

# Borges y el cristianismo

## Posiciones, diálogos y polémicas

Autor:

Adur Nobile, Lucas Martín

Tutor:

Panesi, Jorge

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Carrera de Letras

Tesis doctoral

**BORGES Y EL CRISTIANISMO.**

**POSICIONES, DIÁLOGOS Y POLÉMICAS**

Doctorando: Lic. Lucas Martín Adur Nobile

DNI: 30.277.257

Tel: 48329597/1551085714

Email: lucasadur@gmail.com

Director: Jorge Panesi

Co-directora: Graciana Vázquez Villanueva

Febrero de 2014

## ÍNDICE

TOMO 1

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>6</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>9</b>
<b>I. Preliminares. Delimitación del <i>corpus</i> de la investigación.....</b>	<b>17</b>
1. El <i>corpus</i> borgeano: inestabilidad y heterogeneidad .....	17
1.1 Inestabilidad del <i>corpus</i> borgeano: la obra oculta y la cronología falseada .....	18
1.2 Heterogeneidad del <i>corpus</i> : obras en colaboración y entrevista .....	21
1.2.1 Las obras en colaboración .....	21
1.2.2 El lugar de las entrevistas: intervenciones sobre la recepción y construcción de un posicionamiento .....	23
1.3 Una breve nota sobre las <i>Obras completas. Edición crítica</i> (Buenos Aires, Emecé)....	26
2. Ediciones de la Biblia utilizadas por Borges .....	28
2.1 Archivos consultados .....	30
2.2 <i>Un versículo de San Pablo</i> , tres traducciones .....	31
2.3 La Biblia de Cipriano de Varela .....	33
2.3.1 Citas de Reina Valera en la obra de Borges de las décadas del veinte y del treinta .....	34
2.3.2 Reina Valera a partir de los años cuarenta .....	37
2.4 King James Version .....	41
2.5 Otras ediciones .....	46
2.6 Las biblias de Borges .....	49
3. Obras teológicas .....	51
<b>II. Borges y el cristianismo como área de estudios .....</b>	<b>53</b>
1. El lugar del cristianismo en los estudios sistemáticos sobre la obra de Borges (1950-1970) .....	54
2. Primeros trabajos sobre las relaciones de Borges y el cristianismo .....	57
2.1 Una reescritura evangélica .....	59
2.2 Un teólogo lee a Borges .....	60
2.3 El cristianismo en la poesía de madurez .....	62
3. Borges, la teología y los teólogos .....	63
3.1 La Trinidad en Borges .....	63
3.2 Borges y la búsqueda de la Palabra .....	65
3.3 Entre la teología y la experiencia: reflexiones sobre las creencias de Borges .....	69
3.4 Borges y los teólogos medievales .....	71
3.5 Borges y las teologías heterodoxas: los gnósticos y Swedenborg .....	75
3.5.1 Borges y el gnosticismo .....	75
3.5.2 Swedenborg en Borges .....	78
3.6 Borges y el protestantismo .....	79
4. Borges y la Biblia .....	81
4.1 La figura de Jesús y la reescritura de los Evangelios .....	82
4.1.1 Imágenes de Jesús: el crucificado, el poeta, el Verbo encarnado .....	83
4.1.2 Hipertextos evangélicos .....	88
4.2 Judas .....	90
4.3 Otras referencias bíblicas .....	91
5. Borges y el catolicismo en contexto(s). Antecedentes críticos y lineamientos conceptuales .....	94
5.1 Lecturas descontextualizadas: Borges, <i>literato puro</i> .....	94
5.2 Recontextualizando a Borges .....	96
5.2.1 Antecedentes para estudiar la relación de Borges con el catolicismo integral .....	97
5.2.2 Estudios sobre el catolicismo integral argentino .....	98
5.3 Borges y el catolicismo integral: posiciones en el campo literario .....	99
<b>III. La formación de una intelectualidad católica argentina .....</b>	<b>107</b>

1. Los Cursos de Cultura Católica .....	109
1.1 El neotomismo contra <i>los errores modernos</i> .....	111
2. El Convivio o el arte al servicio del renacimiento espiritual .....	113
2.1 <i>Arte y escolástica</i> : los fundamentos de una estética católica .....	115
3. La revista Criterio .....	121
3.1 Católicos y vanguardistas .....	124
3.1.1 Una vanguardia moderada .....	125
3.1.2 Elevar el discurso católico .....	126
3.1.3 ¿Un proyecto común? .....	128
3.1.4 El fin de una etapa .....	129

#### **IV. Simpatías y diferencias.**

#### **Borges y los católicos argentinos en la segunda mitad de la década de 1920 .133**

1. La mirada de los otros .....	133
2. Una obra atractiva para los católicos .....	134
2.1 Criollismo .....	135
2.2 Vocabulario cristiano e intertextualidad bíblica .....	137
2.2.1 Vocabulario cristiano .....	137
2.2.2 Trayectorias en el intertexto: referencias bíblicas y teológicas .....	141
2.3 El problema de la inmortalidad .....	143
3. Borges y los poetas del Convivio .....	149
3.1 Marechal, Bernárdez y Borges .....	149
3.2 <i>El poeta Osvaldo Horacio Dondo y yo</i> .....	153
3.3 Los poetas del Convivio .....	155
4. Borges en medios católicos: Convivio y <i>Criterio</i> .....	157
4.1 Un colaborador distinguido .....	159
4.2 Un colaborador discutido .....	163
4.3 Textos de Borges en <i>Criterio</i> : artículos y poemas .....	167
4.3.1 Artículos .....	168
4.3.2 Poemas .....	172
5. Al borde de la ruptura: “La duración del infierno” (1929) .....	176
5.1 <i>Excursus</i> : “La duración del infierno” y las formas católicas de leer a Borges .....	178
6. Un Borges <i>casi</i> católico .....	182

#### **V. Ruptura y desplazamiento.**

#### **Borges y los católicos argentinos (1930-1950) .....184**

1. Consolidación y difusión del integralismo: el mito de la nación católica .....	184
1.1 Reescribir la historia .....	186
1.2 La cruz y la espada .....	187
1.3 Las multitudes católicas .....	189
1.4 Catolicismo y peronismo .....	190
2. Desplazamientos borgeanos .....	193
2.1 De <i>Criterio</i> a <i>Sur</i> .....	194
2.2 Un posicionamiento agnóstico .....	197
2.2.1 Valor estético, afición incrédula: claves para un agnosticismo singular .....	200
2.2.2 El agnosticismo como posicionamiento relacional .....	202
3. Motivos y formas de la ruptura .....	203
3.1 ¿Revolución o cuartelazo? Borges y los católicos ante el golpe de Uriburu .....	204
3.2 Guerra santa (o no) .....	205
3.3 De Rosas a Sarmiento: el fin del criollismo borgeano .....	206
3.4 Religión pública <i>versus</i> religiosidad privada .....	210
3.5 Una crítica oblicua .....	211
4. Católicos antisemitas, una <i>contradictio in adjecto</i> .....	213
4.1 El antisemitismo católico y la teoría del complot .....	213
4.2 Primeras intervenciones de Borges contra el antisemitismo católico argentino .....	215

4.3	Judíos y/o argentinos .....	219
4.4	Una superstición judía .....	222
5.	Las muertes del padre Chesterton .....	225
5.1	Chesterton, padre de la Iglesia: la lectura católica .....	225
5.2	Contra el integralismo: la lectura borgeana de Chesterton .....	229
6.	<i>Hombres ya fulminados por Juvenal</i> : sobre el Congreso Eucarístico Internacional .....	233
7.	Los poetas neotomistas: la literatura católica leída por Borges .....	234
7.1	Literatura católica: proyectos colectivos e individuales .....	235
7.2	Un contacto fugaz: Borges y <i>Sol y Luna</i> .....	238
7.3	Los poetas/1. <i>El buque</i> o una mística demasiado explícita .....	240
7.3.1	Una reseña ambigua .....	242
7.3.2	Cómo (no) escribir una experiencia mística .....	244
7.3.3	Modos de leer: de lo alegórico a lo novelesco .....	249
7.4	Los poetas/2. La <i>Antología poética argentina</i> (1941) .....	252
7.4.1	Los poemas elegidos .....	254
7.4.2	<i>No hay tal poesía católica de conjunto</i> .....	256
8.	Profanaciones: Borges, la Biblia y la teología .....	258
8.1	El sueño de la razón engendra monstruos .....	259
8.1.1	La Biblia y la teología, de lo concreto a lo abstracto .....	262
8.2	El discurso cristiano: modos de empleo .....	266
8.3	<i>Reintegrar lo teológico en lo social</i> .....	271
8.4	Teología para todos .....	274
9.	Hacia una tercera posición: ni católicos, ni liberales .....	276
9.1	De la cercanía a la distancia .....	278

## TOMO 2

### VI. Un posicionamiento complejo.

#### **Borges y el catolicismo después de 1955 .....281**

1.	Transformaciones en el catolicismo argentino .....	281
1.1	<i>Sin novedad en el frente</i> : Borges y la renovación conciliar .....	283
2.	Borges, escritor oficial y canónico .....	285
3.	Un enemigo común .....	289
3.1	Antiperonismo borgeano, antiperonismo católico .....	289
3.2	Coincidencia de los opuestos .....	291
4.	Entrevistas y conversaciones: una polémica desplazada .....	297
4.1	La relación con el cristianismo en la obra oral. Tres cuestiones .....	298
5.	El blasfemo, el hereje y el buscador.....	303
5.1	Réplicas episcopales .....	304
5.2	Herejías autóctonas .....	308
5.3	Las oscilaciones de un católico integral .....	315
5.4	Lecturas <i>post mortem</i> .....	317
6.	Entre el <i>escepticismo</i> y la búsqueda: un posicionamiento complejo .....	320
6.1	¿Un nuevo acercamiento al cristianismo? .....	322
6.1.1	La figura de Jesús .....	322
6.1.2	Nostalgia del Orden .....	331
6.2	Contra la interpretación (cristianizante) .....	334

### VII. El catolicismo no es el único cristianismo.

#### **Visibilidad del protestantismo en la obra de Borges 1920-1950 .....337**

1.	El antiprotestantismo del catolicismo integral .....	338
1.1	Tópicos del discurso antiprotestante .....	339
1.2	La cruzada antiprotestante de la década del cuarenta .....	341
1.3	El peronismo y después .....	342

2.	La década del veinte: R. Rothe, teólogo (evangélico) en la obra de Borges ...	344
3.	Catolicismo y protestantismo: teología y <i>forma religiosa</i> (1930-1955) .....	348
3.1	La <i>vera ecclesia</i> .....	349
3.2	Visibilidad de la teología protestante .....	351
3.2.1	Reseñas .....	352
3.2.2	Ensayos y notas críticas .....	352
3.2.3	Ficciones .....	356
3.3	El protestantismo como forma religiosa .....	359
3.3.1	Austeridad .....	359
3.3.2	Una religiosidad íntima, bíblica y ética .....	362
3.4	El necrólogo de Pierre Menard .....	368
3.5	Estrategias de Borges ante el discurso antiprotestante .....	370
4.	Anexo: teólogos protestantes mencionados por Borges .....	372
<b>VIII. Las naciones protestantes: preocupación ética y centralidad de la escritura.</b>		
<b>Borges y el cristianismo reformado en la segunda mitad del siglo XX .....</b>		<b>376</b>
1.	Literaturas protestantes .....	377
2.	De la <i>preferencia</i> a la <i>identificación</i> : <i>Elogio de la sombra</i> (1969) .....	379
3.	Yo, protestante I. Ética .....	383
3.1	El soborno: retrato(s) del autor como protestante <i>amateur</i> .....	386
3.1.1	Narradores autor-referenciales .....	388
3.1.2	Borges y el otro: desdoblamientos .....	390
4.	Yo, protestante II. El bibliocentrismo como herencia familiar .....	395
5.	Todo queda en familia: la doble herencia religiosa y la ficción de los linajes	399
5.1	Biblias heredadas y una abuela teóloga: el linaje protestante .....	400
5.2	“El evangelio según Marcos”: librepensadores, católicos y protestantes .....	403
5.3	“La señora mayor” y los católicos argentinos .....	408
6.	“Cristo en la cruz”: una mirada protestante .....	411
7.	El protestantismo como distancia .....	414
<b>Conclusiones .....</b>		<b>416</b>
<b>Bibliografía .....</b>		<b>421</b>
A.	<i>Corpus</i> de investigación .....	421
A.1	Obras de Jorge Luis Borges citadas .....	421
A.1.1	Obras en colaboración .....	422
A.2	Entrevistas, conversaciones, noticias y testimonios sobre Borges .....	422
A.3	Fuentes para el estudio de la recepción de la obra de Borges .....	425
A.4	Ediciones facsimilares de revistas y periódicos .....	427
A.5	Ediciones de la Biblia consultadas .....	427
A.6	Fuentes para el estudio del catolicismo integral argentino .....	428
A.7	Documentos eclesiásticos .....	432
A.8	Otras fuentes consultadas .....	432
B.	Bibliografía teórica y crítica .....	433
B.1	Crítica literaria .....	433
B.2	Historia de las religiones, teología y estudios bíblicos .....	446
B.3	Teoría literaria, análisis del discurso y estudios sobre el campo intelectual ...	449

## Agradecimientos

El trabajo de investigación y escritura que dio como fruto esta tesis fue largo y complejo – o, simplemente, complicado-. Fueron años de mucho aprendizaje, de encuentros y hallazgos felices, pero también de momentos áridos y solitarios. En todo ese tiempo fue fundamental la presencia y compañía de muchas personas. No es un mero lugar común decir que esta tesis no hubiera existido sin ellas. Uno de los aprendizajes más significativos de todo este itinerario es que –como ya sabían los medievales (*Abeledo dixit*) y nos recuerda Bajtin-, la autoría siempre es colectiva.

Mis directores Jorge Panesi y Graciana Vázquez Villanueva, de distintas maneras y cada uno con su particular carisma, no solo orientaron sino que apoyaron y acompañaron el proceso de investigación y escritura. María Amelia Arancet y Magdalena Cámpora dirigieron la beca de Conicet que hizo posible este trabajo. A ambas me acerqué sin conocerlas y fueron extraordinariamente generosas. El diálogo con ellas fue fundamental para darle forma a mi proyecto de investigación y para los primeros pasos en la escritura.

Para llevar adelante este trabajo fue fundamental el aporte de muchos otros investigadores que compartieron conmigo material sobre los temas que investigaba, discutieron mis ideas y me dieron la ocasión de exponerlas ante receptores atentos y confiables. Quiero agradecer en este sentido la generosidad de Annick Louis, Silvia Magnavacca, Daniel Attala, Jerónimo Ledesma, Annete Flynn, Juan Eduardo Bonnin, Yitzhak Lewis, Martín Hadis, Patricia Artundo, Susana Cella, Nicolás Bermúdez, Pablo Von Stecher y Pablo Ruiz.

Mientras realizaba esta tesis participé en dos equipos de investigación, uno de la UBA y otro de CONICET, que fueron, en muchas ocasiones, espacios donde compartir y discutir hipótesis sobre mi trabajo. Gracias a todos los integrantes por la escucha y por la paciencia, especialmente en los últimos tiempos. También quiero mencionar aquí a mis compañeros del grupo de becarios que fueron verdaderos compañeros de ruta a lo largo de estos años y hoy son, decididamente, queridísimos amigos: Manuel Abeledo, Clea Gerber, Juan Manuel Cabado y Agustina Riva. De ellos aprendí mucho y me divertí mucho más. No sé si haremos la nueva historia de la literatura argentina o si comandaremos las hordas que renovarán la literatura, Manú, pero al menos fuimos felices.

Para reconstruir el contexto del catolicismo integral argentino tuve que recurrir a bibliotecas y archivos diversos. Quiero agradecer aquí la generosidad de Felipe Dondo y de Magdalena Dell'Oro Maíni, que me abrieron los archivos de sus familias, y la de Pepe Poirier, actual director de *Criterio*, que no solo me permitió consultar una y otra vez el archivo de la revista sino que manifestó constantemente su interés y me brindó una valiosa compañía en mis búsquedas.

Sin mi familia nada tendría sentido. Me cuidan y me quieren siempre, pese a todo. En el último tiempo los necesité mucho y los sentí cerca, me tuvieron me tuvieron una paciencia infinita. Mis hermanos Claudio y Diego siempre estuvieron y van a estar siempre. Ellos también me recuerdan que esto de hacer una tesis no es *tan* importante, que la vida es otra cosa. A mis viejos tendría que agradecerles todo, claro, pero en esta ocasión especialmente la confianza que tienen en mí y que me hacen sentir constantemente (excepto para las cosas prácticas). Belu, ahijada o cuñada o lo que sea, es parte de mi familia y la adoro. Y Ulises, que todavía no salió de su panza, ya pintó todo de otro color. Mi redescubierta prima Carla, desde Mar del Plata, siempre estuvo atenta a mí y a mi tesis. Con ella pudimos reconstruir una parte de nuestra historia familiar y, venga o no al caso, no quiero dejar de agradecerse.

Algunos de mis amigos me alentaron constantemente en este trabajo, otros no entendieron bien qué era esta *tesina* que estaba haciendo, pero me acompañaron y en ocasiones hasta lograron que no hable de Borges por algunas horas. Gracias muchachos y muchachas, especialmente a Matías Fernández Manero, Carmen García Thierry y sus preciosas hijas, Mica y Cande, que tanto bien me hacen y a Matías Ruiz Barlett, compañero de tantas cosas. Gracias a mis queridísimos Braulio Domínguez, Federico Bondone, Gabriel Noacco, Natalia Torres Roldán, Samanta Jaume, Julia Aris, Anita Millet, Mery Carr, Natalia Castro Picón, Lucila Bocanera, Jimena Barragán y Gabriela Cargnel.

En 2002, cuando yo empezaba la carrera de Letras, en las inolvidables clases de teoría literaria de Gabriel Castillo –que me enseñó a leer literatura-, conocí, una noche en que conversábamos justamente sobre Borges, en un bar de la Facultad, a Lara Segade. Desde entonces hemos compartido clases, parciales, talleres de escritura, viajes, congresos, asados, fiestas e interminables conversaciones sobre la literatura y la vida (suponiendo que exista una diferencia entre ambas). Es una de las mejores escritoras que conozco, una de las más inteligentes lectoras y una de mis más queridas amigas. En un momento en que la escritura de la tesis se había vuelto un camino muy solitario, me abrió la puerta de su casa, que se convirtió en un lugar de trabajo y en un refugio, y me ayudó a ver todo con otra luz. Por eso y por estos años de amistad no hay palabras suficientes para agradecerle.

Por esos mismos tiempos, ya lejanos, conocí a Ignacio Navarro, que estaba terminando de escribir su monumental obra sobre Borges y von Balthasar. Me invitó a un taller que estaba empezando a dictar –para unos pocos privilegiados- y que fue para mí un acontecimiento epifánico. Allí descubrí verdaderamente a Borges, pero también una concepción de la literatura y del cristianismo que, todavía, me resultan fascinantes. En ese taller surgieron algunas de las preguntas a las que intenté dar forma en esta tesis. Aunque en algunos puntos mi trabajo implica una discusión con ciertas ideas de Nacho sobre Borges, sería inconcebible sin sus enseñanzas, su generosa lectura y su amistad. Aunque sea una palabra ya algo *demodé* quiero dejar aquí testimonio de que Nacho fue para mí un verdadero maestro. También quiero agradecer a los



otros integrantes del taller, amigos, compañeros de búsquedas y de pizzas en Manhattan, especialmente a mis compadres Clara Ibarzábal y Pablo Cegarra, al doctísimo Pigu y a Jorge Aiello, que me aclaró muchas dudas teológicas.

Natalia Brinatti fue, durante muchos años, compañera y testigo de mi vida. Fuimos felices y fue un motor para muchísimos proyectos. También esta tesis surgió de ese amor, por eso quiero dedicársela especialmente. *All shall be well*

Victoria García leyó íntegramente este texto y lo mejoró sensiblemente. Hay partes, para ser justos, donde copié literalmente sus sugerencias. Fue una lectora inteligentísima, extremadamente atenta y rigurosa. Fue además una compañera paciente y amorosa. No podría haber terminado esta tesis sin ella. Y mi vida hubiera sido mucho menos feliz. *Tú que ayer solo eras toda la hermosura eres también todo el amor, ahora.*

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo tuvo como punto de partida una concepción de la literatura de Borges y de su relación con el cristianismo que, en el transcurso de la investigación, se reveló a la vez como demasiado amplia y demasiado estrecha. Demasiado amplia: en su formulación original este proyecto pretendía dar cuenta exhaustivamente de las relaciones de la obra de Borges con lo que, aún difusamente, definíamos como “discurso cristiano”, es decir, los textos bíblicos, los teológicos y los de escritores que adherían en forma explícita a las distintas formas de ese credo (Dante, Chesterton, Donne, Papini, Belloc y un largo etcétera). El solo hecho de inventariar todas esas referencias (o, al menos, todas las que pudimos detectar) fue un trabajo extensísimo. Eran tantas y de índole tan diversa que parecía difícil, incluso en el lapso de tiempo estimado para una tesis doctoral, abarcarlas todas.

Pero nuestra concepción se reveló también demasiado estrecha. Como muchos de los estudiosos que se han dedicado al problema de lo que podemos llamar, en términos amplios, “Borges y el cristianismo” (ver capítulo II) partíamos de una perspectiva que podemos denominar *intertextualista*: todo podía resolverse entre dos series textuales. Por un lado, un ensayo, ficción o poema borgeano y, por otro, la Biblia o la obra teológica a la que dicho texto de Borges refería, citaba, reescribía, mencionaba o aludía. Como a cierto historiador irlandés, de esos laberintos circulares nos salvó una curiosa comprobación, comprobación que luego nos abismaría en otros laberintos:

Todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él no es un primer hablante, quien haya interrumpido por vez primera el eterno silencio del universo, y él no presupone únicamente la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos o ajenos, con los cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, polemiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente). Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados (Bajtin 2002:258).

La cita es del clásico “El problema de los géneros discursivos”, de Mijail Bajtin - un texto que quienes nos dedicamos al estudio de la literatura o del lenguaje en general no deberíamos dejar nunca de releer-. La propuesta de Bajtin nos llevó a repensar la relación de Borges con el cristianismo no ya en términos estrictamente textualistas, sino desde una perspectiva que, en un sentido amplio, podemos calificar de *discursiva*.

Aunque a la hora de formular teóricamente nuestro enfoque apelamos a otros autores – especialmente Pierre Bourdieu y Dominique Maingueneau (cfr. capítulo II)- lo fundamental del abordaje propuesto en esta tesis se inspira en la consideración de las citadas palabras de Bajtin y podría sintetizarse así: cuando Borges escribe sobre la Trinidad, el argumento ontológico o la obra de Tomás de Aquino, dista mucho de ser un “primer hablante,” un Adán que nombra por primera vez conceptos o autores totalmente desconocidos. Muy por el contrario, sus referencias al cristianismo pueden entenderse como *intervenciones* que establecen diversas relaciones con otros textos contemporáneos que se refieren a los mismos tópicos. Como quedará claro a lo largo de la tesis, la obra de Borges se inserta en un contexto sociocultural y político en el que el cristianismo no es meramente un *corpus* de textos determinado, sino un objeto complejo y conflictivo, blanco de apropiaciones que involucran distintos discursos, prácticas y actores. En particular, veremos que resulta productivo vincular la obra de Borges con el discurso de lo que Fortunato Mallimaci (1988) denomina catolicismo integral, una forma de entender y practicar el cristianismo que tuvo un lugar relevante en la Argentina desde la década de 1920 hasta, al menos, mediados de los años cincuenta. De este modo, se hacen visibles las especificidades del tratamiento borgeano del cristianismo y la dimensión polémica de muchas de sus operaciones sobre textos bíblicos y teológicos. En este sentido, podemos decir que el objetivo de nuestra investigación se amplió desde el análisis de las operaciones textuales de Borges sobre las fuentes cristianas hacia la consideración más general de las posiciones del escritor frente al cristianismo, lo que desde luego implica las operaciones que se encuentran en sus textos, pero también una serie de aspectos que los trabajos que han abordado esta cuestión no suelen considerar: la relación de Borges con ciertos intelectuales católicos, los medios en los que publicó, algunos rasgos de la figura de autor que construyó –su relación temprana con la Biblia, su interés por la teología cristiana, su agnosticismo, etc.- las discusiones en las que participó, las formas en las que procuró intervenir en la recepción de sus textos, entre otros. Desde luego, esto no nos lleva a negar la validez de los abordajes que se ciñen a estudiar las relaciones transtextuales de Borges con la Biblia o con determinadas obras teológicas. Nuestro trabajo recupera muchos de esos análisis previos para reconsiderarlos en el marco más general de los posicionamientos de Borges que buscamos definir. En línea con otros estudios recientes sobre el escritor, entendemos que historizar y recontextualizar su producción en el campo literario argentino no supone rechazar el carácter universal de su obra sino subrayar que, aun en

su abordaje de los temas que atañen a la tradición occidental en el sentido más amplio – como, indudablemente, el cristianismo-, la singularidad de su enfoque –irreverente, marginal, descentrado, estimulante- se desdibuja si se borran las condiciones en las que sus textos se produjeron y circularon originalmente.

Para el abordaje que proponemos resulta necesaria una organización cronológica de la tesis, que permita vincular la producción de Borges con otros discursos y acontecimientos contemporáneos y registrar los desplazamientos y las continuidades en las posiciones del escritor frente al cristianismo. Para finalizar, entonces, ofrecemos una *partitio* de la tesis, donde se exponen someramente los puntos que se desarrollan en cada capítulo, de modo que pueda apreciarse el recorrido histórico y crítico que realizamos sobre la obra del escritor y sus contextos de producción.

Los primeros dos capítulos se refieren a cuestiones teórico-metodológicas y presentan los antecedentes significativos para el área de estudios en la que se inscribe este trabajo. El capítulo I está dedicado a consideraciones preliminares y aspectos metodológicos vinculados a la delimitación del *corpus* de investigación. En primer lugar, los que atañen a la obra de Borges que, por su historia editorial, constituye un conjunto inestable en, al menos, dos sentidos: cuantitativo –debido a los numerosos textos que el escritor excluyó de sus *Obras completas*- y cronológico –es posible hablar de una cronología falseada de la obra de Borges, producto en buena medida de las intervenciones editoriales del propio autor-. Por otro lado, especificamos en este primer capítulo el modo en que nuestra investigación aborda la heterogeneidad del *corpus* borgeano, ligada a la existencia de dos series que poseen un estatuto diferente del de su producción individual: las obras en colaboración y la obra *oral* –constituida por entrevistas y conversaciones difundidas por diversos medios-. Con respecto a esta última, fundamentamos su inclusión en nuestro *corpus* por su importancia en la delimitación del posicionamiento de escritor y, particularmente, para estudiar sus posiciones frente al cristianismo en la segunda mitad del siglo XX. En cuanto a la otra serie, excluimos los textos ficcionales escritos junto a Bioy Casares -dada la especificidad que plantean como obra literaria en colaboración- e incorporamos los manuales, introducciones y ensayos escritos junto a diversas colaboradoras como material complementario, en la medida de su relevancia para la problemática estudiada. En segundo lugar, nos detenemos en la determinación de las ediciones de la Biblia que manejó Borges. Planteamos, en ese sentido, el lugar privilegiado de las versiones protestantes y, en particular, de la llamada Reina Valera –en su edición de 1909-

seguida por la Biblia inglesa, conocida como *King James*. Por último, mencionamos brevemente las fuentes de Borges en sus referencias a obras teológicas, siguiendo en esto los estudios ya existentes.

Nuestro segundo capítulo, “Borges y el cristianismo como área de estudios”, presenta una síntesis crítica de los trabajos más relevantes de lo que, consideramos, constituye una sub-área al interior de los estudios borgeanos. Comenzamos por un breve panorama histórico, para mostrar que, hasta la década del setenta, cuando aparecen los trabajos de Crossan (1976) y Romero (1977), el cristianismo no se construye como un objeto específico de la crítica sobre Borges. A continuación, proponemos organizar los trabajos que enfocan las relaciones de Borges con el cristianismo en tres grandes grupos. En primer lugar, “Borges, la teología y los teólogos”, donde incluimos tanto los estudios que analizan las relaciones del escritor con los temas y problemas centrales de la teología cristiana en un sentido general –la Trinidad, la encarnación, la revelación– como los que se concentran en algún teólogo o corriente específica –los teólogos medievales, Swedenborg, los gnósticos, los teólogos de la Reforma–. En segundo lugar, “Borges y la Biblia”, donde reseñamos los aportes de diversos críticos que han abordado el modo en que Borges trabaja sobre ciertas figuras bíblicas –especialmente, por nuestro objeto, nos interesan las de Jesús y Judas– y reescribe fragmentos de diversos libros del Antiguo y Nuevo Testamento, considerados sagrados por el cristianismo. En tercer lugar, consideramos los estudios que constituyen aportes para indagar la relación entre el escritor y el catolicismo argentino. A partir de este último punto, situamos nuestro enfoque en relación con la propuesta de ciertos críticos de volver a considerar la relación entre la obra del escritor y su contexto de producción y circulación. En particular, como anticipamos, proponemos la necesidad de estudiar la vinculación entre Borges y el catolicismo integral argentino para delimitar, en ese marco, sus posiciones ante el cristianismo y sus operaciones sobre la teología y la Biblia. Por último, presentamos nuestra perspectiva teórica, que siguiendo a Bourdieu (1997, 2003) y Maingueneau (2006) propone estudiar la relación de Borges con los escritores católicos en términos de posicionamientos en el campo literario.

Los siguientes cuatro capítulos historizan, a partir de la perspectiva teórica propuesta, la relación de Borges con el catolicismo integral argentino, desde la conformación de este grupo en la década del veinte hasta el momento de la muerte del escritor. El tercer capítulo, “La formación de una intelectualidad católica argentina”, presenta la posición del catolicismo integral en el campo intelectual argentino.

Consideramos en primer lugar los Cursos de Cultura Católica, fundados en 1922, que fueron el espacio de formación y sociabilidad de buena parte de los intelectuales de este grupo y el punto de partida de otros proyectos, mediante los cuales los católicos buscaban intervenir en el campo intelectual y literario. Nos detenemos en particular en el cenáculo Convivio y en la revista *Criterio*, que funcionaron como nexos entre los católicos integrales y algunos escritores y artistas vinculados a las vanguardias estéticas de la década del veinte, entre los que se contaba Borges.

En el cuarto capítulo, “Simpatías y diferencias. Borges y los católicos argentinos en la segunda mitad de la década de 1920”, indagamos el posicionamiento del escritor en la década del veinte y, en particular, su relación con los escritores católicos argentinos. Mostramos que muchos de estos consideraban a Borges como cercano a su grupo. Tal percepción se explica por una serie de factores que analizamos en este capítulo: la presencia de referencias bíblicas y teológicas en los textos borgeanos; el antipositivismo y la fe en Dios y la inmortalidad que el escritor declaraba en algunos de sus ensayos; su amistad con varios poetas católicos, con los que compartía diversos proyectos; su colaboración en la revista *Criterio* y su participación como invitado ocasional y como conferencista en el cenáculo Convivio. Más allá de cuáles hayan sido las creencias personales de Borges en ese período, lo cierto es que existían elementos para considerar que su posición en el campo tenía varios puntos de contacto con la de los escritores católicos.

El extenso capítulo V, “Ruptura y desplazamiento: Borges y los católicos argentinos (1930-1950)”, estudia los que suelen considerarse como los años centrales de la producción borgeana, cuando publica los libros en los que se cimentará su reconocimiento internacional –los ensayos de *Discusión* (1932) y *Otras inquisiciones* (1952), los relatos de *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949)-. En nuestra investigación, este período resulta particularmente relevante en tanto el reposicionamiento del escritor en la década del treinta conlleva, entre otras cosas, su ruptura y abierta polémica con los intelectuales católicos argentinos y la construcción de un posicionamiento que podemos definir como agnóstico. Después del golpe de Urriburu en 1930 se abre un nuevo período en la historia argentina, en el que el catolicismo integral comenzará a consolidar su presencia y su influencia en la sociedad y en el campo político, alcanzando cierta hegemonía durante la dictadura militar de 1943 y los primeros años del gobierno de Perón –que tuvieron en el catolicismo una de las bases de su legitimidad-. Borges se manifestará recurrentemente contra esta religiosidad *petulante y autoritaria* que busca

intervenir en el rumbo político del país. Indagamos, por un lado, las referencias críticas diseminadas en la obra de Borges a las posiciones de los católicos argentinos, en particular a su antisemitismo, a su concepción integralista de la religiosidad y sus bases teológicas. Estudiamos también las diferentes concepciones de la literatura que sostienen Borges, quien subraya su autonomía y la primacía de la función estética, y los católicos, que proponen la subordinación de la literatura a fines espirituales o morales. Por último, consideramos el tratamiento que Borges da a la Biblia y a la teología cristiana en sus ensayos y ficciones, donde hace un uso *profano* de lo que los cristianos consideran como sagrado. Si, como hemos dicho, a fines de los años veinte era posible postular una cercanía entre las posiciones de Borges y la de los poetas del Convivio, en las décadas posteriores el escritor se encargará de explicitar y subrayar la distancia que existe entre él y los católicos argentinos, tanto en el ámbito literario como en el religioso y el político.

El sexto capítulo “Un posicionamiento complejo: Borges y el catolicismo después de 1955” comienza por delimitar un nuevo reposicionamiento de Borges, que puede datarse –aproximadamente- en 1955, año en que la llamada Revolución libertadora lo nombra director de la Biblioteca Nacional. A partir de entonces, el reconocimiento del escritor, tanto a nivel nacional como internacional, no dejará de aumentar. Borges se ubica en el centro del campo literario argentino y se convierte una figura pública, protagonista de numerosas entrevistas que se difunden por diversos medios (radios, diarios, revistas, libros, televisión). Con respecto a su relación con el catolicismo, en este capítulo comenzamos por señalar una fugaz coincidencia coyuntural de Borges con un sector del catolicismo integral en las filas del antiperonismo, coincidencia que ha dejado, aunque escasas, ciertas huellas en su obra. Por otra parte, la segunda mitad del siglo XX es de profundas transformaciones para la religión católica, muchas de las cuales cristalizan en el Concilio Vaticano II (1963-1965). El catolicismo integral, aunque mantiene su influencia en nuestro país, se va volviendo minoritario frente a otras formas de entender la religión más progresistas, abiertas a la modernidad y al diálogo interreligioso. Borges parece ignorar todos estos cambios en el campo católico: su imagen de esta fe ha quedado, en lo fundamental, fijada en la del integralismo. Su posición, sin embargo, presenta un cambio significativo. Las críticas más abiertas del escritor con respecto a la concepción y práctica religiosa de los católicos se desplazan desde los ensayos y ficciones hacia las entrevistas y conversaciones. Las posturas sostenidas allí están en continuidad con el posicionamiento del escritor desde la década

del treinta y, dada la magnitud de su figura pública, suscitan no pocas respuestas polémicas por parte de los católicos. Con respecto a la obra literaria, encontramos, especialmente en su poesía, un acercamiento distinto a las figuras y creencias cristianas, que permitiría postular un posicionamiento menos distanciado con respecto a esa religión. Proponemos que esta ambigüedad puede entenderse como forma de construir un posicionamiento complejo frente al fenómeno religioso, que suscita peculiares efectos de sentido y contribuye a explicar las diversas –y muchas veces contradictorias- interpretaciones de la relación de Borges con el cristianismo producidas desde el campo católico.

Los últimos dos capítulos de la tesis están referidos al lugar del cristianismo reformado o protestante en la obra de Borges, que debe estudiarse complementariamente con el del catolicismo –al que nos referimos en los capítulos anteriores- dado que, en la gran mayoría de las ocasiones, el escritor caracteriza al primero en relación contrastiva con el segundo, que era más conocido por sus lectores argentinos. En el capítulo VII, “El catolicismo no es el único cristianismo. Visibilidad del protestantismo en la obra de Borges 1920-1950”, comenzamos por situar brevemente el lugar del cristianismo reformado en la sociedad argentina y presentar el discurso antiprotestante del catolicismo integral, que alcanzó una notable difusión hacia mediados del siglo XX. A continuación, relevamos las referencias a teólogos protestantes en la producción de Borges y analizamos los sentidos que estas movilizan. Nos detenemos luego en la construcción que el escritor realiza de una imagen del protestantismo como forma religiosa, que funciona como la contrafigura positiva del catolicismo integral.

En el octavo y último capítulo, “*Las naciones protestantes: preocupación ética y centralidad de la Escritura. Borges y el cristianismo reformado en la segunda mitad del siglo XX*”, indagamos el modo en que Borges incorpora el protestantismo como un rasgo secundario de su figura de autor. A partir de la década del sesenta, puede constatarse –tanto en su producción escrita como en su obra oral- que el protestantismo no aparece ya como un modelo abstracto o referido a figuras del pasado –como sucedía en el período anterior- sino como una religiosidad que caracteriza en el presente a determinadas naciones, especialmente los Estados Unidos –a donde Borges viajó frecuentemente a partir de esos años-. Gradualmente, la preferencia que Borges manifiesta por “las naciones protestantes” se desplaza hacia una identificación de sí mismo como “protestante *amateur*” (la formulación es del *Autobiographical Essay* de



1970). Dos son los rasgos fundamentales del cristianismo reformado que el escritor destaca. Por un lado, la preocupación ética y, por otro, la centralidad conferida a la Escritura. Borges insistirá además en convertir el protestantismo en parte de su novela familiar, como herencia de su linaje paterno, que se opone al catolicismo de la rama materna. Esta valoración del cristianismo reformado puede ponerse en relación con el acercamiento al cristianismo que, según mostramos en el capítulo VI, se constataba en algunos textos de las últimas décadas de la producción del escritor. El protestantismo, a diferencia del catolicismo, permitía una aproximación al cristianismo que no implicaba para Borges el riesgo de ser identificado con un grupo del que, después del fugaz acercamiento de la década del veinte, había trabajado consistentemente por diferenciarse.

## I. PRELIMINARES. DELIMITACIÓN DEL *CORPUS* DE LA INVESTIGACIÓN

He dicho que la obra *visible* de Menard es fácilmente enumerable.  
Examinando con esmero su archivo particular,  
he verificado que consta de las piezas que siguen.

J.L. Borges. “Pierre Menard, autor del *Quijote*”

El presente trabajo tiene como objeto un *corpus* complejo, constituido fundamentalmente por tres series de textos: en primer lugar, la obra de Jorge Luis Borges; en segundo lugar, la Biblia y una serie de obras de teología cristiana, con las que la producción borgeana establece relaciones transtextuales; por último, una serie de textos contemporáneos a los de Borges producidos por intelectuales y literatos argentinos adscritos al catolicismo que también, postulamos, pueden leerse en relación dialógica –y, muchas veces, polémica- con la obra del autor de *Ficciones*. Estas dos últimas series, entonces, están construidas en relación con la primera. Dado que esta presenta ciertos problemas específicos, es necesario comenzar por definir, a los fines de esta investigación, de qué hablamos cuando hablamos de la *obra* de Borges.

### I.1. EL *CORPUS* BORGEANO: INESTABILIDAD Y HETEROGENEIDAD

En su ya clásica conferencia *¿Qué es un autor?* (1969) Michel Foucault llamaba la atención sobre “esa curiosa unidad que designamos con el nombre de obra” (Foucault 2010:14), desnaturalizando su existencia como objeto dado y preguntándose por el modo en que se construye y se delimita:

¿Acaso todo lo que ha escrito o dicho [un autor], todo lo que ha dejado detrás suyo forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico. Cuando se emprende el publicar, por ejemplo, las obras de Nietzsche, ¿dónde hay que detenerse? Hay que publicar todo, por supuesto, pero ¿qué quiere decir este “todo”? Todo lo que el mismo Nietzsche publicó, está claro. ¿Los borradores de sus obras? Evidentemente. ¿Los proyectos de aforismos? Sí. ¿Las tachaduras asimismo, las notas al pie de los cuadernos? Sí. Pero cuando en el interior de un cuaderno lleno de aforismos se encuentra una referencia, la indicación de una cita o de una dirección, una nota de la lavandería: ¿obra o no obra? ¿Y por qué no? Y así indefinidamente. Entre los millones de huellas dejadas por alguien tras su muerte, ¿cómo se puede definir una obra? La teoría de la obra no existe, y quienes ingenuamente se proponen editar obras carecen de tal teoría y su trabajo empírico muy pronto se halla paralizado.[...] La palabra “obra” y la unidad que designa son probablemente tan problemáticas como la individualidad del autor (Foucault 2010:14).

Las prevenciones de Foucault resultan, entendemos, particularmente relevantes con respecto al escritor que nos ocupa. Ante la ausencia de una edición crítica completa y establecida con criterios académicamente adecuados (cfr. al respecto Almeida y Parodi 1999, Almeida 2003 y Balderston 2010), y ante lo poco confiables que resultan las ediciones de las llamadas *Obras completas* de Borges –en términos de Annick Louis, “tal vez nunca antes las *Obras completas* de un autor hayan sido menos completas y tan variables” (1999:45)- es preciso referirnos brevemente a ciertas características específicas de la producción borgeana, su modo de circulación y sus diversas ediciones para explicitar las decisiones que tomamos a la hora de construir nuestro *corpus* y realizar las citas a lo largo de esta tesis.

### **I.1.1. Inestabilidad del *corpus* borgeano: la obra oculta y la cronología falseada**

Annick Louis (1997, 1998, 1999, 2000b y 2010b) ha dedicado una serie de trabajos a estudiar dos aspectos fundamentales que hacen a la inestabilidad del *corpus* borgeano. En primer lugar, hay que considerar lo que la crítica denomina la existencia de una obra “oculta” o “invisible”, consecuencia de un proceso de *selección* operado por el escritor sobre su propia producción (Louis 2000b:337). Tanto en la construcción de volúmenes a partir de textos publicados en otros soportes como, especialmente, al momento de reeditar libros para las distintas versiones de sus *Obras completas*,<sup>1</sup> Borges excluye, reescribe y, en ocasiones, agrega textos. La suma de aquellos textos no recogidos en volumen por el escritor, los suprimidos en reediciones y los tres primeros libros de ensayos de la década del veinte, que nunca aceptó volver a publicar, conformaban, hasta principios de la década del noventa, un *corpus* considerable, de difícil acceso, que se contraponía a la obra “visible” del escritor, encarnada por las sucesivas *Obras completas* donde se reúnen los trabajos “que Borges deseó presentar, en distintas épocas, como *corpus definitivo*” (Louis 1999:44).<sup>2</sup> Hasta hace poco más de

---

<sup>1</sup> Las primeras *Obras completas* de Borges fueron publicadas por Emecé, en nueve tomos, entre 1953 y 1960: *Historia de la eternidad* (1953), *Poemas 1923-1953* (1954, con una segunda edición en 1958 que recoge nuevos poemas), *Historia universal de la infamia* (1954), *Evaristo Carriego* (1955), *Ficciones* (1956), *Discusión* (1957), *El Aleph* (1957), *Otras inquisiciones* (1960), *El Hacedor* (1960). Las segundas *Obras completas* se publicaron, también por Emecé, en tres volúmenes, en 1964: I. *Poemas (1922)*. *Evaristo Carriego* (1930). *Discusión* (1932); II. *Historia Universal de la Infamia* (1935). *Historia de la eternidad* (1936). *Ficciones* (1944); III. *El Aleph* (1949). *Otras inquisiciones* (1952). La edición de las *Obras completas 1923-1972* en un único volumen, realizada por Emecé en 1974, fue hasta la muerte del escritor la edición canónica de sus *OC*. Para los datos completos de estas ediciones, cfr. Louis (1999).

<sup>2</sup> La propia Louis advierte, sin embargo, la necesidad de relativizar esta distinción entre lo oculto y lo visible, no solo en tanto existen numerosos pasajes de textos de una zona a otra sino en cuanto, aun antes

dos décadas, entonces, una parte significativa de la producción borgeana era desconocida por muchos de sus lectores e, incluso, por varios estudiosos de su obra.

A partir del último año de vida de Borges, con la edición de los *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en “El Hogar” (1936-1939)*, a cargo de Enrique Saceiro-Garí y Emir Rodríguez Monegal en 1986, comenzó un incipiente trabajo de recuperación de esta obra oculta que se consolidaría en la década del noventa, con las reediciones de los tres primeros libros de ensayos (*Inquisiciones, El tamaño de mi esperanza, El idioma de los argentinos*, en 1994 por Seix Barral) y la publicación de una serie de libros que reúnen prácticamente la totalidad de los textos publicados por Borges que no habían sido previamente recogidos en volumen –o habían sido excluidos en alguna instancia de su trayectoria editorial-.<sup>3</sup>

Esta visibilización de la obra oculta, fácilmente accesible ahora tanto a lectores como a investigadores, contribuyó a transformar la imagen del escritor, propiciando una renovación de los estudios borgeanos (cfr. capítulo II.5).<sup>4</sup> Sin embargo, como veremos especialmente a propósito de los trabajos sobre Borges y el cristianismo, la distinción entre obra visible y oculta no ha perdido del todo su pertinencia. En efecto, en línea con las afirmaciones del propio escritor, que sostenía que la exclusión operada sobre parte de su producción respondía a su calidad estética inferior (cfr. Louis 2000:336), varios estudios siguen privilegiando la zona visible de la obra –fundamentalmente, los libros reunidos en las canónicas *Obras completas* (1974)- por sobre la oculta.

Además del “exilio” al que Borges sometió a una parte significativa de su producción, podemos considerar otra práctica autoral –también señalada por Louis (2000b:335-337)- que apunta a impedir la fijación de la obra. Desde la aparición de sus

---

de las reediciones, el acceso a muchos de los textos de la “obra invisible” era posible, aunque demandara cierta paciencia y esfuerzo (Louis 1999, 2000)

<sup>3</sup> *Borges en Revista Multicolor* (1995, investigación y compilación a cargo de Irma Zangara); *Textos recobrados 1919-1929* (1997, investigación y compilación de Irma Zangara, edición al cuidado de Sara Luis del Carril); *Borges en Sur* (1999, edición al cuidado de de Sara Luis del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi), *Borges en El Hogar* (2000, sin indicación de editor, con nota firmada por Sara Luis del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi); *Textos recobrados 1931-1955* (2001, edición al cuidado de de Sara Luis del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi); *Textos recobrados 1956-1986* (2003, edición al cuidado de de Sara Luis del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi) y *El círculo secreto* (2003, edición al cuidado de de Sara Luis del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi).

<sup>4</sup> Para citar un solo ejemplo, podemos recordar la reseña publicada en *Variaciones Borges* de la edición de los *Textos recobrados 1919-1929*, donde se da cuenta de la novedosa imagen del escritor que se desprende de la lectura de estos textos tempranos: “La implacabilidad resignada con la que Borges juzgó esa obra [...] multiplican el interés de estos textos recobrados y recobrados de ese Borges que ya no volvería a ser. Un Borges que firma manifiestos ultraístas, apela a un ‘nosotros’ –‘Hoy nos llega el turno a nosotros, los americanos del Sur, los de la sorna y la serena incredulidad’–, escribe versos en francés, reseña para un periódico ginebrino, también en francés, obras de Baroja y Azorín, y le canta a la Rusia soviética” (Bolón Pedretti 1998).

primeras *Obras completas* en Emecé (1953-1960), para las que rechaza la organización cronológica, hasta la edición de *La Pléiade* al final de su vida, en cuyo prefacio afirma ser “*le moins historique des hommes*”, las operaciones editoriales del escritor sobre sus libros tienden a “confundir los rastros que podrían llevar a una historización” (Louis 1999:49). Como ya hemos dicho, en las reediciones de su obra, Borges suprime, reescribe y agrega textos, generalmente sin explicitar estas operaciones, produciendo una “cronología falseada” (Louis 1999:50). Así, por dar un ejemplo, la edición de *Discusión* de 1957, para las primeras obras completas editadas por Emecé, agrega más de una decena de textos con respecto a la edición de 1932, sin ninguna indicación al respecto.<sup>5</sup> La inestabilidad del *corpus* borgeano, entonces, es tanto cuantitativa –en relación a la cantidad de textos que se considera que conforman la obra completa del escritor- como cronológica –ligada a las manipulaciones autorales que dificultan la datación de los textos-.

Para el presente trabajo, dado que uno de nuestros objetivos es analizar las transformaciones y continuidades en el posicionamiento de Borges en el campo literario argentino –en particular, con respecto al cristianismo-, resulta indispensable reestablecer, incluso contra la voluntad autoral, la cronología original de los textos borgeanos, e incorporar aquellos que fueron relegados luego a la zona oculta de la obra, en tanto en ellos encontramos muchas veces intervenciones significativas para determinar el posicionamiento de Borges. Para esto, han constituido una herramienta fundamental las bibliografías que detallan la totalidad de la obra borgeana: tomamos como base la confeccionada por Nicolás Helft (1997), aunque hemos consultado también las de Annick Louis (1996) y Daniel Balderston (2010), disponibles en línea en el sitio del Borges Center de la Universidad de Pittsburg. A partir de la información consignada en estas bibliografías, datamos los textos de acuerdo a sus primeras ediciones.

En base a tales criterios metodológicos, y en vista de la ya mencionada ausencia de una edición crítica completa y académicamente aceptable,<sup>6</sup> hemos optado por el siguiente procedimiento para la integración concreta de la vasta y compleja obra borgeana a nuestra exposición: en el caso de los textos reunidos en las *Obras*

---

<sup>5</sup> Solo se advierte, en una nota al pie agregada al prólogo original, la supresión de “Nuestras imposibilidades”, el ensayo que abría la edición de 1932.

<sup>6</sup> En 1.3 nos referiremos a los problemas que presentan las *Obras completas. Edición crítica* de Emecé (2009-2011).

*completas*,<sup>7</sup> reproducimos, a los fines del análisis, la edición de Emecé en cuatro volúmenes, aunque indicando la fecha y el medio en que el artículo se publicó originalmente, para poder situarlos en el itinerario borgeano. En caso de existir variantes relevantes para nuestro objeto de estudio, consideramos también la primera versión publicada del texto, indicándolo en los casos correspondientes. Con respecto a la obra oculta, optamos por considerar los textos tal como aparecen en sus reediciones en volumen, que reproducen con exactitud las primeras publicaciones.<sup>8</sup>

### **I.1.2. Heterogeneidad del corpus: obras en colaboración y entrevistas**

Además de la inestabilidad que ya señalamos, el *corpus* borgeano presenta otras peculiaridades vinculadas con lo que podemos denominar su heterogeneidad, dada por la existencia de textos cuya consideración como parte de la *obra de Borges* resulta problemática. Nos referimos, por un lado, a los múltiples textos escritos por el autor en colaboración y, por otra parte, a las numerosísimas conversaciones y entrevistas que concedió, sobre todo desde mediados de la década del cincuenta.

#### **I.1.2.1. Las obras en colaboración**

Como ha señalado Michel Lafon (1996, 2004), la recepción crítica de las escrituras en colaboración ha sido históricamente problemática.<sup>9</sup> Los críticos tienden a pensarla como “la coexistencia de dos creaciones individuales” e intentan determinar qué corresponde a cada quién, o bien, a borrar su especificidad y analizar el texto sin

---

<sup>7</sup> Utilizamos la edición de Emecé en cuatro volúmenes (volúmenes I al III, 1989, reeditados en 1996; volumen IV, 1996), que era la más accesible al momento de comenzar nuestra investigación. Insistimos en que esto no significa de ningún modo postular esta como la edición de las obras de Borges más adecuada para un trabajo académico. Seguimos, simplemente, la propuesta –algo resignada– de Iván Almeida (2003) en las pautas editoriales de la revista *Variaciones Borges*: “Dado que ya no se dispone de ninguna edición estandarizada, cada uno elegirá la edición que más convenga al tipo de trabajo realizado, y dará las referencias de la forma que juzgue más propicia a una identificación rápida por parte del lector.” (2003:235). Para facilitar la ubicación de los textos, recordamos que los tomos I y II corresponden a la edición de 1974; el tomo III reúne los libros publicados por el autor con posterioridad a la aparición de esa edición de las *OC*, es decir entre 1975 y su muerte en 1985; y el cuarto volumen reúne textos misceláneos: dos compilaciones de prólogos (*Prólogos con un prólogo de prólogos*, 1975 y *Biblioteca personal. Prólogos*, 1986), conferencias (*Borges oral*, 1979) y la selección realizada por Sacerio-Garí y Monegal de reseñas y notas publicadas por Borges en *El Hogar (Textos cautivos)*, 1986).

<sup>8</sup> Somos conscientes de que se ha cuestionado la atribución a Borges de ciertos textos incluidos en *Borges en Revista Multicolor* (cfr. Louis 1998), *Textos recuperados 1930-1955* (cfr. Almeida 2003) y en *El círculo secreto* (cfr. Ramírez 2011). Dado que compartimos las objeciones que presentan los críticos citados, no consideramos los textos en cuestión.

<sup>9</sup> El crítico posteriormente escribió una obra en colaboración sobre la escritura en colaboración: *Escribir en colaboración. Historias de dúos de escritores* (Lafon y Peeters 2008). Allí dedica un capítulo a la obra de Borges y Bioy, donde se reitera básicamente lo ya dicho en los artículos firmados por Lafon en solitario, lo que no deja de resultar paradójico, pues se trata de un estudio justamente sobre la especificidad de la escritura en colaboración.

referencia a la peculiaridad de sus condiciones de producción (Lafon 1996:300). En el caso de Borges, siguiendo a Lafon, es necesario distinguir dos grupos de obras de estatuto diverso. Por un lado, la extensa producción ficcional realizada junto con Adolfo Bioy Casares, y por otro, las colaboraciones con Betina Edelberg, Margarita Guerrero, Alicia Jurado, María Kodama y María Esther Vázquez, “una serie de producciones duales ensayísticas, a menudo didácticas” (Lafon 1996:301).<sup>10</sup> En este segundo grupo, tanto por los testimonios que existen sobre los modos de trabajar<sup>11</sup> como por lo que se desprende de la misma lectura de los textos -que en muchos casos repiten concepciones y fragmentos que se encuentran en las obras firmadas por Borges a título individual- la voz de Borges parece imponerse por sobre la de sus colaboradoras. En las realizadas con Bioy, por el contrario, el tono “no es la suma de dos voces, ni su superposición (Bustos Domecq no es ‘Borges’), sino su copresencia o trascendencia, que surge de un misterioso *entre dos*” (Lafon 2004:79, Lafon y Peeters 2008:209).<sup>12</sup>

La escasa tradición de estudios sobre escrituras en colaboración, sumada al lugar privilegiado de Borges en el campo literario, ha llevado a que, con mucha frecuencia, los analistas se refieran a estas obras como si fueran textos de Borges, incluso en las

---

<sup>10</sup> Las obras a las que nos referimos son: *Antiguas literaturas germánicas* (con Delia Ingenieros, 1951), *El Martín Fierro* (con Margarita Guerrero, 1953), *Manual de Zoología fantástica* (con Margarita Guerrero, 1957), *Leopoldo Lugones* (con Betina Edelberg, 1965), *Introducción a la literatura inglesa* (con María Esther Vázquez, 1965), *Literaturas germánicas medievales* (también con Vázquez, 1966, puede considerarse una reedición con variantes y agregados de *Antiguas literaturas germánicas*), *El libro de los seres imaginarios* (con Margarita Guerrero, 1967, puede considerarse una reedición con agregados de *Manual de zoología fantástica*), *Introducción a la literatura norteamericana* (con Esther Zemborain de Torres Duggan, 1967), *¿Qué es el budismo?* (con Alicia Jurado, 1976) y *Breve antología anglosajona* (con María Kodama, 1978). La mayoría de estos trabajos se encuentran reunidos en Jorge Luis Borges, *Obras completas en colaboración* (1997).

<sup>11</sup> Cfr., por ejemplo, la nota de Alicia Jurado que abre *¿Qué es el budismo?* (1976): “Jorge Luis Borges, con su generosidad habitual, ha insistido en que mi nombre figure junto al suyo en la tapa de este libro, pero la probidad me obliga a aclarar ante el lector la responsabilidad que nos toca a cada uno. Pertenecen a Borges el plan general de la obra, basada en gran parte en las notas para las conferencias sobre el budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores; el enfoque del tema según un criterio muy personal, que es el suyo, y el estilo inconfundible en que está redactada. A mí me tocaron las tareas de investigar y seleccionar material en textos más recientes, de aportar algunos datos y sugerir modificaciones menores y, por supuesto, de leer, escribir y preparar el manuscrito para la imprenta” (Borges y Jurado 1991:7).

<sup>12</sup> Cfr. en el mismo sentido, lo que afirma Daniel Balderston (1985): “Algunos intentos de colaboración de Borges son absurdamente superficiales: sobre todo cuando su coautor es una mujer, dado que la función de esta última es la de amanuense. Por ejemplo, *Antiguas literaturas germánicas*, publicado en 1951 en colaboración con Delia Ingenieros, es básicamente el mismo libro que *Literaturas germánicas medievales*, publicado en 1966 en colaboración con María Esther Vázquez. [...] Esto es tan sólo de nombre una colaboración; nadie, al leer *Literaturas germánicas* o *El libro de los seres imaginarios* o *Qué es el budismo*, se le ocurriría dudar que la inspiración (o la falta de inspiración) de tales obras sea de Borges; nadie pondría en duda la paternidad de esas páginas. En cambio, las obras de Borges en colaboración con Bioy Casares, especialmente las que firmaron con los seudónimos de Bustos Domecq y Suárez Lynch, dan crédito a su afirmación de que apareció un tercer hombre que no era especialmente del gusto de ninguno de los dos. Al escribir en colaboración perdieron algunas de sus inhibiciones y jugaron a escribir de una manera que ninguno de los dos hubiera intentado por sí solo”.

ficciones escritas con Bioy, cuyas diferencias con la escritura individual de nuestro autor son patentes (cfr. Lafon 2004:78,87, Lafon y Peeters 2008:215-216).<sup>13</sup> Dado que entendemos que esta práctica crítica borra las especificidades del objeto y que una consideración exhaustiva de las peculiaridades de la escritura conjunta de Borges y Bioy excede los límites de nuestra tesis, no incluiremos la producción de esta dupla en nuestro *corpus* de análisis.<sup>14</sup> En cuanto a las obras firmadas por Borges junto a sus colaboradoras, como hemos dicho, su estatuto es diferente, ya que el tono borgeano es fácilmente reconocible (Lafon 2004:85). Sin embargo, para estudiar el posicionamiento de Borges como escritor, que está asociado a una noción de “autor” característicamente individual, también resultan problemáticas. En efecto, a partir de mediados de los cincuenta, todas las obras de Borges –ya imposibilitado de escribir por su cuenta– suponen un colaborador, por lo que la elección de firmar algunas individualmente y otras no –además del hecho correlativo de incluir las primeras en la edición de sus *Obras completas* y excluir las segundas–, conlleva implicaciones en cuanto a la construcción de un posicionamiento, que no pueden simplemente ignorarse. Dado este carácter problemático, consideraremos esta serie de obras en colaboración únicamente como *corpus* complementario, en aquellos casos en que de su lectura provengan datos particularmente relevantes para nuestra investigación.

#### **I.1.2.2. El lugar de las entrevistas: intervenciones sobre la recepción y construcción de un posicionamiento**

Las entrevistas y conversaciones en las que participó Borges, especialmente desde mediados de la década del cincuenta –cuando adquirió una notoriedad pública que no dejaría de crecer hasta el fin de su vida–, constituyen una serie textual considerable que, hasta donde sabemos, no ha sido objeto aún de un estudio sistemático, y de la cual ni siquiera contamos con un listado bibliográfico exhaustivo.<sup>15</sup> Es frecuente que los estudios sobre Borges incluyan referencias a esta “obra oral” (Louis 2006:29), pero por

---

<sup>13</sup> Cfr., por ejemplo, en este sentido, el artículo de Iván Almeida (1998): “*Seis problemas para don Isidro Parodi* y la teología literaria de Borges”.

<sup>14</sup> Es preciso aclarar que esta exclusión responde exclusivamente a cuestiones teórico-metodológicas y no a la relevancia que acordamos a la producción de Borges y Bioy. Un estudio específico sobre las numerosas referencias a intelectuales y poetas del catolicismo integral en la obra en colaboración de estos escritores será objeto de un futuro trabajo.

<sup>15</sup> Como apunta Robin Lefere (2006:162), sería necesario “distinguir, dentro de este *corpus*, entre: los diálogos inicialmente privados y los públicos (radiofónicos, televisivos...); los que son únicos y los que son parte de una serie; los que desde el principio estaban destinados a la publicación y los que no... y se podría examinar si estas diversas circunstancias inducen matices significativos en las respuestas de Borges”.



lo general, no explicitan la forma en que entienden la relación que ella establece con el conjunto de la producción borgeana. Dado que en nuestro trabajo incorporamos, como *corpus* complementario, una serie de entrevistas y conversaciones en las que Borges hace referencias explícitas al cristianismo, es necesario que, sin pretensiones de agotar un tema que merece un estudio específico, nos detengamos brevemente en el modo en que conceptualizamos estos textos y su vínculo con lo que podemos denominar el “espacio canónico” de la producción borgeana.<sup>16</sup>

Como se sabe, Borges ha propuesto en numerosas entrevistas, ciertas interpretaciones sobre sus relatos y poemas (cfr., por ejemplo, Carrizo 1997). Varios son los estudios críticos que recurren a estas declaraciones “autorizadas” para sustentar sus hipótesis de lectura. Sin rechazar de plano esta posibilidad, sostenemos que tal forma de entender (y utilizar) estos materiales resulta problemática, si no se hacen algunas precisiones sobre el estatuto que se les concede.<sup>17</sup> Las corrientes textualistas han señalado suficientemente el hecho de que el autor de un texto no constituye la fuente unívoca de su sentido, por lo que su interpretación no funciona como garantía de acceso a un hipotético significado último o verdadero. El caso de Borges requiere una singular precaución. Muchas veces hay una considerable distancia temporal entre la producción de los textos y el momento de las entrevistas, y el escritor se muestra, de distintos modos, evasivo en las respuestas: olvida o confunde los argumentos de sus relatos, declara no saber o no recordar el significado de ciertos detalles o, simplemente, da su asentimiento a cualquier hipótesis que el entrevistador plantee.<sup>18</sup> Ahora bien, con estas prevenciones, entendemos que tampoco resulta pertinente negar toda relevancia a las declaraciones de Borges. En efecto, si seguimos a Gérard Genette, podemos considerar que las entrevistas y conversaciones forman parte del paratexto de las obras

---

<sup>16</sup> Retomamos la propuesta terminológica de Dominique Maingueneau (2006:143-144) quien considera que la producción de un autor incluye en realidad dos espacios indisociables, pero que no están en el mismo plano: un *espacio canónico* y un *espacio asociado*. El primero incluiría fundamentalmente los textos de régimen delocutivo (ficciones y poemas). El espacio asociado, los de régimen elocutivo, entre los que pueden incluirse las entrevistas. El límite entre ambos y lo que corresponde a cada uno, como señala el crítico francés, no es fijo sino que se define (o redefine) de acuerdo al posicionamiento del escritor.

<sup>17</sup> Para dar un ejemplo de la persistencia de este problema en los trabajos vinculados a nuestro tema de investigación se puede cfr. “Borges y la idea teológica en algunos cuentos de *Ficciones*” de Andrea Cesco (2011). La crítica acude a numerosas entrevistas, que alternan con citas de los relatos, sin ninguna referencia teórico-metodológica al respecto.

<sup>18</sup> Cfr, por ejemplo las respuestas de Borges sobre “El milagro secreto”, “El jardín de senderos que se bifurcan”, “La casa de Asterión” y otros en la entrevista con James Irby en 1962 (Irby 1968:26-ss). A la pregunta de “¿No le molestará que le pregunte sobre su propia obra?”, Borges responde: “De ninguna manera. Pero le advierto que muchas veces no recuerdo el significado o el propósito de ciertos detalles de mi obra” (1968:25).

y, más precisamente, de su epitexto público: “Es epitexto todo elemento paratextual que no se encuentra materialmente anexo al texto en el mismo volumen, sino que circula en cierto modo al aire libre, en un espacio físico y social virtualmente ilimitado” (Genette 2001:295). En este sentido, las declaraciones mediáticas del escritor sobre sus obras pueden funcionar, en ocasiones, “como un ventajoso sustituto del prefacio”, en tanto tienden a orientar la interpretación de los textos (Genette 2001:309). No se trata, por lo tanto, de leerlas como las “explicaciones” definitivas o auténticas de los textos, sino como intervenciones del escritor sobre la recepción de sus obras, que pueden integrarse, en este carácter, a hipótesis de lectura críticas.

Las entrevistas y conversaciones pueden también aportar datos relevantes en otro sentido. El mismo Genette señala que

Muchas entrevistas se refieren menos a la obra que a la vida del autor, a sus orígenes, sus hábitos, sus encuentros y relaciones (por ejemplo, con otros autores), e incluso a cualquier otro tema externo a la obra, explícitamente propuesto como objeto de la conversación: la situación política, la música, el dinero, el deporte, las mujeres, los gatos o los perros (2001:296).<sup>19</sup>

Estos elementos contribuyen a la construcción de una figura pública de escritor, lo que Robin Lefere llama “autor socializado” (2005:18), y, por lo tanto, al establecimiento de un posicionamiento en el campo literario. Para el caso de Borges, las posiciones sostenidas en las entrevistas tuvieron un lugar importante en la proyección hacia un público amplio de la imagen del escritor como un “ciego sabio”, interesado casi exclusivamente en cuestiones literarias y filosóficas, que Borges había ido plasmando en su obra escrita, especialmente desde la década del sesenta (Lefere 2005:162). Como señala Lefere, Borges “tiende a atenerse a una discusión literaria o filosófica y, en caso de que tenga que opinar sobre un tema distinto, a enfocarlo en clave ostensiblemente literaria o filosófica” (2005:163). En un sentido complementario, las referencias autobiográficas que el escritor desliza en las entrevistas, anticipando –o repitiendo– mucho de lo que cristalizará en el *Autobiographical Essay* de 1970, participan de la construcción de su “leyenda personal” (Maingueneau 2006:177) o, en términos de Lefere, de su “automitografía” (2005:157), y tienen por consiguiente un lugar relevante a la hora de determinar su posicionamiento en la segunda mitad del

---

<sup>19</sup> Aunque la enumeración de Genette parece tener un tinte irónico, curiosamente podría comprobarse que todos los temas mencionados por el crítico francés (excepto, quizás, los perros) estuvieron presentes en entrevistas a Borges.

signo XX.<sup>20</sup> Volveremos sobre esta cuestión al explicitar nuestro enfoque teórico en el capítulo siguiente (II.5).

### **I.1.3. Una breve nota sobre las *Obras Completas. Edición crítica* (Buenos Aires, Emecé)**

En esta primera parte nos hemos referido a la ausencia de una edición crítica, realizada con criterios académicamente aceptables, de las obras de Borges. Sin embargo, es necesario mencionar que, entre 2009 y 2011, la editorial Emecé publicó tres volúmenes titulados precisamente *Obras completas. Edición crítica*. El primero (1923-1949), anotado por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara (2009), el segundo (1952-1972) y el tercero (1975-1985), anotados solo por Costa Picazo (2010 y 2011). Esta edición, sin embargo, no goza de aceptación entre los especialistas en Borges, lo que responde, según entendemos, a una serie de motivos que consignamos brevemente.

En primer lugar, pese a lo que anuncia su título, estos tres volúmenes están lejos de constituir una edición completa de las obras de Borges. Los tres libros de ensayos editados en la década del veinte –*Inquisiciones, El tamaño de mi esperanza, El idioma de los argentinos*–, están ausentes del tomo que recoge el material publicado entre 1923-1949. Lo mismo ocurre con los numerosos textos de Borges aparecidos en publicaciones periódicas que no fueron incluidos en volúmenes por el escritor –lo que hemos llamado antes su obra invisible–. Los textos recogidos comprenden únicamente los libros que ya aparecían en los tres tomos publicados por Emecé en 2007, lo que dista notablemente de la exhaustividad que supone la edición crítica de la totalidad de la obra de un autor.

En segundo lugar, debemos decir que, más que una edición crítica, la de Costa Picazo (junto a Zangara en el primer volumen) constituye una edición anotada. Incluye numerosas referencias sobre los textos y escritores citados y mencionados por Borges, pero no un registro exhaustivo de variantes textuales, como se requeriría de una edición crítica en el ámbito académico.<sup>21</sup> Se indica el medio y la fecha en que los textos

---

<sup>20</sup> Estas referencias autobiográficas que Borges suele repetir en distintas entrevistas deben considerarse, por lo tanto, antes que datos biográficos positivos, herramientas al servicio de la construcción de una determinada figura de autor (cfr. Lefere 2005:157).

<sup>21</sup> Solo se incluye un registro de variantes relativamente exhaustivo para *Fervor de Buenos Aires* (cfr. *OCecl*:75-ss). Con respecto al resto de los textos, son muy escasas las notas que se refieren a las primeras ediciones. La ausencia de un trabajo completo en este sentido, lo señala la misma María Kodama en el epílogo incluido al final del tercer tomo: “Hay en parte del trabajo un espacio que abre la perspectiva de un estudio de las variantes de texto en la obra de Borges. Sabemos que su obra, como ‘El libro de arena’, cambiaba a veces en las sucesivas ediciones, sobre todo en la poesía. [...] Pero esto es un trabajo de

fueron publicados originalmente, aunque incluso en este aspecto el trabajo no resulta del todo satisfactorio, ya que no es exhaustivo y se han deslizado errores, que se hubieran evitado consultando las bibliografías ya existentes.<sup>22</sup> De modo similar, algunas notas requerirían una mayor precisión en la información que ofrecen y un respaldo más sólido en los estudios críticos previos. Como ya habían señalado Almeida y Parodi (1999), Almeida (2003) y Balderston (2010), un trabajo de esta envergadura requería la concurrencia de un equipo de especialistas en la obra de Borges, que colaboraran para garantizar la exhaustividad y la calidad de la edición y el aparato crítico. En síntesis, como queda claro en la nota de Costa Picazo y Zangara que abre el primer tomo, no se trata de una edición crítica para uso de especialistas, sino de una versión anotada y comentada, destinada a un público amplio:

La presente *Edición Crítica* anota los tres tomos de las *Obras completas* de Jorge Luis Borges publicados por Emecé en 2007. Las referencias, para las que se consultó una gran diversidad de fuentes, no pretenden ser exhaustivas [...] aunque sí lo más completas posibles. [...] Se proporcionan datos históricos y geográficos, e información básica sobre los autores citados y analizados por Borges, así como sobre sus temas y claves. [...] Ciertas anotaciones pueden parecer superfluas para algunos, pero hemos tenido en cuenta distintas clases de lectores, desde los más informados hasta aquellos que se acercan por primera vez a Borges (Costa Picazo y Zangara, *OCecl*:7).

Estos tres tomos, por lo tanto, no subsanan los problemas que hemos señalado a propósito de las anteriores ediciones de las *Obras completas*. Sigue siendo necesaria, pues, una edición crítica y completa del *corpus* borgeano, con criterios académicos y apta para ser utilizada por especialistas e investigadores.

En síntesis, nuestro *corpus* de análisis queda constituido, en primer lugar, por todos los textos publicados por Borges, tanto los recogidos en volumen en las distintas ediciones de las *Obras Completas*, como los excluidos o nunca recopilados por el autor. Ante la ya señalada inexistencia de una edición integral de sus textos, recurrimos a las *Obras completas* publicadas por Emecé en cuatro volúmenes, a las reediciones de los tres primeros libros de ensayos y a los diversos libros, editados tras la muerte de Borges, que compilan la obra no reunida en volumen por el autor. En los casos en que sea relevante, cotejamos también las primeras ediciones de los textos. Como material

---

investigadores. El mérito de esta edición consiste en facilitar y profundizar la lectura y llamar la atención sobre el futuro a estudiar” (2011).

<sup>22</sup> Así, por ejemplo, la nota 529 de *El Aleph*, indica que “Los dos reyes y los dos laberintos” “Fue publicado por primera vez en la segunda edición de *El Aleph*, 1952” (*OCecl*:1101), sin mencionar las ediciones previas de este texto, en *Obra* (1936, como parte de una reseña), en *El Hogar* (1939, con el título “Una leyenda arábiga) y en *Los Anales de Buenos Aires* (1946), cfr. Lizárraga (2010).

complementario, consideramos las entrevistas y conversaciones con Borges que incluyan referencias significativas para nuestro tema de investigación, entendiéndolas como parte del epítexto público de las obras y como elementos relevantes en la construcción de una figura de autor que integra un determinado posicionamiento en el campo literario. No incluimos en nuestro *corpus*, fuera de alguna referencia puntual, las obras escritas en colaboración.

## **I.2. EDICIONES DE LA BIBLIA UTILIZADAS POR BORGES**

La Biblia constituye unos de los textos más citados a lo largo de la obra de Borges (cfr. Vélez 2008:12, Attala 2013). Es, por lo tanto, una referencia frecuente en los estudios dedicados al autor, especialmente en aquellos que abordan relatos o poemas que constituyen hipertextos bíblicos (“Juan 1, 14”, “Mateo XXV, 30”, “El evangelio según Marcos”, etc.). Ahora bien, en la mayoría de los casos, estos trabajos no se detienen en una cuestión que consideramos de singular relevancia: ¿cuáles fueron las ediciones de la Biblia manejadas por Borges al momento de escribir su obra?

“Biblia”, como recuerda Borges en alguna ocasión, es una palabra plural, que podría traducirse como “los libros”. Se trata de una colección de obras de diversas épocas, escritas con distintas finalidades y apelando a distintos géneros, estilos y lenguas. Podemos pensar que este plural constitutivo de la Biblia no ha hecho más que multiplicarse a lo largo del tiempo. En efecto, la Escritura ha sido objeto de más traducciones que ningún otro texto en la historia, desde la *Septuaginta* o versión griega del Antiguo Testamento, realizada entre los siglos III y II A. C. hasta los esfuerzos actuales de la Sociedad Bíblica Internacional para verter la Biblia a todas las lenguas conocidas. No es posible exagerar la importancia que las distintas versiones de la Escritura han tenido en la historia del cristianismo.<sup>23</sup> El acto de traducir la Escritura ha

---

<sup>23</sup> La *Septuaginta* o Biblia de los Setenta se convirtió, desde los primeros siglos en “la Biblia de los cristianos” (Fernández y Spottorno 2008:19-ss), lo que implicó la inclusión en el canon de textos que no se encuentran en la versión hebrea. La *Vulgata*, traducción latina atribuida a San Jerónimo, fue adoptada durante siglos como versión oficial por la Iglesia Católica, desplazando prácticamente a los originales griego y hebreo. En el Renacimiento, se objetó la fiabilidad de esta traducción y comenzaron a publicarse nuevas versiones, examinando los manuscritos que se conocían. Este contexto contribuyó sin duda preparar el clima para la Reforma del siglo XVI. Recordemos que una de las obras más importantes de Lutero fue su traducción de la Biblia al alemán y que, hasta mediados del siglo XX, las biblias en lenguas vernáculas fueron objeto de polémicas entre la Iglesia católica y las reformadas.

sido (y aún es) siempre un acto de profundas implicancias teológicas, institucionales y hasta políticas.<sup>24</sup>

Borges, desde luego, no era indiferente a esta cuestión y solía comentar la importancia que tuvieron ciertas traducciones de la Biblia para el surgimiento de literaturas e, incluso, de culturas nacionales en el sentido más amplio del término. Así, por su traducción gótica de la Biblia en el siglo IV, Ulfilas es denominado “padre de las literaturas germánicas” (“El destino de Ulfilas”, *Buenos Aires literaria* n° 5, febrero 1953, TR2:298)<sup>25</sup> y, en un sentido similar, Lutero, en tanto “traductor de la Biblia”, es considerado forjador del pueblo alemán (“Deustches Requiem”, *Sur* 1946, OCI:580 cfr. también el prólogo a *Mester de judería*, 1940, OCIV:80). Por otra parte, como veremos, en varios textos el escritor se refiere a versículos o incluso términos bíblicos, subrayando los diferentes sentidos implicados en distintas traducciones, que conllevan muchas veces interpretaciones diversas.

Resulta, por lo tanto, sorprendente el hecho de que –como dijimos– la mayoría de los críticos que trabajan los textos de Borges en relación con los bíblicos no se preocupen por identificar qué traducción el escritor cita en cada caso ni por especificar y/o justificar cuál es la que ellos mismos emplean para sus análisis. Entre los trabajos que relevamos, una de las pocas referencias a la cuestión de las ediciones la encontramos en Edna Aizenberg (1997:20) y, en línea con esta crítica, Gonzalo Vélez (2008:94). Ambos proponen que el listado de versiones de la Biblia presentes en “El libro de arena” (*El libro de arena*, 1975) puede leerse como un reflejo de aquellas de las que disponía el escritor argentino:<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Sobre las distintas formas de traducir la Biblia puede verse la introducción de Margot (1987:19-28), especialmente dedicado a las versiones francesas. Ver también la “Historia de las versiones castellanas de la Biblia” en Fletcher y Roper (2008: 479-ss).

<sup>25</sup> Cfr. también “Ulfilas” en *Literaturas germánicas medievales* (Borges y Vázquez 1965): “La Biblia gótica es el monumento más antiguo de las lenguas germánicas. Ulfilas hubo de superar vastas dificultades; la Biblia, más que un libro, es una literatura; reproducir esa literatura, a veces compleja y abstrusa, en un dialecto de guerreros y de pastores es un trabajo que parecería, *a priori*, imposible. Ulfilas lo cumplió con decisión, a veces con agudeza” (Borges y Vázquez 1998:11).

<sup>26</sup> “Probablemente Borges se refiera a estas Biblias cuando escribe en “El libro de arena”, obra que reúne ciertos elementos autobiográficos: ‘En esta casa hay algunas Biblias inglesas, incluso la primera, la de Wiclif (sic)’ (*El libro de arena*, 170)” (Aizenberg 1997:20) “En esta línea interpretativa tendemos a aceptar igualmente como un detalle acaso autobiográfico —Aizenberg ya lo ha sugerido— aquello que dice el narrador del relato «El libro de arena» al inicio de su diálogo con el vendedor de Biblias que se presenta en su casa un buen día, al atardecer. A pesar de que resulta imposible conocer la lista completa de las ediciones de la Escritura que manejó nuestro autor a lo largo de su vida, aquí encontramos una posible pista acerca de cuáles eran las versiones que podían encontrarse en la biblioteca de los Borges; lo que resulta indudable, no obstante, es que el escritor conoció por primera vez el Libro en inglés —gracias a su abuela Haslam—, y probablemente debió de leerlo, por lo general, en esta lengua” (2008:94).

—En esta casa hay algunas Biblias inglesas, incluso la primera, la de John Wiclif. Tengo asimismo la de Cipriano de Valera, la de Lutero, que literariamente es la peor, y un ejemplar latino de la Vulgata. Como usted ve, no son precisamente Biblias lo que me falta (*OCIII*:68).

De las distintas versiones que se mencionan aquí, Vélez y Aizenberg señalan la importancia de las “Biblias inglesas”. Ambos críticos sostienen que es muy probable que esa sea la lengua en la que Borges accedió por primera vez a las Escrituras y en la que generalmente la leía. Sin embargo, no se detienen en una fundamentación de esas afirmaciones, sea con datos textuales o de archivo, ni parecen considerar demasiado la importancia de las múltiples versiones.<sup>27</sup>

Fuera de estas breves consideraciones, la cuestión de las ediciones de la Escritura utilizadas por Borges aparece como una pequeña laguna en los estudios dedicados al autor. Consideramos, entonces, que para finalizar esta sección referida a la constitución de nuestro *corpus* resulta necesario establecer, con la mayor precisión posible, cuáles son las Biblias que manejó el escritor, a fin de recurrir a estas mismas versiones al momento de analizar las citas, reescrituras y paráfrasis de textos bíblicos que encontramos en su obra. Nos limitamos en este apartado a la cuestión metodológica de definir las ediciones, para desplegar en los capítulos posteriores nuestras hipótesis críticas sobre los usos borgeanos de las Escrituras.

### **I.2.1. Archivos consultados**

El trabajo de archivo que realizamos, consultando las principales colecciones disponibles de libros que pertenecieron al escritor, dio magros resultados. La Fundación San Telmo y Alejandro Vaccaro respondieron nuestra consulta indicando que no poseían biblias que hubieran sido propiedad de Borges ni información al respecto. Tampoco figura ninguna edición de la Escritura en el catálogo de la colección Jorge Luis Borges de la Biblioteca Nacional, editado por Rosato y Álvarez (2010). Allí, sin embargo, se consigna que en el interior de un volumen (*Studies in Words*, asiento 268) se encuentra una boleta de pedido de libros de la Biblioteca Nacional, a nombre de Borges, que solicita la Biblia en versión de Casiodoro de Reina, en la *editio princeps* de 1569 (Rosato y Álvarez 2010:224, ver *infra*).

---

<sup>27</sup> Además de estos estudios, podemos mencionar un trabajo de Daniel Attala (2013) que incluye una breve nota sobre la cuestión que estamos considerando: “Aunque solía utilizar la versión de Cipriano de Valera (o bien traducir él mismo el texto de la James King, como cuando cita Cant 6, 10 en TR2 284), Borges conoce y aprecia la calidad literaria de la de Scio de San Miguel (Bioy: 599). En cambio, desaprueba en varias ocasiones la de Torres Amat”.

La Fundación Borges posee, entre los libros que pertenecieron al escritor, varias ediciones de la Biblia. Sin embargo, se trata en su mayoría de libros que el escritor adquirió (o recibió) en sus últimos años de vida y, por lo tanto, no pueden sacarse demasiadas conclusiones a partir de ellos. Resulta, sin embargo, significativa la presencia de Biblias inglesas, entre ellas la de Wiclif, lo que refuerza la hipótesis de que el listado presente en “El libro de arena” refleja, de algún modo, parte de la biblioteca del escritor (al menos, tal como esta había quedado conformada en la década del setenta).

Los datos disponibles a partir de la consulta de archivos son, por lo tanto, escasos. Para determinar las principales ediciones manejadas por el escritor es necesario, entonces, recurrir a lo que se desprende de las declaraciones de Borges en diversas entrevistas y, fundamentalmente, al cotejo de las citas presentes en su obra con diversas versiones de la Biblia.

### **I.2.2. Un versículo de San Pablo, tres traducciones**

Un posible punto de partida para indagar las Biblias manejadas por Borges es el ensayo “El espejo de los enigmas” (*Sur* n° 66, 1940). Allí, al referirse a la traducción de un versículo de la carta de Pablo a los Corintios, Borges cita tres ediciones distintas, dejando suficientemente en claro que las diversas maneras de traducir conllevan distintas formas de interpretar:

Un versículo de San Pablo (I, Corintios, XIII, 12) inspiró a León Bloy: *Videmus. nunc per speculum in aenigmate.- tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Torres Amat miserablemente traduce: "Al presente no vemos a *Dios* sino como en un espejo, y bajo imágenes oscuras: pero entonces *le* veremos cara a cara. Yo no *le* conozco ahora sino imperfectamente: mas entonces *le* conoceré *con una visión clara*, a la manera que soy yo conocido." 44 voces hacen el oficio de 22; imposible ser más palabrero y más lánguido. Cipriano de Valera es más fiel: "Ahora vemos por espejo, en oscuridad; mas entonces *veremos* cara a cara. Ahora conozco en parte; mas entonces conoceré como soy conocido." Torres Amat opina que el versículo se refiere a nuestra visión de la divinidad; Cipriano de Valera (y León Bloy) a nuestra visión general (OCI:98)

Borges cita en primer lugar la versión latina, la *Vulgata*, que, recordemos, aparecerá en la lista de biblias de “El libro de arena”. Es interesante señalar que, aquí, la trata como un “original”, ignorando por completo el texto griego. En este caso, la referencia a la versión latina podría justificarse porque probablemente era la manejada por Bloy, sin embargo, no encontramos en el resto de la obra de Borges prácticamente ninguna alusión directa a ediciones griegas. Esto se explica fácilmente, por su



desconocimiento de esa lengua (cfr. “Las versiones homéricas”, *La prensa*, 1932).<sup>28</sup> Su acceso a la Escritura entonces será, con escasísimas excepciones (ver 2.5), mediado por traducciones.

A continuación, Borges contrasta dos versiones castellanas de la Biblia. En primer lugar, la de Torres Amat, sacerdote católico que realizó su traducción entre 1823 y 1825. Su versión, con la que Borges es despiadado (“Torres Amat miserablemente traduce...”),<sup>29</sup> era una de las más difundidas y aceptadas en los medios católicos en la primera mitad del siglo XX. En su revisión de las traducciones de la Biblia, Figari (1995) afirma que se trata de uno de los “hitos fundamentales en el proceso de divulgación de la Palabra de Dios en castellano”. Algunos años antes de la publicación de este ensayo de Borges, podía leerse en las páginas de la revista católica *Criterio*:

La traducción de la Biblia llamada de Torres Amat es conocida de todos. Las ediciones parciales o totales, y los arreglos (algunas veces han sido desarreglos) que de ella se han publicado son innumerables. Puede decirse, en su alabanza que, en conjunto, es muy superior a cuantas se han escrito en lengua castellana (“Bibliográficas. *La traducción de la Biblia Torres Amat...*”, *Criterio* n° 440, 1936:315).

La de Torres Amat no es una traducción de los originales griegos y hebreos, sino una versión castellana de la *Vulgata* latina, lo que podría justificar que Borges coteje ambas, al punto de contar las palabras. El escritor volverá a referirse a esta traducción en una nota a “Christopher Smart” (*Los anales de Buenos Aires* n° 4, 1946), donde también contrasta distintas versiones: “Para la Biblia inglesa de 1611 (también para Felix Torres Amat) Behemot y Leviatán son el elefante y la ballena. Para Renán (*Le livre de Job*, 1859) son magnificaciones o perversiones del hipopótamo o del cocodrilo” (TR2:239). La “Biblia inglesa de 1611” es la también conocida como *King James* o *Authorized Version* (en adelante, KJ), sobre la que volveremos (cfr. 2.4). Claramente, en la cita, esta versión aparece como la referencia principal, mientras que la traducción de Torres Amat –que, en efecto, habla de “Bhemot o el elefante” (Job 40,10) y “Leviathan o la ballena” (Job 40,20)- es un añadido entre paréntesis. Fuera de estas dos, no encontramos en la obra de Borges otras menciones de la que fue, al menos hasta mediados del siglo XX, la más difundida de las traducciones católicas de la Biblia al castellano. Al momento de citar textualmente las Escrituras, Borges no la utilizará, lo

---

<sup>28</sup> “La *Odisea*, gracias a mi oportuno desconocimiento del griego, es una librería internacional de obras en prosa y verso” (OCI:240).

<sup>29</sup> Bioy Casares anota en una entrada de su diario del 1° de diciembre de 1959: “Come en casa Borges. Dice que la traducción de la Biblia de Torres Amat es mala” (2006:598).

que puede leerse como una más de las opciones que contribuyen a reforzar la distancia entre el escritor y sus compatriotas católicos (cfr. capítulo V).

La tercera traducción citada en “El espejo de los enigmas”, presentada como “más fiel”, es la conocida generalmente como “Reina Valera”, en su revisión de 1909. Se trata de la versión más utilizada por Borges al momento de incluir en su obra citas textuales de la Biblia, por lo que la consideraremos detenidamente a continuación.

### **I.2.3. La Biblia de Cipriano de Valera**

Borges menciona esta versión de las Escrituras en diversos lugares de su obra; además de los ya citados fragmentos de “El espejo de los enigmas” y “El Libro de Arena” podemos recordar el prólogo a *Prosa y poesía de Almafuerte* (1962) (“[...] los versículos de la Escritura según Cipriano de Valera”, OCIV:21). Su utilización también se explicita en dos obras escritas en colaboración: *Manual de zoología fantástica* (Borges y Guerrero, 1957) y *¿Qué es el budismo?* (Borges y Jurado, 1976).<sup>30</sup> En todas estas ocasiones, el escritor remite únicamente a Cipriano de Valera. La versión de la Biblia de este autor, publicada por primera vez en 1602, es, sin embargo, una revisión de la traducción que había publicado Casiodoro de Reina en 1569. Esta, conocida como *Biblia del oso* (debido a la ilustración de su portada) fue la primera traducción íntegra de la Escritura al castellano, directamente desde los textos hebreos y griegos (Bonilla Acosta 1998:335-336). Borges conocía esta versión, pues como dijimos consta su consulta de un ejemplar de la misma en la Biblioteca Nacional (Rosato y Álvarez 2010:224). La omisión del nombre del primer traductor puede responder, simplemente, a una cuestión de economía verbal. Digamos, sin embargo, que, a diferencia de lo que sucederá con ediciones posteriores que presentan el texto como “Antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera...” (cfr. por ejemplo la revisión de 1930), la de 1909 indicaba “Antigua versión de Cipriano de Valera...” sin mencionar al primer traductor. Borges puede haber seguido, en este sentido, la información consignada en el volumen que manejaba.

Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera fueron monjes españoles del Monasterio Jerónimo de San Isidoro del Campo (Sevilla) que debieron escapar, perseguidos por la Inquisición española, debido a su adhesión a la reforma protestante. Reina, vinculado al

---

<sup>30</sup> En “El Behemot” (*Manual de zoología fantástica*) se transcribe la traducción de Fray Luis de León del *Libro de Job* y, a continuación, se agrega, “para aclaración de lo anterior, la versión de Cipriano de Valera” (Borges y Guerrero 1995:40). En *¿Qué es el budismo?* se cita una sentencia del Eclesiastés “según la versión de Cipriano de Valera” (Borges y Jurado 1991:89).

luteranismo y condenado por la Iglesia católica como heresiarca, trabajó en su traducción por varios años, mientras sufría persecuciones que lo obligaron a desplazarse por distintos países europeos (Suiza, Inglaterra, Francia, Alemania). Finalmente logró imprimir su Biblia en Basilea en 1569. Cipriano de Valera, ligado al calvinismo, comenzó a revisar la traducción de su antiguo compañero de monasterio en 1580, aunque la publicará más de veinte años después, tras la muerte del traductor original acaecida en 1594. La revisión de Valera implica un reordenamiento de los libros de acuerdo al canon reformista y varios agregados y supresiones en las notas. El texto permanece sin cambios sustanciales (Figari 1995:4). Sin embargo, en el título de la edición de 1602 no se menciona al traductor original, sino que Valera parece atribuirse la autoría: *La Biblia que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas traslaciones. Por Cipriano de Valera.*

La versión Reina Valera puede considerarse como la traducción más aceptada y difundida entre el cristianismo reformado hispanoparlante (“dicha versión no tiene parangón en cuanto a la amplitud de uso entre los protestantes”, Bonilla Acosta 1998:334. Cfr. también Figari 1995:26). El texto fue sometido a una serie de revisiones, de las que las más importantes fueron las de 1862, 1909, 1960 y 1995 (cfr. George 2005). Es –como dijimos– esta traducción protestante en su revisión de 1909, la que Borges utiliza en la mayoría de sus citas bíblicas. Aunque, como afirman Aizenberg y Vélez, es probable que el primer contacto del escritor con la Biblia haya sido a través de alguna versión inglesa, la traducción de Reina Valera parece haber sido la más frecuentada por el autor a la hora de escribir. Pese a la falta de evidencia material sobre la edición que Borges utilizó, la cantidad de citas textuales de la Biblia que coinciden literalmente con esta versión son suficientes para sostener su empleo por parte del escritor.<sup>31</sup>

### **I.2.3.1. Citas de Reina Valera en la obra de Borges de las décadas del veinte y del treinta**

Desde los primeros textos publicados por el escritor en nuestro país, encontramos citas bíblicas que pueden identificarse como tomadas de la versión de Reina Valera de 1909 (en adelante, RV). En “Ejercicio de análisis” (*Proa*, n° 14, 1925 recogido al año

---

<sup>31</sup> Consideramos citas textuales aquellas marcadas tipográficamente, ya sea mediante comillas o itálicas o las que incluyen una referencia puntual a libro, capítulo y versículo bíblico.

siguiente en *El tamaño de mi esperanza*), por ejemplo, encontramos una del Apocalipsis:

San Juan Evangelista, docto en toda grandiosa farolería y en toda canallada literaria, cuenta que tras de la luna sangrienta y del sol negro y de los cuatro ángeles en las cuatro esquinas del mundo, *fue hecho silencio en el cielo casi por media hora* (“Ejercicio de Análisis”, *TE*:111-2)<sup>32</sup>

En “El idioma de los argentinos” (*La Prensa* 1927, recogido al año siguiente en *El idioma de los argentinos*) registramos una referencia a la carta a los Hebreos que también parece seguir la traducción de RV, “Sustancia de las cosas que se esperan, demostración de cosas no vistas, definió San Pablo la fe” (*IA*:160).<sup>33</sup>

Sin embargo en las décadas del veinte y treinta, las citas bíblicas no proliferarán como en los años siguientes y no parece haber una elección consecuente y sistemática de una traducción como fuente de las mismas. Así, por ejemplo, en “Examen de metáforas” (*Alfar* 40, 1924, recogido en *Inquisiciones*) encontramos una cita del salmo 98,8 “Con esperanza casi literal manifestó el salmista: *Los ríos aplaudirán con la mano, y juntamente brincarán de gozo los montes delante del Señor*” (*Inq*:74). Borges no recurre aquí a ninguna de las traducciones que solía utilizar, sino a la ofrecida por Fray Luis de Granada, cuando cita este mismo versículo en su *Retórica eclesiástica*: “Tal es aquello ‘Los ríos aplaudirán con la mano: juntamente los montes brincarán de gozo en presencia del Señor, etc.’” (1856:573). Considerando que este autor es invocado al comienzo del ensayo de Borges (“Los preceptistas Luis de Granada y Bernard Lamy se acuerdan en aseverar que el origen de la metáfora fue la indigencia del idioma”, *Inq*:70), lo más probable es que el escritor haya retomado –libremente– su traducción en lugar de consultar algún ejemplar de la Biblia.<sup>34</sup> En otros casos, como en la cita de Levítico 20,13, “*Abominación hicieron los dos; su sangre sobre ellos*”, incluida en “Nuestras

---

<sup>32</sup> Las alusiones a la luna sangrienta y el sol negro corresponden a Apocalipsis 6,12 (“Y miré cuando él abrió el sexto sello, y he aquí fue hecho un gran terremoto; y el sol se puso negro como un saco de cilicio, y la luna se puso toda como sangre”), los cuatro ángeles en las cuatro esquinas del mundo corresponden a Apocalipsis 7,1 (“Y después de estas cosas vi cuatro ángeles que estaban sobre los cuatro ángulos de la tierra, deteniendo los cuatro vientos de la tierra, para que no soprase viento sobre la tierra, ni sobre la mar, ni sobre ningún árbol.”). La cita corresponde a Apocalipsis 8, 1: “Y cuando él abrió el séptimo sello, fue hecho silencio en el cielo casi por media hora.”

<sup>33</sup> La versión de RV es “Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven.” (Hebreos 11,1). Como se ve no se trata de una cita exacta, pero resulta verosímil pensar que Borges está siguiendo esta traducción.

<sup>34</sup> Es necesario aclarar que Borges toma la cita de Fray Luis de Granada, pero la utiliza para una finalidad distinta de la que tenía en el autor español. Este veía en el salmo un ejemplo de prosopopeya (“a cosas inanimadas atribuyen afectos y acciones humanas”, 1856:573), mientras que en Borges aparece como un caso de hipérbole (*Inq*:74)-

imposibilidades” (*Sur* 4, 1931, recogido al año siguiente en *Discusión*, BS:119) o en la de 1 Corintios 7,9 incluida en “Mitologías del odio” (*Critica* 1933), “Pablo de Tarso dijo: Más vale casarse que arder” (*TR2*:61) no hemos podido establecer la fuente, dado que las versiones no coinciden literalmente con las de las traducciones que Borges solía utilizar.<sup>35</sup>

Incluso en un ensayo como “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936), que contiene cinco citas literales de las Escrituras, no es posible determinar con certeza la edición manejada, aunque hay indicios que apuntan a RV. La primera cita que aparece es de 2 Pedro 3,8 (“*Un día delante del Señor es como mil años, y mil años son como un día*”, *OCI*: 360), que corresponde a la traducción de RV. La siguiente es la enunciación del nombre divino según Éxodo 3,14, texto que Borges citará varias veces y al que le dedicará un ensayo (“De alguien a nadie”, ver *infra*). La versión de Borges, “Soy el que Soy” (*OCI*:360), coincide con la que aparece en RV pero es compartida por la mayoría de las traducciones, por lo que no es un dato demasiado significativo. Aparecen luego dos citas del Apocalipsis. La primera es de 21,6: “*Yo soy la A y la Z, el principio y el fin*” (*OCI*:361). El versículo también está bastante cerca de la versión RV, excepto porque esta Biblia (como la mayoría de las traducciones al castellano) mantiene los nombres de las letras griegas: “Yo soy el Alpha y el Omega, el principio y el fin”. Estas tres primeras citas son breves y no incluyen ninguna indicación de capítulo y versículo, por lo que podría conjeturarse que son evocadas de memoria, o sin demasiada precisión por parte de Borges, pese a estar tipográficamente señaladas como textuales. La segunda cita del Apocalipsis, en cambio, es más extensa y precisa, lo que parece implicar un trabajo directo con alguna edición de la Biblia:

[Los manuales de teología] Parecen desdeñar, en cambio, aquel oscuro juramento del ángel que estaba de pie sobre el mar y sobre la tierra (Revelación, X, 6): *y juró por Aquel que vivirá para siempre, que ha creado el cielo y las cosas que en él están, y la tierra y las cosas que en ella están, y la mar y las cosas que en ella están, que el tiempo dejará de ser.* (*OCI*:361)

Nótese en primer lugar que Borges denomina el libro con el nombre utilizado en las versiones protestantes inglesas (*Revelation* en KJ), mientras que las traducciones

---

<sup>35</sup> Ambos casos pueden pensarse sin embargo como variaciones sobre el texto de RV: “Y cualquiera que tuviere ayuntamiento con varón como con mujer, abominación hicieron: entrambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre” (Levítico 20,13); “Y si no tienen don de continencia, cásense; que mejor es casarse que quemarse.” (1 Corintios 7,9) o como traducciones libres de KJ: “If a man also lie with mankind, as he lieth with a woman, both of them have committed an abomination: they shall surely be put to death; their blood *shall be* upon them” (Levítico 20,13) “But if they cannot contain, let them marry: for it is better to marry than to burn” (1 Corintios 7,9).

católicas castellanas como Scio o Torres Amat transliteran el griego “Apocalipsis”, siguiendo la Vulgata (“Apocalypsis”). El texto empleado por Borges es similar al de RV sin coincidir exactamente: “Y juró por el que vive para siempre jamás, que ha criado el cielo y las cosas que están en él, y la tierra y las cosas que están en ella, y el mar y las cosas que están en él, que el tiempo no será más”. Como hemos dicho, puede tratarse de que esté adaptando la cita o, más probablemente, que la fuente sea *King James*, en una traducción libre por parte de Borges: “And sware by him that liveth for ever and ever, who created heaven, and the things that therein are, and the earth, and the things that therein are, and the sea, and the things which are therein, that there should be time no longer”.

En cuanto a la última cita, de Mateo 11,21, el texto que Borges emplea, “*¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Bethsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho las maravillas que en vosotras se han hecho, ha tiempo que se hubieran arrepentido en saco y en ceniza*” (OCI: 362), está –de nuevo– muy cerca de la versión de RV, “*¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Bethsaida! porque si en Tiro y en Sidón fueran hechas las maravillas que han sido hechas en vosotras, en otro tiempo se hubieran arrepentido en saco y en ceniza*”.

En síntesis, en las décadas del veinte y del treinta, lo más probable es que la versión utilizada para las citas bíblicas sea RV, con algunas alteraciones introducidas por el propio Borges. No se puede descartar, sin embargo, el empleo de traducciones libres de la *King James Version* o el de alguna versión castellana que no hemos podido identificar. En cualquier caso, el uso no es demasiado sistemático: como vimos en “Examen de metáforas”, Borges puede recurrir ocasionalmente a otras versiones.

### **I.2.3.2. Reina Valera a partir de los años cuarenta**

A partir de la década del cuarenta, la inclusión de citas bíblicas en los textos de Borges aumentará cuantitativamente en relación con los años anteriores y estas seguirán, en su mayoría, la versión de RV. Como ya vimos, esta versión aparece mencionada explícitamente por vez primera en un ensayo de 1940 (“El espejo de los enigmas”), con lo cual es posible pensar que, hacia esos años, el recurso a dicha traducción se vuelve más sistemático.

Hay dos relatos, incluidos en los libros que publicó Borges en la década del cuarenta, que son un buen lugar para comprobar esta hipótesis, por su profusión de citas y alusiones bíblicas: “Tres versiones de Judas” (*Sur* n° 112, 1944, recogido en

*Ficciones*) y “Los teólogos” (*Los Anales de Buenos Aires* n° 14, 1947, recogido en *El Aleph*). El primero, presentado como “artículo” sobre la obra del teólogo Nils Runenberg, incluye varias referencias a la Escritura, que siguen literalmente la versión de RV: “‘En el mundo estaba y el mundo fue hecho por él, y el mundo no lo conoció’ (Juan 1, 10)” y “‘Pablo ha escrito: ‘El que se gloría, gloríese en el Señor’ (1, Corintios 1, 31)” (*OCI:516*). En el mismo relato encontramos una cita de Isaías 53, 2-3, “Brotará como raíz de tierra sedienta; no hay buen parecer en él, ni hermosura; despreciado y el último de los hombres; varón de dolores, experimentado en quebrantos” (*OCI:517*), que no corresponde exactamente a RV ni a ninguna otra versión que podamos identificar. Dado que en realidad Borges realiza un “montaje” entre dos versículos, es probable que la fuente sea también aquí RV, modificada por el propio escritor:

**Y subirá** cual renuevo delante de él, y **como raíz de tierra seca: no hay parecer en él, ni hermosura**: verlo hemos, mas sin atractivo para que le deseemos. **Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto**: y como que escondimos de él el rostro, fué menospreciado, y no lo estimamos” (Isaías 53,2-3 RV, nuestro destacado).

“Los teólogos” también parece tener RV como fuente principal en sus citas de la Escritura, aunque muchas veces los textos aparecen con pequeñas modificaciones. Al exponer la herejía de los histriones, el narrador recurre a diversos lugares de la Biblia:

En los libros herméticos está escrito que lo que hay abajo es igual a lo que hay arriba, y lo que hay arriba, igual a lo que hay abajo; en el Zohar, que el mundo inferior es reflejo del superior. Los histriones fundaron su doctrina sobre una perversión de esa idea. Invocaron a Mateo 6,12 (“perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores”) y 11,12 (“el reino de los cielos padece fuerza”) para demostrar que la tierra influye en el cielo, y a I Corintios 13,12 (“vemos ahora por espejo, en oscuridad”) para demostrar que todo lo que vemos es falso (*OCI:533*).

La cita de Mateo 6,12 y la de Corintios coinciden con la versión de RV. En cuanto a Mateo 11,12, la formulación de Borges difiere en el verbo empleado (en lugar de “padece”, RV utiliza “se hace”) y coincide con la de Scio de San Miguel (edición que Borges conocía y consultaba, según consta en el diario de Bioy Casares, 2006: 136, 599). Esto puede indicar que Borges, al menos en determinadas ocasiones, podía cotejar diversas traducciones al momento de incorporar alguna cita a sus propios textos (ver *infra*, 2.4). También provienen de RV la cita de Juan 10,10 incluida en el relato: “‘Y solían embaucar a los penitentes con este otro versículo: ‘Yo he venido para que tengan vida los hombres y para que la tengan en abundancia’ (Juan 10, 10)” (*OCI:553*) y la referencia a la Epístola a los Hebreos incluida en la descripción de la refutación compuesta por Juan de Panonia: “La primera parte glosaba los versículos terminales del

noveno capítulo de la Epístola a los Hebreos, donde se dice que Jesús no fue sacrificado muchas veces desde el principio del mundo, sino **ahora una vez en la consumación de los siglos**” (OCI:551, nuestro destacado).<sup>36</sup>

Con respecto a los relatos se puede mencionar, por último, una cita de RV en “Deutsches Réquiem” (Sur 136, 1946), también incluido en *El Aleph*: “[...] somos comparables al hechicero que teje un laberinto y que se ve forzado a errar en él hasta el fin de sus días o a David que juzga a un desconocido y lo condena a muerte y oye después la revelación: *Tú eres aquel hombre*” (OCI:580).<sup>37</sup> El epígrafe de este texto, “Aunque él me quitare la vida, en él confiaré” (Job 13,15) no coincide sin embargo con la traducción de RV (ni con ninguna traducción castellana que hayamos cotejado). Probablemente es una traducción borgeana de KJ: “Though he slay me, yet will I trust in him”.<sup>38</sup> De nuevo, es posible que Borges esté cotejando distintas traducciones, ya sea con los textos a la vista o simplemente de memoria, para elegir la más adecuada al sentido que pretende privilegiar.

Las citas bíblicas también son recurrentes en los ensayos publicados en las década del cuarenta y del cincuenta, muchos de los cuales fueron recogidos en *Otras inquisiciones* (1952). Los ejemplos en los que puede comprobarse la utilización de RV podrían multiplicarse. En “El *Biathanatos*” (Sur 159, 1948, recogido en *Otras inquisiciones*), Borges cita a Donne citando el libro de los Jueces: “Francisco de Vitoria y el jesuita Gregorio de Valencia no quisieron incluirlo [a Sansón] entre los suicidas; Donne, para refutarlos copia las últimas palabras que dijo, antes de cumplir su venganza: *Muera yo con los filisteos* (Jueces, 16: 30)” (OCII:79). Es significativo que el escritor, si bien está siguiendo a Donne no traduce la cita que este utiliza, tomada de la *Geneva Bible* -“Let me lose my life with the Philistinis” (Donne 1982:181)- sino que directamente transcribe las palabras de RV (“Y dijo Sansón: Muera yo con los Filisteos.[...]”).<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> “De otra manera fuera necesario que hubiera padecido muchas veces desde el principio del mundo: mas ahora una vez en la consumación de los siglos, para deshacimiento del pecado se presentó por el sacrificio de sí mismo” (Hebreos 9,26, RV).

<sup>37</sup> “Entonces dijo Nathán á David: **Tú eres aquel hombre**. Así ha dicho Jehová, Dios de Israel: Yo te ungí por rey sobre Israel, y te libré de la mano de Saúl” (2 Samuel 12,7 RV, nuestro destacado).

<sup>38</sup> En este sentido es significativo que en la traducción de “Deutsches Réquiem” al inglés, incluida en *Labyrinths*, que contó con la colaboración de Borges, el epígrafe respete, literalmente la versión de KJ.

<sup>39</sup> La *Geneva Bible*, publicada en 1560, fue una de las traducciones de la Biblia al inglés más empleadas antes de la *Authorized Version* (cfr. Brown 1988). Hall (2002:533) sostiene que es posible que esta versión sea la que los Guthries traen de Escocia en “El evangelio según Marcos” (*La Nación*, 1970), dado que fue la primera impresa en ese país.



Se encuentran también citas bíblicas que siguen la versión de RV en “Del culto de los libros” (*La Nación* 1951, recogido en *Otras inquisiciones*),<sup>40</sup> “Formas de una leyenda” (*La Nación* 1952, recogido en *Otras inquisiciones*)<sup>41</sup>, “La metáfora” (*La Nación*, 1952, incluido posteriormente en la reedición de *Historia de la eternidad* 1953),<sup>42</sup> “El destino de Ulfilas” (*Buenos Aires literaria* 5, 1953),<sup>43</sup> “El dios y el rey” (*La Nación*, 1954)<sup>44</sup> e incluso en poemas o prosas poéticas como Paradiso XXXI, 108” (*Sur* n° 231, 1954, recogido en *El hacedor*, 1960)<sup>45</sup> o “Lucas XXIII” (*Sur* n° 268, 1961 incluido luego en *El hacedor*).<sup>46</sup>

La utilización de RV como fuente principal de las citas bíblicas se mantiene hasta los últimos años de Borges como escritor, incluso cuando debía dictar sus textos. Ya hemos visto que esta edición aparece mencionada en el “El libro de arena”, incluido en el volumen homónimo publicado en 1975. En ese mismo volumen encontramos otro relato, “La secta de los treinta” (*El libro de arena*, 1975), supuesta descripción de una “herejía posible” de los primeros siglos del cristianismo, donde tenemos una buena evidencia del uso de RV. Para caracterizar las doctrinas heréticas, el narrador recurre a varias citas bíblicas, siguiendo siempre esta versión. Limitémonos a dos ejemplos:

Repiten con fervor las palabras: *Considerad los cuervos, que ni siembran ni siegan, que ni tienen cillero, ni alfolí; y Dios los alimenta. ¿Cuánto de más estima sois vosotros que las aves? El texto proscribe el ahorro: Si así viste dios a la hierba, que hoy está en el campo, y mañana es echada en el horno, ¿cuánto más vosotros, hombres de poca fe? Vosotros, pues, no procuréis qué hayáis de comer, o qué hayáis de beber; ni estéis en ansiosa perplejidad (OCIII:38).*

<sup>40</sup> “No deis lo santo a los perros ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, porque no las huellen con los pies, y vuelvan y os despedacen.” (*OCII:91-92*). La cita de Mateo 7,6, dice en la versión de Reina Valera “No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos; porque no las rehuelen con sus pies, y vuelvan y os despedacen”.

<sup>41</sup> “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*” (*OCII:120*). La cita, que coincide literalmente con la versión de RV, se repite idéntica en Mateo 27,46 y Mc 15,34.

<sup>42</sup> El texto incluye dos citas bíblicas, ambas tomadas literalmente de la traducción de RV. La primera, del Cantar de los Cantares 2,1: “*Yo soy la rosa de Sarón y el lirio de los valles*, dice en el Cantar de los Cantares la sulamita” (*OCI:382-383*), la segunda de Éxodo: “‘Y vieron al Dios de Israel; y había debajo de sus pies como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno’ (Éxodo, 24; 10)” (*OCI:384*).

<sup>43</sup> “En el Evangelio de Marcos (8,36) está escrito: ‘¿Qué aprovechará al hombre si granjeara todo el mundo y pierde su alma?’” (*TR2:300*)

<sup>44</sup> “[...] en la Revelación de San Juan (1.13-14) se lee: “Y en medio de los siete candeleros, uno semejante al Hijo del Hombre, vestido de una ropa que llegaba hasta los pies y ceñido por los pechos con una cinta de oro. Y su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve”. (“El dios y el rey”, *TR2:327*)

<sup>45</sup> “Juan, [vio el rostro de Cristo] como el sol cuando resplandece en su fuerza” (*OCII:178*). La referencia es a Revelación 1,16, que dice en la traducción de RV: “Y tenía en su diestra siete estrellas; y de su boca salía una espada aguda de dos filos. Y su rostro era como el sol cuando resplandece en su fuerza.”

<sup>46</sup> En los primeros versos de la cuarta estrofa leemos “*Acuérdate de mí cuando vinieres/ A tu reino, y la voz inconcebible*” [...] (*OCII:218*). Se trata de una cita literal de RV (*Lc 23,42*).

Las citas son, respectivamente, de Lucas 12,24 y 28-29 y ambas repiten literalmente la traducción de RV. En este caso es especialmente visible algo que puede rastrearse, en distinta medida, en casi todas las ocasiones que aducimos como ejemplo del recurso a RV. El empleo de ciertos vocablos que Borges no utiliza en ningún otro momento –“cillero”, “alfol”- y de un español con marcados rasgos peninsulares –la forma verbal de la segunda persona plural corresponde al “vosotros”, de escasísimo uso en el castellano rioplatense- demuestran que el escritor reproduce textualmente la traducción de RV.

En síntesis, como hemos dicho, pese a no contar con datos de archivo que lo confirmen, la evidencia textual parece suficiente para sostener que la versión castellana de la Biblia conocida como Reina Valera, en su edición de 1909, fue la más utilizada por Borges a la hora de realizar citas textuales de la Escritura en sus relatos, ensayos y poemas. Esto, sin embargo, no quiere decir que –como ya hemos visto- el autor no haya conocido y manejado otras ediciones. A continuación, nos detendremos brevemente en estas otras versiones.

#### **I.2.4. *King James Version***

En el fragmento de “El libro de arena” que citamos al comienzo hemos observado el lugar privilegiado que tienen las “Biblias inglesas”, como referencia para nuestro escritor. Como señalan Aizenberg y Vélez, el inglés parece ser la lengua en la que Borges accedió por primera vez a la Escritura y en la que solía leerla (como veremos en el capítulo VIII). Estos críticos, sin embargo, no se detienen en la consideración de cuáles pueden haber sido, concretamente, las ediciones inglesas manejadas.

La única mencionada específicamente en “El libro de arena” es “la primera, la de John Wiclif” (*OCIII:68*). Esta traducción de la *Vulgata* latina, aparecida en 1382 (el *Nuevo Testamento*) y completada en 1384, fue en efecto la primera versión completa de la Biblia en inglés y una de las primeras en una lengua vernácula. En la Fundación Borges se conserva un ejemplar de esta Biblia, que perteneció al escritor. Borges menciona más de una vez la versión de Wiclif, pero no registramos en su obra citas textuales que provengan de esta fuente, que, por otra parte, al estar escrita en inglés medio y caracteres góticos debe pensarse más bien como una reliquia que como un libro que Borges consultara.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Debo esta observación a Martín Hadis.

A modo de hipótesis, puede postularse también que, entre las versiones inglesas conocidas por Borges, se encuentra la “Biblia de los obispos” o *Bishops’ Bible*, editada por primera vez en 1568 y que fue una de las bases para la *King James Version*. El escritor alude a esta traducción, dando a entender que era la manejada por su abuela Fanny Haslam en una entrevista recogida en Peicovich (2006:48).

Sin embargo, entre las traducciones inglesas, la preferida por el escritor es la *King James Version* o *Authorized Version*, que fue publicada en 1611, como traducción oficial para la Iglesia anglicana. Se trata de una versión que gozó de una enorme aceptación y ejerció una gran influencia en la literatura y, más ampliamente, en el lenguaje de Inglaterra y otros pueblos angloparlantes (Frye 2001:12-13). En entrevistas y conferencias, especialmente las realizadas en Estados Unidos, Borges destaca la importancia de esta versión y su personal afinidad con la misma:

I think the King James translation of the Bible is really the Book of England. I think of it as being the essential book (*Borges at eighty*, Barnstone 1982:69).

If I think of the Bible, I think of the King James Bible (Barnstone 1982:124).

Le debo mucho a la literatura inglesa, incluyendo a la americana, desde luego. En casa, casi todos los libros eran en inglés; la Biblia era la King James Bible (“Entrevista con Borges”, 1982, Roffé 1999:17).

I have done most of my reading in English. When I talk of the Bible, for example, I am really talking of the King James version. (“Borges on Borges”, 1983, en Di Giovanni 1988:40).

For all I know, perhaps the English Bible is superior to the Hebrew. As I have no Hebrew I can’t tell, but it may be (“Borges on Borges”, 1983, en Di Giovanni 1988:46).

Estas menciones elogiosas y tardías, como veremos en el capítulo VIII, deben enmarcarse en la forma en que, en las últimas décadas de su vida, Borges postula cierta identificación con el protestantismo. Las menciones explícitas de esta traducción en su obra de la primera mitad del siglo XX son más escasas, pero pueden registrarse la ya citada alusión a “la Biblia inglesa de 1611” en el texto sobre “Christopher Smart” (TR2:239) y la de la “*Authorized Version* de la Escritura” en el ensayo “La postulación de la realidad” (*Azul* 10, 1931, recogido en *Discusión* 1932).<sup>48</sup>

Más allá de estas menciones explícitas, puede constatarse la utilización de KJ como fuente en algunos textos de Borges. Habría que distinguir dos usos de esta versión

---

<sup>48</sup> “Arnold [...] propuso reducir el vocabulario de los traductores homéricos al de la *Authorized Version* de la Escritura, sin otro alivio que la intercalación eventual de algunas libertades de Shakespeare. Su argumento era el poderío y la difusión de las palabras bíblicas” (OCI:219).

por parte del escritor. En primer lugar, los más fácilmente identificables son aquellos en que Borges cita directamente el texto en inglés. No son muchos los casos, pero bastan para mostrar que esta traducción de la Biblia era empleada por el autor. Un primer ejemplo es una breve referencia en “El inmortal” (primero publicado como “Los inmortales” en 1947 en *Los anales de Buenos Aires* y recogido en *El Aleph*, 1949). En la “Posdata de 1950” –ya presente en la primera versión- leemos: “Entre los comentarios que ha despertado la publicación anterior, el más curioso, ya que no el más urbano, bíblicamente se titula *A Coat of Many Colours*” (OCI:544). El adverbio se explica porque el título del supuesto comentario cita Génesis 37,3 que en KJ dice: “Now Israel loved Joseph more than all his children, because he *was* the son of his old age: and he made him **a coat of many colours**”.

Una referencia más explícita a KJ aparece en el ensayo “De Alguien a Nadie” (*Sur* 1950, recogido en *Otras inquisiciones* 1952):

Pese a la vaguedad que el plural sugiere: Elohim es concreto; se llama Jehová Dios y leemos que se paseaba en el huerto al aire del día o, como dicen las versiones inglesas, *in the cool of the day*. Lo definen rasgos humanos; en un lugar de la Escritura se lee *Arrepintióse Jehová de haber, hecho hombre en la tierra y pesóle en su corazón* y en otro, *Porque yo Jehová tu Dios soy un Dios celoso* y en otro, *He hablado en el fuego de mi ira*. El sujeto de tales locuciones es indiscutiblemente Alguien, un Alguien corporal que los siglos irán agigantando y desdibujando. (OCII:115)

Aunque hable en general de “las versiones inglesas”, la cita de Génesis 3,8, está tomada de KJ (“And they heard the voice of the Lord God walking in the garden **in the cool of the day**: and Adam and his wife hid themselves from the presence of the Lord God amongst the trees of the garden.”, nuestro destacado). Las restantes citas del fragmento parecen seguir a RV.<sup>49</sup> Si bien lo breve e inespecífico de la cita de KJ permite pensar que se trata de una alusión hecha de memoria, es posible afirmar no sólo que Borges manejaba esta versión inglesa de la Biblia, sino también que, como ya hemos visto en otras ocasiones, para un mismo pasaje podía tomar en cuenta distintas traducciones de la Escritura, lo que habla de la importancia que concedía a las mismas.

Con todo, los casos en que Borges usa directamente la *King James Version*, es decir, introduciendo en sus textos citas bíblicas en inglés, no son demasiado numerosos. Es posible plantear, sin embargo, el empleo de esta versión también en citas que

---

<sup>49</sup>En el primer caso, la cita de Génesis 6,6 coincide exactamente con RV (“Y arrepintióse Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y pesóle en su corazón”). Las dos referencias restantes, a Éxodo 20,5 y a Ezequiel 38,19 respectivamente, no siguen literalmente esta versión, aunque parecen retomarla libremente: “**porque yo soy Jehová tu Dios**, fuerte, celoso, [...]”; “Porque **he hablado** en mi celo, y **en el fuego de mi ira** [...]”.

aparecen en castellano pero de las que puede sospecharse que son la traducción del propio Borges a partir de la versión inglesa. Aunque no podemos probarlo con certeza, varios pasajes pueden leerse en este sentido.<sup>50</sup>

En primer lugar, aquellos en los que Borges relaciona citas bíblicas con textos literarios de autores angloparlantes. Es factible suponer que, en estos casos, aunque cite en castellano, Borges esté partiendo de la versión inglesa y realizando su propia traducción. Así por ejemplo en su ensayo “Sobre Chesterton” (*Anales de Buenos Aires* 1947, recogido en *Otras inquisiciones*, 1952), afirma que el escritor inglés “Define lo cercano por lo lejano, y aun por lo atroz; si habla de sus ojos, los llama con palabras de Ezequiel (1:22) *un terrible cristal* [...]” (OCII:73). Borges alude a “The Eye of Apollo” (incluido en *The Innocence of Father Brown*, 1911): “She asked if she was expected to wear wooden legs or false hair or glass eyes; and as she spoke her eyes sparkled like the **terrible crystal**.” (Chesterton 2008), donde percibe un eco de Ezequiel 1,22: “And the likeness of the firmament upon the heads of the living creature *was* as the colour of the terrible crystal, stretched forth over their heads above.”(KJ). La expresión “terrible cristal” no se encuentra en RV, que traduce: “de cristal maravilloso”.

También podría pensarse como traducción de KJ una cita incluida en “El impostor inverosímil Tom Castro” (*Revista Multicolor de Crítica*, 1933, recogido en *Historia Universal de la infamia*, 1935). El texto parte de una expresión en inglés, que vincula en seguida con la Escritura:

*Run away to sea*, huir al mar, es la rotura inglesa tradicional de la autoridad de los padres, la iniciación heroica. La geografía la recomienda y aun la Escritura (Psalms, CVII): *Los que bajan en barcas a la mar, los que comercian en las grandes aguas; éstos ven las obras de Dios y sus maravillas en el abismo* (OCI: 301)

La cita no responde exactamente a Reina Valera ni a las otras versiones castellanas que puede haber manejado Borges.<sup>51</sup> Está más acorde, en cambio, con el texto de KJ (*Pslams*, 107, 24): “They that go down to the sea in ships, that do business in great waters; These see the works of the Lord, and his wonders in the deep”. Probablemente, Borges relaciona “Run away to sea” con el “go down to the sea” de la Biblia inglesa.

---

<sup>50</sup> Esta práctica por parte de Borges está documentada en algunas entrevistas en las que el autor recuerda un pasaje en inglés y lo traduce en el momento al castellano, cfr. por ejemplo “Las guerras son absurdas”, entrevista con Malú Sierra, publicada en *El Mercurio de Chile* (mayo de 1981, recogida en Mateo 1994).

<sup>51</sup> El texto de RV es: “Los que descienden a la mar en navíos, Y hacen negocio en las muchas aguas, Ellos han visto las obras de Jehová, Y sus maravillas en el profundo”. Las diferencias son suficientes para pensar que Borges no está aquí utilizando esta versión. Por otra parte, el número de Salmo que da Borges difiere de la Vulgata (106,23-24) y de las traducciones católicas que dependen de ella (Torres Amat, Scio).

En otros casos es difícil determinar con exactitud si Borges está traduciendo King James o simplemente modificando Reina Valera. En la reseña de “Verdes praderas” (*Sur*, 1937), Borges cita en castellano el mismo versículo que citará en inglés en “De Alguien a Nadie” (ver *supra*): “‘Jehová Dios que se paseaba en el jardín al fresco del día’ (Génesis, III, 8)”. El texto citado aquí está bastante cerca de la versión de Reina Valera (“Jehová Dios que se paseaba en el huerto al aire del día”), aunque el hecho de usar “jardín” en lugar de “huerto” y “fresco” en lugar de “aire” puede indicar que es una traducción de King James (“the Lord God walking in the **garden** in the **cool** of the day”, nuestro destacado). Borges ya había aludido a este mismo pasaje (que parece interesarle especialmente) en “Acerca del expresionismo” (*Inicial* 3, 1923, recogido con variantes en *Inquisiciones* 1925):

¡Qué bella transición intelectual desde el Señor que, al decir del capítulo tercero del Génesis **paseábase por el jardín en la frescura de la tarde**, hasta el Dios de la doctrina escolástica cuyos atributos incluyen la ubicuidad, el conocimiento infinito y hasta la permanencia fuera del Tiempo en un presente inmóvil y abrasador de siglos, ajeno de vicisitudes, horro de sucesión, sin principio ni fin! (*Inq*:162- 163 *TRI*, 179, nuestro destacado).

Aunque aquí no estamos ante una cita literal, la mención de “jardín” y “frescura” remiten a KJ antes que a RV. Es interesante notar que Borges habla aquí de “la tarde” cuando en la Biblia se habla del “día”. Hay un trabajo de apropiación y recreación, que se constata también en otros lugares, relacionado probablemente con la cita o evocación hecha de memoria.<sup>52</sup>

Algo similar puede afirmarse de la cita del Cantar de los Cantares que Borges incluye en su artículo sobre literatura portuguesa (incluido en la *Enciclopedia Jackson*, 1955) para contrastar con unos versos de Gil Vicente: “‘¿Quién es esta que se muestra como el alba, hermosa como la luna, esclarecida como el sol, terrible como un ejército con bandera?’ (Cantar de los Cantares, 6, 10)” (*TR2*:280). La cita se aproxima bastante a la versión de Reina Valera (“¿Quién es ésta que se muestra como el alba, Hermosa como la luna, Esclarecida como el sol, Imponente como ejércitos en orden?”), pero el final parece remitir más bien a una traducción borgeana de King James (“Who is she that looketh forth as the morning, fair as the moon, clear as the sun, and terrible as an army with banners?”). Podemos mencionar un último ejemplo donde es posible rastrear

---

<sup>52</sup> Cfr.m en este sentido Gil Lascorz (2008), que analiza el uso inexacto y creativo de las citas, hechas de memoria, de autores latinos en Borges (Virgilio, Juvenal, Tácito, Agustín). Las conclusiones de este crítico apuntan a que esta forma de citar implica una apropiación de los textos por parte del escritor, lo que también podría pensarse con respecto a la Biblia.

una reminiscencia de KJ, en el ya citado relato “Los teólogos”, donde se menciona el “precepto bíblico sobre las vanas repeticiones de los gentiles (Mateo 6, 7)” (OCI:551). No encontramos en las versiones castellanas que Borges pudo haber cotejado ninguna traducción de este pasaje que hable de “vanas repeticiones”, por lo que parece probable que aquí esté traduciendo KJ: “But when ye pray, use not vain repetitions, as the heathen do”.<sup>53</sup>

Como se ve, el uso de *King James Version* es más difícil de rastrear textualmente que el de RV, pero hay suficiente evidencia para afirmar que Borges trabajó, al menos en algunas ocasiones, con esa versión como fuente para sus citas bíblicas.

### **I.2.5. Otras ediciones**

Además de Reina Valera y King James, Borges conoció otras versiones de la Biblia. Ya hemos visto algunas menciones explícitas, en distintos lugares de su obra, de la de Wiclif (“El libro de arena”, OCIII:68), de la Vulgata latina (“El espejo de los enigmas”, OCII:98, “El libro de arena”, OCIII:68), de la traducción de Torres Amat (“El espejo de los enigmas”, OCII:98, “Christopher Smart”, TR2:239). Existen también referencias a otras ediciones que, si bien no constituyen las fuentes más frecuentes que utiliza para sus citas bíblicas, merecen considerarse.

En primer lugar, pese a que, como hemos dicho, Borges ignora el hebreo y el griego, pueden encontrarse referencias a las lenguas originales de la Escritura. Más que de citas, en el sentido propio, se trata de menciones de palabras puntuales. En el caso del hebreo, Borges translitera, en distintos textos, la palabra hebrea *Elohim* (אֱלֹהִים), que puede encontrarse en el primer versículo del Génesis. Fundamentalmente, le interesa señalar que se trata de un sustantivo plural (“los dioses”) que rige verbos en singular, lo que ha recibido distintas interpretaciones, que el mismo Borges evoca. La primera ocurrencia de esta palabra se encuentra en el ensayo “La pampa” (*La Prensa*, 1927):

El plural puede indicar lo desmesurado; el nombre de Dios en el primer versillo del Génesis, es plural (Elohim) y también, en Su boca, lo es el del elefante: Behemot. Lo primero ha sido denominado “pluralis majesticus” (plural de majestad) por los escoliastas y es materia debatidísima, porque la unidad del Señor parece comprometida

---

<sup>53</sup> Reina Valera traduce “Y orando, no seáis prolijos, como los Gentiles; que piensan que por su parlería serán oídos”; Scio de San Miguel “Y cuando orareis no habléis mucho, como los gentiles. Pues piensan que por mucho hablar serán oídos”, Torres Amat “En la oración no afectéis hablar mucho, como hacen los gentiles, que se imaginan haber de ser oídos a fuerza de palabras”.

por ella, aunque más afianzada su trinidad. (Tranquilizadamente, el verbo regido por Elohim está en singular) (*TRI*: 291).

Similares reflexiones se encuentran en el ya citado ensayo “De Alguien a Nadie”:

En el principio, Dios es los Dioses (Elohim), plural que algunos llaman de majestad y otros de plenitud y en el que se ha creído notar un eco de anteriores politeísmos o una premonición de la doctrina, declarada en Nicea, de que Dios es Uno y es Tres. Elohim rige verbos en singular; el primer versículo de la Ley dice literalmente: *En el principio hizo los Dioses el cielo y la tierra* (*OCII*:115).<sup>54</sup>

En cuanto al griego, lengua en que fue escrito el *Nuevo Testamento*, la única referencia que encontramos está en el ensayo “El destino de Ulfilas” (*Buenos Aires literaria* 5, 1953), donde se reflexiona justamente sobre la traducción de la Biblia: “En el Evangelio de Marcos (8:36) está escrito: ‘¿Qué aprovechará al hombre si granjeara todo el mundo y pierde su alma?’; Ulfilas traduce mundo (*cosmos, orden, en el original*) por *fair-hvus* (*fair house, bella habitación*)” (*TR2*:300, nuestro destacado).<sup>55</sup>

Como puede verse, se trata en ambos casos de alusiones muy acotadas que no suponen, por parte de Borges, el manejo de una edición griega o hebrea de la Escritura. Parece más probable suponer la lectura de comentaristas de quien toma, las palabras concretas a las que se está refiriendo (así, por ejemplo, lo que dice Fray Luis de León sobre *Behemot* en su *Exposición del libro de Job*).<sup>56</sup> Podemos entonces, sostener nuestra hipótesis: más allá de estas significativas excepciones, escasas y poco significativas, Borges se acerca a la Biblia como un texto traducido.

Otra versión que merece una breve consideración es la *Vulgata* latina. Ya hemos visto que el escritor hace algunas referencias a esta edición y, si bien su primer contacto con la Biblia fue probablemente a través de una traducción inglesa, el hecho de que su madre, su hermana y algunos de sus amigos de juventud fueran católicos practicantes y de que, en sus años en España, estudiara brevemente latín con un sacerdote,<sup>57</sup> nos lleva

---

<sup>54</sup> Borges incluye reflexiones similares sobre la palabra *Behemot*, pero esto es más esperable ya que la palabra hebrea se conserva en la mayoría de las traducciones al castellano, incluyendo RV.

<sup>55</sup> No hemos podido comprobar si Borges efectivamente leyó la Biblia visigoda de Ulfilas o si sus apreciaciones están basadas en comentaristas. La misma cita de la Biblia visigoda y su comparación con el término griego se encuentra en el breve capítulo dedicado a “Ulfilas” en *Antiguas literaturas germánicas* (Borges e Ingenieros, 1951) y luego incluido en *Literaturas germánicas medievales* (Borges y Vázquez 1965)

<sup>56</sup> Esta obra de Fray Luis de León fue incluida por Borges en la colección Biblioteca personal, que dirigió para la editorial Hyspamérica, como volumen 25 (1985).

<sup>57</sup> “Fuimos a Mallorca porque era barata y hermosa y porque casi no había turistas con excepción de nosotros. Vivimos allí casi un año, en Palma y en Valldemosa, una aldea en lo alto de las montañas. Yo seguí estudiando latín, esta vez bajo la tutela de un sacerdote que una vez me dijo que considerando que lo innato satisfacía plenamente sus necesidades, jamás había leído una novela. Repasamos Virgilio, a quien sigo admirando” (*Autobiografía*: 51).



a pensar que también accedió a esta versión tempranamente y recurrió a ella en alguna ocasión. Ya hemos visto que aparece citada en “El espejo de los enigmas” (1940). Podemos agregar el “Prólogo” escrito en 1954 para la reedición *Historia universal de la infamia* donde leemos: “[...] por eso prefiero, esta vez, invocar la sentencia quod scripsi, scripsi (Juan, 19, 22) [...]” (OCI:291). Si bien es una cita muy breve y bastante conocida, por lo que puede haber sido evocada de memoria, la indicación exacta del libro, capítulo y versículo parece sugerir que Borges manejaba el texto. Por último, cabe mencionar una posible reminiscencia de la *Vulgata* en el modo en que Borges cita una sentencia evangélica a la que alude con frecuencia, especialmente en sus años de madurez: “El espíritu sopla donde quiere” (Juan 3,8, cfr. por ejemplo “Flaubert y su destino ejemplar”, *La Nación* 1954, OCI:263, “El otro”, *La Nación* 1961, recogido en *El otro, el mismo*, OCII:268). Borges parece sintetizar en esta frase toda una doctrina acerca de la inspiración, pero lo que nos interesa aquí es la formulación. La expresión no proviene, al menos no literalmente, ni de King James ni de Reina Valera, pues en ambas Biblias, lo que “sopla donde quiere” no es el Espíritu sino el viento: “El viento de donde quiere sopla” (RV), “The wind bloweth where it listeth” (KJV). Es cierto que, el mismo versículo, si lo leemos completo postula la identificación entre viento y Espíritu (“El viento de donde quiere sopla, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde vaya; así es todo aquel que es nacido del Espíritu”, RV). Sin embargo, tanto el castellano como el inglés utilizan vocablos distintos. La *Vulgata*, por el contrario utiliza en ambos casos la palabra “Spiritus” (en distinto caso): “**Spiritus** ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat sic est omnis qui natus est ex **Spiritu**”.<sup>58</sup> Es factible, por lo tanto suponer que al escribir “El espíritu sopla donde quiere” Borges estuviera traduciendo, quizás sin demasiada conciencia, la versión latina leída alguna vez.

Para finalizar, una última traducción, esta vez parcial, que tenemos certeza de que Borges ha utilizado es la que Fray Luis de León realizó de del *Libro de Job*. Ya hemos dicho que el escritor incluye esta traducción y su comentario, así como la del *Cantar de los cantares* en su Biblioteca personal (1985). Se trata de una versión que Borges ya conocía y citaba en los años veinte; así en “Historia de los ángeles” (*La prensa*, 1926, recogido ese mismo año en *El tamaño de mi esperanza*):

---

<sup>58</sup> Lo mismo sucede en el original griego, donde la palabra para Espíritu y viento es *pneuma*: “τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος” (nuestro destacado).

A los hebreos era facilísimo el maridaje de los conceptos ángel y estrella: elegiré, entre muchos, el lugar del Libro de Job (capítulo treinta y ocho, versillo séptimo) en que el Señor habló de entre el torbellino y recordó el principio del mundo *cuando me cantaron juntamente estrellas de aurora y se regocijaron todos los hijos de Dios*. La versión es la literalísima de Fray Luis y es fácil advertir que esos hijos de Dios y estrellas cantoras valen por ángeles.” (TE:68).

Esta “literalísima” versión también aparece en la entrada “El Behemot” del *Manual de zoología fantástica* (Borges y Guerrero 1957), donde se cita Job 40, 10-19.<sup>59</sup>

### **I.2.6. Las biblias de Borges**

De este recorrido por los textos de Borges, podemos proponer una serie de conclusiones pertinentes para nuestro trabajo. En primer lugar, la gran cantidad de citas textuales de la Biblia que relevamos en todas las etapas la producción borgeana, puede interpretarse como indicativa de una persistente frecuentación de las Escrituras por parte de Borges. Complementariamente, la diversidad de procedencia de esas mismas citas indica un conocimiento bastante amplio de la Biblia. Sabemos que la lectura de Borges solía ser, en muchos casos, asistemática y fragmentaria (Rosato y Álvarez 2010:29); por lo que no es posible establecer si en alguna ocasión recorrió de punta a punta la Biblia, pero constatamos que ha citado la mayoría de los libros que la componen.

En segundo lugar, hemos comprobado que el escritor manejó diversas versiones de la Biblia, e incluso es probable que, al menos en algunos casos, haya cotejado distintas traducciones de un mismo pasaje para decidir cuál era más adecuado citar en determinado texto. Este modo de trabajar evidencia la importancia que tenían para él los matices de sentido que se ponen en juego en las distintas traducciones de la Biblia.

Un tercer punto a destacar es que, para realizar citas textuales, Borges utiliza casi exclusivamente versiones protestantes de la Escritura. Como veremos en los capítulos VII y VIII, el escritor ha manifestado en distintos lugares, especialmente desde mediados del siglo XX, su preferencia por el cristianismo reformado por sobre el catolicismo. Parece lógico, entonces, que privilegiara las traducciones hechas desde esa confesión. A esta preferencia por las Biblias protestantes contribuyen además dos factores. El primero es de índole personal. El escritor afirma haber conocido la Escritura a través de sus abuela Fanny Haslam, en una versión inglesa, posiblemente *King James* o la *Bishops' Bible* (cfr. capítulo VIII). El segundo es histórico y cultural. La lectura de

---

<sup>59</sup> La numeración aquí sigue la de la Vulgata, que corresponde en KJV y RV a los versículos 15-24.

la Biblia era, hasta mediados del siglo XX, una práctica que estaba muy restringida en la Iglesia católica. Antes del Concilio Vaticano II (1962-1965) la frecuentación de la Sagrada Escritura por parte de los laicos era desaconsejada desde la jerarquía, lo que llevaba a que las Biblias en castellano circularan sobre todo en versiones y en medios protestantes.<sup>60</sup> Volveremos sobre la identificación entre protestantismo y lectura de la Biblia en el capítulo VIII.

Por último, de nuestro cotejo de las citas bíblicas en la obra de Borges, podemos establecer que la versión que más utilizó el autor como fuente fue la conocida como Reina Valera, en su revisión de 1909. Esto no implica de ningún modo negar la importancia que tuvieron para Borges las ediciones inglesas y especialmente *King James*. En muchos sentidos, Borges consideraba la Biblia en estrecha ligazón con la lengua y la literatura inglesas y ya hemos dicho que es probable que haya sido en este idioma en el que primero y más frecuentemente la leyó (cfr. Vélez 2008 y las declaraciones del escritor citadas en 2.4). Pero a la hora de escribir —y fundamentalmente de citar— parece lógico que haya optado por utilizar una versión que gozaba de gran difusión en el ámbito hispanoparlante, lo que permitía que fuera reconocible para los lectores. Su uso, sin embargo, no es sistemático. Si bien Reina Valera es la fuente principal, especialmente desde la década del cuarenta, en ocasiones sus citas divergen levemente de esta traducción. Esto puede implicar adaptaciones voluntarias o modificaciones involuntarias del texto citado, quizás por referirlo de memoria. En los casos en que la distancia con Reina Valera impide postularla como fuente, hemos identificado algunas traducciones, más o menos libres, del propio Borges a partir de *King James*. Para los casos en que las citas no provienen de ninguna de estas versiones, puede postularse o bien el manejo de traducciones castellanas que no hemos podido identificar o bien citas realizadas de memoria sin seguir ninguna fuente en particular. En este terreno sólo podemos hipotetizar, pero dado que existen testimonios

---

<sup>60</sup> Cfr. Bonilla Acosta (1998:412-413): “Hasta fecha relativamente reciente [...] la inmensa mayoría de los cristianos laicos que leían la Biblia estaba formada por protestantes. [...]Recuérdese que la Iglesia Católica tenía expresamente prohibido que los legos tuvieran la Biblia en las lenguas vernáculas. (Cf. el canon 14 del Concilio de Tolosa ‘...prohibimos expresamente que tengan tales libros en lengua vulgar’). Además, ninguna traducción al castellano podía hacerse—salvo casos de excepción—directamente de los idiomas originales. La fuente tenía que ser el latín y la *Vulgata*. No será sino hasta casi mediados del presente siglo cuando aparezcan las primeras traducciones castellanas hechas de los idiomas originales de la Biblia”. En el mismo sentido, Rivas (2006): “En la época posterior al Concilio de Trento, los fieles católicos fueron perdiendo el hábito de la lectura de la Biblia. Las polémicas de la época de la Reforma trajeron como consecuencia de se fuera restringiendo el acceso de los fieles a las Sagradas Escrituras. El contacto que estos tenían con el texto sagrado era mínimo, y les llegaba preferentemente a través de obras de piedad. La lectura bíblica quedó como una práctica de los fieles pertenecientes a las Iglesias surgidas de la Reforma, y para muchos católicos, leer la Biblia era sinónimo de ser protestante”.

sobre la prodigiosa memoria de Borges, no es inverosímil suponer que, de un modo similar a lo que afirma sobre su abuela paterna, el escritor recordaba y era capaz de citar al menos algunos pasajes de la Biblia.

Dejamos establecido, por lo tanto, que en nuestra investigación, en los casos en que debamos recurrir a la Biblia, para rastrear el contexto de una cita o aclarar alguna alusión presente en la obra de Borges, utilizaremos las versiones de Reina Valera (1909) y King James. Sin perjuicio de consultar también ediciones más modernas, entendemos que para ser precisos a la hora de estudiar las operaciones transtextuales de Borges sobre la Escritura –o sobre cualquier otro texto- conviene manejar, en la medida en que sea posible, las mismas ediciones que el escritor.

### **I.3. OBRAS TEOLÓGICAS**

En cuanto a la identificación de las ediciones de las obras teológicas manejadas por Borges, no hemos realizado un relevo exhaustivo. Por una parte, el establecimiento de las ediciones no resulta tan indispensable aquí: Borges suele acceder a las obras teológicas en sus lenguas originales –alemán, inglés, italiano, francés, etc.-, lo que elimina la cuestión de la traducción. Si bien siempre es deseable cotejar las mismas ediciones que utilizó el escritor –para comprobar si incluyen algún tipo de aparato crítico, para establecer las fechas y formas de acceso a los textos-, las variantes entre una edición y otra –siempre que se trabaje con los textos en sus lenguas originales- son menos significativas.

Por otra parte, ya existen dos trabajos que aportan la información fundamental en este sentido: el de Silvia Magnavacca, *Filósofos medievales en la obra de Borges* (2009) que, dedica varias páginas a determinar cuáles fueron las fuentes del escritor para su conocimiento de estos autores, en ocasiones precisando las ediciones que utilizó (sobre este estudio, cfr. el capítulo siguiente) y el ya citado *Borges: libros y lecturas* (2010) de Rosato y Álvarez, en el que pueden encontrarse catalogadas muchas obras teológicas que pertenecieron a Borges. Hemos considerado las ediciones indicadas por estos trabajos –siempre que fueran accesibles- a la hora de cotejar las citas borgeanas de textos teológicos.

Magnavacca señala, con respecto al acceso de Borges a la filosofía medieval, un punto que podría afirmarse más generalmente para su relación con la teología: muchas veces el escritor llega a conocer las ideas de ciertos autores a través de fuentes

secundarias –lo que no quita que, eventualmente, recurra a las fuentes primarias-. (2009:22). Nos interesa destacar, en este sentido, tres obras que Borges utilizó frecuentemente como materiales de consulta en su acceso a autores y problemas teológicos. Por un lado, *La philosophie au Moyen Âge* de Etienne Gilson y *Histoire de la Philosophie Médiévale*, las obras señaladas por Magnavacca (2009:23) como las más frecuentemente consultadas por Borges con respecto a la filosofía –y la teología-cristiana medieval. Se trata de dos obras escritas por autores católicos franceses, que pueden inscribirse en el “renacimiento tomista” que se constató en Europa a comienzos del siglo XX y que tendría una notoria influencia en la formación de los católicos integrales argentinos (cfr. capítulo III).<sup>61</sup> La confluencia resulta significativa; como veremos, no es la única coincidencia de intereses que puede registrarse entre Borges y los intelectuales católicos.

Por otro lado, debemos mencionar la *Encyclopedia Britannica* (en su edición de 1911), cuya importancia como fuente para los más diversos temas en la literatura borgeana ha sido suficientemente señalada por el autor y por la crítica especializada. Con respecto a la teología, nos interesa destacar que buena parte de las referencias a teólogos protestantes –especialmente de los siglos XIX y XX- que se encuentran en la obra de Borges están mediadas por la Británica. Al momento de considerar las relaciones de Borges con la teología protestante (capítulos VII y VIII), tendremos en cuenta entonces los datos y las perspectivas que Borges puede haber tomado de esta obra de consulta.

---

<sup>61</sup> En Rosato y Álvarez (2010:154) hay registro de un ejemplar de *La philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV siècle* de Etienne Gilson (edición de Payor, 1947), con anotaciones de Borges.

## II. BORGES Y EL CRISTIANISMO COMO ÁREA DE ESTUDIOS

*Escribir sobre la obra de Jorge Luis Borges es resignarse a ser el eco de algún comentarista escandinavo o el profesor estadounidense, tesonero, erudito, entusiasta; es resignarse, quizá, a redactar nuevamente la página 124 de una tesis doctoral cuyo autor a lo mejor la está defendiendo en este preciso momento.*

Alejandro Rossi. "La página perfecta"

En un trabajo como el que nos proponemos, realizar un estado de la cuestión resulta indispensable, más allá del requisito que constituye como parte del género tesis. Como se ha repetido hasta el cansancio, la bibliografía dedicada a estudiar la obra de Borges alcanza ya dimensiones inabarcables y continúa creciendo año a año. La elaboración de síntesis parciales es necesaria para trazar un mapa de la producción crítica sobre Borges, de modo de delimitar sub-áreas dentro de los estudios borgeanos que faciliten el diálogo entre los investigadores con intereses afines, contribuyendo a evitar redundancias y señalar áreas de vacancia.<sup>62</sup>

El presente capítulo, entonces, presenta un panorama histórico-crítico de los estudios sobre Borges y el cristianismo, que pueden considerarse, al menos desde la década pasada, como parte de un área específica dentro de la producción crítica sobre el escritor. Proponemos, en primer lugar, una mirada sobre la constitución de este objeto de estudio, desde las referencias al tema en los trabajos clásicos sobre la obra de Borges hasta los primeros abordajes específicos. A continuación, ofrecemos un esquema de las diferentes líneas de investigación que integran el área de estudios que estamos delimitando, a partir de dos grandes grupos: los trabajos que abordan la relación del escritor con la(s) teología(s) cristiana(s) –en términos generales o con respecto a algún teólogo específico- y los que indagan la presencia de ciertos libros, episodios y personajes de la Biblia en la obra de Borges.<sup>63</sup> Al trazar este estado de la cuestión podemos revisar los temas ya estudiados, sintetizar algunas de las hipótesis más relevantes y señalar lo que consideramos cuestiones pendientes en el panorama actual, que serán abordadas en nuestra tesis. Por último, a partir de este relevo de antecedentes críticos y de la consideración de algunos conceptos teóricos, presentamos, en el quinto

---

<sup>62</sup> En este sentido, queremos mencionar que nos han resultado de utilidad los panoramas sobre la crítica borgeana que ofrecen algunos investigadores, en particular Bastos (1974), Massuh (1980) y Lefere (1998).

<sup>63</sup> Desde luego, el esquema que proponemos no debe entenderse como un sistema rígido de categorías excluyentes, ya que algunos trabajos pueden situarse en relación con más de una línea de investigación.

apartado de este capítulo, la perspectiva desde la que estudiamos la obra de Borges a lo largo de nuestra tesis.

## **II.1. EL LUGAR DEL CRISTIANISMO EN LOS ESTUDIOS SISTEMÁTICOS SOBRE LA OBRA DE BORGES (1950-1970)**

Los primeros estudios extensos y relativamente sistemáticos sobre la obra de Borges comienzan a aparecer a mediados de la década del cincuenta. Nos referimos a trabajos como *Borges y la nueva generación* (Adolfo Prieto, 1954), *Borges: enigma y clave* (Marcial Tamayo y Adolfo Ruiz Díaz, 1955) y, especialmente, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges* (Ana María Barrenechea, 1957), versión de la tesis doctoral de la autora, que constituye un texto fundacional de la crítica académica sobre el escritor (cfr. Massuh 1980:17 y Lefere 1998:21). En estos primeros acercamientos, las menciones a la relación de Borges con el cristianismo son escasas y más bien marginales. Prieto deja explícitamente de lado lo que considera “entretenimientos teológicos” (1954:20), y Tamayo y Ruiz Díaz se limitan a señalar el “interés por la teología” perceptible en algunos textos, sin detenerse a estudiarlo particularmente.<sup>64</sup>

En el libro de Barrenechea, las cuestiones teológicas presentes en la producción borgeana tienen un lugar más relevante, aunque todavía inespecífico. La literatura de Borges, de acuerdo a la lectura de esta crítica, expresa “la condición del hombre perdido en un universo caótico y angustiado por el fluir temporal” (Barrenechea 2000:18). En su “nihilismo” -el escritor “está convencido de que nada tiene sentido en el destino del hombre” (Barrenechea 2000:159)-, Borges recurre a “los temas y las situaciones” que le brindan distintas filosofías y teologías para producir una literatura fantástica que busca “socavar nuestra creencia en un existir concreto” y atacar los conceptos del tiempo, la personalidad y el universo (Barrenechea 2000:20). En el análisis que Barrenechea propone del modo en que algunos temas y problemas filosóficos se manifiestan en la obra del escritor, encontramos referencias dispersas a la teología cristiana, especialmente al abordar cuestiones como la eternidad (2000:122-ss), la presciencia divina o el libre albedrío (2000:67-ss). Sin embargo, es necesario subrayar que aquí el

---

<sup>64</sup> “Los cuentos y relatos agotan su destino en el pasatiempo que nos regaló el lapso de su lectura. (Dejo de lado las cuestiones metafísicas y entretenimientos teológicos)” (Prieto 1954:20). “Ya en *Discusión* encontramos redactado ese interés por la teología y la controversia. Encierra el libro ‘Una vindicación del falso Basíledes’ y una vacilosa nota sobre ‘La duración del infierno’” (Tamayo y Ruiz Díaz 1955:57).

cristianismo aparece como una de las tantas doctrinas con las que Borges teje su literatura fantástica. No hay un tratamiento específico que lo distinga del budismo, la cábala, el idealismo o el panteísmo. El “radical escepticismo” (Barrenechea 2000:84) que la crítica atribuye al autor parece funcionar como un rasero que aplanar toda diferencia entre las diversas doctrinas teológicas y filosóficas que pululan en la obra borgeana. Barrenechea cita, en este sentido, dos afirmaciones de Borges que se convertirían en tópicos repetidos incansablemente en los estudios posteriores: su reducción de la teología y la filosofía a “literatura fantástica” (“Tlön...”, 1940)<sup>65</sup> y su tendencia, proclamada en el epílogo de *Otras inquisiciones* (1952), a “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético” (Barrenechea 2000:84, 85).

En buena medida, los trabajos críticos de conjunto sobre la obra de Borges, al menos hasta entrados los años setenta, concederán al cristianismo un lugar similar al que tiene en la tesis de Barrenechea. Así, en este aspecto, un estudio clásico como *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges* (Jaime Alazraki, 1974) no difiere demasiado de *La expresión de la irrealidad...*, pese a que entre ellos median casi veinte años. Alazraki señala el lugar central de la teología entre los intereses del escritor (1974:19) a la vez que insiste en subrayar el escepticismo de Borges y el valor estrictamente estético o literario que le confiere a todos los “sistemas teológicos y proposiciones metafísicas” (1974:21).<sup>66</sup>

Algunas reflexiones más originales sobre el lugar de la teología en la obra de Borges pueden encontrarse en otro trabajo clásico, *El laberinto del universo*, de Jaime Rest (1976). Según este crítico, Dios desempeña “varias tareas primordiales en la producción de Borges” (1974:37), precisando que no en tanto convicción religiosa personal del escritor sino como una “hipótesis de trabajo eficaz” (Rest 1974:37). Rest introduce una distinción relevante entre fe y teología, entendida esta última como pretensión de un conocimiento sistemático sobre lo divino, que en la literatura de Borges está siempre condenado al fracaso (1976:42). Frente a esta perspectiva, propia

---

<sup>65</sup> “[Los metafísicos de Tlön] Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica” (*OCI*:436). En distintas entrevistas el escritor insiste en esta definición, incluyendo también a la teología (cfr. Milleret 1970:114). Massuh (1980:42) señala que se trata de una frase que los “los críticos citan con fruición cuando se trata de hacer de Borges un desahuciado de la filosofía”.

<sup>66</sup> Afirmaciones en este sentido son recurrentes en el estudio de Alazraki: “Borges extrae de la teología la hilaza para tejer sus ficciones, mostrando así que su interés y estimación de esas doctrinas reside en el valor estético o de maravilla que ellas encierran. Al bajarlas del pedestal divino y convertirlas en literatura fantástica, Borges sublima su escepticismo esencial en arte” (Alazraki 1974:95); “Borges ha enseñado que los axiomas de la metafísica y las revelaciones de la teología valen como creaciones de la imaginación humana pero que distan mucho de ser verdades eternas. Ha enseñado a descreer de los absolutos” (Alazraki 1974:142).



de los “teólogos”, que buscan “legislar y reglamentar el mundo sobrenatural” Rest subraya el lugar que el escritor concede a los místicos y los “heresiarcas”, quienes respetan “la naturaleza inescrutable de Dios, disposición que los impulsa a elaborar metáforas sobre lo divino” (1976:44).<sup>67</sup> Aunque estas consideraciones resultan productivas para pensar el tratamiento que Borges hace de la teología cristiana –tanto en su vertiente más ortodoxa como en diversas propuestas heterodoxas- son todavía proposiciones generales. El cristianismo, fuera de algunos comentarios ocasionales, no llega a configurarse, en los trabajos que hasta aquí mencionamos, como un objeto específico de la crítica borgeana.

Esta consideración inespecífica del cristianismo como una de las tantas doctrinas filosóficas y religiosas con las que Borges trama su literatura fue dominante durante años en los estudios dedicados al escritor. Entendemos, sin embargo, que estos abordajes genéricos ignoran, al menos, dos puntos. En primer lugar, el hecho de que las referencias al cristianismo son, a lo largo de la obra de Borges, cuantitativamente muy numerosas y muchas veces tienen una relevancia que no se refleja en los abordajes críticos (cfr. Fresko 2003:6). En segundo lugar, el abordaje “descontextualizado” de Barrenechea y muchos de los críticos que la siguieron (ver *infra* nuestro punto 5.) no toma en cuenta el hecho, para nosotros central, de que Borges, cuando aborda el budismo, el panteísmo, el gnosticismo o la cábala, está tratando con doctrinas que, tanto para él como para la mayoría de sus lectores, son exóticas. Basta contrastar el modo en que las presenta, por ejemplo, en “Una vindicación de la cábala” (*Discusión*, 1932), “Una vindicación de los gnósticos” (*La Prensa*, 1932, recogido con el título de “Una vindicación del falso Basílides” en *Discusión*) o en *Qué es el budismo* (1976, en colaboración con Alicia Jurado). El cristianismo, por el contrario, es –como el escritor no se cansará de repetir-, una de las bases de la civilización occidental (cfr. por ejemplo “Israel”, *Sur*, n° 254, 1958),<sup>68</sup> en la que él y sus primeros lectores, creyentes o no, se encuentran enmarcados; y la religión mayoritaria en Argentina. Para decirlo de otro modo: no es lo mismo sostener que el budismo o el idealismo son “literatura fantástica”, que hacer esta afirmación con respecto a la teología cristiana. Estas aserciones producen

---

<sup>67</sup> “Si los ‘heresiarcas’, para Borges, constituyen un extremo del pensamiento religioso, el término opuesto pertenece a los teólogos, en los que denuncia una obsesiva precisión a la que juzga ‘insensata’ (OI, 38)” (Rest 1976:45).

<sup>68</sup> “El orbe occidental es cristiano; el sentido de esta afirmación es que somos una rama del judaísmo, interpretada por sus teólogos a través de Aristóteles y por sus místicos a través de Platón. Como el budismo o el Islam, el cristianismo es una cultura, un juego antiguo delicado y complejo de hábitos mentales y emocionales que la voluntad no puede cambiar” (BS:58).

efectos de sentido muy distintos que la crítica no puede ignorar. Como veremos, desde hace algunos años proliferaron los estudios que toman en cuenta el primero de los puntos que señalamos –esto es, la necesidad de una consideración específica y relativamente sistemática del lugar del cristianismo en la obra de Borges-. El segundo, por el contrario, fuera de los escasos trabajos que mencionaremos luego (cfr. 5.2.1), no ha sido suficientemente estudiado hasta la fecha.

## **II.2. PRIMEROS TRABAJOS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE BORGES Y EL CRISTIANISMO**

El artículo que, según entendemos, inauguró los estudios dedicados específicamente a indagar las relaciones de Borges con el cristianismo fue el de Oswaldo Romero, “Dios en la obra de J.L. Borges: su Teología y su Teodicea”, publicado en la *Revista Iberoamericana*, en un número especial dedicado al escritor que apareció a fines de 1977. Romero comienza presentando su artículo como un estudio del “tema de Dios”, “a fin de deducir de la obra borgeana, el pensamiento teogénico que en ella predomina y la creencia personal del autor. Es decir [...] cual es su teología y su teodicea” (1977:465). Aunque aquí no se explicita, a lo largo del artículo queda claro que Romero está pensando en la teología (y la religión) cristiana.<sup>69</sup>

El estudio de Romero constituye un relevo bastante completo de las alusiones al cristianismo en la obra de Borges publicada hasta esa fecha –al menos la recogida en volúmenes- y en las entrevistas aparecidas entre los años sesenta y setenta, alternando referencias a estas series textuales sin precisiones metodológicas. El crítico introduce una serie de cuestiones que se convertirán en tópicos de los estudios que posteriormente aborden la cuestión. Si bien Romero se limita en general a presentarlos muy brevemente y citar textos borgeanos donde se constata su presencia, puede considerarse que el panorama que ofrece sienta las bases para aproximaciones más detenidas. Así, señala el “anti-trinitarismo” de Borges –citando la famosa definición de la Trinidad cristiana como “teratología intelectual” (Romero 1977:469)- que se convertirá en un lugar común de la crítica posterior (ver su discusión en Fresko 2003). También indica el rechazo del escritor por las teologías sistemáticas, como la escolástica, que pretenden demostrar con

---

<sup>69</sup> Basta con observar la definición que propone de la teología: “La teología propiamente dicha, o sobrenatural, es la disciplina que estudia a Dios **por la vía de la revelación**, que nos descubre la naturaleza y cualidades de Dios, fundamenta la **crístología** y eclesiología y se adentra en la soteriología y **mariología**” (Romero 1977:467, nuestro destacado).

argumentos la existencia de Dios (la prueba cosmológica, la ontológica). En línea con Rest (1976), a quien retoma expresamente, Romero señala que Borges puede aceptar la existencia de una divinidad, pero nunca la posibilidad de comprenderla racionalmente (Romero 1977:469). Toda la segunda parte del artículo está consagrada a mostrar la distancia que Borges establece con cualquier tipo de “teodicea” que aspire a llegar a Dios por la mera razón natural (sobre esta cuestión, ver *infra* Barcellos 2007 y Magnavacca 2009). En un sentido similar habla del “anticonfesionalismo” borgeano, que lo lleva a renegar cualquier adscripción religiosa formal y dogmática. Romero (1977:474-475) menciona muy brevemente un tema que será luego objeto de varios estudios: la “cristología”, la imagen de Cristo que se desprende de la obra de Borges (ver *infra* 4.1.1). El crítico se limita a hilvanar algunas citas sobre Jesús, de relatos, poemas y entrevistas, sin demasiada argumentación ni justificación. Su valor está aquí, fundamentalmente, en haber detectado la relevancia del tema. Algo similar puede decirse sobre la referencia a la negación de la vida eterna (“anti-inmortalismo”, Romero 1977:473), y sobre la crítica de las concepciones cristianas del cielo y el infierno como lugares de premio y castigo (1977:472). Uno de los aportes más consistentes de este crítico está en la importancia que concede a la lectura borgeana de la obra de Emmanuel Swedenborg. Según Romero, una gran parte de la apropiación heterodoxa que hace Borges del cristianismo está marcada por el teólogo sueco. El crítico se detiene en examinar como el escritor “sigue y asimila” a Swedenborg (1977:471) en temas como su concepción de la trinidad, del cielo y del infierno y en su negación del racionalismo teológico. Esta línea de investigación, inaugurada por Romero, fue retomada por varios críticos (ver *infra*, 3.5.2).

El estudio de Romero constituye, desde nuestra perspectiva, una referencia importante por haber sido el primero en abordar orgánicamente las relaciones de la obra de Borges con el cristianismo y en relevar y organizar ciertas regularidades. Presenta, con todo, una serie de problemas que vale la pena señalar en tanto muchos han sido persistentes en el área de trabajos que estamos estudiando. El primero está dado por el objetivo que se propone Romero de establecer las creencias personales del autor en materia religiosa.<sup>70</sup> Estas, si se las entiende como la convicción íntima que tenía Borges

---

<sup>70</sup> Las conclusiones de Romero en este sentido apuntan a que el escritor puede aceptar la posible existencia de Dios pero solo en tanto objeto de fe y no de conocimiento racional (teodicea). Habla de una “honda religiosidad” (1977:490) no confesional en el escritor y de su respeto y estima por Cristo. No se trata de que Romero presente a Borges lisa y llanamente como un creyente, pero el crítico encuentra en el

acerca de la existencia o inexistencia de Dios y temas afines, son, al menos en buena medida, inaccesibles para los críticos y, entiéndase bien, irrelevantes para la comprensión de su obra, si no se las integra, por un lado, al conjunto de la figura de escritor proyectada por Borges y, por otro, a la dinámica de un campo literario, en la que esa figura –uno de cuyos rasgos está dado por la actitud que exhibe y/o declara ante la religión cristiana- ocupa un lugar determinado. En definitiva, desde nuestra perspectiva (ver *infra* 3 y 5.1), no se trata de una cuestión de las creencias de Borges como persona, sino de su posición como escritor -aunque, desde luego, ambas estén relacionadas e incluso esta se construya partiendo de aquellas-. Vinculado a este punto de partida, encontramos en el trabajo de Romero un problema metodológico -común a muchos de los críticos que intentan determinar en qué creía Borges-, al que ya nos hemos referido en el capítulo anterior, por lo que nos limitamos a mencionarlo: la alternancia indiscriminada entre entrevistas y textos literarios, citadas como si sus estatutos fueran totalmente equiparables. Un tercer problema que detectamos está dado por el tratamiento que el crítico realiza de ciertas consideraciones de Borges que pueden percibirse como heterodoxas desde una perspectiva cristiana. Romero se ocupa, en algunos lugares, de “corregir” las que entiende como interpretaciones erróneas por parte del escritor, en lugar de analizar sus motivaciones y efectos de sentido. Así por ejemplo, niega que la Trinidad haya sido inventada en el siglo II y que el catolicismo sea solamente “un conjunto de imaginaciones hebreas supeditadas a Platón y a Aristóteles” (1977:470); procura también reestablecer “el sentido genuino” del argumento ontológico de Anselmo, “falseado por subestimación sicológica de Borges” (1977:485).<sup>71</sup>

### **II.2.1 Una reescritura evangélica**

En el mismo número en que aparece el artículo de Romero, se publica “El evangelio según Borges” de Rodolfo Borello, un análisis de “El evangelio según Marcos”, relato publicado en *La Nación* en 1970 y recogido ese mismo año en *El informe de Brodie*. Aunque se trata del análisis de un texto en particular y no un estudio general sobre el cristianismo en la obra de Borges, algunos aspectos merecen un breve comentario. En primer lugar, Borello destaca la desproporción entre los numerosos

---

escritor una suerte de adhesión problemática al cristianismo: “Brevemente, Borges cree en el Dios del Cristianismo, pero su fe no supera la incertidumbre de su razón.” (Romero 1977:494)

<sup>71</sup> Puede verse también, en un sentido similar, el modo en que Nahson 2009 señala y enmienda las desviaciones borgeanas frente a la interpretación de los evangelios.

textos borgeanos “de contenido, intención o problemática religiosa” y el poco interés que estos han suscitado en la crítica (1977:504). En este sentido, su artículo tiende a visibilizar la relevancia de las relaciones entre Borges y el cristianismo, contribuyendo a delimitarlo como objeto de futuros estudios. En segundo lugar, el trabajo de Borello es uno de los primeros centrados en analizar la forma en la que Borges reescribe un texto bíblico.<sup>72</sup> El crítico destaca las “resonancias” entre el desarrollo del relato y el *Evangelio de Marcos* (1977:504) y propone que el cuento puede leerse como una “interpretación borgeana (y herética)” de la Pasión en términos de malentendido: Jesús habría sido identificado con Dios por un pueblo primitivo y habría aceptado ese destino tal como Espinosa acepta su crucifixión por los Gutes (1977:513). Los aportes de Borello, entonces, pueden sintetizarse en el señalamiento de la necesidad de estudiar la cuestión del cristianismo en la obra de Borges y la propuesta –implícita- de un modelo posible para analizar las reescrituras bíblica en la obra de Borges, tema que –como veremos- se convertirá en objeto de estudios más amplios y exhaustivos (cfr. 4.).

### II.2.2. Un teólogo lee a Borges

Otro trabajo que puede considerarse entre los primeros consagrados al área de estudios que estamos delimitando, es *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges*, publicado en 1976 por el biblista irlandés John Dominic Crossan.<sup>73</sup>

La perspectiva de Crossan es singular y sus objetivos son, esencialmente, teológicos. No procura indagar la representación de Jesús o la resonancia de los Evangelios en la literatura borgeana, sino que propone una comparación de la “creatividad lingüística” de Borges con la de Jesús, a quienes califica como “poetas en los límites del lenguaje” (Crossan 1991: 62, 75). En particular, su interés está en lo que denomina la “escatología cómica” que puede leerse en las obras de estos “serenos espíritus iconoclastas” (Crossan 1991:61).<sup>74</sup> La escatología cómica se manifiesta a

---

<sup>72</sup> El trabajo de Borello es un buen ejemplo de lo que dijimos en el capítulo anterior acerca de la indiferencia de la mayoría de los críticos por las ediciones de la Biblia que utilizó Borges. Sin ninguna justificación, el crítico recurre para su análisis contrastivo a la traducción de Torres Amat que, como indicamos, era desdenada por el escritor.

<sup>73</sup> Si bien se publicó antes que los de Romero y Borello, mencionamos el trabajo de Crossan en tercer lugar dado que, comparativamente, su trascendencia ha sido menor, si nos guiamos por los estudios críticos posteriores: por lo general, estos no lo mencionan como antecedente ni recuperan sus hipótesis.

<sup>74</sup> Crossan comienza por oponer, retomando los planteos de Mijail Bajtin y John Huizinga, una visión trágica del mundo a una cómica. Si la realidad puede definirse como “un interjuego de mundos creados por la imaginación humana”, la visión cómica aparece como “nuestra consciencia y percepción del carácter inevitable y ubicuo del juego” (1991:40). Frente a la escatología trágica –apocalíptica o profética- en la que el mundo termina “con estrépito y lamentos”, la escatología cómica lo restituye *sub*

través de las parodias que Jesús y Borges realizan de formas y géneros que gozaban de un valor normativo casi absoluto dentro de sus respectivas tradiciones:

La escatología cómica de Jesús implica una iconoclasia de todas las formas mayores de su tradición espiritual [legal, sapiencial y cúllica]. La de Borges, centra la subversión cómica en un aspecto central y gigantesco de toda nuestra herencia literaria: la tradición del Libro. Y especialmente en su ejemplo más fascinante: la Novela Realista (Crossan 1991:88)

Jesús opera fundamentalmente a partir de la inversión de los géneros propios de su tradición espiritual: parodias de la ley casuística (Crossan 1991:78-ss), aforismos paradójicos (1991:81-ss) y “anti-bienaventuranzas” (1991:86-ss). Borges, por su parte, desestabiliza los límites de los géneros literarios y aun la distinción entre realidad y ficción a partir de la introducción de notas al pie en sus cuentos (1991:89-ss), la producción de comentarios sobre obras nunca escritas (1991:92-ss) y la alternancia entre referencias apócrifas y reales (1991:95-ss). Tanto Borges como Jesús, además, podrían considerarse como “relatores de parábolas”, siempre que las entendamos no como cuentos ejemplares, que ofrecen algún tipo de moraleja, sino como “paradojas en forma de relato” que subvierten las expectativas de sus oyentes-lectores, provocándolos y desconcertándolos.<sup>75</sup>

La postulación de una relación entre las parábolas de Jesús y los relatos de Borges conlleva, por supuesto, una interpretación bastante heterodoxa de las primeras, con respecto al modo en que estas se comprenden tradicionalmente en la teología cristiana. Es necesario señalar, en ese sentido, que el principal aporte de la obra de Crossan tiene que ver con su relectura de los textos evangélicos en términos de escatología cómica, antes que en la propuesta de hipótesis novedosas sobre la obra de Borges. Como dijimos, Crossan no estudia el modo en que el escritor argentino reescribe los evangelios o trabaja sobre la figura de Cristo. De hecho, considera que Borges rechaza las parábolas de Jesús -por interpretarlas como moralidades o ejemplos (Crossan 1991:113)- y habla de su “silencio casi total” acerca de la Biblia” (Crossan 1991:151), lo que -como vimos en el capítulo anterior- resulta difícilmente sostenible.

La lectura de Crossan está entre las primeras en subrayar la relevancia que puede tener la obra de Borges para una teología cristiana. Su abordaje no apunta -como el de

---

*specie ludi* (1991:44), desarticulando toda idea de “un final que, por reprojcción teleológica, puede aclarar y justificar todos los acontecimientos anteriores” (1991:57).

<sup>75</sup>“Habría que emplear el término *parábola*, técnica y específicamente, desde el ejemplo antiguo al contemporáneo, para las *paradojas convertidas en relato mediante reversiones simples o dobles de las expectativas más profundas del público*. La estructura de la parábola es una reversión deliberada pero cómica del relato esperado” (Crossan 1991:109).

Romero y el de varios críticos literarios posteriores- a analizar la imagen de Jesús o de la Trinidad que se desprende de la obra de Borges, sino que indaga de qué modo la concepción del lenguaje y de la literatura que se pone en juego en sus relatos puede llevar a repensar cuestiones teológicas. Así, los cuentos borgeanos proveen un modelo contemporáneo que permite releer de forma novedosa las parábolas de Jesús. En otras palabras: no se trata tanto de leer la teología de Borges como de *hacer teología a partir de* Borges.<sup>76</sup> Como veremos, en esta misma perspectiva pueden inscribirse, al menos parcialmente, los trabajos de Ignacio Navarro (2009) y José Carlos Barcellos (2007). En estos estudios el interés no es exactamente la crítica literaria. Si merecen considerarse es, por un lado, porque muchas veces aportan perspectivas, hipótesis y análisis originales sobre los textos que comentan. Por otro lado, porque dan cuenta de la atracción que la obra de Borges ha suscitado entre ciertos intelectuales cristianos, fenómeno que persiste hasta la actualidad y que, como explicamos a lo largo de nuestra tesis, es necesario considerar, al describir el sentido que la obra del propio Borges cobró en sus diversos contextos de producción y circulación.

### **II.2.3. El cristianismo en la poesía de madurez**

Por último, queremos citar un trabajo algo más tardío, pero significativo para la delimitación de esta área de estudios: *El tema de Dios en la poesía de Borges*, del jesuita Osvaldo Pol, publicado por el Instituto Cultural Argentino Israelí en 1993, retomando una conferencia dada por Pol en 1988. Aunque no queda del todo explicitado, tanto la pertenencia del autor a la Iglesia católica (declarada expresamente en el texto, Pol 1993:14) como las referencias a lo que Borges afirma sobre Jesús y la Trinidad permiten concluir que Pol está pensando fundamentalmente en el Dios cristiano. El núcleo de este trabajo consiste en un prolijo rastreo del tema en los poemarios de Borges. Pol dedica unas pocas páginas a los tres libros de la década del veinte para concentrarse fundamentalmente en las obras posteriores a *El Hacedor* (1960). La decisión de estudiar la poesía en lugar de la prosa y, dentro de esta, poner el foco en los poemarios de madurez es una opción significativa. Varios son los críticos que, luego de Pol, insistirán en que en los poemas posteriores a la década del sesenta Borges propone una relación con el cristianismo –o con la experiencia religiosa en un

---

<sup>76</sup> Existen numerosos estudios que se proponen indagar las relaciones entre teología y literatura. Para un estado de la cuestión y una sistematización de las distintas perspectivas teórico-metodológicas remitimos a Barcellos (2008)

sentido amplio- que difiere del que puede leerse en sus cuentos y ensayos de las décadas 1930-1950 (ver *infra*). Fuera de algunos comentarios sobre el anti-trinitarismo de Borges (Pol 1993:82) y sobre la frecuente presencia de Cristo en su obra poética (1993: 22, 70), Pol realiza escasas apreciaciones críticas: “Los poemas hablan por sí mismos – sostiene- y es casi sacrilegio interrumpirlos con advertencias” (1993:39). Su principal aporte está, como ya dijimos, en el recorte del *corpus* y en el exhaustivo inventario de citas textuales, con las que muestra la recurrencia que los temas teológicos y las alusiones al cristianismo tienen en la poesía de madurez de Borges, en un momento en que los estudios dedicados específicamente a este asunto eran todavía escasos.

### **II.3. BORGES, LA TEOLOGÍA Y LOS TEÓLOGOS**

Como hemos anticipado, luego de estos primeros trabajos de la década del setenta, la producción crítica que vincula la obra de Borges con el cristianismo fue creciendo hasta constituir –especialmente a partir de los últimos años- un conjunto significativo. Para organizar este *corpus*, el primer recorte que definimos es el de aquellos trabajos que intentan indagar las cuestiones teológicas en Borges, ya sea vinculándolo con temas y problemas propios de la tradición cristiana (la Trinidad, la providencia divina, la eternidad, etc.) ya sea poniéndolo en diálogo con alguna corriente o autor específico (Agustín de Hipona, Swedenborg, los gnósticos, etc.).

En los últimos diez años se han publicado tres extensos estudios que resultan fundamentales para pensar las relaciones entre Borges y la teología cristiana. Nos referimos a *Quel “vano cerbero teológico”: l’idea di Dio in Jorge Luis Borges* de Susanna Fresko (2003), *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos* de Ignacio Navarro (2009) y *The Quest for God in the Work of Borges* de Annete Flynn (2009). A continuación, nos detenemos en un relevo crítico de las principales hipótesis de estos tres trabajos, en relación a las cuales pueden situarse también los aportes de otros investigadores.

#### **II.3.1. La Trinidad en Borges**

La tesis de Sussana Fresko (2003) constituye, a nuestro juicio, uno de los trabajos más significativos y estimulantes para pensar la relación entre Borges y el cristianismo. Fresko parte de la hipótesis de que cada una de las grandes religiones monoteístas puede ser definida, en la obra borgeana, a través de una característica principal. En el caso del



cristianismo, lo central y lo específico sería la relación de Dios con el tiempo: el ser trascendente y eterno que ingresa en la historia, en el tiempo sucesivo (Fresko 2003:4-5, *passim*). El objeto principal de su estudio, como queda claro en el título, será la representación del Dios trinitario.<sup>77</sup> Contra lo que parece desprenderse de ciertos textos del autor (del que se han hecho eco varios críticos), Fresko propone que la Trinidad no es meramente blanco de ironías y burlas, sino que hay una reflexión seria sobre lo que implicaría su existencia, retomando debates sobre la encarnación, la eternidad y el libre albedrío, entre otros temas.<sup>78</sup> La Trinidad representa el límite entre la lógica, el razonamiento y lo fantástico, la pretensión humana de pensar lo no pensable (Fresko 2003:130-ss). Es –como el Leviatán del libro de *Job*- un símbolo de lo incomprensible (Fresko 2003:151-152) y, aun, sostiene Fresko, una figura del inconsciente (2003:127), del mundo psíquico del autor (2003:133).<sup>79</sup> Proponer la Trinidad como una figura central del imaginario borgeano conlleva subrayar la importancia que reviste el cristianismo en su obra, como modo específico de referirse a lo divino (Fresko 2003: 180, 197).

La crítica señala, además, el interés del escritor por las interpretaciones *apócrifas* del cristianismo, en el doble sentido de falsas y de alternativas (2003:9, 55-ss, 196). Insistirá, a propósito de esto, en la heterodoxia de la literatura borgeana, capaz de proponer siempre nuevas lecturas para historias –como la de Judas o Jesús- cuyo sentido parece fijado (Fresko 2003-87-88, ver *infra* el punto 4. de este capítulo).

Con respecto al modo de abordar la obra de Borges, nos interesa destacar que Fresko desarrolla una hipótesis –ya sugerida, como señalamos, en el trabajo de Pol (1993)- sobre las diferencias que surgen de los géneros al abordar el cristianismo. En los ensayos y relatos la atención se dirige sobre todo a cuestiones teológicas y el tono suele

---

<sup>77</sup> *Que'l vano cerbero teologico*, “vano cancerbero teológico” es la fórmula que utiliza Borges en “Una vindicación de la cábala” y en “Historia de la eternidad” para referirse a la Trinidad (*OCI*:210, 359). Por ser una noción exclusiva de la teología cristiana, la representación de la Trinidad es un lugar privilegiado para indagar la apropiación que realiza Borges de esta teología.

<sup>78</sup> También Navarro (2009:405), en quien nos detendremos a continuación, ha señalado que la Trinidad no solo es objeto de menciones paródicas sino que tiene una importancia dramática en la obra de Borges, especialmente en relación con la idea de lo múltiple en lo uno, de la visión del todo en un punto, que está presente en relatos como “El Aleph” y “La escritura del Dios”.

<sup>79</sup> La vinculación entre la Trinidad y el inconsciente de Borges es una de las hipótesis centrales –y más originales y provocadoras- de la tesis de Fresko. La autora sostiene, por un lado, la posibilidad de relacionar la imagen de la Trinidad como “espejos opuestos” con la sensualidad (es conocida la relación entre espejos y cópula en la obra borgeana), lo que la connotaría de “un’insospettata potenzialità erotica” (Fresko 2003:149), haciendo más plausible su correlación con el inconsciente privado del escritor (2003:150). Por otra parte, Fresko interpreta que el sentido negativo y hasta angustiante que la Trinidad tiene por momentos en la obra de Borges puede relacionarse con la relación del escritor con su padre, que estaría de algún modo simbolizada en la relación entre el Padre y el Hijo divinos del cristianismo (Fresko 2003:174, cfr. también Perassi 1996).

ser irónico y distanciado (Fresko 2003:15); en la poesía, en cambio, se percibe una aproximación más sentimental y una sincera y espontánea reflexión sobre cuestiones vinculadas a la fe religiosa (Fresko 2003:12, 90, 191). Encontramos afirmaciones similares sobre esta cuestión en los estudios posteriores de D'Angelo (2005), Flynn (2009) y Nahson (2009). Como veremos en el capítulo VI de nuestra tesis, consideramos relevante este señalamiento, aunque la diferencia obedece no solo a una cuestión de género sino que debe tomarse en cuenta la periodización de la obra de Borges y sus contextos de recepción.

Por último, Fresko concluye procurando definir la posición del escritor frente al cristianismo. Como la gran mayoría de los críticos, no se detiene a contemplar variaciones diacrónicas, sino que sostiene que existen constantes que permiten organizar un discurso unitario sobre la imagen de Dios en Borges (2003:14). Propone que no puede hablarse de fe religiosa, pero que, a lo largo de su obra, el escritor manifiesta un anhelo de Sentido –característico, dice Fresko, de todos los hombres (2003:119, 183)- que muchas veces se expresa recurriendo a la palabra “Dios” (2003:121, 184-ss).<sup>80</sup> Las referencias a ese “anelito irriducibile” aparecen de las más variadas formas, aunque el escritor tiende a centrarse en lo que tal anhelo comporta a nivel lingüístico (2003:185). En esta dirección, sería posible poner en diálogo -polémicamente- la perspectiva de Fresko y las de Rest (1976) y Massuh (1980). El problema lingüístico es expresión directa de un problema más amplio: la incognoscibilidad del universo y de su eventual significado (Fresko 2003:188) Pero el hombre necesita el lenguaje y la respuesta de un poeta no puede ser el silencio –como proponía Massuh- sino un lenguaje que sea consciente de sus propios límites y su naturaleza mistificante (2003:188-189). Veremos que la cuestión del lenguaje, de un lenguaje capaz de nombrar la totalidad, será central en Navarro (2009).

### **II.3.2. Borges y la búsqueda de una Palabra**

*Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos* (Ignacio Navarro, 2009) no es, en rigor, crítica literaria, sino una suerte de ficción ensayística, muy en la tradición borgeana –si exceptuamos su extensión-. Consta de dos partes, la primera, titulada “Últimas inquisiciones (de Jorge Luis Borges)” se presenta como la edición de

---

<sup>80</sup> Fresko cita varias veces a lo largo de su tesis la afirmación borgeana (incluida en “El idioma analítico de John Wilkins”) acerca de que “La imposibilidad de penetrar el diseño divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de trazar diseños humanos, aunque los sepamos provisorios”(cfr. Fresko 2003:183)

un libro secreto de Borges –dictado a Héctor Biancotti, durante sus últimos meses en Ginebra-, en donde el escritor comenta la obra del suizo Hans Urs Von Balthasar, uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX. No nos detendremos en esta primera parte, dado que su objeto no es la obra de Borges, sino que su figura y su estilo funcionan como medio para un ensayo teológico.<sup>81</sup>

La segunda parte del libro, titulada “Borges, escritura de Dios. De Hans Urs Von Balthasar”, propone la ficción simétricamente inversa: un extenso trabajo crítico del teólogo suizo sobre la obra de Borges. Navarro recupera aquí las hipótesis centrales de algunos artículos que había publicado previamente (Navarro 1997, 1999 y 2003).<sup>82</sup> La perspectiva sobre la obra de Borges –como queda claro en el gesto de proponer como autor supuesto del estudio a Von Balthasar- es la propia de un teólogo.<sup>83</sup> En un capítulo titulado “Nadie sabe del todo lo que le ha sido dado escribir”, Navarro puntualiza el modo en que “una hermenéutica practicada desde la teología cristiana” (2009:483) se acerca a las obras literarias. Nos interesa destacar aquí que, más allá de que Navarro dedica varias páginas a discutir las creencias personales de Borges y a definir en qué sentido entiende su agnosticismo, sostiene que, en última instancia, la fe o falta de fe del autor no es una variable relevante para una lectura teológica de la obra literaria, que debe ocuparse de lo que se verifica en los textos.<sup>84</sup>

Además de una serie de consideraciones sobre la figura de Cristo, sobre las que volveremos posteriormente, dos son los aportes del trabajo de Navarro que nos interesa destacar para pensar las relaciones de Borges con la teología cristiana. Por un lado, la hipótesis de que existe un centro en la producción del escritor, dado por una búsqueda que se repite, modulada de formas diversas, en muchas de sus ficciones y poesías.<sup>85</sup> Se trata de la búsqueda de “una Palabra, Una y Única, capaz de contener y pronunciar la

---

<sup>81</sup> Esta parte está escrita, en consonancia con el proyecto ficcional, *à la maniere de* Borges e incorpora, recontextualizándolas, muchas palabras y frases literales de la producción del escritor. En este sentido, se podría poner en línea con “Jorge Luis y Epulón”, una de las *Doce parábolas cimarronas* de Leonardo Castellani (1959), cfr. Adur (2009a) y el capítulo VI.5.2.

<sup>82</sup> El hecho de presentar su ensayo como una ficción le permite a Navarro incluir referencias apócrifas, citas de Borges inexistentes y no ser demasiado riguroso con la cronología de las publicaciones. Sin embargo, tanto el planteo general como los análisis de textos específicos responden a la intención de un proponer y demostrar hipótesis críticas sobre la obra borgeana.

<sup>83</sup> Más allá de la atribución del texto a un teólogo católico, el autor empírico –Ignacio Navarro- es también sacerdote católico y cursó estudios de Teología en la Universidad Católica Argentina.

<sup>84</sup> “La teología (como cualquier hermenéutica, por otra parte), al interpretar, no debe preguntarse si un autor ‘tuvo la intención’, sabe o quiere esto o aquello cuando lo escribe, sino si lo sabe el texto. Pero el autor tampoco le puede decir nada a la teología en lo que hace a su propia materia verificada en la obra” (Navarro 2009:474).

<sup>85</sup> Si bien Navarro alude y comenta numerosos textos de Borges en los que ve plasmarse esta búsqueda, se detiene *in extenso* en el que considera su expresión más acabada, “La escritura del Dios” (2009:507-535).

totalidad de la realidad bella, simultáneamente” (Navarro 2009:355), cuestión que tiene –subraya Navarro- evidentes afinidades con la teología cristiana: “En la última profundidad de la obra de Borges es imposible distinguir [...], poesía de teología” (2009:355). Propone, en este sentido, que existe en Borges una “estética del Verbo” (con mayúscula).<sup>86</sup> La Palabra que se busca es inaccesible a los esfuerzos humanos de pronunciarla –que son, sin embargo, indispensables- y solo puede ser recibida como don o revelación (Navarro 2009:517). Generalmente, o bien esta revelación final no llega a producirse –aunque se alude a su inminencia- o si se produce, no puede ser totalmente aferrada por el lenguaje humano (Navarro 2009:536). Interesa subrayar que, contra la tendencia crítica de vincular a Borges con la mística y la teología negativa, Navarro insiste en que existe en el escritor una apuesta por la vía positiva, una confianza –aunque moderada y crítica- en el lenguaje como instrumento para aludir a lo trascendente:

Nada hay aquí que se parezca a una teología negativa. A Borges no le interesa lo que Dios (o la Palabra) *no es*. En la tensión del lenguaje, en la oscilación entre el límite y el alcance de las palabras, Borges arriesga *decir*; su teología es francamente positiva, insinúa o alude lo que *es*. Muy otra cosa es que se trate de una teología positiva *implícita*, lo cual es, por otra parte, propio y característico de toda gran poesía (2009:364).

Parece apresurado negar tajantemente la vinculación de la obra borgeana con la teología negativa. Como han mostrado numerosos críticos, tanto esta como la tradición mística tienen, en efecto, una presencia importante en Borges (cfr. Rest 1976, López-Baralt 1996, Gamero 2006, Flynn 2009). El señalamiento de Navarro parece adecuado, sin embargo, para recordar que, junto a la vía negativa, la mística y otras teologías heterodoxas, también debe considerarse la forma en que Borges trabaja con temas, autores y conceptos que constituyen temas centrales de la teología (y la filosofía) cristiana en occidente. En nuestra tesis nos detendremos en las distintas formas de abordar lo trascendente que se pueden registrar en la literatura de Borges y sus contemporáneos y, en particular, en el modo en que las concepciones teológicas se

---

<sup>86</sup> “Verbo” tiene resonancias múltiples en el marco del trabajo de Navarro: el lenguaje humano, la palabra creadora divina (en línea con el comienzo del Génesis) y Cristo, el Verbo encarnado (cfr. Juan 1,1). El crítico llega a esta formulación retomando polémicamente la propuesta de Massuh (1980) de una “estética del silencio”: “Si bien es cierto que en Borges hay una *estética del silencio*, más profundamente se trata de una *estética del Verbo* (del ‘Verbo hacedor’: OC.I, 360): el silencio está creado *en* el texto, que está hecho de palabras, y está en función de la mayor aproximación posible al Verbo que allí pudiera decirse o de algún modo manifestarse a sí mismo. Es un silencio que, sobre todo, debiera ser una pura disponibilidad para los ecos que se produjeran en la pronunciación humana en virtud de esa Palabra Una” (2009:361).

manifiestan en opciones estéticas, vinculadas a posiciones en el campo literario (ver especialmente el capítulo V).

En el capítulo titulado “Un infierno cómico y dramático”, Navarro analiza este tópico, partiendo de un minucioso examen de “La duración del infierno”,<sup>87</sup> con especial atención al modo en que Borges trabaja con las fuentes cristianas y a la forma en que articula su argumentación. La hipótesis del crítico es que Borges no parece haber encontrado ninguna teología satisfactoria sobre el infierno (2009:399), por lo que dedica su artículo a deslegitimar paródicamente una serie de posiciones, que van desde las creencias populares hasta los razonamientos escolásticos. Como señala Navarro, Borges exhibe un manejo notable no solo de autores y discusiones, sino incluso del lenguaje técnico de la teología cristiana (Navarro 2009:398). El crítico concluye afirmando que para Borges el infierno “es un estado del alma, indeseable y posible, más asociado a la facultad humana de elegir y a la capacidad de un autojuicio que a algo atribuible al Dios en el que sería deseable creer” (2009:421). Navarro incluye, además, algunas consideraciones sobre la comprensión que el escritor manifiesta del problema del infierno en Dante (Navarro 2009:423-ss) y sobre la noción de “juicio final”, que aparece en varios poemas borgeanos (2009:311-ss).<sup>88</sup>

El trabajo de Navarro, entonces, propone que Borges es capaz de demoler cierto tipo de razonamiento teológico, ridiculizando sus premisas y su estilo (2009:319, 398-ss). Pero –como vimos respecto a la búsqueda del Verbo- su relación con la teología no puede definirse exclusivamente como paródica y distante. Navarro llega a afirmar que, dado que Borges ha encontrado un “*modo de hablar* acerca del misterio” (2009:388), su literatura implica una contribución relevante para la teología cristiana contemporánea.

A similares conclusiones llega José Carlos Barcellos (2007), en “A terceira margem da ficção: literatura e teologia em Jorge Luis Borges”, un artículo dedicado, justamente, a pensar cuál puede ser el aporte de la obra de Borges para el pensamiento teológico. Barcellos sostiene que la teología cristiana del siglo XX –con pocas excepciones- sucumbió al racionalismo, perdiendo su apertura al misterio y constituyéndose en un pensamiento unívoco. La literatura de Borges, por el contrario,

---

<sup>87</sup> Este ensayo fue publicado por primera vez en 1929 y recogido en *Discusión* (1932). Nos detendremos en él, retomando algunas de las consideraciones de Navarro, en el capítulo IV.5 de esta tesis.

<sup>88</sup> Navarro sostiene que estos juicios son, por lo general, “autojuicios”, donde Borges se interroga acerca de si ha cumplido con su destino como poeta, de modo de resultar “justificado”. El crítico señala que Borges suele recurrir para estos textos a conceptos (vg. justificación, salvación) e imágenes propias de la tradición cristiana, especialmente del Apocalipsis, los Evangelios y la *Divina Comedia* (2009:410-ss). Sobre este tema puede consultarse también “Los juicios finales de Borges”, de Federico Peltzer (1999).

aparece como un continuo desafío a superar cualquier visión del mundo lineal y unilateral (Barcellos 2007:13-14). En este sentido, sus ficciones exhiben la insuficiencia de las teologías científicas y sitúan a la teología contemporánea ante la necesidad de pensar la complejidad del ser humano y la no-inmediatez de la verdad (Barcellos 2007:14-15).

*Últimas inquisiciones* es una interpretación teológica (o estético-teológica) de la obra de Borges, con lo cual algunas de sus conclusiones quedan fuera del ámbito de la crítica literaria. Algo similar puede afirmarse del trabajo de Barcellos. En este sentido pueden ponerse en línea con el abordaje de Crossan, aunque Barcellos y Navarro desarrollan con más precisión sus análisis textuales. Como hemos afirmado, incluimos estos trabajos en nuestro estado de la cuestión porque aportan hipótesis significativas para abordar la obra borgeana en relación con el cristianismo y, especialmente, para pensar el lugar que la teología tiene en ella y los efectos de sentido que produce.

### **II.3.3. Entre la teología y la experiencia: reflexiones sobre las creencias de Borges**

El estudio de Annete Flynn, *The Quest for God in the Work of Borges* (2009) parte de la hipótesis de que existe una intensa preocupación por cuestiones espirituales que puede comprobarse, en distintas manifestaciones, a lo largo de la obra de Borges. La crítica propone que una lectura atenta de los textos revela una búsqueda que puede calificarse de religiosa, no en el sentido institucional, sino en tanto anhelo de plenitud espiritual a la que solo alguna instancia trascendente podría dar respuesta. Su abordaje se estructura en tres partes que corresponden a los principales géneros practicados por Borges y permiten trazar, aproximadamente, un itinerario cronológico que recorre los ensayos de juventud, las ficciones de madurez y, finalmente, los poemas publicados a partir de la década del sesenta.

Flynn sostiene que puede comprobarse en Borges, en relación con la concepción de Dios, la existencia de una tensión entre un conocimiento intelectual –que resulta insuficiente- y (el anhelo de) un conocimiento experiencial o emocional (2009:12). Esta tensión se despliega de modo diverso a lo largo de las tres etapas que propone para sus análisis. En los ensayos de juventud, lo dominante es el acercamiento intelectual. Flynn repone las numerosas corrientes filosóficas con las que el escritor está dialogando (que involucran autores como Berkeley, Schopenhauer, Nietzsche, Bradley, Hume, entre otros) y señala la cercanía de Borges con los postulados idealistas, que lo llevan a

concebir el mundo como “un sueño sin soñador”, una pura ilusión sin ningún fundamento trascendente que permita afirmar la identidad de un sujeto que, por lo tanto, solo puede concebirse como fragmentario (Flynn 2009:45-ss). En este sentido, Flynn encuentra en los ensayos que analiza una negación filosófica de la idea de divinidad. La segunda etapa, la de las ficciones, puede caracterizarse como teológica. El intento de alcanzar algún tipo de Absoluto es el tema de muchos de los relatos (cfr. *supra* Navarro 2009). Sin embargo, en las historias de *Ficciones* y *El Aleph*, esta búsqueda suele ser infructuosa y no conducir a una verdadera relación con la divinidad, sino que los personajes alcanzan lo que la autora denomina una cosificación de Dios: lo divino se ve reducido a objetos (el Aleph del cuento homónimo, la moneda de “El Zahir”) o atributos (la omnisciencia, la inmortalidad), pero nunca es entendido de un modo *personal* (Flynn 2009:117-118). En las ocasiones en que aparece en los relatos, Dios es presentado como vengativo, cruel o, en el mejor de los casos, indiferente ante la suerte de sus criaturas. Flynn lee en los cuentos de esta etapa un testimonio de que Borges, pese a los fracasos, insiste en su búsqueda de una relación con lo divino. Por último, en la tercera parte de su trabajo, la crítica estudia los poemas publicados a partir de los sesenta, cuando la indagación espiritual que atraviesa la obra borgeana llega, desde su perspectiva, al umbral de un encuentro. En este sentido, es relevante la figura de Cristo, presente en poemas de la época (“Juan I, 14”, “Lucas 23”, “Cristo en la cruz”). Esta abre la posibilidad de una relación ya no intelectual sino emocional con lo divino.

El trabajo de Flynn es uno de los pocos que reconocen la importancia de historizar la relación de Borges con el cristianismo y registrar sus desplazamientos. Sus principales aportes pueden situarse en el análisis de la poesía de madurez de Borges – cuya importancia para esta área de estudios ya ha sido señalada- en el marco de una oposición entre un conocimiento intelectual –filosófico y/o teológico de lo divino- y un acercamiento experiencial. Es necesario señalar dos problemas que encontramos en este abordaje. En primer lugar, su historización está únicamente basada en los cambios que detecta en la obra borgeana, sin ninguna referencia al contexto o al campo literario en que esta se produjo y circuló, por lo que la misma resulta cuestionable, en tanto la explicación de los desplazamientos se deriva linealmente de una evolución del sujeto en sus inquietudes religiosas.<sup>89</sup> En segundo lugar, estrechamente ligado a esto, se echan en

---

<sup>89</sup> Agreguemos que el estudio de Flynn (2009) no hace referencia a los tres primeros poemarios de Borges, sin justificar ni explicitar esa omisión. Además de contener referencias relevantes para estudiar su relación con el cristianismo, estos libros resultan particularmente significativo para cualquier abordaje

falta precisiones teórico-metodológicas sobre en qué sentido se concibe a Borges como sujeto de una búsqueda religiosa. Se trata de un problema compartido por una gran cantidad de textos que se proponen establecer las creencias de Borges (Soldani 1994, Zagal Arreguin 1999, Muñoz Rengel 2000, D'Angelo 2005) sin precisar si se refieren a las convicciones personales de Borges como sujeto empírico; a las posiciones que manifiesta públicamente – y que son parte de su autfiguración como escritor-; o a lo que surge de la lectura de los relatos y poemas y que se refiere a un sujeto estrictamente textual –cuya relación con la figura pública del escritor debería ser puntualizada-. Volveremos sobre esta cuestión cuando presentemos nuestra perspectiva teórica (cfr. el apartado 5.3 de este capítulo).

#### **II.3.4. Borges y los teólogos medievales**

Los textos críticos que hemos comentado hasta ahora se ocupan de la relación de la obra de Borges con la teología cristiana, entendiéndola -más allá de la referencia a obras particulares- en un sentido amplio y general. Existen también trabajos que indagan el modo en que el escritor abordó determinadas escuelas, corrientes o teólogos específicos.

En primer lugar, nos detendremos en los estudios que ponen en relación la obra de Borges con teólogos cristianos medievales. La referencia obligada aquí es *Filósofos medievales en la obra de Borges*, de Silvia Magnavacca (2009), que constituye un aporte notable al área de estudios que estamos definiendo. Magnavacca rastrea la presencia de teólogos cristianos en la obra de Borges, consigna datos acerca de las fuentes por las cuales el escritor llegó a tomar contacto con los mismos y señala los textos donde la huella de su lectura es más significativa. Incluye, además, una breve presentación de cada teólogo, con especial atención a los aspectos de su obra que son significativos para comprender la apropiación que Borges hace de ellas. Entre los autores estudiados por Magnavacca, los relevantes para trazar un estado de la cuestión son los teólogos cristianos Agustín de Hipona, Juan Escoto Erígena, Pedro Damiano, Anselmo de Canterbury y Nicolás de Cusa.<sup>90</sup> Presentamos sus principales hipótesis sobre

---

que contemple la inserción de Borges en el campo literario. Recordemos que su primer libro publicado fue uno de versos (*Fervor de Buenos Aires*, 1923) y que la poesía fue el género donde primero cosechó reconocimiento y legitimidad.

<sup>90</sup> De los autores que considera Magnavacca no nos detenemos en Averroes, porque no es cristiano y por lo tanto no es relevante para el área de estudios que estamos definiendo. Tampoco en Rabano Mauro ni en Raimundo Lulio, dado que las referencias de Borges a estos pensadores son escasas y, comparativamente, poco significativas para pensar sus relaciones con el cristianismo.



estos autores, incorporando además los aportes de otros estudiosos en los casos en que sea pertinente.

Las referencias a Agustín de Hipona en la obra de Borges son recurrentes y pueden encontrarse en prácticamente todas las etapas de su producción. Magnavacca identifica las citas y alusiones, indica sus fuentes y señala los desplazamientos que conlleva, muchas veces, la apropiación borgeana del pensamiento del autor de las *Confesiones*. Centralmente, lo que interesa al escritor es la noción agustiniana -cristiana- del tiempo lineal, finito y teleológico, que se opone al tiempo cíclico propio del pensamiento pagano -y nietzscheano- (Magnavacca 2009:37-ss).<sup>91</sup> Esta contraposición puede leerse en varios lugares de la obra de Borges -cfr., por ejemplo, los ensayos reunidos en *Historia de la eternidad*-. Magnavacca releva las referencias más importantes y se detiene fundamentalmente en el relato “Los teólogos”, que tiene como punto de partida una cita –desviada- del *Civitas Dei* de Agustín. La relación del escritor con la obra de Agustín ha sido también considerada por Fresko (2003). Esta crítica encuentra una suerte de oscilación: por un lado, el reconocimiento por parte de Borges del pensamiento agustiniano a propósito de la eternidad y la memoria -donde Fresko (2003:165-167) detecta ciertas confluencias-, por otro lado, una imagen negativa del obispo de Hipona, que Borges construye a partir de referencias a sus obras menores y sus polémicas (2003:172).<sup>92</sup>

Juan Escoto Erígena es, junto a Agustín, uno de los teólogos medievales más citados por nuestro escritor (Magnavacca 2003:77). Magnavacca dedica algunas páginas a su concepción del infierno, que Borges parece encontrar más aceptable que la de otros teólogos cristianos –no es un “lugar de tormento”, sino un estado del alma (2009:69-ss), de modo similar a lo que propone Swedenborg-. También resulta relevante su posición respecto a los múltiples sentidos de la Escritura, que Borges cita en más de una ocasión (cfr. Muñoz Rengel 2000, Magnavacca 2003:91-ss y 2009:65). Pero, siguiendo a Magnavacca, lo central es la imagen del mundo y de Dios que postula el teólogo irlandés, sobre la que Borges modelará su imagen del poeta. Este es, como Dios, alguien

---

<sup>91</sup> Sobre el lugar que las concepciones agustinianas del tiempo -y la eternidad- tienen en la obra de Borges, pueden consultarse también Zagal Arreguin (1999), Parodi (2003) y Rollán-Rollán (2011).

<sup>92</sup> Fresko señala, por ejemplo, que Borges cita la polémica con Pelagio, donde Agustín queda del lado del teólogo dogmático, representante del lado más oscuro del pensamiento cristiano (2003:163) y destaca también la agresividad contra el autor de las *Confesiones* que se percibe en “La doctrina de los ciclos” (2003:174). La crítica propone que la forma en que Borges trata a Agustín puede relacionarse con la ambigüedad del escritor hacia la Trinidad cristiana, sobre la que el obispo de Hipona escribió una obra fundamental, *De Trinitate* (cfr. Fresko 2003:154-ss)

(o Alguien) sin una identidad definida, que crea un mundo -una obra- como un espejo para conocerse a sí mismo (Magnavacca 2009:80-ss).<sup>93</sup>

Pedro Damiani es otro autor medieval que ha sido estudiado en relación con la obra de Borges, en particular con respecto al problema de la relación entre el tiempo y la omnipotencia divina –la capacidad de Dios para modificar o anular el pasado–, que fue planteado por el teólogo en *De divina omnipotentia*. Magnavacca (2009:134) sostiene que el tema es “uno de los grandes nudos de la obra borgeana”, que encuentra una formulación significativa en el relato “La otra muerte” (recogido en *El Aleph* 1949).<sup>94</sup> Subraya que lo que está en cuestión en el relato no es la capacidad del Dios cristiano de obrar milagros sino “la *irreversibilidad* de lo pasado en cuanto tal” (2009:128) y repone las distintas posiciones teológicas que aparecen aludidas en el texto (Pedro Damiani, Tomás de Aquino, Agustín, Fredegiso de Tours). Este relato ha sido también analizado detenidamente por Marco Rossini (2003), que sitúa con precisión la cuestión teológica implicada en la obra de Damiani y señala que la operación del escritor argentino consiste en poner el problema en relación con una existencia singular, lo que lo lleva a cambiar el punto de vista y –por lo tanto- el objeto en cuestión: en el cuento no se trata ya –como en *De Divina Omnipotentia* - acerca de si Dios puede hacer que lo pasado no haya sido, sino sobre si Dios puede hacer existir otro pasado (Rossini 2003:15).<sup>95</sup> Agreguemos por último, volviendo a Magnavacca (2009:134), que la obra de Damiani se sitúa en las antípodas de la teología científica, con una concepción que abre en el pensamiento especulativo posibilidades ilimitadas, lo que explica –al menos en parte- el interés de Borges por su figura.

Aunque su obra es muy distinta, el pensamiento de Nicolás de Cusa también puede considerarse como una teología que está en las antípodas del racionalismo. Magnavacca destaca fundamentalmente su *De docta ignorantia*, donde Dios se presenta como “coincidencia de los opuestos”, del todo inaccesible a la razón, aunque susceptible de acercamientos no racionales, capaces de “procurar una comprensión de la maximidad unitrina de Dios del único modo en que es posible, esto es, incomprendiblemente” (2009:248). Esta mirada paradójica sobre Dios puede encontrarse –en ocasiones, con

---

<sup>93</sup> La equiparación del poeta y Dios, en este sentido, puede leerse, sobre todo en los textos reunidos en *El Hacedor* (1960), vg. “Everything and Nothing” (cfr. Magnavacca 2009:80-ss).

<sup>94</sup> “El tema de la posibilidad o imposibilidad de cancelar el pasado es uno de los grandes nudos de la obra borgeana. Y solo Pier Damiani pudo indicarle cómo resolverlo al subrayar violentamente la absoluta alteridad de Dios” (Magnavacca 2009:133). Sobre esta cuestión cfr. también la “Breve nota sobre las posibilidades de Borges” de Moretti (2008).

<sup>95</sup> Hemos estudiado el modo en que Borges articula teología y literatura en “La otra muerte”, retomando las consideraciones de Rossini y Magnavacca en Adur (2012b).

referencias explícitas a Nicolás de Cusa- en varios textos de Borges.<sup>96</sup> Magnavacca se detiene especialmente en “La Biblioteca de Babel” (2009:250-ss), donde pese a no mencionarse al teólogo su presencia es evidente, en la concepción del infinito que se despliega en el relato y en los rasgos que se utilizan para definir la Biblioteca.<sup>97</sup>

El lugar de Anselmo de Canterbury en la obra de Borges es casi diametralmente opuesto al que tienen Pedro Damiano o Nicolás de Cusa, en tanto aparece como un exponente de la escolástica, la teología científica a la que Borges se referirá con desdén e ironía en distintos lugares de su obra. Más allá de algunas menciones en sus ensayos, el texto clave aquí es “*Argumentum ornitologicum*” (*Otras inquisiciones* 1952, recogido luego en *El hacedor*), donde el escritor parodia –como queda claro desde el título- el argumento ontológico con el que Anselmo, en su *Proslogion*, demostraba la existencia de Dios (cfr. también Navarro 2009:418-419 y Cámpora 2012). Aquí la apropiación borgeana es decididamente irónica y distante –aunque la ironía, anota Magnavacca, no está exenta de melancolía (2009:159)-. Además de analizar contrastivamente el texto teológico y la parodia literaria, la crítica destaca la renuencia de Borges frente a los pensadores, como Anselmo, “que proceden con el paso prolijo y arduo de la razón cautelosa” y su preferencia por los “sistemas omniabarcantes” como el de Erígena (Magnavacca 2009:251). En este sentido, Magnavacca explica la escasa atención que recibe por parte de Borges la obra de Tomás de Aquino, central para la Edad Media cristiana, pero desdeñada por el escritor, quien la considera una teología racionalista, que “en su grandiosa minuciosidad, proporciona respuestas que cierran un planteo, más que abrirlo a posibilidades infinitas” (Magnavacca 2009:272).<sup>98</sup> Más allá de estas motivaciones, vinculadas a las preferencias teológicas de Borges, consideramos significativo, como mostraremos en la tesis, recordar que el tomismo constituyó, durante buena parte del siglo XX, la teología con la que se identificaba un importante grupo de intelectuales católicos argentinos, cuya fluctuante relación con Borges contribuye también a explicar el modo en que el escritor se refiere a la obra del *Doctor Angelicus*.

---

<sup>96</sup> Estela Cédola ha propuesto que, justamente, la coincidencia de los opuestos es la “estructura significativa” que subyace y unifica los relatos reunidos en *El Aleph* (1949). La crítica recupera la idea de *coincidentia oppositorum* justamente de Nicolás de Cusa (Cédola 1993:112-ss).

<sup>97</sup> Cfr. la existencia *ab eterno*, la esfera cuyo centro está en todas partes, la segmentación en hexágonos, rasgos de clara inspiración cusana.

<sup>98</sup> En coincidencia con el trabajo de Navarro (2009) –a quien cita-, Magnavacca subraya el rechazo de Borges “por las filosofías e incluso las teologías que se presentan como una explicación suficiente o satisfactoria, terminada, del misterio, del universo o de Dios” (Magnavacca 2009:273).

A lo largo de su trabajo, Magnavacca muestra que Borges poseía un conocimiento teológico que si bien no era sistemático ni erudito era suficiente para captar algunas de las ideas centrales de los autores que cita y también –como lo demuestra, por ejemplo, en “Los teólogos” o en “*Argumentum ornitologicum*”- para incorporar términos técnicos y reproducir el estilo y el tipo de referencias características de la teología cristiana medieval. En sus conclusiones, la crítica resalta el respeto, el interés y la productividad literaria que pueden constatarse en la lectura borgeana de los autores medievales, más allá de la distancia que existe entre estos y el escritor con respecto a la fe en un Dios, que funciona para los medievales como punto de partida firme para cualquier especulación.<sup>99</sup> Por otra parte, yendo más allá de ciertas fórmulas consagradas y repetidas por los críticos, Magnavacca (2009:236-237) define el lugar de la teología en la obra de Borges, señalando que el escritor se interesa por las especulaciones y los planteos de aquellas obras teológicas, que abren posibilidades al pensamiento, y rechaza los dogmas que buscan ceñirlo (en particular, recordemos su desdén por las teologías dogmáticas como la escolástica). La distinción es significativa, dado que buena parte de la crítica borgeana (cfr. por ejemplo el ya citado estudio de Rest 1976) consideraba que la teología, en tanto pretensión de un conocimiento sistemático sobre lo divino, era uniformemente desdeñada por el escritor. Lo que precisa Magnavacca es que no todas las teologías cristianas son abordadas de la misma manera y que ese desdén vale, ante todo, para las teologías racionalistas-cientificistas.

### **II.3.5. Borges y las teologías heterodoxas: los gnósticos y Swedenborg**

Borges ha sido vinculado a ciertos autores que pueden considerarse como representantes de corrientes heterodoxas dentro del cristianismo. Nos referimos, por un lado, a los gnósticos cristianos de los primeros siglos de nuestra era –Basíldes, Valentino, Marción- y, por otro al teólogo y visionario sueco Emanuel Swedenborg.

#### **II.3.5.1. Borges y el gnosticismo**

La relación de Borges con el pensamiento gnóstico, insistentemente señalada desde los primeros trabajos consagrados al escritor (cfr. Barrenechea 2000:58-60, Alazraki 1974:53-56), ha sido objeto de una serie de estudios específicos. El interés por

---

<sup>99</sup> “Las doctrinas de los filósofos medievales parten de dar por sentada la presencia de Alguien que, habiéndose ya revelado a los hombres, dejó que lo siguieran buscando a tientas. El reposo en tal confianza le es totalmente ajeno a Borges. Toda su literatura lo confirma” (Magnavacca 2009:272).

el gnosticismo aparece como un caso privilegiado del interés de Borges por las herejías y, especialmente, por los límites siempre difusos –e históricamente variables- entre herejía y ortodoxia (Fresko 2003:45-ss, Riveros 2011:6-ss, 25-ss).<sup>100</sup> Guillermo Riveros propone, incluso, que los gnósticos funcionan como “idiotipos” de la literatura de Borges, es decir, personajes recurrentes y característicos de sus ficciones, y que aparecen siempre vinculados a la problemática de la identidad (Riveros 2011:88-89).

Los trabajos críticos que abordan esta cuestión suelen comenzar con una presentación de la teología gnóstica, señalando cuáles han sido los puntos fundamentales que interesaron a Borges, muchos de los cuales son abordados por el propio autor en “Una vindicación del falso Basírides” (*Discusión*, 1932, publicado previamente en *La Prensa* como “Una vindicación de los gnósticos”) y están presentes –de distintos modos- en sus relatos. En primer lugar, Borges se habría sentido atraído por la concepción de la creación de nuestro mundo como obra azarosa e imperfecta, que no corresponde al Dios todopoderoso –el *Pater innatus*, que no tiene ningún vínculo con la realidad material- sino a un demiurgo inferior, que muchas corrientes gnósticas identifican con el Yavhe del antiguo testamento (Yankelevich 1997:141-142, Fresko 2003:47-ss, Rivero 2011). De esto se desprende, por un lado, una solución al problema de la existencia del mal, incompatible en principio con la idea cristiana de un Dios omnipotente y benigno, que se explica en el gnosticismo “mediante la hipotética inserción de una serie gradual de divinidades entre el no menos hipotético Dios y la realidad” (*OCI*:215, cfr. Fresko 2003:58). Por otro lado, una actitud de absoluto rechazo hacia el mundo material por parte de los gnósticos, que puede expresarse tanto en un ascetismo extremo como en la anomia, el desenfreno y el exceso. Ambas actitudes son atribuidas a personajes gnósticos en distintas ficciones borgeanas (cfr. Ayora 1973:594, Fresko 2003:46-ss, Lona 2003:135, Riveros 2011:56-ss). Otra doctrina gnóstica que Borges menciona es el docetismo, la idea de que Jesús no asumió verdaderamente la materia –que es esencialmente corrupta- sino que fue una forma puramente espiritual y el que fue crucificado no fue él sino un simulacro (*OCI*:214, cfr. Riveros 2011:22). Esto implica, por una parte, una discusión de la existencia de la Trinidad, que sería afín a la posición de Borges (Yankelevich 1997:138, Fresko 2003:53), y, por otra, una mirada singular sobre la encarnación, concepto teológico que Borges aborda en relatos y

---

<sup>100</sup> Existen diversas interpretaciones del vínculo que existió entre gnosticismo y cristianismo, desde los que piensan el gnosticismo como una herejía al interior del cristianismo hasta los que lo ven como dos corrientes paralelas y enfrentadas, con orígenes diversos. En cualquier caso –y como queda claro en los trabajos críticos que abordamos- el gnosticismo siempre se piensa en relación con el cristianismo.

poemas (Vélez 2009, Adur 2011c). El imaginario gnóstico, además, ha sido puesto en relación con dos símbolos recurrentes de la literatura borgeana: el laberinto –vinculado a la cadena múltiple de mundos y divinidades menores (cfr. Ayora 1973 y Riveros 2011:81)- y el espejo –relacionado con la condena gnóstica de la reproducción sexual y con la idea del mundo como simulacro- (Lona 2003:139, Riveros 2011:60). Se ha señalado, por último, que la gnosis puede ser un modelo para la escritura de literatura fantástica, en tanto los gnósticos mismos son “demiurgos”, creadores de segundo orden de historias que se desarrollan en regiones imaginarias con múltiples remisiones internas (Lona 2003:139, Riveros 2011:24). Considerando todos estos puntos de contacto, más allá de las apreciaciones disímiles sobre el valor que el escritor asigna a esta teología, muchos críticos sitúan a Borges entre los precursores de una corriente de recuperación del pensamiento gnóstico propia de cierta filosofía y literatura del siglo XX (Ayora 1973:596, Fresko 2003:61, Aizenberg 2006, Riveros 2011).

En cuanto al análisis de los relatos concretos, los privilegiados por la crítica han sido “El tintorero enmascarado Hákim de Merv” (*Revista Multicolor de Crítica*, 1934, recogido ese mismo año en *Historia universal de la infamia*), cuya cosmogonía tiene evidentes resonancias gnósticas (Lona 2003:131-ss, Fresko 2003:46-ss, Riveros 2011:52-ss); “La Biblioteca de Babel” (*El jardín de senderos que se bifurcan*, 1944), donde se ha reconocido un eco de las disputas entre cristianos y gnósticos sobre la sensatez o insensatez de lo creado (Fresko 2003:57); “Los teólogos”, donde, además de que las sectas de los monótonos y los histriones incluyen elementos que remiten a distintas corrientes gnósticas, se trabaja sobre la idea de la compleja identidad entre el ortodoxo y el hereje, capaces de intercambiarse y fusionarse (Fresko 2003:68-ss, Riveros 2011:59); “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Sur* n° 68, mayo de 1940), muchas de cuyas escuelas filosóficas pueden vincularse con doctrinas gnósticas (Lona 2003:138-ss, Riveros 2011:64-ss); “Tres versiones de Judas” (*Sur* n° 112, 1944), cuyo protagonista es, como indica el narrador, un gnóstico a destiempo, cuyas tesis sobre Judas pueden relacionarse con la lectura gnóstica del Antiguo testamento que invertía las valoraciones tradicionales -reivindicando figuras como Caín o incluso a la serpiente del paraíso- (Fresko 2003:79-ss, Aizenberg 2006, Riveros 2011:71-ss); “El inmortal” (publicado originalmente como “Los inmortales” en *Los Anales de Buenos Aires*, 1947, recogido en *El Aleph* en 1949), en donde los inmortales rechazan el mundo sensible, como el hombre espiritual de los gnósticos, y construyen una ciudad absurda que es una “suerte de parodia” del universo caótico creado por el demiurgo (Ayora 1973), y “Las ruinas

circulares” (*Sur*, 1940), donde se dramatiza la idea gnóstica de un creador que ignora su condición de criatura en una larga cadena descendente (Riveros 2011:67-ss).

### II.3.5.2. Swedenborg en Borges

Con respecto a las relaciones entre la obra de Borges y la del teólogo y místico Emanuel Swedenborg, ya hemos mencionado el artículo de Romero (1977), donde se afirma que Borges adscribe a muchas de las concepciones teológicas del autor sueco. Con posterioridad, varios críticos han insistido en indagar este vínculo. Se estableció, así, el temprano conocimiento que tuvo Borges de la obra de Swedenborg (Wildner 1991 y Kupchik 2005)<sup>101</sup> y se relevaron los textos que le dedicó -fundamentalmente el poema “Emanuel Swedenborg” (recogido en *El otro, el mismo* 1969), la conferencia del mismo título (incluida en *Borges oral*, 1979) y el prólogo a *Mystical Works* (recogido en *Prólogo con un prólogo de prólogos* 1975)-, así como la inclusión de fragmentos de la obra de Swedenborg en las antologías preparadas por Borges (cfr. Piñeyro 1999, Kupchik 2005 y Baéz 2005). Entre los elementos del pensamiento del teólogo sueco que han dejado algún tipo de huella en la obra borgeana, se destacan, fundamentalmente, la concepción del cielo y el infierno como estados del alma, “representaciones de vivencias interiores” (Anton Pacheco 1990:515, cfr. también Kupchik 2005:264); la teoría de las correspondencias, es decir, la idea de que somos “símbolos de una criptografía divina” que Borges también encuentra en la Cábala (Kupchik 2005:263, cfr. también Montecchio y De Cabo 2011); la noción de que la salvación no solo requiere de la ética –como proclamaba Jesús- sino también del intelecto (Almeida 2000, Kupchik 2005, Baéz 2005) y la concepción singular de la mística –despojada de hipérboles y éxtasis- que se trasluce en la prosa del visionario sueco (Baéz 2005). En general, los críticos se han concentrado en subrayar el interés y la atracción que suscitan estos y otros aspectos de la teología de Swedenborg en Borges –profundizando en lo que el propio escritor ya había declarado-, relegando el análisis detenido del modo en que tal afinidad se manifiesta concretamente en los textos o la poética borgeana.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Borges descubrió a Swedenborg en 1914 o 1915 durante su estadía en Ginebra, a través de la lectura de *Representative Men* de R.W. Emerson (1850). El primer libro del autor que leyó fue *Heaven and Hell*, en una edición inglesa de 1909.

<sup>102</sup> Puede consultarse, en este sentido, el trabajo de Piñeyro (1999). Este crítico señala, en principio, que la presencia de Swedenborg es “esporádica” en la obra de Borges, una referencia más entre las muchas eruditas que maneja el escritor. Y que aunque se aceptara que el escritor manifiesta admiración por la obra del visionario sueco “ello no prueba que la misma haya ejercido una influencia significativa sobre la creación de Borges”. Piñeyro concluye que Swedenborg aparece en la obra de Borges “como referencia

### II.3.6. Borges y el protestantismo

Para finalizar este recorrido por los estudios sobre Borges y las teologías cristianas, señalemos la sorprendente escasez de trabajos críticos que indaguen sistemáticamente las vinculaciones de la obra de Borges con la de los grandes artífices de la Reforma (en particular, Lutero y Calvino) y, más generalmente, con la teología protestante. Tomando en cuenta las repetidas menciones del escritor sobre su afinidad intelectual y ética con el protestantismo y las recurrentes citas y alusiones a teólogos protestantes que atraviesan su producción, una consideración del asunto es fundamental para ahondar en la comprensión de las relaciones de Borges con el cristianismo.

Entre los trabajos que hemos podido consultar el único que aborda específica – aunque brevemente- la cuestión es el de Martín Hadis (2006).<sup>103</sup> No se trata estrictamente de un trabajo de crítica literaria, sino que el investigador se propone trazar la genealogía de Borges y aportar datos sobre sus antepasados ingleses. Dado que la mayoría de estos fueron anglicanos o metodistas –e incluso pastores de estas congregaciones-, Hadis dedica algunos capítulos a examinar las huellas del protestantismo en la obra de Borges. En “*Ecclesia invisibilis: elementos protestantes en la obra de Borges*” (Hadis 2006:411-ss) se detiene especialmente en *Evaristo Carriego*, libro que califica como “inglés, protestante y calvinista”. Por un lado, repone la alusión, presente en la “Declaración” que abre el libro, a la polémica sobre la *vera ecclesia* que atravesó los primeros años de la Reforma. Por otro lado, el investigador propone que la “religión del coraje” (Hadis 2006:414-ss) que Borges crea para su mitología de arrabal, preserva en su estructura varios rasgos de un sistema teológico protestante, aunque la justificación no es aquí por la fe en Jesús, sino por el propio coraje. Hadis señala también la presencia de numerosos personajes calvinistas en los relatos de Borges (vg Alexander Muir, los Guthries y Ezra Withrop) y los vincula con la religión de su abuela paterna. Por último, afirma que la férrea concepción del destino humano fijado minuciosamente por Dios, que ejemplifica con algunos poemas -aunque puede encontrarse en también en muchos relatos de Borges-, remite a la noción de predestinación, tal como la entendía Calvino (Hadis 2006:422-423). En los últimos

---

curiosa e interesante, es decir, marginal”, por lo que “la influencia que señala una parte de la crítica es más bien un deseo que una realidad textual”.

<sup>103</sup> En 2011 Hadis publicó *Siete guerreros nortumbrios*, donde dedica un capítulo (“La cruz y el anillo”) a la relación de Borges con la religión, reiterando básicamente lo ya presentado en su obra de 2006. Cfr. Hadis (2011:147-157).



capítulos de esta tesis nos referiremos *in extenso* a las posiciones de Borges con respecto al cristianismo reformado, y retomaremos algunas de estas hipótesis de Hadis.

Luego de este panorama de los trabajos que relacionan la obra de Borges con la teología cristiana, podemos sintetizar brevemente algunas conclusiones. Recuperando la propuesta de Robin Lefere (1998), quien divide las lecturas críticas de la obra de Borges entre las que ven en ella un juego formal y las que le conceden algún tipo de valor epistemológico, podemos señalar esquemáticamente dos tendencias en el modo en que los investigadores han considerado el lugar de la teología en la producción del escritor.

Gran parte de la crítica -siguiendo en esto las declaraciones del propio autor- considera que la teología es en Borges, básicamente, ocasión de *boutades*, parodias y juegos eruditos. La exploración de las posibilidades estéticas de determinados problemas teológicos no tiene ningún valor en términos epistemológicos. Podemos situar en esta línea, con diferentes matices, trabajos como los de Gabriela Massuh (1980), Saúl Sosnowski (1986) y Osvaldo Pol (1993).<sup>104</sup> Por otro lado, existe una serie de abordajes que proponen que el modo en que Borges trabaja con textos, temas y conceptos teológicos no puede reducirse únicamente al tratamiento lúdico, e implica posiciones del escritor a las que se les concede algún tipo de valor epistemológico: filosófico-existencial en Fresko, filosófico-especulativo en Magnavacca, teológico en Crossan, Navarro y Barcellos. Más allá de las posturas de los críticos en este sentido, nos interesa subrayar la complejidad que, en efecto, implica el abordaje de la teología cristiana en la obra de Borges, si se consideran las distintas formas en las que el escritor trabaja con las diversas corrientes teológicas. En particular, importa enfatizar lo dicho acerca de su rechazo o desdén por la teología escolástica, que contrasta con el interés que le suscitan otros autores. Retomaremos esta cuestión en nuestra tesis, especialmente en el capítulo V, donde mostraremos que es necesario situar el lugar que tenía la neoescolástica en el campo intelectual y literario argentino, para comprender más cabalmente la posición del escritor al respecto y sus desplazamientos.

---

<sup>104</sup> “Quien busque una interpretación coherente del mundo en Borges, no hallará más que paradojas, juegos literarios, visiones caóticas, escepticismo” (Massuh 1980:47), “No pretendo asignarle valores y signos teológicos a la obra de Borges”, “en Borges importa el juego metafísico hecho divertimento de la razón”(Sosnowski 1986:5, 27) “El tema de Dios, aquí, no remite a la verdad óptica de Dios (¡tampoco negada!): queda en ese ámbito clausurado de una Literatura que descrea de todo lo que no tenga que ver con ella misma” (Pol 1993:55).

## II.4. BORGES Y LA BIBLIA

La segunda gran línea de investigación que consideramos en el área de los estudios sobre Borges y el cristianismo es la que se refiere a las relaciones entre la obra del escritor y la Biblia. Más allá de los textos críticos que abordan relatos de Borges donde las referencias a la Escritura son indispensables para el análisis (cfr. el citado trabajo de Borello 1977), el primer estudio sistemático sobre la lectura y reescritura borgeana de la Biblia es el de Edna Aizenberg, *Borges, el tejedor del Aleph* (1997).<sup>105</sup> La autora dedica la segunda parte de su obra a rastrear las huellas de la Biblia –y la Cábala- en la obra de Borges. Aizenberg comienza por reponer el temprano contacto de Borges con la Escritura y destacar la importancia que la misma tiene en su producción. Su aporte resulta particularmente valioso en tanto no se limita a identificar las referencias temáticas, sino que estudia el modo en que la Biblia –y las tradiciones interpretativas que a ella se refieren- ha contribuido a modelar la poética del escritor y su idea de la literatura (Aizenberg 1997:67). En primer lugar, Aizenberg se detiene en el concepto mismo de Sagrada Escritura, inspirada por el Espíritu Santo, con autores que son meros amanuenses. A partir de allí, Borges elaborará una serie de concepciones sobre la literatura que implican, por ejemplo, la negación de la originalidad y la subjetividad en el sentido romántico –Aizenberg habla de una “estética de la impersonalidad” (1997:73)-, y la posibilidad de pensar toda la literatura como una unidad, donde las más diversas relaciones son posibles.<sup>106</sup> En segundo lugar, la crítica señala que Borges incorpora un recurso que puede rastrearse en el libro de Job, y que consiste fundamentalmente en la utilización de lo fantástico –en Job, las apariciones de Behemot y Leviatán- como símbolo de lo incognoscible. (Aizenberg 1997:75-ss).<sup>107</sup> Más generalmente, puede afirmarse que Borges toma del autor bíblico la preferencia por el recurso a lo mítico o simbólico, antes que al razonamiento abstracto, al momento de

---

<sup>105</sup> Citamos por la reedición ampliada en castellano, *Borges, el tejedor del Aleph y otros ensayos*. La primera edición en inglés de *The Aleph Weaver* es de 1984.

<sup>106</sup> Gerard Genette ha estudiado en “La utopía literaria” la concepción borgeana de la literatura “como un espacio homogéneo y reversible en el que las particularidades individuales y los datos cronológicos no tienen cabida, ese sentimiento *ecuménico* que hace de la literatura universal una vasta creación anónima donde cada autor no es más que la encarnación fortuita de un Espíritu intemporal e impersonal” (1970:142).

<sup>107</sup> “Dios y el Universo son un enigma. Por ello la forma de representarlos es a través de lo enigmático, lo monstruoso, lo incomprensible, sobrenatural o fantástico. Lo insondable (lo problemático) descrito mediante lo insondable (lo fantástico): estos son el tema y la técnica que Borges adivina en el Libro de Job. Son una actitud y una poética que juegan un papel primordial en sus libros” (Aizenberg 1997:76).

abordar cuestiones metafísicas (Aizenberg 1997:78).<sup>108</sup> Borges recupera también la concepción de la Biblia como “libro absoluto”, que Aizenberg vincula con la Cábala. A partir de esta idea de “la ausencia de azar en el tejido de un texto controlado, complejo y pleno de significado” (Aizenberg 1997:88), Borges define la categoría de escritor intelectual (cfr. “Una vindicación de la Cabala”, *OCI*:211) y, en última instancia, el modelo ideal de su propia literatura.<sup>109</sup>

Aizenberg enmarca su estudio de la Biblia en un libro dedicado a examinar las relaciones de Borges con el judaísmo, por lo que sus referencias se limitan a la Biblia Hebrea (*Tanaj*). De hecho, parte de su tesis es que la Escritura es, para Borges, “enteramente producto del espíritu judaico” (1997:65).<sup>110</sup> Discutimos esta afirmación en el capítulo IV de nuestra tesis; baste decir por ahora que si bien es cierto que el escritor señala en diversos lugares el estilo semítico de la Biblia (o de ciertos libros de la Biblia) e incluso del mismo Jesús, Borges siempre leyó el texto en ediciones cristianas (como hemos visto en el capítulo anterior) y su mirada e interpretación del mismo están fuertemente marcadas por la teología cristiana. Por consiguiente, si bien nuestra investigación está centrada en las referencias de Borges a los libros del Nuevo Testamento –los propios del canon cristiano–, incluimos, cuando lo consideramos pertinente, menciones de textos veterotestamentarios –que son comunes al cristianismo y al judaísmo–.

#### **II.4.1. La figura Jesús y la reescritura de los Evangelios**

Para considerar las relaciones entre Borges y el cristianismo, resulta especialmente relevante indagar el modo en que el escritor trabaja con la figura de Cristo. Son numerosos los estudios que abordan, desde distintas perspectivas, la presencia de Jesús, su historia y sus palabras en los textos borgeanos. En general, dos han sido las tendencias principales la crítica. Por un lado, establecer cuál o cuáles son los rasgos con los que Cristo aparece representado en los textos borgeanos y definir la actitud o valoración del escritor frente al “más extraño de los hombres”. Por otro lado, examinar

---

<sup>108</sup> Esta aseveración puede vincularse a lo dicho anteriormente acerca del rechazo de Borges por las teologías racionalistas.

<sup>109</sup> Sobre la concepción del texto absoluto como modelo de la literatura borgeana, cfr. también los trabajos Pablo Ruiz (2002:205-ss y 2009) y Vélez (2008:122-ss).

<sup>110</sup> Siguiendo a Aizenberg, también Gonzalo Vélez afirma “Borges consideró siempre la Biblia como un producto eminentemente judaico” (2008:70). Este crítico, sin embargo agrega que “es un libro hebreo desde el punto de vista cultural, pero desde el punto de vista lingüístico es, para él, un libro inglés.” (Vélez 2008:103). Como veremos en el último capítulo de nuestra tesis, la relación entre la Biblia y el mundo anglosajón no se limita a una cuestión lingüística.

lo que podemos llamar, con Genette (1989) las relaciones hipertextuales entre la obra de Borges y los evangelios.<sup>111</sup>

#### **II.4.1.1. Imágenes de Jesús: el crucificado, el poeta, el Verbo encarnado**

Las versiones de Cristo que propone la obra de Borges son múltiples y diversas. Incluyen, por un lado, interpretaciones heterodoxas, inconciliables con las que circulan en el ámbito del cristianismo (cfr., por ejemplo, en este sentido, Rodríguez 1987:15-ss),<sup>112</sup> lo que –llamativamente- ha llevado a algunos críticos a “corregir” las desviaciones borgeanas, señalando en qué aspectos está “malinterpretando” el mensaje de Jesús o la significación de su vida (cfr. Romero 1977, Planells 1989, Nahson 2009). Por otro lado, encontramos imágenes que, sin dejar de constituir apropiaciones personales, pueden dialogar con algunas de las grandes tradiciones exegéticas del cristianismo, como la lectura tipológica o figural –que encuentra prefiguraciones de Jesús en los personajes del Antiguo Testamento- (cfr. Fresko 2003:96-ss, Vélez 2008:187, Nahson 2009:196-198),<sup>113</sup> o con los desarrollos teológicos acerca de la encarnación (ver *infra*). Tres son las principales imágenes de Jesús que, según hemos podido constatar, la mayoría de los críticos encuentran en la obra de Borges: la del crucificado, la del Verbo encarnado y la del poeta o maestro oral.

Tanto Susanna Fresko como Ignacio Navarro, en los capítulos que dedican a esta cuestión en sus estudios ya citados, coinciden en afirmar que la imagen de Jesús más recurrente y significativa en la obra de Borges es la del crucificado (Fresko 2003:19, Navarro 2009:483), aunque la analizarán de modos muy diversos. La crítica italiana entiende que, al poner el foco en la Pasión, Borges subraya ante todo la humanidad de Cristo y su sufrimiento: “Gesù Cristo è, prima di ogni altra cosa, un uomo, ‘un giudeo’, che soffre [...] Gesù Cristo è un’agonia” (2003:19). En este sentido, señala que el Evangelio más citado por Borges es el de Marcos, el más centrado en la pasión y muerte

---

<sup>111</sup> “Entiendo por [hipertextualidad] toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (al que llamaré hipotexto) en que se injerta de una manera que no es la del comentario” (Genette 1989:14).

<sup>112</sup> En su lectura de “El evangelio según Marcos”, Rodríguez (1987:15-ss) sostiene que las interpretaciones de la pasión de Cristo que pueden desprenderse del relato implican que el sacrificio de Jesús fue accidental, producto de un malentendido, o del azar y la ignorancia.

<sup>113</sup> Los tres críticos afirman que Borges conocía este modo de leer la Biblia, que puede rastrearse ya en las cartas de Pablo (cfr. por ejemplo el quinto capítulo de *Romanos*). Vélez (2008) y Nahson (2009) no desarrollan demasiado este punto. Fresko (2003:96-ss) subraya la vinculación que existe en Borges entre Adán y Cristo, característica de la interpretación figural, pero aclarando que en el escritor esta relación está –a diferencia de lo que ocurre en la exégesis cristiana- desjerarquizada. Sobre la exégesis figural y sus distintas modalidades desde los padres de la Iglesia hasta la Edad Media, cfr. el estudio de Auerbach (1998).

de Jesús y el más cercano a su vida terrenal (2003:29). El énfasis en la humanidad del Nazareno se complementa, siguiendo a Fresko, con la casi total ausencia en la obra de Borges de menciones de los milagros y de la resurrección (2003:27).<sup>114</sup> Esta negación de la divinidad no significa que la figura de Jesús no esté valorada positivamente en la obra borgeana. Además de citar la manifiesta admiración por las palabras de Jesús que se expresa en “Fragmentos de un evangelio apócrifo” y en “Otro poema de los dones” (Fresko 2003:43-44), Fresko se detiene en “Cristo en la cruz” (2003:39-ss), donde se presenta un Jesús totalmente humanizado, cuya conducta ante el dolor y la muerte es ejemplar: “un modello da imitare, un eroe personale, aldilà di ogni connotazione religiosa” (2003:43). También Daniel Nahson destaca el valor heroico de esta muerte para Borges, que condensa la actitud ante la fatalidad de una serie de personaje borgeanos: “La intrepidez del culto del coraje y el arrojo a la heroicidad de la muerte soñada de Borges [...] se confunden con la entereza de la entrega de Cristo en la cruz” (2009:190).<sup>115</sup>

La lectura de Navarro coincide en que “no cabe duda acerca de cuál es, para Borges, el ícono principal en lo que a la figura de Jesús se refiere: el Crucificado” (2009:483). Más allá de las palabras de Cristo, a las que –señala Navarro– el escritor les reconoce un alto valor estético,<sup>116</sup> lo que importa es la imagen dramática de Jesús en la cruz. Navarro destaca que Borges utiliza muchas veces categorías dramáticas y términos teatrales para referirse a la Pasión de Jesús: “parece que ésta no pudiera ser otra cosa que *representación*” (2009:488). Su lectura se centrará fundamentalmente en dos textos tardíos, “El evangelio según Marcos” (recogido en *El informe de Brodie*, 1970) y “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*, 1985). En su análisis del relato, el crítico muestra cómo la historia de Jesús pasa de ser narrada a ser actuada, involucrando existencialmente tanto a Espinosa como a su auditorio, los Gutres (2009:498). El relato, sostiene Navarro, es una representación del Evangelio, “trágica, desoladora y hasta desfigurada pero reconocible” (2009:499). En cuanto al poema, lo define como la “mejor interrogación dramática” de la obra borgeana sobre la figura de Cristo (Navarro

<sup>114</sup>Gonzalo Vélez, quien también señala esta ausencia de referencias a la resurrección, la interpreta como una decisión por parte de Borges de no enfrentarse a este personaje desde el punto de vista religioso (Vélez 2008:208).

<sup>115</sup> Nahson propone que pueden trazarse relaciones en este sentido entre “Cristo en la cruz”, “Poema conjetural”, “El Sur”, “Deustches Réquiem” e “Isidoro Acevedo” (2009:189-ss).

<sup>116</sup> Navarro apunta que el escritor le da a Jesús “el título privilegiado y más alto que quepa en el universo espiritual borgeano: *poeta*” (2009:485-486) y transcribe varios fragmentos donde Jesús aparece como “el mayor de los maestros orales”. La valoración borgeana de Cristo a partir de sus enseñanzas y su estilo también será destacada por Vélez y estudiada con mayor detalle por Daniel Nahson (ver *infra*).

2009:500). Propone que la pregunta que cierra el texto no debe leerse como una declaración de escepticismo o de distancia frente a Jesús, sino como una formulación de “la única pregunta que una teología cristiana debiera contestar de modo plausible” (2009:501). En este sentido, se separa de las lecturas que ven en este poema una negación de la divinidad de Cristo (como Fresko 2003 o Vélez 2008) y polemiza con los lectores que, desde el campo católico, lo han entendido como una blasfemia.<sup>117</sup> Navarro subraya que el texto está redactado en presente, y que busca “atrapar y expresar un solo momento: la muerte de Cristo y el dolor de su instante previo” (2009:502); en ese contexto no puede reprocharse al poeta no proporcionar una “formulación doctrinal” correcta: Borges “no niega la divinidad de Cristo, afirma el dolor extremo de Jesús” (2009:503). “Cristo en la cruz”, de acuerdo a la interpretación de este crítico, puede leerse como la dramatización de la pregunta que subyace a la teología cristiana (Navarro 2009:505-506).<sup>118</sup>

A diferencia de estos críticos que hemos citado, Gonzalo Vélez considera que la imagen de Cristo crucificado, a la que caracteriza como la de un “héroe trágico” es recurrente, pero constituye uno de los modos más externos o superficiales de Borges de referirse a esta figura (2008:199). Estima que el poema “Cristo en la cruz” no es verdaderamente representativo, ya que allí “Cristo aparece más humanizado que en ninguna otra página de Borges” (2008:201).<sup>119</sup> Una segunda imagen que Vélez registra es la de Jesús como maestro memorable, que puede rastrearse en textos como “Del culto de los libros”, “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, en “Cristo en la cruz” y en “El evangelio según Marcos”, donde las dos facetas del personaje –el predicador y el crucificado– aparecen fusionadas (Vélez 2008:201-02). Pero el crítico postula que el centro del interés borgeano en la figura de Jesús está dado por la Encarnación,

<sup>117</sup> Aunque Navarro no menciona a ningún crítico en particular, puede confrontarse, por ejemplo, la lectura que del poema ofrece Antonio Planells: “‘Cristo en la cruz’ no hace más que confirmarnos la honda incredulidad de Borges ante la dimensión del mensaje cósmico de Cristo, y su reafirmación por el Jesús humano, histórico y literario. [...] Los versos del 17 al 24, son la consabida diatriba borgeana contra la iglesia Católica, y una nueva oportunidad para quejarse de «la indescifrable Trinidad» [...] Los dos versos finales (36 y 37) no hacen otra cosa que dar énfasis a la actitud de Borges ante la dimensión del sacrificio de Jesucristo. Allí el mensaje de amor sin fronteras y el significado trascendente del dolor. quedarán estrujadas por el egoísmo: «¿De qué puede servirme que aquel hombre haya sufrido, si no sufro ahora?»”. (1989:148-149). Véase también la polémica que se desató a raíz de la publicación de un artículo donde Navarro presentaba su interpretación del poema en la revista católica *Criterio* (cfr. Navarro 1997, Luis Lona 1998), a la que nos referimos en nuestro capítulo VI.

<sup>118</sup> Volveremos sobre este poema y las diversas interpretaciones que ha suscitado en el último capítulo de nuestra tesis.

<sup>119</sup> En este sentido, como anticipamos, su interpretación del poema está cerca de la de Fresko y en las antípodas de la de Navarro: “Borges se enfrenta a la figura de Jesucristo desde el punto de vista religioso: sólo aquí se plantea la seria cuestión religiosa que trasciende la hazaña histórica, esto es, si Cristo era Dios. Y resuelve que no; de ahí la desabrida pregunta con que acaba el poema” (Vélez 2008:201).

considerada sobre todo en relación con el problema de la temporalidad: Dios, al hacerse hombre, pasa (desciende) de la eternidad al tiempo (Vélez 2008:206). La relación entre lo eterno –que implica una simultaneidad- y el tiempo humano, hecho de una sucesión de instantes, es una cuestión teológica que, como hemos visto en el apartado anterior, tiene varias formulaciones en la obra de Borges, especialmente en relación con el lenguaje, con la (im)posibilidad de expresar con palabras una totalidad que es simultánea (cfr. Fresko 2003, Navarro 2009). La encarnación de Jesús es otra manifestación de este mismo problema, que puede estudiarse en la obra de Borges especialmente a partir de los dos poemas que el escritor titula “Juan 1,14”: el soneto recogido en *El otro, el mismo* y la silva que abre *Elogio de la sombra*.<sup>120</sup> Estos mismos textos han sido estudiados en dos trabajos recientes: “El universo sensitivo del verbo poético. Borges y el ‘olor de la carpintería’” (Cervera Salinas, 2011) y “Jorge Luis Borges: poesía y evangelio” (Romera, 2012), cuyos aportes a la definición de la imagen de Jesús en la obra de Borges consideraremos.

La principal hipótesis de Vélez es que la encarnación, y no la crucifixión, representan en Borges la mayor hazaña y el mayor sacrificio de Cristo. En el soneto “Juan 1, 14”, la comparación de Cristo con Harún, subraya la magnitud de su gesto: si un emir que condesciende a mezclarse con el pueblo es admirable, más aún lo es un Dios que quiere andar entre los hombres (Vélez 2008:203-204). En cuanto al segundo poema, Vélez sostiene que “la condescendencia del Eterno al tiempo” –que conlleva la condescendencia a la carne y al lenguaje- es, para Borges, “la gran gesta de Dios realizada en Cristo” (2008:206), que debe relacionarse con la “caída” del primer hombre. Adán había perdido la eternidad –simbolizada por el jardín del Edén- y entrado en el mundo temporal, con todos los sufrimientos que este implica –condensados en la imagen del laberinto-; Cristo realiza ese descenso por su propia voluntad, y allí radica su heroísmo (Vélez 2008:206).

La lectura de Cervera Salinas está más enfocada en la cuestión de la doble naturaleza de Jesús, humana y divina, que como se sabe fue objeto de encendidas polémicas entre cristianos y gnósticos, en los primeros siglos de nuestra era (2011:103). Su principal aporte consiste en subrayar las imágenes sensoriales presentes en el poema, que implican un acento en lo sensitivo y lo material, que es contrario al gnosticismo,

---

<sup>120</sup> Juan 1, 14 es un versículo del poema que funciona como prólogo del *Evangelio de Juan* y que constituye una de las más tempranas formulaciones de la encarnación: “Y aquel Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad” (versión RV).

aunque las imágenes se introducen con un verbo típicamente gnóstico: “conocí...” (Cervera Salinas 2011:106, ver también Romera 2012:152). Es especialmente significativo, en esta línea, que el final vuelva a poner el énfasis en un sentido (el olfato) y en la nostalgia de Dios por su existencia humana material. El trabajo de Lucrecia Romera comienza destacando la importancia del Verbo en Borges, en la doble connotación que remite al lenguaje humano y al Verbo encarnado divino. Propone una serie de referencias en esa dirección, pero se concentra en “Juan 1,14” (el de *Elogio de la sombra*) y en “Mateo XXV, 30” (*La Nación*, 1953). Del primer poema señala que tiene tres niveles de enunciación, correspondientes al Dios Trino: el del Padre eterno y omnipotente –que abre el poema-, el del Hijo mortal –que recapitula su experiencia en la tierra- y el del Espíritu Santo –que “cae” sobre el amanuense y le dicta los versos (Romera 2012:148). Como Cervera Salinas, subraya la presencia de imágenes sensoriales muy concretas, rasgo que el mismo Borges había señalado como característico del discurso de Jesús en los evangelios. Romera estudia también la cuestión de los límites del lenguaje humano para dar cuenta de lo simultáneo, que le permite establecer un vínculo entre “Juan 1, 14” y “Mateo XXV, 30”, donde este problema está puesto en primer plano (2012:160-ss).

Para finalizar con la cuestión de las imágenes de Jesús en Borges, comentaremos a la del poeta o maestro oral, que puede encontrarse, como hemos anticipado, en Vélez (2008), Navarro (2009) y Nahson (2009). Los críticos no desarrollan demasiado el estudio de esta versión de Cristo. Fundamentalmente, señalan los lugares en los que Borges se refiere a Jesús como “el mayor de los maestros orales” –o con formulaciones similares- y subrayan que el escritor propone explícitamente una valoración de sus enseñanzas en términos literarios: Jesús se expresa –de acuerdo a Borges- recurriendo a metáforas e imágenes concretas, es decir, como un poeta (en lo que Borges parece seguir a William Blake, Nahson 2009:224).<sup>121</sup> Estrechamente vinculado a esto, el escritor formulará una “teoría de la salvación” que responde no solo a requerimientos éticos e intelectuales sino también –dado que Cristo fue un artista- estéticos (Almeida 2000:146-ss, ver *infra*).

En síntesis, la mayoría de los críticos acuerdan en la relevancia que tiene la figura de Jesús en Borges, que suele aparecer connotada positivamente, especialmente en la

---

<sup>121</sup> En Adur (2011d) hemos propuesto que esta mirada sobre Jesús, donde se valora la forma de su mensaje, negando –o dejando en suspenso- su condición divina, puede vincularse también con la de Ernest Renan en su clásica *Vida de Jesús* (1863).



poesía de los últimos años. Esta consideración positiva, no conlleva, de acuerdo a la mayoría de los críticos, una aceptación de la divinidad de Jesús, sino –ante todo- una valoración de sus palabras y de su actitud ante la muerte y el dolor, que se entienden como ejemplares. Algunos críticos, con todo, leen en la perspectiva sobre Jesús de los textos más tardíos de Borges la expresión de una búsqueda que puede calificarse de religiosa, en un sentido amplio y no institucional (cfr. D’Angelo 2005, Navarro 2009, Flynn 2009, Romera 2012). Según mostraremos en el capítulo VI de nuestra tesis, estas contradicciones en las interpretaciones sobre la relación de Borges con el cristianismo derivan, en buena medida, del complejo posicionamiento construido por el propio autor en la segunda mitad del siglo XX.

#### **II.4.1.2. Hipertextos evangélicos**

La crítica también ha estudiado una serie de textos borgeanos que pueden considerarse como reescrituras de los evangelios, enfocadas ya en las palabras de Jesús, ya en su propia historia. En el primer caso, los críticos han analizado sobre todo “Fragmentos de un Evangelio apócrifo” (*Elogio de la sombra*, 1969), el texto donde Borges más visiblemente está reescribiendo las palabras del que –como vimos- consideraba el mayor de los maestros orales. Iván Almeida en “Felices los felices. Las bienaventuranzas según Borges” establece las fuentes de los “Fragmentos...” borgeanos, en las bienaventuranzas y otros dichos de Jesús registrados en los evangelios canónicos, especialmente Mateo y Lucas (Almeida 2000:175-181). Como señala este crítico, aún en los casos en que el contenido no responde exactamente a ninguna fuente bíblica, es evidente que el estilo sapiencial y el tono remiten inmediatamente a las palabras de Jesús. En cuanto a la propuesta existencial que se desprende de los fragmentos, su inspiración es más diversa, pudiendo rastrearse sus fuentes no solo en el cristianismo sino también en el judaísmo y el pensamiento humanista (Almeida 2000:152-ss, Nahson 2009:201). De acuerdo a Almeida, el texto de Borges sugiere una “teoría de la salvación”, apoyada tanto en la doctrina de Jesús, de base ética, como en la de Swedenborg y Blake, de bases intelectual y estética respectivamente (Almeida 2000:146-ss). La desviación que implica la reescritura de Borges con respecto al hipotexto evangélico ha sido considerada diversamente por la crítica. Almeida sostiene que el escritor “corrige con criterios de inteligencia los fundamentos éticos de la proclamación sinóptica” (2000:149). Por otra parte, Crossan (1976) y Navarro (2009) han subrayado que, en buena medida, las bienaventuranzas de Jesús ya constituían una

inversión de la lógica ordinaria con lo que, la “corrección” de Borges, termina reponiendo ciertas afirmaciones propias del sentido común (vg “Desdichado el que llora”). Nahson, por su parte, señala que Borges en realidad utiliza estos fragmentos “para expresar algo que no se relaciona tanto con el sentido original del Nuevo Testamento como con sus propias preocupaciones, inquietudes, venturas y desventuras personales” (2009:173). Desde la perspectiva de este crítico, el “mérito” de Borges consiste en liberar al lector de la lectura canónica y “hacerlo releer y repensar estas Bienaventuranzas con mayor soltura intelectual e imaginativa” (Nahson 2009:216).

Además de esta reescritura de las palabras de Jesús, pueden también encontrarse en Borges, según han señalado varios críticos, algunos relatos que mantienen una relación hipertextual con la historia de Cristo y, especialmente, con el relato de su pasión, tal como aparece consignada en los Evangelios.<sup>122</sup> El texto privilegiado aquí es, evidentemente, “El evangelio según Marcos”, cuya condición de hipertexto evangélico es indicada desde el título. Este relato ha sido objeto de numerosos análisis, de los que ya hemos comentado algunas hipótesis en el apartado anterior (cfr. Borello 1977, Rodríguez 1988, Lefere 1997, Fresko 2003, Vélez 2008, Navarro 2009, una síntesis de algunas de las aproximaciones críticas más relevantes a este cuento puede encontrarse en Nahson 2009). Pero los críticos también han estudiado otros relatos de Borges en los que la relación hipertextual con las narraciones evangélicas es menos evidente. Entre los primeros que indagaron en esta dirección, podemos mencionar los trabajos de Tedio (2000a y 2000b), que analizan algunos cuentos de cuchilleros borgeanos (“La intrusa”, “Hombre de la esquina rosada” y “El muerto”) como reescrituras paródicas del sacrificio de Jesús. Fresko (2003:36), por su parte, sostiene que la imagen de Cristo es modelo de numerosas historias y personajes borgeanos, entre los que menciona a Emma Zunz, al anónimo sacerdote de “Las ruinas circulares”, a Benjamín Otálora (“El muerto”) y a Juliana (“La intrusa”), aunque no se detiene en el análisis de ninguno de los textos. Andrea Padrão Ângelo (2008 y 2010) también ha señalado que Borges “reescribe o ‘traduce’ el texto bíblico a partir de una interpretación contemporánea” (2010), aunque tampoco proporciona análisis textuales, más allá de algunas consideraciones sobre la historia de Jesús y la narrada en “El muerto”. Mencionemos, por último, nuestros propios trabajos en los que proponemos indagar la reescritura del

---

<sup>122</sup> En este sentido, los críticos retoman una hipótesis del propio Borges, que ha declarado en diversos lugares que la historia de Cristo es una de las fábulas esenciales que a lo largo del tiempo los hombres no han cesado de contar (cfr., por ejemplo “El evangelio según Marcos” y “Los cuatro ciclos”, *OCII*:446, 504).

sacrificio de Cristo en “Tema del traidor y del héroe” y “La intrusa”, además de “El evangelio según Marcos” y “Tres versiones de Judas” donde la relación es explícita y evidente (Adur 2009b y 2010b).

#### **II.4.2. Judas**

Junto a la de Jesús, la figura neotestamentaria que mayor presencia tiene en la obra de Borges es la de Judas Iscariote, al que los cuatro evangelios canónicos presentan como traidor y responsable de la entrega de Cristo al Sanedrín. Los estudios específicos sobre el tratamiento que el escritor da a este personaje son menos numerosos y se concentran sobre todo en el relato “Tres versiones de Judas”, con algunas consideraciones sobre “La Secta de los Treinta” y los poemas donde se hace referencia al apóstol (“Browning resuelve ser poeta” en *La rosa profunda*, 1975, “Mateo 27,9” en *La moneda de hierro*, 1976).

Vélez propone que Judas puede asociarse –en el tratamiento borgeano- con Caín (ver *infra*), en tanto ambos implican una reflexión sobre la cuestión de la identidad, con ecos panteístas (en particular, la identidad entre victimario y víctima).<sup>123</sup> Este crítico considera que, de todas las figuras bíblicas, la de Judas es la que el escritor aborda menos seriamente, como una mera excusa para juegos y parodias teológicas, a partir de un tratamiento que califica como “posmoderno” y que implica la ambigüedad, la desacralización y la inversión de valores (Vélez 2008:220, 227, cfr. en un sentido similar Navarro 2009:405). Sussana Fresko, por su parte, coincide en señalar el abordaje lúdico de la figura de Judas (en contraste con la de Jesús, que el escritor trabaja de modo más dramático). Sin embargo, también propone que, más allá del juego paródico, la relectura de Judas que encontramos en Borges –y que, como ya hemos indicado, retoma elementos del pensamiento gnóstico (cfr. Fresko 2003, Aizenberg 2006)- implica una mirada distinta sobre una historia que ya parecía definitivamente cerrada (Fresko 2003:79), lo que ilustra una práctica característica del escritor, ligada a la búsqueda de nuevas connotaciones y perspectivas acerca de los textos canónicos (Fresko 2003:87-88). En esta línea puede recordarse también la interpretación que Vélez propone de “Browning resuelve ser poeta”: asumir “la divina misión de ser traidor” (*OCIII*:82) es parte de la vocación literaria, en tanto se debe “traicionar a la literatura precedente enfrentándose a ella con perspectivas nuevas y con el propósito de extraer nuevos

---

<sup>123</sup> Cfr. la identificación entre Cristo y Judas que proponen “Tres versiones...” y “La Secta de los Treinta” (Vélez 2008:225-226).

significados. Eso es lo que ha hecho el propio poeta Borges con Judas, con la Biblia en general, y con muchos otros textos” (Vélez 2008:226). Mencionemos por último el artículo de Piero Ricci (1996), “The Fourth Version of Judas”, una lectura basada en la teoría sobre la escritura de Derrida y que por momentos parece más centrada en el análisis del texto evangélico que en el de Borges. Dos son los aportes de este crítico que nos interesa destacar. Por un lado, la conceptualización que propone de las tres versiones de Judas en Borges: “*the mirror-image theory*”, “*the theory of excess*”, “*the theory of the secret hero*” (Ricci 1996:12-13). Por otro lado, su señalamiento de la complejidad que la figura de Judas arrastra ya desde la Edad Media –donde proliferaban las “leyendas negras”- e, incluso, desde los mismos relatos evangélicos, donde se pueden hallar informaciones contradictorias, especialmente en lo que respecta a su muerte. Ricci muestra que el escandaloso paralelo entre Judas y Jesús que se encuentra en las ficciones de Borges puede haberle sido sugerido por la misma lectura del texto bíblico (1996:13-ss). Los aportes de este crítico nos permiten matizar las hipótesis de Fresko, que presuponen un sentido excesivamente fijado en los textos evangélicos, y son otra muestra de que la literatura borgeana funciona, para muchos investigadores, como un punto de partida estimulante para lecturas que van más allá de lo literario, con resonancias teológicas o exegéticas.

#### **II.4.3. Otras referencias bíblicas**

Nos detendremos, por último, en un repaso de las figuras veterotestamentarias que han sido estudiadas en relación con la obra de Borges. Como hemos anticipado, se trata en este caso de referencias compartidas con otras religiones –particularmente, el judaísmo y el islamismo- pero dado que Borges fue lector de la Biblia en ediciones cristianas y que muchas veces sus referencias establecen continuidades entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, resulta pertinente considerarlas brevemente.

Las referencias a Adán, el primer hombre creado por Dios de acuerdo al relato del *Génesis*, son recurrentes especialmente en la poesía borgeana. Tanto Fresko como Vélez han señalado que, a diferencia de lo que sucede con Jesús y Judas, Adán no tiene demasiada carnadura en la obra borgeana: “es un símbolo más que un personaje” (Vélez 2008:188, cfr. también Fresko 2003:96). Un símbolo, en primer lugar, de la humanidad (Fresko 2003:96, Vélez 2008:190), pero también con un contenido ambivalente, vinculado a la cuestión de la temporalidad. Vélez señala que el primer hombre “a veces

simboliza el Paraíso y a veces el destierro del Paraíso.”(2008:191). El jardín del Edén es una figuración de la eternidad y, por lo tanto, la expulsión del Paraíso está representada, en la literatura de Borges, como la caída en el tiempo, en la opresión de lo sucesivo (Vélez 2008:192-ss), lo que como ya dijimos implica una vinculación entre el involuntario castigo de Adán y el voluntario sacrificio de la encarnación de Cristo. Por su parte, Fresko también señala, aunque con motivos algo distintos, la vinculación de Adán con la figura de Jesús –en una apropiación borgeana de la interpretación figural- y con el tema del tiempo, en particular con el problema del determinismo (Fresko 2003:100-107) y con la concepción cristiana de la eternidad (cfr. Fresko 2003:107-ss).

Otras figuras veterotestamentarias cuya apropiación por parte de Borges ha sido objeto de estudio, son Caín y Abel, la pareja de hermanos del capítulo cuatro del *Génesis*. Aizenberg (1997) dedica un apartado a indagar en estos personajes como arquetipos con los que trabaja la literatura de Borges, y rastrea las diversas reescrituras o entonaciones de esa historia bíblica en ficciones y poemas (1997:99-ss). Vélez retoma varias de las hipótesis de Aizenberg y propone –como hemos visto- relacionar a Caín con la figura de Judas (2008:209). También encontramos referencias al primer fratricida de la Biblia en el ya citado trabajo de Nahson (2009:204-207). En primer lugar, estos críticos señalan que el crimen de Caín aparece en ciertos textos borgeanos (“Adam Cast Forth”, “In memoriam JFK”, “Historias de jinetes” o “Milonga de los dos hermanos”), en un uso bastante convencional, como símbolo de todos los crímenes de la humanidad (Aizenberg 1997:102-103, Vélez 2008:211-ss, Nahson 2009:205). En segundo lugar, proponen que el relato del Génesis funciona como modelo literario de las sangrientas leyendas de gauchos y compadritos narradas por Borges (“El sur”, “El fin”, “Biografía de Tadeo Isidro Cruz” cfr. Aizenberg 1997:102, Vélez 2008:215,). Por último, la historia de estos dos hermanos permite poner en escena una reflexión sobre la identidad entre víctima y victimario, dada fundamentalmente por la muerte como destino común (“Génesis IV,8” o “Leyenda”), tópico recreado también en relatos como “Los teólogos”, “El fin” o “El otro duelo” (Aizenberg 1997:105-ss, Vélez 2008:216, Nahson 2009:206-207).

Por último, debemos mencionar la relación que postula Gonzalo Vélez entre la obra de Borges –especialmente su poesía- y el libro de Qohélet o Eclesiastés, que integra el Antiguo Testamento.<sup>124</sup> De un modo similar a lo que propone Aizenberg con

---

<sup>124</sup> Vélez estudia esta relación en la obra poética de Borges en un trabajo de 2004 (*Borges, lector de Qohélet*) retomado luego en su tesis doctoral de 2008.

respecto al libro de Job (ver *supra*), Vélez considera que la presencia del Eclesiastés, más allá de algunas citas y menciones explícitas que califica como “superficiales”, debe entenderse como parte de la poética –y la cosmovisión- del escritor argentino. El crítico sostiene que el nihilismo gnoseológico de Borges ante la inescrutabilidad del mundo – que se manifiesta en la imagen del laberinto, símbolo de la existencia de un orden inaccesible al hombre- tiene muchos puntos en común con el que se expresa en el Eclesiastés (Vélez 2008:166-ss). Las conclusiones del autor bíblico sobre la incognoscibilidad del mundo, la insuficiencia de la sabiduría humana y inaccesibilidad del plan divino, anticipan, según Vélez, las del poeta argentino (2008:168). Vélez encuentra también afinidad entre la obra de Borges y el Eclesiastés con respecto a la concepción de la muerte que aparece como espacio posible para una revelación y, por lo tanto, como horizonte anhelado (2008:171-ss). El crítico concluye proponiendo que Borges es una suerte de discípulo heterodoxo de Qohelet, cuya obra proporcionó al escritor –al menos parcialmente- “el esquema de su personal cosmovisión” (2008:233).

A modo de conclusión de esta sección podemos afirmar que existe ya una significativa cantidad de trabajos críticos dedicados a estudiar la relevancia que tiene, en la obra de Jorge Luis Borges, el libro sagrado del cristianismo.

Su presencia se constata, por un lado, en una enorme cantidad de referencias explícitas a algunos libros y personajes bíblicos; por otro lado, en la apropiación que el escritor realiza de conceptos y nociones que tienen su origen en la Biblia y que utiliza para tramar su propia literatura; por último en el recurso a ciertos episodios narrados en la Escritura –especialmente, la pasión de Cristo- como hipotexto de sus ficciones. La mayoría de los críticos coinciden en señalar que el uso borgeano de la Biblia no implica una aceptación del carácter sagrado que le atribuye la religión cristiana sino que ha sido caracterizado diversamente como “deconstructivo” (Rodríguez 1987), “secular” (Aizenberg 1997), “estrictamente estético”, “posmoderno” (Vélez 2008) y “no doctrinario” (Cervera Salinas 2011). En cualquier caso, lo que se subraya es la libertad de Borges para interpretar y reescribir la Biblia en ficciones, ensayos y poemas. Sin embargo, este énfasis en la libertad interpretativa de Borges ha redundado, en general, en una minimización crítica de las circunstancias sociales de la escritura borgeana, circunstancias que, como argumentaremos centralmente en nuestra tesis, y planteamos a continuación, resultan cruciales para entender los posicionamientos del escritor frente al cristianismo.

## **II.5. BORGES Y EL CATOLICISMO EN CONTEXTO(S). ANTECEDENTES CRÍTICOS Y LINEAMIENTOS CONCEPTUALES**

Para finalizar este panorama de los estudios sobre Borges y el cristianismo y situar con precisión la perspectiva teórica en que se sustenta el aporte crítico específico de nuestra tesis, es preciso comenzar por recuperar brevemente una cuestión que atañe a la historia de la recepción de Borges y, en particular, al modo en que los estudios sobre el escritor contemplaron (o ignoraron) la relación de su obra con su contexto de producción.

### **II.5.1. Lecturas descontextualizadas: Borges, *literato puro***

La mayoría de los trabajos que comentamos abordan las relaciones entre Borges y el cristianismo sin prácticamente ninguna referencia a las condiciones en que su obra se produjo y circuló. El hecho de que Borges escribiera en el marco de una sociedad mayoritariamente católica, y el que en algunas de sus interpretaciones de autores, textos o temas cristianos polemizara –explícita o implícitamente- con otros actores del campo literario argentino no ha sido, por lo general, considerado por los críticos.

Esta omisión puede entenderse como parte de la marcada tendencia que exhiben muchos especialistas en Borges –a los que Daniel Balderston (1996:12) propone denominar “irrealistas”- a estudiar la obra del escritor sin ninguna referencia al contexto, como si no guardara ninguna relación con las realidades extra-textuales. Podemos datar el origen de esta forma de leer a Borges aproximadamente en los años cuarenta, la década en la que el escritor publica los libros de relatos que cimentarían su reconocimiento internacional –*El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), *Ficciones* (1944), *El Aleph* (1949)-.<sup>125</sup> Un hito significativo en este sentido se encuentra en el número de “Desagravio a Borges” que la revista *Sur* publica en julio de 1942 luego de conocerse el dictamen del jurado del Premio Nacional de Literatura para el trienio 1939-

---

<sup>125</sup> Las primeras reseñas y artículos críticos que se publicaron sobre la obra de Borges en nuestro país durante las décadas 1920-1930, consideraban al escritor como parte del campo literario argentino, participando activamente en sus debates –especialmente en los vinculados con la lengua y la cultura nacional, pero también, por ejemplo, en los suscitados por el radicalismo-, reivindicando determinados posicionamientos y polemizando con otros –vg vanguardismo *versus* modernismo, hispanofilia *versus* criollismo-. En síntesis, Borges no era leído como un literato “puro”, aislado del mundo, sino como un escritor inscrito en un determinado contexto –literario, cultural y político- cuyo conocimiento se daba por supuesto para una mejor comprensión de su obra. Varios ejemplos de estas primeras aproximaciones críticas pueden encontrarse documentados y analizados en el excelente estudio de María Luis Bastos (1974), al que remitimos.

1941, que no concedía ninguna distinción a *El jardín de senderos que se bifurcan* (cfr. Louis 2006:101-ss, 2007b:193-ss.). En el “Desagravio...” participa buena parte de los actores del campo literario argentino de aquella época. Si bien pueden encontrarse algunos matices, la mayoría coincide en entender al autor como literato puro, consagrado exclusivamente al ejercicio de las letras, cuya obra mantiene una escasa o nula relación con su contexto: “puro hombre de letras” (Romero), “esencialmente literario” (González Garraño), “el caso más agudo de conciencia literaria escrupulosa” (Amado Alonso), “No sé de nadie [...] que se haya entregado con tanto rigor al ejercicio de la literatura” (Sánchez Reulet), “la más pura vocación” (Bioy Casares), “En nuestro país no se ha escrito un libro menos dócil a su tiempo, más puro...” (Bianco), “anacoreta bibliófilo” (Anderson Imbert). En las décadas siguientes, esta forma de leer su obra se generalizará, tanto entre sus defensores como entre sus detractores (cfr. Pezzoni 1986:32-ss, Louis 2007b:103). En el ya mencionado estudio de Prieto –primer libro dedicado íntegramente a Borges- se sostiene: “Borges ha afinado a tal punto la singularidad de su obra, que a primera vista parece como si ésta viviera desgajada de toda circunstancia de tiempo y de espacio, como si la obra y el medio en que fue gestada no guardaran relación en absoluto” (Prieto 1954:17). A la consolidación de esta imagen de Borges como literato puro, autor de una obra “fuera de contexto” (Balderston 1996), contribuyeron la propia autfiguración del escritor,<sup>126</sup> el modo en que se difundió internacionalmente su producción y la interpretación de su literatura que promulgaron ciertos trabajos críticos muy influyentes.<sup>127</sup> Complementariamente, hay que señalar que,

---

<sup>126</sup> Ya en la década del cuarenta, en su discurso de recepción del premio de la SADE por *Ficciones* (1945), Borges propone una reinterpretación de su literatura –a la que califica de “fantástica”, en una clave afín con las lecturas del desagravio de *Sur* comentado antes. Esta apunta, justamente, a desvincular la obra de su contexto (BS:301). La construcción de una imagen de literato puro, tipo platónico del hombre de letras, cristalizará especialmente en los textos recogidos en *El hacedor* (1960) y alcanzará una difusión masiva en las numerosas entrevistas que Borges concede, con cada vez mayor frecuencia a partir de la década del sesenta (Lefere 2005:97-ss, 162-ss, Premat 2009:77-ss, ver *infra*).

<sup>127</sup> Con respecto a estas dos últimas cuestiones es insoslayable la importancia de la difusión de Borges en Francia, pues el reconocimiento que obtuvo Borges en este país funcionó en buena medida como antesala de su éxito a nivel mundial (Moreno Blanco 2007, Lafon 2011:25-ss). Por un lado, la traducción de Borges al francés estuvo marcada, como parte de una estrategia editorial para favorecer su legibilidad y difusión, por el énfasis en las características cosmopolitas o universales de su obra, que implicaban necesariamente difuminar su vinculación con el contexto argentino -vg las presentaciones de Borges al público francés realizadas por Ibarra (1951) y Callois (1964), cfr. Olea Franco (1993:15-ss)-. Por otro lado, la literatura de Borges se convirtió en uno de los objetos favoritos de la *nouvelle critique* (Rodríguez Monegal 1986), que proponía una lectura inmanente de los textos, que omitía toda referencia a sus condiciones de producción (cfr. especialmente Genette 1970 y Blanchot 1986). Con respecto a la consolidación de una lectura inmanente debemos también mencionar la importancia de la tesis de Barrenechea, que Balderston sitúa como punto de partida de las lecturas irrealistas de Borges (1996:11) y que tuvo una notable influencia en la academia argentina y en la estadounidense (el libro se tradujo al inglés en 1965 como *The Labyrinth Maker*).



al menos hasta fines de los años ochenta, gran parte de los críticos no se planteaba el problema de las variantes, agregados y supresiones de las diversas ediciones de los libros de Borges y citaba sus textos a partir de las *Obras completas* en Emecé (1974), sin considerar la obra invisible ni la cronología de las publicaciones del escritor (cfr. el capítulo anterior). Esta forma de trabajar con el *corpus* borgeano propicia confusiones y atribuciones erróneas y, por supuesto, dificulta cualquier lectura que aspire a tomar en cuenta su vinculación con el contexto y sus condiciones de producción.

Entendemos que, en lo que hace a la no consideración de la cronología, el contexto y las condiciones de producción, la mayoría de los trabajos sobre Borges y el cristianismo que hemos estado comentando participan de esta mirada irrealista y ahistórica sobre la obra del escritor que ha caracterizado a buena parte de los estudios borgeanos.

### **II.5.2. Recontextualizando a Borges**

A partir de la década del noventa, en un proceso que, no casualmente, corrió paralelo con la reedición de muchos textos que Borges había descartado o nunca había recogido en volumen, encontramos una serie de trabajos críticos que proponen –de distintos modos y por distintos motivos– volver a considerar las relaciones entre la obra de Borges y su contexto, entre los que podemos mencionar los de Rafael Olea Franco (1993), Beatriz Sarlo (1995), Daniel Balderston (1996), Annick Louis (1997, 2006, 2007a y 2007b), Carlos García (2000) y Jorge Panesi (2000a y 2007). Generalmente, estos estudiosos apuntan a cuestionar la imagen de Borges como literato puro, y a ponerlo en relación con la situación sociopolítica y con otros actores del campo literario e intelectual argentino.<sup>128</sup> Se ha indagado, en este sentido, en su relación con el nacionalismo, con el peronismo, con el fascismo y con diversos debates que atravesaron a los intelectuales argentinos y europeos. Sin embargo, hasta donde tenemos noticia, no se ha reconsiderado desde esta perspectiva su relación con la religión y, específicamente, con el cristianismo.

---

<sup>128</sup> Así, por ejemplo, Olea Franco sostiene la necesidad de situar la obra de Borges “dentro del contexto cultural y literario en que se produjo, como un elemento activo de la cultura argentina del siglo XX” y “derruir la monolítica imagen de Borges escritor ‘cosmopolita’, sin nexos significativos con su propia realidad histórica y cultural” (Olea Franco 1993:17). Balderston propone recuperar la referencialidad histórica y política, haciendo explícitas ciertas menciones y alusiones presentes en los relatos de Borges, de modo de reestablecer las conexiones entre estos y sus contextos de producción (1996:16-ss). Louis, por su parte, procura una recontextualización e historización de los escritos de Borges, que permita comprender las relaciones de poder en el campo intelectual y estudiar lo que denomina la “militancia borgesiana” contra el fascismo (Louis 2006:47).

La propuesta de nuestra tesis implica abordar la relación de Borges con el cristianismo considerando el posicionamiento del escritor en el campo literario argentino y, en particular, su vinculación con el grupo de poetas y escritores que se identificaban con el catolicismo integral argentino, con los que el autor de *Ficciones* entabló diálogos y polémicas (ver *infra*). No negamos, desde luego, la validez de otros enfoques, pues los trabajos que antes comentamos aportan hipótesis y análisis valiosos para pensar las formas en que Borges trabajó con tópicos y problemas de la teología cristiana y con figuras y fragmentos de la Biblia. Pero, en línea con las propuestas de los críticos antes citados, sostenemos que recuperar ciertos elementos relevantes del contexto en que la obra de Borges se produjo y circuló originalmente nos permitirá alcanzar una comprensión más completa de su modo de operar con respecto al discurso cristiano, y describir ciertos efectos de sentido, perceptibles para sus lectores contemporáneos, que pasan inadvertidos para muchos de sus críticos actuales.

#### **II.5.2.1. Antecedentes para estudiar la relación de Borges con el catolicismo integral**

Como hemos dicho, el tema que nos ocupa no ha sido objeto de estudios específicos, pero podemos mencionar algunos antecedentes relevantes. Por un lado, nos interesan los estudios que trabajan la relación de Borges con el nacionalismo en la primera mitad del siglo XX: Olea Franco (1993), Panesi (2000a) y Louis (2006, 2007a y 2007b). Dado que un sector del nacionalismo estuvo estrechamente ligado, entre los años veinte y los cuarenta, con el catolicismo integral, los estudios que citamos aportan hipótesis, datos e interpretaciones que se refieren a actores y acontecimientos sumamente relevantes para nuestra propia investigación, más allá de que no consideren las especificidades del catolicismo. Encontramos además en estos abordajes un modelo para estudiar las posiciones de Borges y sus desplazamientos en el campo literario. En particular, debemos destacar el trabajo de Louis, *Borges face au fascisme*,<sup>129</sup> uno de los pocos estudios críticos en referirse a la colaboración de Borges en revistas católicas – aunque es preciso aclarar que conceptualiza estos medios como nacionalistas antes que

---

<sup>129</sup> La edición francesa - *Borges face au fascisme*- consta de dos volúmenes (Louis 2006 y 2007a). La castellana -*Borges ante el fascismo*- de un único tomo (Louis 2007b). Ambas son versiones, en lo fundamental, del mismo trabajo, pero existen algunas variantes. En general, a lo largo de nuestra tesis remitimos a la edición francesa pero, cuando resulte más pertinente para nuestros análisis, citamos la edición en español.

como católicos-<sup>130</sup> La crítica, al abordar lo que denomina la militancia borgeana contra el fascismo, propone que el escritor adopta una estrategia oblicua (2006:25-ss) que, *mutatis mutandi*, puede pensarse también para las polémicas que Borges sostenía, por los mismos años, con el catolicismo integral argentino. En efecto, son raros los textos en los que el escritor se refiere directa y centralmente a las posiciones que está intentando refutar. En cambio, encontramos una diseminación de alusiones oblicuas, que convierte la textualidad borgeana en una verdadera “batalla textual”, capaz de funcionar en varios frentes simultáneamente (Louis 2006:27). Al examinar en nuestra tesis la polémica de Borges con el catolicismo integral, volveremos sobre esta hipótesis de Louis para conceptualizar algunas de las estrategias que el escritor adopta para intervenir en los debates del campo intelectual.

Debemos mencionar también entre nuestros antecedentes dos estudios biográficos –o biobibliográficos-: *El joven Borges, poeta*, de Carlos García (2000) y *Borges. Una vida*, de Edwin Williamson (2006). Si bien ninguno de los dos tiene el catolicismo como objeto de su estudio, ambos aportan datos sobre la relación de Borges con algunos poetas católicos –como Marechal, Bernárdez o Molinari- y, más generalmente, sobre su posición en el campo literario argentino, que, retomados desde nuestra perspectiva teórica, son aprovechados en nuestra tesis.

### **II.5.2.2. Estudios sobre el catolicismo integral argentino**

Dado que una parte importante de nuestro estudio atañe al desarrollo de una forma de entender el catolicismo, sus figuras principales, sus instituciones y el modo en que se ubicaba en relación a otros actores en el panorama religioso y político del país, recurrimos a distintos trabajos historiográficos sobre el catolicismo argentino. Para indagar la formación y consolidación del grupo que estudiamos, nos han resultado fundamentales los trabajos de Fortunato Mallimaci (1988, 1992) y los de Loris Zanatta (1996 y 1998). Lo que denominamos con Mallimaci (1988) catolicismo integral argentino se desarrolla a partir de los años veinte -en torno a instituciones como los Cursos de Cultura Católica y el cenáculo Convivio y publicaciones como el semanario *Criterio*- y se consolida en la década siguiente, con la fundación de la Acción Católica Argentina (1931) y la realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos

---

<sup>130</sup> Louis estudia la participación de Borges en las revistas católicas *Criterio* y *Sol y Luna* en un capítulo titulado significativamente, “Une saison chez les nationalistes” (2006:133-ss), donde también analiza la colaboración de Borges en la revista *Inicial* que no tenía ninguna vinculación con el catolicismo.

Aires (1934)-. El catolicismo integral propone una religiosidad que no acepta quedar relegada al ámbito privado, sino que busca una presencia pública, que le permita intervenir –autoritariamente- en el destino político del país (Mallimaci 1988, cfr. también 1992). Una de sus bases es lo que Zanatta (1996) ha denominado el “mito de la nación católica”, que postula una identificación entre catolicismo y argentinidad, convirtiendo a la religión en el fundamento del “ser nacional” e identificando, en consecuencia, toda expresión –religiosa o ideológica- contraria al catolicismo como una amenaza para la identidad argentina.

Los Cursos de Cultura Católica, el cenáculo Convivio y la revista *Criterio* son tres de las instituciones fundamentales para analizar las formas de sociabilidad de los intelectuales y artistas católicos y su relación con Borges. Entre los trabajos dedicados –total o parcialmente- a indagarlos seguimos centralmente los de Magdalena Dell’Oro Maini (1994), De Ruschi Crespo (1998), Martínez Cuitiño (1998), Rapalo (2002) Fernando Devoto (2006), Bonnin (2006) y Jesús (2009), que aportan datos e hipótesis productivas para establecer el posicionamiento de los católicos argentinos, sus relaciones con otros actores en el campo y sus distintos desplazamientos. Con respecto a la compleja relación entre la Iglesia católica y el peronismo, que resulta fundamental para entender la reconfiguración del mapa del catolicismo en nuestro país en las décadas del cuarenta y del cincuenta consultamos, además del ya citado estudio de Zanatta (1998), el de Lila Caimari (2010). Para las transformaciones que, a partir de fines de la década del cincuenta, experimentó el catolicismo y que, en buena medida, significarían el desplazamiento del integralismo hacia una posición minoritaria –con respecto a la centralidad que tenía anteriormente- seguimos la interpretación de José Zanca (2006). Mencionemos, por último, que la *Historia de la Iglesia Argentina* (Di Stéfano y Zanatta, 2000) funcionó como una obra de consulta y una referencia indispensable a lo largo de toda la investigación. Dado que nuestra tesis también implica situar el lugar de otras expresiones religiosas en relación con el catolicismo integral, recurrimos a Lvovich (2003), que estudia el antisemitismo católico y a Bianchi (2009), que se refiere al antiprotestantismo.

### **II.5.3. Borges y el catolicismo integral argentino: posiciones en el campo literario**

Hemos establecido la necesidad de estudiar la relación de Borges con el cristianismo desde una perspectiva que considere el contexto en que la obra del escritor se produjo y circuló, y que sea capaz de dar cuenta de las transformaciones y los

desplazamientos que se constatan en dicha relación a lo largo del tiempo. Retomando las propuestas de Pierre Bourdieu (1997, 2003) y Dominique Maingueneau (2006) proponemos conceptualizar esta relación en términos de posiciones en el campo literario.<sup>131</sup> Partimos, así, 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:

El campo es una red de relaciones objetivas (de dominación o subordinación, de complementariedad o antagonismo, etc) entre posiciones: por ejemplo, la que corresponde a un género como la novela o a un subgénero como la novela mundana, o, desde otro punto de vista, la que identifica a una revista, un salón o un cenáculo como los lugares de reunión de un grupo de productores. Cada posición está objetivamente definida por su relación objetiva con las demás posiciones (Bourdieu 1997:342, cfr. también 2003:39).

Por lo tanto, para delimitar el posicionamiento de Borges es preciso reconstruir las otras posiciones que estructuraban el campo literario en el que se produjo y circuló su obra. En particular, como ya hemos dicho, la de los escritores vinculados al catolicismo integral argentino. Tal reconstrucción es necesaria en tanto se trata, en muchos casos, de escritores que resultan poco conocidos para el lector actual, e incluso para los críticos literarios.<sup>132</sup> El campo literario, por otra parte, no está compuesto exclusivamente por los autores, sino que implica una multiplicidad de actores, que incluyen críticos, editores, cenáculos, publicaciones periódicas y diversas instituciones que participan de la red de relaciones que define las posiciones en el campo y que, por lo tanto, es

---

<sup>131</sup> La noción de campo literario, como señala el propio Bourdieu (1997:197-ss) está estrechamente vinculada con la de campo intelectual. Dado que a lo largo de nuestro trabajo utilizamos ambas denominaciones, conviene precisar en qué sentido las entendemos. Nos referimos alternativamente al campo literario y al campo intelectual para subrayar matices distintos en los análisis propuestos: hablamos de campo literario cuando discutimos cuestiones vinculadas a la posición de Borges como literato, en relación con otras posiciones definidas, en primer lugar, como proyectos estéticos; y de campo intelectual en los casos en que queremos subrayar que las intervenciones del escritor guardan relación con asuntos que no son estrictamente literarios –políticos, religiosos, etc.-. En efecto, Borges –como Zola, el ejemplo paradigmático de intelectual que propone Bourdieu- no se limita a la producción ficcional o poética y a la discusión de cuestiones estéticas, sino que interviene –en ocasiones en forma directa y en otras oblicuamente- en debates propios del campo político o religioso: pensemos en la militancia antifascista que estudia Louis (2006) o en su participación en las polémicas en torno a la identidad nacional (Olea Franco 1993, Panesi 2000). Literato e intelectual no son caracteres definidos esencialmente sino roles –dinámicos y vinculados entre sí- que el analista construye a partir de hipótesis críticas sobre el modo en que la producción borgeana se inscribe relacionalmente en una red de discursos, ligados, a la vez, con posicionamientos dentro de un campo –literario o intelectual, según las hipótesis postuladas en cada caso-.

<sup>132</sup> Como ha señalado Bourdieu (1997:112-113): “El analista que no conoce del pasado más que los autores que la historia literaria ha reconocido como dignos de ser conservados se condena a una forma intrínsecamente viciada de comprensión y de explicación: sólo puede registrar sin saberlo los efectos que estos autores ignorados por él han ejercido, según la lógica de la acción y la reacción, sobre los autores que trata de interpretar y que, por su rechazo activo, han contribuido a su desaparición; con ello se niega la posibilidad de comprender de verdad todo lo que, en la propia obra de los supervivientes, es, como sus rechazos, el producto indirecto de la existencia y de la acción de los autores desaparecidos” .

necesario considerar en nuestra investigación (cfr. Bourdieu 2003:29-31, 1997:253-ss). En particular, en los siguientes capítulos atendemos a ciertas instituciones y medios de difusión que funcionaron como ámbitos privilegiados del catolicismo integral argentino (los Cursos de Cultura Católica, *Convivio*, *Criterio*, *Sol y Luna*, *Número*).

La dinámica del campo, asociada a la reconfiguración de las relaciones en que se construyen los posicionamientos, está dada, según señala Bourdieu, tanto por factores intrínsecos como externos.<sup>133</sup> Estudiar el posicionamiento de Borges implica necesariamente un abordaje diacrónico, una propuesta de periodización que permita dar cuenta de su trayectoria, la serie de posiciones que sucesivamente ocupó en los distintos estados del campo, y relacionarlo con factores externos que resultan relevantes para comprender sus desplazamientos, en relación con los de los intelectuales católicos (Bourdieu 1997:384, cfr. Maingueneau 2006:151). La organización cronológica de los capítulos siguientes busca subrayar el dinamismo de este vínculo, teniendo en cuenta que, como ya hemos señalado, la mayoría de los estudios sobre Borges y el cristianismo suelen desdeñar las precisiones cronológicas y, por lo tanto, renuncian a historizar esta relación y registrar sus vaivenes.

Los elementos que participan de la construcción relacional del posicionamiento en el campo literario integran un conjunto complejo que involucra tanto las obras de los autores como sus medios de difusión, las relaciones personales y las pertenencias institucionales de los escritores. A los fines del presente trabajo, nos centramos en los siguientes elementos. En primer lugar, lo que Maingueneau denomina “trayectorias en el intertexto” (2006:163): los autores que el escritor cita o a los que se refiere, aquellos en cuya tradición busca inscribirse pero también aquellos que rechaza, tanto entre las figuras del pasado como entre sus contemporáneos, son relevantes para determinar su posicionamiento. En nuestro estudio, nos interesarán por un lado, las numerosas referencias de Borges a la Biblia y a ciertos teólogos cristianos, así como también el modo en que alude a las obras de los poetas católicos argentinos que fueron sus contemporáneos. En segundo lugar, como parte del posicionamiento es necesario estudiar los medios de difusión –revistas, periódicos, editoriales– a los que un escritor acude para dar a conocer su obra (Maingueneau 2006:212-ss). En este sentido

---

<sup>133</sup> La lógica de la lucha interna entre las posiciones dominantes, que buscan conservar el estado de cosas del campo, y las posiciones de vanguardia que buscan alterarlo de modo de ocupar posiciones centrales, se correlaciona con las luchas externas, en el seno del campo de poder o en el campo social en su conjunto. De estas correspondencias surgen los cambios en el campo literario (cfr. Bourdieu 1997:208, 375-ss).

indagaremos, por ejemplo, la participación de Borges en la revista católica *Criterio*, a fines de la década del veinte. En tercer lugar, los géneros pueden adquirir valores, estatutos jerárquicos y sentidos específicos en distintos estados del campo literario o en el itinerario de un escritor. Incluso, ciertos géneros pueden considerarse como asociados privilegiadamente a determinadas posiciones (Maingueneau 2006:168-ss) –así, por ejemplo, la alegoría como género característico de la literatura cristiana-. Veremos cómo Borges va desplazándose del ensayo y la poesía hacia el relato, como género central de su producción en las décadas del treinta y cuarenta, para volver a ser fundamentalmente un poeta en las últimas décadas de su vida; y cómo, correlativamente, el vínculo de la literatura borgeana con el cristianismo tomará formas particulares de acuerdo a dichos desplazamientos genéricos. Un cuarto elemento tiene que ver con las opciones lingüísticas y léxicas que caracterizan a un escritor o grupo. La selección de determinadas palabras o giros, el empleo de un nivel de lengua, de un cronolecto, sociolecto o incluso la construcción de una “interlengua” idiosincrática, son relevantes a la hora de delimitar posiciones en el campo (Maingueneau 2006:180-ss).

Para estudiar el posicionamiento de un escritor, no puede dejar de considerarse la recepción de su obra en el campo literario. Como señala Bourdieu, resulta fundamental estudiar las reseñas, críticas e interpretaciones que se hacen de sus textos: “El discurso sobre la obra no es un mero aditivo, destinado a favorecer su aprehensión y su valoración, sino un momento de la producción de la obra, de su sentido y de su valor” (Bourdieu 1997:258, cfr. también Bourdieu 2003:2003:23 y Maingueneau 2006:72-ss). En esta línea, nos interesa especialmente la lectura que los intelectuales católicos hicieron de la obra de Borges en la década del veinte, que consideramos relevante a la hora de establecer su posicionamiento en el campo. Como veremos en el capítulo V, Borges parece haber tomado en cuenta esta lectura y dialogado polémicamente con ella en su producción posterior.<sup>134</sup>

Por último, debe considerarse algo más extensamente una cuestión estrechamente vinculada con el posicionamiento de un escritor. Nos referimos a lo que puede denominarse figura de autor, que consta de un entramado complejo de rasgos, provenientes no solo de los principios de construcción de la obra, con los elementos que hemos enumerado más arriba –intertextos, medios de difusión, géneros, opciones

---

<sup>134</sup> Como señala Bourdieu, la lógica del campo implica que todo autor “debe tomar en cuenta la verdad social de su obra que le remiten el público, los críticos o los analistas y, redefinir de acuerdo con ella su proyecto creador” (2003:24).

lingüísticas-, sino también de las declaraciones e intervenciones públicas del escritor, sus vinculaciones con otros actores del campo y lo que Maingueneau (2006:175) denomina su leyenda personal.<sup>135</sup> Esta concepción del autor presupone una operación crítica que, lejos de abordar su vida como clave explicativa de la obra, indaga en su figura, como producto de un proceso de construcción complejo, simultáneo al de la obra.<sup>136</sup> Por supuesto, en dicha construcción, se ponen en juego datos de la biografía del sujeto, pero no en forma lineal y directa, sino seleccionados, organizados e interpretados en función de la construcción de una imagen de escritor, enmarcada en un proyecto literario.<sup>137</sup> Esta imagen de sí que el escritor proyecta y que circula socialmente es, como hemos dicho, una variable pertinente para delimitar su posicionamiento y para estudiar la recepción de su obra (cfr. Bourdieu 2003:22, Maingueneau 2006:175-ss, Premat 2009:20-ss).

Al considerar la figura de autor construida por Borges, se aborda un proceso sostenido en el tiempo –aunque con importantes desplazamientos- que involucró tanto zonas de su obra como, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, sus numerosas intervenciones públicas (cfr. Lefere 2005:9, Premat 2009:63). Para estudiar la forma en que funciona esta compleja construcción, que recupera numerosos datos biográficos personales y familiares para diseminarlos –reinterpretados- en poemas, relatos, ensayos y entrevistas, recurriremos a una distinción conceptual aportada por Maingueneau (2006). El investigador francés propone diferenciar, dentro de una concepción compleja del autor, tres instancias analíticas interrelacionadas, que denomina *persona*, *escritor* e *inscritor*:

La *persona* se refiere al individuo dotado de un estado civil, de una vida privada. El *escritor* designa al actor que define una trayectoria en la institución literaria. En cuanto al neologismo *inscritor*, este subsume al mismo tiempo las formas de subjetividad enunciativa de la escena de habla implicada por el texto [...] y la escena impuesta por el discurso: novelista, dramaturgo, cuentista, etc. (Maingueneau 2006:136, nuestra traducción).

---

<sup>135</sup> “La leyenda personal que es preciso construir al crear una obra ensombrece la vida del escritor, y es a su sombra que se traman sus decisiones. Ya siga los caminos ya recorridos o de ellos se desvíe, inscribe posturas, recorridos que trazan una línea identificable y ejemplar en un territorio simbólico protegido. Construye a los tanteos su propia leyenda que se alimenta inevitablemente de leyendas ya existentes, y sólo se torna creador al ingresar en su leyenda literaria una identidad de creador que alimenta con su propia existencia” (Maingueneau 2006:177, nuestra traducción).

<sup>136</sup> Se trata de una simultaneidad dialéctica: “El autor es a la vez el origen del texto y su producto; es un origen paradójico que solo se define a posteriori” (Premat 2009:26, cfr. en un sentido similar Maingueneau 2006:120).

<sup>137</sup> Este carácter construido de la figura de autor es subrayado por la mayoría de los críticos que consultamos. Lefere (2005) habla de “automitografía”, Maingueneau (2006) de “leyenda”, Premat (2009) de “autoficción”.



Las tres instancias se intersectan constantemente sin que ninguna pueda definirse como fundamento de las otras, “cada una de las tres sustenta a las otras y es sustentada por ellas, en un proceso de recubrimiento recíproco que, en un mismo movimiento, dispersa y concentra al creador” (Maingueneau 2006:136, nuestra traducción). Es la perspectiva del analista la que privilegia una u otra de acuerdo al objeto de su estudio; las biografías o abordajes psicológicos se centran en el autor en tanto *persona* (vg Williamson 2006), los análisis textualistas se ocupan del *inscriptor* (vg Genette 1970, Barrenechea 2000). Nuestra investigación se enfocará ante todo en el posicionamiento de Borges en tanto *escritor*, lo que desde luego no excluye los análisis textuales ni las consideraciones sobre su biografía, pero las mismas estarán en función de comprender su lugar en el campo literario, lo que, en definitiva, redundará en hipótesis sobre su obra.<sup>138</sup>

Debemos mencionar, como un antecedente significativo en este sentido, el estudio de Robin Lefere (2005), *Borges entre autorretrato y automitografía*, dedicado a un rastreo exhaustivo de la construcción de la figura del autor en textos, paratextos y entrevistas. Las categorías teóricas que maneja el crítico belga también apuntan a distinguir entre el sujeto empírico –“autor efectivo” (Lefere 2005:17) -, el actor que se posiciona en el campo literario –“autor socializado” (Lefere 2005:18)- y el sujeto textual. En este último plano –que correspondería al *inscriptor* de Maingueneau-, Lefere introduce una distinción que resulta operativa para el estudio de la obra de Borges, entre “autor implicado” –la imagen de autor inherente al texto, cuando esta es indirecta e implícita-, “autor representado” –cuando la imagen es directa y explícita- y “autor transtextual” –constituido por las continuidades que pueden constatarse entre los distintos autores, implicados o representados, de cada texto en particular.<sup>139</sup> En los

---

<sup>138</sup> Esta distinción propuesta por Maingueneau también nos permite especificar el modo en que consideraremos uno de los más complejos y polémicos documentos sobre Borges aparecidos en los últimos años: los voluminosos fragmentos del diario de Bioy Casares referidos a Borges, editados en 2006 por Daniel Martino. Más allá de que su carácter documental es cuestionable y difícil de precisar- en tanto no es fácil determinar en qué medida las anotaciones de Bioy reflejan fielmente los dichos de su amigo (cfr. Balderston 2010, García 2010)- lo cierto es que, la mayoría de las anotaciones registran conversaciones de sobremesa, por lo que corresponden a Borges en tanto *persona*. Si bien recurriremos a este documento como material complementario o de apoyo en determinadas ocasiones, no pueden fundarse en los dichos de Borges en el ámbito privado hipótesis sobre su posicionamiento como escritor en el campo literario.

<sup>139</sup> “Cuando más allá de variaciones superficiales (que no deben pasarse por alto, pues resultan muy significativas), esa voz y ese mundo *esencialmente* persisten a lo largo de la obra, cuando los autores implicados apuntan hacia una figura única, esas constantes no pueden sino sustentarse en la identidad persistente de un autor entendido como el ‘hombre que escribe’ y que podríamos llamar ‘autor transtextual’” (Lefere 2005:14). Como indica el propio crítico, el autor transtextual constituye un concepto inmanente a los textos, pero ya en el límite con la imagen del escritor en el campo literario.

casos en que el análisis así lo requiere, recurrimos a esta distinción introducida por Lefere con respecto a las imágenes del autor en el nivel textual.

Retomamos también del crítico belga la idea de que Borges –tanto desde indicios textuales, como desde intervenciones paratextuales y entrevistas- fomenta una lectura “autor-referencial” de su producción (Lefere 2005:94).<sup>140</sup> Esta lectura no sólo se refiere aquellos textos que trabajan sobre rasgos o episodios autobiográficos (vg “El sur”), sino que incluso relatos fantásticos o poemas sobre otras figuras han sido leídos –Lefere proporciona varios ejemplos- como si remitieran metafóricamente o simbólicamente al autor.

Esta lectura autor-referencial –alentada por el escritor y aceptada por muchos de sus contemporáneos- resulta significativa para comprender el hecho de que la recepción de Borges suele superponer las instancias de *inscriptor*, *persona* y *escritor*, en particular con respecto a lo que interesa a nuestro estudio, a la hora de determinar la posición de Borges con respecto a la religión. La distinción entre sujeto empírico, sujeto textual y actor en el campo literario resulta pertinente para clarificar esta cuestión, que se plantea a menudo en los abordajes críticos que buscan indagar las creencias de Borges, entre los que podemos mencionar los de Soldani (1994), Juan José García (1997), Zagal Arreguin (1999), Muñoz Rengel (2000), De Navascués (2000), D’Angelo (2005) y el ya comentado de Flynn (2009). Más allá de la diversidad de conclusiones que van de la generalizada tendencia a afirmar el agnosticismo de Borges (Soldani, García, De Navascués) hasta la atribución de algún tipo de creencia religiosa, vinculada con el cristianismo, aunque no institucionalizada ni dogmática (D’Angelo, Flynn) –pasando por el panteísmo (Muñoz Rengel) y la concepción de Borges como una suerte de heresiarca contemporáneo (Zagal Arreguin)-, encontramos que, en la mayoría de los trabajos, los críticos no especifican claramente en qué sentido entienden al sujeto al que le atribuyen una determinada posición ante la religión: ¿se trata de la persona, de las convicciones íntimas de Borges respecto al cristianismo?, ¿del sujeto textual que se desprende de la lectura de la obra?, ¿de la figura pública del escritor? En el presente trabajo, como hemos dicho, nuestro objeto es ante todo Borges como escritor, que se posiciona en el campo literario. La fe religiosa –o el agnosticismo- pueden considerarse

---

<sup>140</sup> “Toda ficción apunta al autor y permite una lectura autobiográfica o al menos autor-referencial. La particularidad de Borges es que, tanto en su poesía como en sus ensayos y ahora en sus cuentos es que fomenta este tipo de lectura, e incluso ha precedido al lector en él, dándole pistas. Este aspecto se reforzará aún en las entrevistas” (Lefere 2005:94).

elementos de este posicionamiento,<sup>141</sup> pero si se resalta que nuestro objeto no son las creencias personales de Borges, sino aquellas que el escritor hace públicas, y convierte en un rasgo de su figura de autor. No buscamos definir, de un modo general y absoluto, “en qué creía Borges”, sino estudiar cómo las declaraciones de fe o de agnosticismo interactúan con otros elementos en la construcción de un posicionamiento, y los sentidos que tales declaraciones pueden tener en momentos y contextos específicos. La posición de Borges frente a la religión en general y el cristianismo en particular no fue uniforme, y en distintos momentos y en distintos medios ha manifestado convicciones que parecen contradictorias. No se trata entonces de descifrar cuál es la “verdadera” – como lo ha intentado cierta crítica, vg Soldani 1994, Muñoz Rengel 2000-, sino de analizar esa oscilación para establecer la figura de autor que contribuye a delinear en su interacción.

---

<sup>141</sup>Aunque ni Bourdieu ni Maingueneau se detengan en esto particularmente, entendemos que la adscripción de un autor a un determinado credo religioso contribuye a definir su posicionamiento dentro de un campo. Así, es posible hablar de una “novela católica francesa” cuyos exponentes (F. Mauriac, J. Green, G. Bernanos) ocupan un lugar en el campo literario que, entre otros parámetros, está condicionado por su pública confesión de la fe católica. En el mismo sentido, como veremos en el capítulo siguiente, la posición en el campo literario argentino del grupo de escritores vinculados al *Convivio* y *Criterio* se caracteriza por su catolicismo integral.

### III. LA FORMACIÓN DE UNA INTELLECTUALIDAD CATÓLICA ARGENTINA

*Ces théologies sont moins des discours abscons sur Dieu  
et sa métaphysique que des discours religieux, voire mystiques,  
au nom de Dieu, sur le monde et sa politique.*

Emile Poulat. *Eglise contre Bourgeoise*

*Estad siempre prontos para dar razones de su fe  
a todo el que se las pida.*

1 Pedro 3,15

Hemos propuesto, en el capítulo anterior, que para estudiar la posición de Borges con respecto al cristianismo es necesario ponerla en relación con la de un grupo de católicos que tuvieron un lugar relevante en el campo literario e intelectual argentino durante buena parte del siglo pasado. En el presente capítulo nos detendremos en la presentación de este grupo, sus fundamentos doctrinales, sus ámbitos de formación y sus medios de difusión, de modo de indagar, en los capítulos siguientes, su vinculación con Borges.

A partir los años veinte, puede constatarse el comienzo de una expansión de la presencia e influencia del catolicismo en nuestro país tras décadas de hegemonía liberal y laicista (Di Stéfano y Zanatta 2000:407), en un proceso que se consolidará en los años siguientes. Este “renacimiento católico” (Di Stéfano y Zanatta 2000:403, Lvovich 2003:207), conllevó la emergencia de una serie de intelectuales y literatos, que jugarían un rol destacado en la conformación de una cultura católica argentina, entre los que podemos destacar a Atilio Dell’ Oro Maini, Tomás Casares, Gustavo Franceschi, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Ignacio Anzoátegui, Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez (cfr. Rivero Olazábal 1986). Se percibían a sí mismos como parte de un resurgimiento religioso que se estaba produciendo a nivel mundial y donde tenían un lugar privilegiado el arte y la cultura.<sup>142</sup> En efecto, el movimiento de

---

<sup>142</sup> La idea de “renacimiento” se encuentra recurrentemente en su discurso: “queremos trabajar por el renacimiento espiritual de nuestro pueblo” (A. Dell’Oro Maini 1929b:174); “El mundo moderno [...] ha traicionado a Dios y a la Gracia [...] Sin embargo, vivimos en un momento que no parece abandonado del todo por Dios: podemos tener sitio para la esperanza cuando consideramos el renacimiento espiritual que creemos ver en muchas manifestaciones de la inteligencia.” (De Lara 1929a:173, cfr. también 1929b:122); “Señal del renacimiento es la pequeña falange de grandes artistas que han consagrado su vida a reconquistar para la inteligencia [...] y después para la fe, esas potencias de imaginación y sensibilidad” (Castellani 1929:22). La idea de “resurgimiento” también está presente en el nombre elegido para la editorial que publicará la revista *Criterio*, Surgo, que proviene de una cita de Rom 13,11 (“et hoc scientes

renovación del catolicismo había comenzado en Europa con el cambio de siglo, y contaba con prestigiosos referentes intelectuales, como Paul Claudel, Jacques Maritain, Leon Bloy, Charles Peguy, Etienne Gilson, Julien Green, Francois Mauriac, Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton y Giovanni Papini, entre otros (cfr. Pearce 2006 y Fazio 2008).<sup>143</sup> Muchos de estos autores llegaron a tener una importante influencia en los intelectuales argentinos (cfr. Martínez Cuitiño 1998:2, Di Stéfano y Zanatta 2000:407, Devoto 2006:233, Funes 2006:342). Sus obras eran objeto de estudio y comentario en los centros de formación católicos y sus trabajos se difundían en los medios locales, especialmente en la revista *Criterio*, que publicaba periódicamente colaboraciones de, entre otros, Belloc, Papini, Chesterton y Maritain.<sup>144</sup>

La característica que singulariza a este grupo está dada por una forma de entender y practicar la religión que Fortunato Mallimaci (1988), retomando los planteos de Emile Poulat (1969, 1977), ha definido como catolicismo integral argentino: un catolicismo intransigente, contrario a toda conciliación con el mundo moderno, sustentado en la convicción de que “la fe cristiana es el principio de verdad absoluta, que todo valor verdadero proviene de ella, que la Iglesia Católica Apostólica Romana es *la* norma suprema y la *única* garante de esa unidad trascendente” (Malimacci 1988:5). Una religiosidad pública y militante, que no acepta quedar relegada al ámbito privado y busca penetrar con el catolicismo en toda la vida de la persona e imponer los criterios propios de la fe católica a toda la sociedad (Mallimaci 1992:259). Se trata, por otro lado, de un grupo jerárquicamente estructurado: si bien buena parte de sus actores más relevantes fueron laicos, en ningún caso discutieron la primacía del clero y la subordinación de cualquier iniciativa a las directivas de la Curia romana (Zanca

---

tempus quia hora est iam nos de somno **surgere** nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus”, nuestro destacado, cfr. M. Dell’Oro Maini 1994:559).

<sup>143</sup> Como puede apreciarse, varios de los autores mencionados están entre las lecturas recurrentes de Borges. Chesterton, Bloy, Papini y Bellocq son objeto de ensayos, reseñas y prólogos. En cuanto a Etienne Gilson, como ya hemos dicho, Magnavacca (2009:23) ha mostrado que su obra *La filosofía en la Edad Media* constituye una de las principales fuentes de Borges para el conocimiento de los autores de ese período. Aunque en menor medida, también se registran en el *corpus* borgeano menciones de las obras de Claudel y Green.

<sup>144</sup> Desde el “Prospecto” con el que se promocionaba la revista (ver *infra*), se anunciaba “CRITERIO publicará colaboraciones periódicas de las mejores firmas extranjeras”. Durante sus primeros años, la revista publicó artículos de Hilaire Belloc – “El ‘Libro de oraciones’ inglés” (*Criterio* n° 27, 6-9-1928)-; Gilbert K. Chesterton – “Nuestro credo paganizado” (*Criterio* n° 34, 25-10-1928) y “Piedad para el pobre votante” (*Criterio* n° 42, 20-12-1928)-; Jacques Maritain – “Santo Tomás y la unidad de la cultura católica” (en tres partes, *Criterio* n° 38-*Criterio* n° 40, 1928) y “Bergsonismo y metafísica” (en cuatro partes, *Criterio* n° 70- *Criterio* n°74, 1929)-.

2013:38).<sup>145</sup> Al menos hasta mediados del siglo XX, esta vertiente del catolicismo tuvo una posición dominante en nuestro país y gozó del apoyo de la jerarquía eclesiástica, relegando a un segundo plano a otras formas de entender el catolicismo, menos intransigentes en el diálogo con la modernidad –pensemos en el democristianismo o el humanismo cristiano, que también tuvieron exponentes importantes en nuestro país, cfr. Zanca (2013)-.

Los católicos integrales consideraron la preparación intelectual como una herramienta fundamental para dotar de eficacia a su proyecto de “cristianización” de la sociedad. En este sentido, para estudiar a este sector del catolicismo argentino, es necesario detenerse en primer lugar en los Cursos de Cultura Católica (en adelante, CCC), que constituyeron un espacio de formación y de sociabilidad clave para el desarrollo del catolicismo integral y un núcleo del que se desprendieron diversos proyectos.

### III.1. LOS CURSOS DE CULTURA CATÓLICA

Los CCC fueron fundados en 1922 por Tomás Casares, César Pico, Samuel Medrano y Atilio Dell’Oro Maini. Este último, una figura clave del renacimiento católico, que tendrá también un rol decisivo en la fundación del Convivio y de la revista *Criterio*, se hizo cargo de la dirección (cfr. un breve perfil biográfico de Dell’Oro en cfr. De Ruschi Crespo (1998:151-156).<sup>146</sup>

La primera reunión tuvo lugar el 21 de agosto de 1922 en Alsina 553, futura sede de la redacción de *Criterio*. En el origen de los Cursos estuvo la percepción de un sector de los jóvenes de las élites económicas de la necesidad de agruparse, formarse y constituir un cuerpo doctrinario que les permitiera posicionarse como actores

---

<sup>145</sup> Cfr. también la definición propuesta en Mallimaci (1996:192): “Es romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esta oposición. Integral, dicho de otra manera rechazando dejar reducirse a prácticas culturales y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular”.

<sup>146</sup> Los sucesivos directores de los CCC fueron Atilio Dell’Oro Maini (1922-1925), Jorge Mayol (1925-1928), Tomás Casares (1928-1930), Jorge Mayol (1930), Benjamín Bourse (1931-32), Tomás Casares (1933-39), Monseñor Tomás Solari (1939-1947). A partir de 1947 asume la dirección el Pbro. Luis M. Etcheverry Boneo, con quien los Cursos se transformarán en el Instituto Argentino de Cultura Católica, para luego integrarse en la UCA. El secretario de los Cursos fue el poeta Osvaldo H. Dondo (cfr. Martínez Cuitiño 1998:6).

competentes en el campo intelectual y político. Siguiendo a Magdalena Dell’Oro Maini, después de la experiencia del catolicismo social,<sup>147</sup>

Muchos de estos jóvenes habían podido constatar su propio raquitismo intelectual [...] El esfuerzo bien intencionado pero defensivo y negativo, el papel deslucido frente a adversarios inteligentes y preparados en la fundamentación de las doctrinas de toda clase. El desprestigio de esta clase de apostolado afectaba a la Iglesia en su conjunto e instalaba en su interior rencillas, desautorizaciones y resentimientos. Había que poner al joven laico en las mejores condiciones para ir a la vanguardia (1994:556.)

Los fundadores de los CCC expresaron insistentemente su voluntad de lograr una revalorización intelectual del catolicismo: “Mientras se multiplican las devociones se olvidan las Escrituras y el Catecismo; y es así como nuestra vida católica suele no estar hecha de otra cosa que de preocupaciones morales y emociones frívolas” (Casares 1933:15, cfr también Dell’Oro 1929a:297). El objetivo era “rearmar la inteligencia católica, crear un espacio propio y de ese modo irrumpir en la vida nacional. [...] Los Cursos quieren ser un lugar privilegiado de elaboración teórica a fin de formar los futuros dirigentes” (Mallimacci 1992:261, cfr también De Ruschi Crespo 1998:166).

Los Cursos funcionaron como una “universidad de élites” (Orbe 2006:162) que dictaba diversas materias, en un ciclo de estudios que llegó a durar cinco años (Martínez Cuitiño 1998:6). En la convocatoria que se publicaba regularmente en las páginas de *Criterio*, a fines de la década del veinte, encontramos una buena presentación de las actividades y objetivos de esta institución:

Los Cursos de Cultura Católica fueron fundados en Buenos Aires por un grupo de jóvenes argentinos el 21 de agosto de 1922. Se proponen el estudio en común de la doctrina católica y su más amplia difusión para que ella inspire y oriente todos los actos del hombre, públicos y privados. Constituyen un hogar espiritual y las actividades de sus seno ofrecen a todos oportunidad y medio de formar o confirmar –ahondándola o aguzándola– su conciencia de hijos de Dios y de la Iglesia. En los CCC se dictan regularmente clases de Filosofía, Historia de la Iglesia, Sagradas Escrituras, Liturgia, Dogma y Moral, Acción Católica y Latín [...] Además de las clases normales del año, los Cursos de Cultura Católica organizan Conferencias Públicas a cargo de distinguidas personalidades nacionales y extranjeras, que se realizan en su local de la calle Alsina 830, y Clases de Extensión de la enseñanza, que se dictan en diversas parroquias de la ciudad. La Biblioteca “Emilio Lamarca” que funciona en el mismo local, es una de las más

---

<sup>147</sup> Al hablar de “catolicismo social”, nos referimos a la vertiente que aspiraba a captar a los sectores populares y organizarlos de acuerdo a las normas de la Doctrina Social de la Iglesia, como un modo de contrarrestar la “descristianización” de las masas trabajadoras, muchas de las cuales estaban acercándose a posiciones socialistas o anarquistas. Sus orígenes pueden datarse a fines del siglo XIX, cuando León XIII publica la encíclica *Rerum novarum* (1891), la primera en referirse a la precaria situación de los obreros y las desigualdades generadas por el capitalismo –aunque pronunciándose en defensa de la propiedad privada-. En nuestro país, su expresión más temprana –y una de las más exitosas– fueron los Círculos Católicos de Obreros, fundados en 1892 por el padre Federico Grote. Los católicos sociales buscaron organizarse en forma de un partido demócrata cristiano que, pese a repetidos intentos desde principios del siglo XX, no logró consolidarse. Sobre el catolicismo social argentino, cfr. Auza (1987).

completas bibliotecas católicas de la ciudad [...] Los Cursos distribuyen gratuitamente una Circular periódica de 80 páginas en que se da noticia de la labor de la institución y del movimiento intelectual católico, y editan libros y otras publicaciones especiales, que también se entregan gratuitamente. Las inscripciones son gratuitas y todos los jóvenes pueden concurrir a las enseñanzas (*Criterio* n° 24, 16 de agosto de 1928, p. 223).

Aunque la cantidad de alumnos de los CCC no fue muy elevada -en sus momentos de mayor convocatoria cuentan con algo más de un centenar de estudiantes-, su importancia no puede soslayarse en cuanto a la influencia que tuvieron en la vida intelectual y cultural argentina. Entre sus profesores se contaban sacerdotes como Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, que llegaron a ser figuras claves del nacionalismo católico y el español Zacarías de Vizcarra, “alma de estos CCC desde su fundación”, según señala Derisi (1983:16), censor eclesiástico de *Criterio* y responsable de la Acción Católica española durante el franquismo. Por sus aulas pasaron, además, los poetas y críticos que contribuyeron a la construcción de una estética católica en Argentina (vg Marechal, Bernárdez, Palacio, De Lara, ver *infra*).

### **III.1.1. El neotomismo contra los errores modernos**

El sustento teológico y filosófico de los Cursos era el neotomismo, reelaboración de la obra de Tomás de Aquino que estaban desarrollando y difundiendo algunos de los intelectuales europeos que hemos mencionado anteriormente. El renacimiento tomista venía siendo impulsado, desde fines del siglo XIX, por la cúpula de la jerarquía eclesiástica: de 1879 es la encíclica *Aeterni Patris. Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, del Papa León XIII. Este había florecido especialmente en la Francia de la primera posguerra, con figuras como Jacques Maritain, Marie Stanislas Gillet y Reginald Garrigou-Lagrange, autores que visitaron Buenos Aires y dictaron conferencias en los Cursos. En su historia de los CCC, Raúl Rivero Olazábal recuerda la directiva de la encíclica *Studiorum ducem* de Pío XI (1923): “Id a Tomás para que os dé él, que tiene tanta abundancia, el pasto de la sana doctrina” y agrega “No fue otro el espíritu de los Cursos de Cultura Católica, quienes alimentaron desde el comienzo el firme propósito de establecer entre nosotros un plan de estudios serios y vigorosos de filosofía tomista” (Rivero Olazábal 1986:83).

El neotomismo proponía una visión dicotómica del mundo -“la ciudad sacra en perpetua lucha con la profana”- donde la Iglesia debía recuperar su lugar como “cimiento de una sociedad armónica compuesta por cuerpos intermedios libres del absolutismo del Estado moderno y a la vez resistentes a la ruptura de los vínculos de



solidaridad causada por el individualismo filosófico y por el capitalismo” (Di Stéfano y Zanatta 2000:417). Con esta base doctrinaria, los Cursos constituyeron uno de los lugares privilegiados de la formación del integralismo católico, que se postularía como la única alternativa válida tanto frente a los “errores del mundo moderno”, encarnados en el liberalismo,<sup>148</sup> como frente a la “amenaza roja” del socialismo y el comunismo.<sup>149</sup>

El catolicismo, que era, en realidad, el redivido neotomismo de la primera posguerra, proveía los principios básicos de una visión omnicomprensiva (metafísica diríamos) que abarcaba la situación mundial y, dentro de ella, la Argentina en particular [...] Independientemente de la filiación intelectual de sus autores, era ese catolicismo el que parecía brindar la única cosmovisión disponible para negar de plano la modernidad y el liberalismo, planteando un articulado conjunto de proposiciones para discutir el individualismo y defender un orden jerárquico (Devoto 2006:194).

Como veremos, esta “tercera posición”, propagada desde los CCC, alcanzó en la década del treinta una considerable difusión y aceptación (cfr. Malimacci 1988:10, 17-ss y Di Stéfano y Zanatta 2000:374).

Además, los Cursos constituyeron un ámbito de referencia para muchos jóvenes (y no tan jóvenes) intelectuales católicos argentinos. Allí pudieron acceder a autores clásicos del pensamiento cristiano, como Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury o Tomás de Aquino, y también tomar contacto con sus principales exponentes contemporáneos, como Maritain, Chesterton o Garrigou-Lagrange (Malimacci 1992:262, Di Stéfano y Zanatta 2000:407, Lvovich 2003:206). Los autores estudiados en los CCC serán referencias constantes en publicaciones como *La Nueva República*, *Criterio*, *Número* o *Sol y Luna*, y en las obras individuales de muchos de sus colaboradores. Algunos de estos autores, como veremos, estarán presentes también en la obra de Borges.

Los CCC son entonces fundamentales para comprender la conformación del “dispositivo del catolicismo integral argentino” (Malimacci 1992:261-262). Sin

---

<sup>148</sup> El liberalismo se rechaza porque se considera que la excesiva libertad (política, intelectual) cuando no está subordinada a la verdad revelada lleva a la degradación del hombre. Así, por ejemplo, Tomás Casares advertía desde el discurso inaugural de los Cursos en 1933: “La libertad de la inteligencia y la libertad de la cultura entendidas como igualdad de derechos para todas las concepciones humanas, han abrogado la preeminencia de la Verdad. Al amparo de esta claudicación de fuerzas que más eficazmente actúan sobre la opinión incierta y desprevenida de las gentes, la política y la economía, en nombre de la libertad han asentado el predominio de unos pocos, generalmente los peores, con la aparente aquiescencia de los más, para real y abyecta servidumbre de todos. Este es el mundo del hombre emancipado por el liberalismo. No sé si la historia da noticia de una especie de hombre más inferior que ésta: la especie engendrada por la inteligencia y la cultura desentendidas de su dependencia natural y sobrenatural con respecto a su objeto que es Dios” (Casares 1933:5)

<sup>149</sup> Así, por ejemplo, Castellani: “El comunismo es un gran mal, no solo por la rapiña y destrucción de los bienes [...], sino por la destrucción de la persona humana y su alma” (“Maritain, hombre de acción” en *Criterio* n° 489, julio 1937, cit. en De Titto 2010:183). Sobre el anticomunismo católico cfr. Malimacci 1988:20-ss y Zanatta 1996:103-ss.

embargo, para estudiar las relaciones de Borges con la intelectualidad católica, debemos detenernos también en dos ámbitos de difusión, desprendidos de los CCC, donde la literatura, y el arte en general, tuvieron un lugar central: el cenáculo Convivio y el semanario *Criterio*.

### III.2. EL CONVIVIO O EL ARTE AL SERVICIO DEL RENACIMIENTO ESPIRITUAL

En una nota publicada en *Criterio* n° 79, Castellani realiza una pequeña apología de la importancia de la belleza para la difusión de la fe y celebra el

renacimiento del Arte Sacro, después del decaimiento que la Pintura, Escultura y Poesía especialmente vieron en los siglos XVIII y XIX. Señal del renacimiento es la pequeña falange de grandes artistas que han consagrado su vida a reconquistar para la inteligencia [...] y después para la fe, esas potencias de imaginación y sensibilidad que el siglo jansenista expulsó y el siglo romántico enloqueció (Castellani 1929:22).<sup>150</sup>

En efecto, autores como Claudel, Chesterton o Papini aparecían como modelos y ejemplos cercanos de que era posible crear obras artísticas que gozaran de considerable prestigio en el campo literario y, simultáneamente, contribuyeran a la revalorización y defensa de la religión católica. El Convivio puede entenderse como parte del intento de los argentinos de sumarse a este movimiento de cristianización del arte y la cultura.

El Convivio surgió al interior de los CCC en 1927, como un desprendimiento de su Comisión de Artes y Letras, bajo la dirección de Atilio Dell’Oro Maini. Entre sus integrantes podemos mencionar a Rafael Jijena Sánchez, Tomás de Lara, Horacio Schiavo, Samuel Medrano, Osvaldo H. Dondo, Ignacio Anzoátegui, Leopoldo Marechal, Francisco Luis Bernárdez, Jacobo Fijman y César Pico,<sup>151</sup> muchos de ellos estudiantes de los Cursos y colaboradores de *Criterio*.

El grupo convocaba semanalmente a artistas, músicos y hombres de letras para reuniones informales en las que se discutían temas de estética y se realizaban lecturas de poesía. Además, se organizaban conferencias con invitados especiales, conciertos y numerosas exposiciones de artistas plásticos como Víctor Delhez, Juan del Prete, Héctor

---

<sup>150</sup> Castellani está retomando (aunque sin citarla) una tesis presentada por Maritain en *Arte y escolástica*, texto que, como veremos, constituyó la base de la estética del Convivio: “[Las causas de la decadencia del arte] pueden resumirse todas en una sola: es el divorcio –cuya dolorosa consumación vio el siglo pasado– entre las proposiciones de la Fe y esas facultades de imaginación y de sensibilidad que son eminentemente las del artista” (Maritain 1972:202).

<sup>151</sup> Tanto Lvovich (2003:206) como Ghio (2007:59) señalan a César Pico como el director informal del Convivio. Afirma Martínez Cuitiño: “El hecho de que se piense en César Pico como el fundador no es caprichoso, porque él fue el alma de *Convivio*, quien le imprimía su sello característico de búsqueda inquieta de la belleza” (1998:23, cfr. también Rivero Olazábal 1986:108)

Basaldúa y Juan Antonio Spotorno (cfr. Rivero Olazábal 1986, 108-ss).<sup>152</sup> Bajo el sello de Convivio también se publicó una serie de libros de poetas e ilustradores del grupo. Fueron nueve volúmenes entre 1937 y 1947, entre los que podemos destacar los *Cinco poemas australes* de Leopoldo Marechal (1937), *La rosa y el rocío* (1943) de Ignacio Anzoátegui y *Espacio enamorado* (1944) de Osvaldo Dondo.

El Convivio se presentaba como un complemento de los CCC que apuntaba más a lo sensible que a lo racional: “Convivio venía a ser a los Cursos lo que el corazón a la inteligencia” (M. Dell’Oro 1994:557). Debía contribuir a “que las ideas escuchadas en el aula se conviertan en convicciones”:

Los Cursos de Cultura aspiran a una finalidad más práctica: la de pensar bien para vivir bien; pero para eso es necesario que su enseñanza de la cátedra tenga su apoyo en la potencia irresistible del sentimiento. Porque la razón, sin la sensibilidad como aliada, por lo general no tiene influencia en la conducta (Barrantes Molina 1928:173).

Los animadores del cenáculo buscaron utilizar el arte como modo de captar nuevos fieles y difundir la doctrina católica.<sup>153</sup> En el discurso inaugural de las actividades de 1929, su director, Dell’Oro, explicitaba así los objetivos del cenáculo:

Convivio tiene por fin reunir a jóvenes, escritores y artistas, en una amistosa y activa solidaridad para darles ocasión y estímulos –dentro de un conocimiento serio y penetrante de la doctrina católica, –de vigorizar y exaltar su personal vocación en beneficio del renacimiento espiritual de nuestro pueblo (Dell’Oro Maini 1929b 173-174).

En este sentido, siguiendo a Rapalo, el Convivio participa del mismo proyecto que se plasmará luego en la primera época de *Criterio* y en *Número*: apelar a la calidad literaria como un medio de “colocar la ortodoxia católica como ideología alternativa al liberalismo” (Rapalo 2002:439). Para esto era necesario elevar el capital simbólico del grupo. En palabras de Jijena Sánchez, el Convivio demostró a muchos “que los católicos no eran estúpidos sacristanes que se comían velas” (cit. en De Ruschi Crespo 1998:93). El cenáculo funcionó, entonces, como ámbito de intercambio entre los escritores católicos y otro sector del campo literario que no necesariamente compartía su

---

<sup>152</sup> Para dar algunos ejemplos de las actividades que mencionamos, Gerardo Diego disertó sobre el oficio poético, Albert Reyval sobre la Iglesia y el teatro y Giuseppe Polvara sobre arte sacro. En cuanto a los conciertos, Luis V. Ochoa ofreció uno de órgano y Regino Sainz de la Maza una sesión de música antigua (cfr. Rivero Olazábal 1986, Martínez Cuitiño 1998).

<sup>153</sup> “Este convite espiritual [...] tenía por objeto, aparte del propio goce intelectual, el de atraer a los Cursos a escritores y artistas, especialmente entre los jóvenes, para entablar con ellos una relación amistosa por medio de reuniones informales, charlas, conferencias y exposiciones o lecturas que los llevaran insensiblemente a profundizar el contenido y las exigencias de su fe, es decir su responsabilidad de artistas o escritores, o en otros casos a explicitar, a sacar a luz, su inconsciente deseo de fe” (Rivero Olazábal 1986:107).

credo religioso. Según De Ruschi Crespo “asisten [al Convivio] no sólo las personas allegadas a la institución, sino también muchas otras alejadas y que, sin compartir abiertamente la religión católica, se sienten atraídas por el carácter informal de los encuentros” (1998:90). La historiadora cita el testimonio de Juan Antonio Spotorno (ilustrador de *Criterio*): “A estas reuniones del Convivio [...] se acercaba mucha gente que no era católica: amigos, artistas, gente que tenía interés por las cosas espirituales, y en muchos casos su eficacia apostólica era palpable” (cit. en De Ruschi Crespo 1998:93). En particular, nos interesa destacar la incorporación de algunos jóvenes provenientes de las vanguardias estéticas. Escritores como Francisco Luis Bernárdez, Leopoldo Marechal o Ernesto Palacio, vinculados a la “nueva sensibilidad” –como se la denominaba en aquella época-, se sumaron al grupo, convirtiéndose en activos participantes y en colaboradores de medios ligados al nacionalismo católico como *Criterio*, *La Nueva República*, *Número* o *Sol y Luna*. Aunque nunca haya alcanzado ese nivel de compromiso, existen testimonios de que también Borges participó de algunas de las actividades del cenáculo (cfr. De Ruschi Crespo 1998:93 y ver capítulo IV.4).

### **III.2.1. Arte y escolástica: los fundamentos de una estética católica**

La importancia que el grupo de Convivio concedió al arte como un posible vehículo evangelizador y la apertura al diálogo con las vanguardias, que se plasmó en sus encuentros, producciones y en la primera etapa de la revista *Criterio*, tuvieron uno de sus fundamentos principales en la teoría estética desarrollada por Jacques Maritain en *Arte y escolástica* (1920).<sup>154</sup>

Ya hemos mencionado que este autor constituyó una referencia importante para los intelectuales católicos argentinos. Maritain había comenzado siendo un ferviente seguidor de Bergson, de quien se fue alejando tras su conversión al cristianismo (en 1906) y, especialmente, desde su descubrimiento de la filosofía escolástica en torno a 1910. Se convirtió entonces en uno de los principales exponentes del neotomismo, que funcionó como la base filosófica de los CCC (ver *supra*). Su difusión en Argentina se inició en la segunda mitad de los años veinte, “en una época en la cual el filósofo comenzaba apenas a hacerse un nombre fuera del microcosmos tomista de Francia”

---

<sup>154</sup> La primera edición francesa de *Art et scolastique* es de 1920, Librairie de l'Art Catholique. Una reedición, ampliada, se publica en 1927. Esta es la que maneja la mayoría de los católicos argentinos y en la que se basan las traducciones al castellano.

(Compagnon 2008).<sup>155</sup> Como dijimos, Maritain se vinculó personalmente con los intelectuales argentinos, viajando a Buenos Aires para dar conferencias en los CCC y publicando numerosas colaboraciones en *Criterio*.<sup>156</sup> Su obra gozó de una difusión y un prestigio prácticamente unánime en el campo católico argentino hasta la segunda mitad de la década del treinta. Su toma de posición a favor de los republicanos en la Guerra Civil Española generó una polémica en la que participaron, además del mismo Maritain (“Posiciones. Carta a la dirección de *Criterio*.”, *Criterio* n°493, agosto 1937), Gustavo Franceschi (“El movimiento español y el criterio católico”, *Criterio* n°489, julio 1937), César Pico (“Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista”, 1937) y Julio Meinvielle (“Los desvaríos de Maritain”, *Criterio* n° 488, julio 1937, “De la guerra santa”, *Criterio* n° 494, agosto 1937), entre otros.<sup>157</sup> Aunque no se negaba el valor de su obra previa, su desplazamiento hacia posiciones más democráticas fue cuestionado por los defensores del catolicismo integral (Cfr. Malimacci 1988, Monserrat 1999 y Orbe 2006).

La teoría estética de Maritain se presenta como derivada de la filosofía escolástica.<sup>158</sup> Considerando el prestigio del que gozaba el autor y el hecho de que el tomismo era la “doctrina oficial” de los CCC, no resulta sorprendente que *Arte y escolástica* se haya constituido en la base de la estética de los poetas del Convivio, al punto de que Borges llega a referirse a ellos como “poetas neotomistas” (en su “Prólogo” a la *Antología poética argentina*, 1941:9). La obra del filósofo francés parece

---

<sup>155</sup> En 1925 aparece en la *Circular informativa y bibliográfica de los Cursos de Cultura Católica* “Le rôle de la pensée allemande dans la philosophie moderne”, primera publicación del filósofo en América Latina. La difusión de su pensamiento en nuestro país ha sido detalladamente estudiada por Olivier Compagnon (2003).

<sup>156</sup> Para una lista completa de los artículos de Maritain en *Criterio* cfr. Montserrat y Santagada (1973:387-388). Maritain dictó una serie de conferencias en los Cursos de Cultura Católica entre agosto y septiembre de 1936. Los asuntos fueron: “Ciencia y filosofía”, “El saber moral”, “La libertad”, “La persona y el individuo”, “La concepción cristiana de la ciudad”. Fueron comentadas en *Criterio* y compiladas luego en un libro editado por los CCC, *Para una filosofía de la persona humana* (1937). Años después, Octavio Derisi, uno de los asistentes a esos encuentros recuerda: “La influencia más importante de Maritain la ejerció con sus conversaciones que se prolongaban durante horas, ya en los mismos CCC, ya en el hotel u otras casas particulares, sobre los temas más importantes de la filosofía y de la cultura. Allí con emoción evocó las figuras de sus amigos Peguy, del P. Clerisac y de León Bloy” (Derisi 1983:23-24). La presencia de Maritain no se limitaría a los CCC, dictando también conferencias en la Universidad de Buenos Aires (“La metafísica de Bergson”) y en Amigos del Arte (“El último desarrollo de la filosofía bergsoniana”) (Martínez Cuitiño 1998, Compagnon 2008).

<sup>157</sup> Los textos que citamos como parte de esta polémica han sido, excepto por el folleto de César Pico, recogidos en De Titto (2010:167-191).

<sup>158</sup> Maritain comienza su estudio señalando que “Los escolásticos no han escrito tratado alguno especial intitulado *Filosofía del Arte*”, pero que puede encontrarse en ellos “una teoría del arte muy profunda”, dispersa en las disertaciones sobre problemas de lógica o teología moral (Maritain 1972:7). Su trabajo no se presenta por lo tanto como una elaboración absolutamente original sino como la “reunión” de estos materiales preparados por los escolásticos, a partir de los cuales es posible componer “una rica y completa teoría del Arte” (1972:8).

haberse convertido en referencia ineludible para cualquier reflexión estética elaborada desde el campo católico. Era frecuentemente invocada como autoridad en las páginas de crítica literaria de la revista *Criterio* –especialmente por Ernesto Palacio y Tomás de Lara-. Incluso Leopoldo Marechal, que formula en *Descenso y ascenso del alma por la belleza* (1939) una propuesta mucho más marcada por San Agustín y el neoplatonismo que por la filosofía tomista, incorpora en su texto definiciones y conceptos tomados de *Arte y escolástica*.<sup>159</sup>

Dos son los puntos de la propuesta de Maritain que nos interesa destacar aquí, en tanto entendemos que han sido fundamentales para la concepción del arte sostenida desde el Convivio.<sup>160</sup> En primer lugar, una moderada aceptación de la especificidad de la esfera artística que, no obstante, queda subordinada a la moral y la religión. Por otra parte, la afirmación de que las bellas artes están sometidas a una necesidad de constante renovación. Entendemos que, en estos dos postulados, los católicos argentinos encontraron fundamentos para su propia estética y para habilitar el diálogo con los jóvenes vanguardistas.

Aunque más tardíamente que en Europa, las vanguardias también habían finalmente hecho su irrupción en Buenos Aires, a comienzos de los años veinte.<sup>161</sup> El movimiento ultraísta y el martinfierrismo habían renovado no sólo la poesía sino también la crítica, subrayando la necesidad de excluir toda consideración extra-estética

---

<sup>159</sup> Cfr. por ejemplo, las definiciones de la belleza formuladas en *Arte y escolástica* y en *Descenso y ascenso del alma por la belleza*: “Santo Tomás [...] definía lo bello como lo que agrada a la vista, *id quod visum placet*. Estas cuatro palabras dicen todo lo necesario: una visión, es decir un conocimiento intuitivo, y un goce. Lo bello es lo que da gozo, no cualquier gozo, sino el gozo en el conocer; no el gozo propio del acto de conocer, sino un gozo que sobrea abunda y desborda de este acto a causa del objeto conocido. Si una cosa exalta y deleita al alma por el solo hecho de darse a su intuición, esa cosa es buena para aprehenderla, es bella” (Maritain 1972:31); “[la hermosura] es ‘algo’ cuya contemplación nos agrada. Santo Tomás ha de recoger en su hora ese comienzo aparentemente baladí, y dirá entonces que ‘Es declarado hermoso aquello que place a la vista’ [...] El término *vista* o *visión* trae aparejada la idea de un conocimiento, y sugiere, por añadidura, una manera de conocer; lo cual vale decir que, al contemplar lo bello, conozco algo, y que lo conozco mediante una vía especial de la intelección. A su vez, el término *place* o *gusta* no dice que se trata de un conocimiento *deleitabile*, cuya sola idea nos induce ya en una razón de ‘beatitud’ que se atribuye al ser hermoso, y que ha de concluir por hacernos ver el carácter ‘trascendental’ de la dicha” (Marechal 1982:12).

<sup>160</sup> En Adur (2011b) realizamos un estudio más detenido del trabajo de Maritain y su recepción en los poetas del Convivio, del que aquí presentamos simplemente los puntos centrales.

<sup>161</sup> La entrada de las vanguardias en Argentina fue relativamente tardía, si se la compara con sus manifestaciones europeas. Durante varios años “la literatura argentina –los escritores, los lectores, los editores de libros y revistas- fue insensible a todos los movimientos de renovación que explotaban en Europa y en los Estados Unidos, casi a razón de uno por año, a partir de la manifestación futurista de 1909. Expresionismo (1912), imaginismo (1914), dadaísmo (1917), para señalar algunos de los más importantes, identificados con las fechas de publicación de sus primeros manifiestos o antologías fundadoras, pasaron completamente inadvertidos en la Argentina” (Prieto 2006:214). Más allá de la consideración de precursores, la irrupción “oficial” de la vanguardia en el país suele fecharse en 1921, con el regreso de Jorge Luis Borges de Europa, la publicación de su artículo “Ultraísmo” en *Nosotros* (nº 151, diciembre de 1921) y la aparición de *Prisma, revista mural* (cfr. Ledesma 2009:167-169).

en los juicios sobre la literatura.<sup>162</sup> Desde la intelectualidad católica no se podía simplemente ignorar esta problemática, a riesgo de quedar fuera de los debates del campo. Pero una concepción de la literatura como esfera autónoma difícilmente podía incorporarse a un proyecto que no concebía al arte como un fin en sí mismo, sino subordinado a una finalidad trascendente. Recordemos que, en la palabras de Dell’Oro, los artistas del Convivio debían poner sus esfuerzos al servicio “del renacimiento espiritual de nuestro pueblo” (1929:173-174).<sup>163</sup>

La teoría de Maritain proporcionó a los intelectuales católicos argentinos una definición capaz de hacerse cargo de los postulados romántico-vanguardistas de la autonomía de lo estético, pero que, simultáneamente, permitía concebir el arte como medio para fines más elevados. El filósofo francés retoma la división escolástica entre el dominio del *hacer* (dominio del arte, ordenado a la producción de la obra) y el dominio del *obrar* (dominio de la moralidad, ordenado al fin común de toda vida humana) (1972:12). En su “dominio propio”, señala Maritain, el arte “es soberano como la sabiduría; no está subordinado por su objeto ni a la sabiduría ni a la prudencia ni a ninguna otra virtud” (1972:94). Tiene “un fin, reglas y valores que no son los del hombre sino los de la obra a producir. Esta obra lo es todo para el Arte y el Arte no reconoce otra ley que las exigencias y el bien de la obra” (1972:13). Sin embargo, esto no significa entender la obra como fin en sí mismo y negar toda incumbencia al juicio moral. En tanto depende de un sujeto, el artista, “la obra misma a realizar entra en la línea de la moralidad y a este título no es más que un medio. Si el artista tomase por fin último de su operación [...] el fin de su arte o la belleza de la obra, sería pura y simplemente un ídola” (1972:93). En síntesis, habría una doble dimensión en todo fenómeno artístico. La primera, está dada por lo específico de la obra, su material, lenguaje y procedimientos. En este dominio, la moral no tiene incumbencia. La segunda dimensión está referida al sujeto-artista que, como todo hombre, es susceptible de ser

---

<sup>162</sup> Se trata de una cuestión sobre la que existe una amplísima bibliografía crítica (cfr. Sarlo 1997, Gilman 2006). La defensa de la autonomía de lo estético puede leerse claramente, por ejemplo, en la respuesta de *Martín Fierro* a la acusación de reaccionarismo político que les hace Roberto Mariani (“‘Martín Fierro’ y yo”, *Martín Fierro* n°7, 46). “La redacción” responde en el “Suplemento explicativo a nuestro ‘Manifiesto’”: “hay entre nosotros quienes saben agitar el trapo rojo con tanto denuedo como los valientes redactores de la anunciada ‘Extrema izquierda’. **Si no lo hacen en MARTÍN FIERRO es sencillamente por la misma razón que no hablamos de carreras ni de modas: por razón de especialidad. MARTÍN FIERRO es un periódico literario**” (*Martín Fierro* n° 8-9, 56, nuestro destacado).

<sup>163</sup> En el mismo sentido Tomás Casares declara: “Las formas que crea el arte verdadero no constituyen su fin propio: están al servicio de la realidad esencial, son apariencias que en lugar de velar, revelan” (Casares 1933:7).

juzgado moralmente (Maritain 1972:21-22). En otras palabras: si bien no hay obras de arte morales ni inmorales, hay artistas morales e inmorales

Estos postulados de *Arte y escolástica* tuvieron una notable influencia en las ideas sobre el arte que subyacen al Convivio. En el discurso que hemos citado antes, Dell'Oro, el director del cenáculo, aborda la cuestión de la autonomía del arte con argumentos que repiten casi literalmente los de Maritain:

Se afirma la necesidad de mantener la independencia del Arte. Estamos conformes, pero dentro de su esfera, con relación a su objeto propio, cuya consecución está sometida a reglas particulares extrañas a las que rigen el ejercicio de nuestra voluntad, considerado con relación a su fin. Mas no sólo existe la realidad del objeto que el Arte regula: existe el sujeto que obra y, desde este punto de vista, la labor del artífice entra en la jerarquía de la moralidad, cuyas leyes se refieren al bien del hombre como tal, y son –en virtud de la prioridad del fin- superiores al arte. En su dominio propio el arte es soberano en razón de su objeto, pero en razón del sujeto, y en su vida, está sometido al bien del sujeto; entra en la jerarquía de los medios de que se sirve el hombre, en el ejercicio de su libre arbitrio para alcanzar su fin moral (Dell'Oro Mañi 1929 173-174).<sup>164</sup>

En distintos grados y con diferentes matices, la idea de que el arte, sin perder su especificidad, debe estar al servicio “de un fin más alto” (Maritain 1972:95) parece haber marcado la producción de los poetas del Convivio. En autores como Bernárdez, Fijman, Vallejo, Marechal o Molinari encontramos composiciones a las que puede atribuirse un carácter apologético pero en las que es perceptible también una preocupación por la innovación en lo formal.<sup>165</sup>

Esta concepción puede constatarse también en las páginas de crítica literaria de la revista *Criterio*, que muchas veces estaban a cargo de participantes del Convivio. Los textos eran juzgados tanto en su valor específicamente literario como en su aspecto moral. Por supuesto, los acentos variaban de acuerdo a la personalidad y formación de cada crítico. Así, por ejemplo, los artículos de Ernesto Palacio, como ya han señalado Rapalo (2002:457) y Devoto (2006:177), sin excluir valoraciones morales, eran muchas veces lecturas incisivas y fundamentadas desde el análisis de las obras en cuestión.<sup>166</sup> En otros críticos, como por ejemplo Enrique Osés (cfr. Rapalo 2002:457), la atención parecía puesta en la decencia o indecencia de la obra, más que en cuestiones formales -

---

<sup>164</sup> Compárese con el siguiente fragmento de Maritain (1972:94), que citamos parcialmente antes: “El arte en su dominio propio es soberano como la sabiduría; no está subordinado por su objeto ni a la sabiduría ni a la prudencia ni a ninguna otra virtud; pero por el sujeto y en el sujeto está subordinado al bien de este mismo sujeto; en tanto que se encuentra en el hombre y que la libertad del hombre hace uso de él, está subordinado al fin del hombre y a las virtudes humanas.”

<sup>165</sup> Nos hemos detenido especialmente en esta cuestión en Adur (en prensa). Sobre los poetas del Convivio, cfr. capítulo V.

<sup>166</sup> El mismo Palacio, en “Proposiciones sobre la crítica”, sostenía la necesidad que tiene el crítico de conocimientos técnicos: “[la crítica] exige indudablemente el conocimiento de los principios, como el pintor y el poeta necesitan saber los elementos de sus respectivas profesiones” (Palacio 1928a:24).



ver por ejemplo su artículo “Ibsen o la soberbia” (Osés 1928), donde se condena al dramaturgo por su individualismo, su cobardía y la cantidad de suicidios en sus obras-. En cualquier caso, *Criterio* reconoce la existencia de una doble dimensión en las obras artísticas que implica, por parte de los críticos, atender a distintos elementos. En una mirada retrospectiva de los trabajos publicados durante el primer año, que apareció bajo el título “En el aniversario de ‘Criterio’”, se afirmaba: “La crítica literaria y bibliográfica se halla a cargo de Ernesto Palacio y Tomás de Lara. Ambos vigilan preferentemente las ideas, ateniéndose al mismo tiempo a los aspectos puramente artísticos y literarios” (“S.de B” 1929:313).

Un segundo punto en el que la influencia de Maritain parece haber sido determinante, al menos para un sector de la intelectualidad católica, es en la afirmación del valor de lo nuevo. La posición frente a las vanguardias estéticas generó controversias en el campo literario –y artístico-, a las que no fueron ajenos los católicos. Mientras que los poetas del Convivio buscaron sumarse a la “nueva sensibilidad”, esta suscitó un fuerte rechazo en otros sectores, especialmente los vinculados a la institución eclesiástica (sacerdotes, religiosos y religiosas), que abogaban por una estética más tradicional. Veremos esto más en detalle cuando hablemos de *Criterio*. Nos interesa señalar aquí que Maritain funcionó como una de las autoridades invocadas por los integrantes del Convivio para defender la validez del vanguardismo estético.

En *Criterio* n° 83 (octubre de 1929), Tomás de Lara publica un artículo titulado “Sobre las nuevas tendencias poéticas”, donde responde a la extensa carta que, con ese mismo título, había enviado a la revista el jesuita José Gonzalez (1929).<sup>167</sup> En su intervención, de Lara apela al “maestro” Maritain:

Desarrolla magistralmente este tema, desde otro punto de vista, Jacques Maritain en el artículo *Les beaux-arts son soumis a une nécessité spéciale de renouvellement* capítulo VI, páginas 73 a 77 de *Art et Scolastique* (nouvelle edition revue et augmentée)” (De Lara, 1929a:153.).

De Lara incluye una larga paráfrasis que sintetiza prácticamente todo el capítulo de *Arte y escolástica* (y ocupa buena parte de su propio artículo). Al ser la Belleza infinita, sostiene, ninguna obra o género particular puede saturarla. Lo que en un determinado momento fue norma de la belleza, llega a un punto de agotamiento. El arte está, por lo tanto, sujeto a una necesidad periódica de renovación. El arte nuevo implicará la instauración de reglas nuevas, aunque estas, en un primer momento, puedan

---

<sup>167</sup> La carta de González, publicada en *Criterio* n°77, se refiere explícitamente a Borges, como representante de la vanguardia, por lo que volveremos sobre ella.

causar desconcierto (cfr. Maritain 1972, p. 58-61). La filosofía de Maritain, entonces, al menos en la apropiación que realizan los integrantes del Convivio, proporciona a los católicos una teoría del arte que, sin negar la autoridad de la tradición, les permite dialogar con las experiencias de vanguardia.<sup>168</sup>

Este diálogo entre católicos y vanguardistas, inaugurado de algún modo en el Convivio, se convirtió en uno de los rasgos que caracterizaron la primera etapa de la revista *Criterio*, que incluyó entre sus colaboradores a varios jóvenes que habían publicado sus trabajos en medios como *Martín Fierro* o *Proa*. Entre ellos, Jorge Luis Borges.

### III.3. LA REVISTA *CRITERIO*: CATÓLICOS Y VANGUARDISTAS

La prensa periódica fue, desde el principio, uno de los medios a través del cual los católicos integrales buscaron difundir su doctrina y posicionarse en el campo intelectual. Los Cursos de Cultura Católica tuvieron su propia publicación, la *Circular Informativa y Bibliográfica de los CCC*, de la que salieron 33 números entre 1923 y 1940.<sup>169</sup> Además de este medio “oficial”, varias revistas que se fundaron entre fines de los años veinte y principios de la década siguiente, como *La Nueva República*, *Número* o *Sol y Luna*, por mencionar las más significativas, mantenían una vinculación con la institución, incluyendo entre sus colaboradores a asistentes y profesores de los Cursos o miembros del Convivio (cfr. capítulo V.7). Pero, indudablemente, de las numerosas publicaciones que estuvieron relacionadas con los Cursos de Cultura Católica, *Criterio* fue no solo la más duradera sino también la más prestigiosa e influyente. Sin depender directamente de los CCC, el periódico mantuvo una estrecha relación con ellos. Sus

---

<sup>168</sup> Interesa señalar que el artículo de De Lara, publicado en octubre de 1929, comienza con un “I” que supone una continuación que nunca llegó a publicarse. Al mes siguiente, el crítico renunció a la revista junto a Dell’Oro y la mayoría de los colaboradores vinculados a la nueva sensibilidad. Poco después de, el crítico se definirá a sí mismo en una entrevista: “En literatura moderna, soy un rabioso vanguardista” (De Lara 1929b:122) En esa polémica trunca sobre la renovación poética puede leerse, también, el conflicto que puso fin a la primera etapa de *Criterio* (ver *infra*).

<sup>169</sup> De Ruschi Crespo (1998:28-29) describe dicha publicación en estos términos: “Son unos ‘folletos’ de unas 40 páginas –a veces 80 y ocasionalmente hasta 100 páginas- de distribución gratuita, órgano de trabajo y medio de comunicación entre los concurrentes a los *Cursos* y sus amigos de la Capital y del interior del país. La publicación aspira también a constituirse en el resumen mensual más completo que sea posible de la actividad intelectual católica, en todos los órdenes, sin pretender competir con ninguna revista. El plan de trabajo, la bibliografía y la reseña de las clases, junto con el comentario de otras actividades organizadas por los *Cursos*, ocupa la parte central de estos ‘cuadernos’, ‘es una especie de extensión de su elemento discente’ a fin de atraer el interés de los jóvenes preocupados por alcanzar una sólida formación intelectual, útil también para quienes solo pueden participar de ellos por medio de sus páginas [...] Fue el Dr. Dell’Oro Maini quien primero se encargó de su publicación, secundado eficazmente por la labor de Samuel Medrano, encargado entonces de la ‘Sección Publicaciones’ de los CCC.”

fundadores participaron en la dirección de la revista -Atilio Dell’Oro como primer director, Tomás Casares como colaborador en la dirección y eventualmente director interino, Samuel Medrano como secretario de redacción- y muchos de sus asistentes y profesores publicaron allí artículos. La dirección consignada como administración (Alsina 840) era, como dijimos, la de la sede de los Cursos. Por otra parte, tanto las actividades de los CCC como del Convivio se publicitaban en la revista y en muchos casos se incluían resúmenes o informes de las mismas. Al aparecer el primer número de *Criterio*, Dell’Oro envió a quienes frecuentaban los CCC, una nota en la que explicaba que “el periódico semanal que comenzará a publicarse bajo su dirección, ‘por su índole y finalidades, representará debidamente al movimiento intelectual que desde hace años constituye la vida de esa querida institución’” (De Ruschi Crespo 1998:165).<sup>170</sup>

El proyecto de un semanario “confiado a las mejores plumas y destinado a preparar la conciencia de la masa católica, a removerla y a levantarla de su abatimiento”<sup>171</sup> había sido concebido por Dell’Oro Maini ya en 1925. Este proyecto vino a concretarse, después de algunos vaivenes, hacia 1927, con la creación de la Editorial Surgo. Esta contó con el respaldo de Juan Agustín Boneo, obispo de Santa Fe y administrador del arzobispado de Buenos Aires, y del Nuncio apostólico Felipe Cortesi, entre otras figuras destacadas de la Iglesia. Sin embargo, la relación con la jerarquía eclesiástica tuvo, desde el principio, ciertas complejidades. En un contexto de tensión entre el modelo centralista, propugnado desde el obispado, y el modelo más descentralizado, reclamado desde algunas asociaciones de laicos (Di Stéfano y Zanatta 2000:371-372), Surgo buscaba mantener una relativa autonomía con respecto a las autoridades eclesiásticas. Para Dell’Oro Maini era fundamental dejar claro este aspecto antes de asumir la dirección del semanario:

Se trataba de saber si la obra sería apoyada en la forma en que había sido planeada, con total independencia salvo en lo referente al dogma y a la moral. Una nota en este sentido es redactada y presentada en audiencia, en la que se solicita (...) que se designe a un censor eclesiástico (cargo que recae en el P. Vizcarra) y “se digne manifestar que la Autoridad eclesiástica deja a la Editorial Surgo la plena responsabilidad de sus actos, en todo aquello que el Derecho canónico no ha puesto bajo la expresa dependencia del

---

<sup>170</sup> De Ruschi Crespo señala que esta filiación entre *Criterio* y los CCC se pone también explícitamente de manifiesto en su órgano oficial en estos términos: “Esta obra es fruto de la tarea y de las enseñanzas de los CCC, y muestra una verdadera selección espiritual” (*Circular informativa y bibliográfica de los Cursos de Cultura Católica*, n° 20, 1928, p. 83, cit en De Ruschi Crespo 1998:179).

<sup>171</sup> Carta de A. Dell’Oro Maini a Rómulo Ayerza, fechada el 6 de febrero de 1925 citada en M. Dell’Oro Maini (1994:558).

Ordinario” (Magdalena Dell’Oro Maini 1994:560. Ver también De Ruschi Crespo 1998:76).<sup>172</sup>

La propuesta fue aprobada y respaldada por el arzobispo José María Bottaro, sucesor de Boneo en la arquidiócesis de Buenos Aires. Para acentuar la (relativa) independencia de Surgo con respecto a la Iglesia, se decidió, de común acuerdo, dejar sin efecto las acciones de la editorial que Boneo había adquirido para el arzobispado. Con un capital inicial de 200.000 pesos y cerca de 180 accionistas,<sup>173</sup> la Editorial Surgo publicó el primer número de *Criterio* el 8 de marzo de 1928, bajo la dirección de Atilio Dell’Oro Maini.

La crítica suele distinguir tres etapas en el itinerario de esta publicación hasta mediados del siglo XX (cfr. Malimacci 1988:7, Lvovich 267-ss). La primera, en la que nos centraremos aquí, abarca el período en que la revista estuvo bajo la dirección de su fundador, y va desde marzo de 1928 hasta noviembre de 1929. Tras la renuncia de Dell’Oro y de muchos de los colaboradores de la primera hora (ver *infra*), comenzó una segunda etapa para la revista, bajo la dirección de Enrique Osés, que se prolongó hasta mediados de 1932. Durante este período, “se dedicaron [...] una gran cantidad de intervenciones a reafirmar la primacía de la teología sobre la política y, en particular, a condenar el nacionalismo en nombre de la doctrina cristiana” (Lvovich 2003:273). Con Osés, la revista se volvió más decididamente clericalista, “se perdieron las inclinaciones más vanguardistas y se deterioró la calidad literaria y artística; el discurso se tornó más agitador y vulgar, y la prosa más injuriosa” (Echeverría 2008:69, cfr. también Rapalo 2002:449).

Terminada la etapa de Osés, desde 1932 hasta su muerte en 1957, *Criterio* fue dirigida por monseñor Gustavo Franceschi, una figura clave del catolicismo integral argentino, que le daría a la publicación un sello muy personal, escribiendo la enorme mayoría de los editoriales.<sup>174</sup> Bajo su dirección, la revista “se convertirá en la voz oficiosa de la doctrina social y política del episcopado” (Bonnin 2010b:501). En

---

<sup>172</sup> Como señala Magdalena Dell’Oro, esta libertad no debe entenderse como oposición con respecto a las autoridades eclesiásticas: “Era su objetivo que la libertad de que aquella gozara, redundase en mayor seguridad e independencia de las autoridades de la Iglesia, cuya causa defendería Surgo” (1994:560).

<sup>173</sup> La lista de los accionistas incluía representantes de la jerarquía eclesiástica (el obispo –y luego cardenal- Santiago Copello), miembros de las elites económicas más tradicionales (la familia Pereyra Iraola) y varios de los responsables del futuro gobierno militar (entre ellos, Santamarina, que sería vicepresidente tras el golpe de Uriburu en 1930).

<sup>174</sup> “La dirección de Franceschi aportó una fuente impronta personal en el afrontamiento de los grandes temas del pensamiento católico. Durante un período, no muy corto, la revista fue Franceschi.” (Montserrat 1999:155). Para una sintética presentación de la figura de Franceschi, cfr. Bonnin 2010:500-504.

palabras de Beatriz Sarlo, *Criterio*, en esta etapa, “busca atenerse a la palabra de la Iglesia, realizando una exégesis del pensamiento papal, en sus encíclicas y documentos, y de los principales ideólogos reconocidos como ‘oficiales’ por la Iglesia” (2007:57).

Durante el período en el que fue dirigida por Dell’Oro, *Criterio* presentó ciertas particularidades que han sido objeto de diversos estudios (De Ruschi Crespo 1998, Devoto 2006, Jesús 2007). Nos interesa aquí un rasgo que, como dijimos, marcó claramente esta primera etapa: la incorporación entre los colaboradores de la revista de un importante número de jóvenes provenientes de las vanguardias estéticas.<sup>175</sup>

Esto se comprueba ya en el “Prospecto” que, antes de la aparición de *Criterio*, difundió la editorial Surgo, donde se anunciaba a los futuros colaboradores.<sup>176</sup> El listado incluía a Borges, Francisco Luis Bernárdez, Eduardo Mallea, Ricardo Molinari, Ernesto Palacio, todos ellos asociados al grupo de *Martín Fierro*. A lo largo del primer año y medio de existencia del semanario, se publicaron ensayos y poemas no sólo de estos autores sino de otros que, sin haber participado necesariamente de las revistas de vanguardia, adherían claramente a la “nueva sensibilidad”, como Osvaldo Dondo, Ignacio Anzoátegui o Tomás de Lara. En el balance del primer año, que ya hemos citado, se afirmaba: “*Criterio* ha mostrado preferencia por la poesía de vanguardia. En la revista han colaborado los principales poetas jóvenes (“S. de B.” 1929:313).

### III.3.1. Católicos y vanguardistas

La colaboración de jóvenes representantes de la “nueva sensibilidad” en *Criterio* ha sido interpretada de diversas formas. Louis señala que es difícil determinar si la cohabitación en *Criterio* entre católicos tradicionales, vanguardistas y nacionalistas resulta de un espíritu de tolerancia o del principio de funcionamiento de las publicaciones de la época, muchas de las cuales estaban marcadas por la heterogeneidad estética en sus proyectos (Louis 2006:144). Devoto, por su parte, sostiene que la revista ofrecía a los vanguardistas una serie de ventajas, debido a los recursos económicos con los que contaba: buenas remuneraciones (cfr. Gálvez 2003:16, quien recuerda que

---

<sup>175</sup> “Entre 1928 y 1930, la revista *Criterio* será el espacio en que concurran la mayoría de los escritores pertenecientes a la vanguardia ultraísta. Desaparecida *Martín Fierro*, sus poetas pasarán a comentar desde sus páginas la literatura argentina y universal, el cine, la música, la pintura, y publicarán también sus nuevos textos y consideraciones estéticas” (“Texto complementario” en Montaldo 2006b:153). Entendemos, sin embargo, que sería más preciso datar la participación de los vanguardistas en *Criterio* entre 1928 y 1929 (ver *infra*).

<sup>176</sup> “El sumario de una revista”, señala Bourdieu, “es a la vez una exhibición del capital simbólico del que dispone la empresa y una toma de posición político-religiosa” (Bourdieu 1997:404).

*Criterio* “pagaba las colaboraciones con asombrosa generosidad”), buena edición y regularidad (Devoto 2006: 237). El historiador también subraya la importancia de la red de relaciones sociales de los años veinte, que vinculaban a muchos de los participantes del campo literario.<sup>177</sup>

Más allá de estos factores, sostenemos que existió, por parte de la intelectualidad católica argentina, una voluntad consciente y relativamente sistemática de captar a jóvenes provenientes de las vanguardias. Hemos visto que tal fue, paralelamente a *Criterio*, uno de los objetivos del *Convivio*. La incorporación de estos autores, que gozaban ya de un relativo prestigio en el campo cultural, se enmarca en el proyecto de los fundadores de los CCC de elevar el nivel y prestigio de su discurso. Esto no significa, desde luego, una completa homogeneidad de intereses y objetivos. Como señala Bourdieu, durante “la fase de acumulación inicial de capital simbólico”, algunos actores que no están en posición dominante “acogen entre sus filas [...], a escritores y artistas muy diferentes por su procedencia y sus disposiciones, cuyos intereses, momentáneamente próximos, acabarán divergiendo más adelante.” (1997:396).” Nos detendremos a continuación en algunos puntos que permiten comprender por qué una revista católica buscó convocar como colaboradores a jóvenes vanguardistas.

### **III.3.1.1. Una vanguardia moderada**

Habría que comenzar por señalar que existía una condición necesaria pero no suficiente para la incorporación de estos autores en *Criterio*: el carácter comparativamente moderado de las vanguardias literarias argentinas en relación con las rupturas más radicales que se habían producido en Europa. Más allá de la renovación estética que implicaron y las polémicas que suscitaron, su programa fue cauteloso en lo que respecta a lo político-social. El martinfierrismo, tal vez la más desenfadada de las vanguardias argentinas, “no bromea con la familia, con la patria, con la religión, ni con la autoridad” (Sarlo 1997:225). Sarlo explica este “moderatismo” por tres motivos: en primer lugar, “la convicción de que construir y destruir están implicados, y el rechazo de todo nihilismo”; en segundo lugar, por el hecho de que una de las preocupaciones centrales de la vanguardia argentina fue “el trazado de un linaje nacional en el campo de la cultura”; por último, porque la crítica al “filisteísmo burgués” está realizada en términos exclusivamente estéticos, que deja intactos “el filisteísmo moral, la hipocresía

---

<sup>177</sup> Como veremos, las amistades y las relaciones personales jugarán un papel importante en la relación de Borges con el catolicismo integral, cfr. capítulo IV.3.

social, la represión sexual, moral, ideológica” (Sarlo 1997:248). Desde un abordaje muy distinto, también Annick Louis (2010) considera que las vanguardias literarias argentinas pueden calificarse de “tímidas”, no solo en comparación con las europeas, sino incluso en relación a las vanguardias plásticas rioplatenses. También Gilman sostendrá el “moderatismo de la vanguardia argentina” en sus dos vertientes: “Mayoritariamente poetas los de *Martín Fierro*, mezcla de poetas y narradores los de Boedo, no rompen de cuajo con ninguna tradición (gesto esperable de una vanguardia) ni con ninguna moral” (2006:47). Pese a que existen excepciones (Gilman menciona a Tuñón y Gironde), la ruptura propuesta por el martinfierrismo parece haberse visto acotada por ciertos límites.

Este carácter moderado de nuestros vanguardistas (o, al menos, de muchos de ellos) permitió que su presencia en *Criterio* y el *Convivio* fuese factible desde la perspectiva de los intelectuales católicos. Hacia 1927 el ciclo de la vanguardia comenzaba a cerrarse.<sup>178</sup> Al momento de aparición de *Criterio*, muchos jóvenes “neosensibles” estaban dejando atrás sus posturas más polémicas y se encontraban en una etapa comparativamente más conciliadora. El caso de Borges es emblemático en este sentido. Para cuando aparece *Criterio*, ya había publicado “Sobre un verso de Apollinaire” (*Nosotros* n°190, marzo de 1925) que, siguiendo a Artundo (1999:58), marcó su distanciamiento definitivo del ultraísmo “y le permitió ejercer una crítica temprana considerándolo, además, como definitivamente concluido”.<sup>179</sup>

### III.3.1.2. Elevar el discurso católico

Más allá de esta condición de posibilidad, como hemos dicho, existía una motivación positiva de parte de los católicos para convocar a los vanguardistas: el capital simbólico del que estos gozaban en el campo literario argentino de esos años. Aunque no ocupaban precisamente el centro del canon, eran lo suficientemente conocidos como para que *Criterio* se ocupara de anunciar sus colaboraciones en portada, e incluso con algún número de anticipación. Los poemas de autores como

---

<sup>178</sup> Montaldo (2006a:40) sostiene que la antología de Vignale y Tiempo (*Exposición de la actual poesía argentina 1922-1927*) tiene el “tono” de un cierre: “todo esto ha terminado, la renovación ya se ha hecho y la aparición de esta antología lo prueba”.

<sup>179</sup> Artundo también señala el caso de *Proa* (segunda época), de la que Borges fue uno de los directores. Pese a retomar el nombre, la revista se diferencia de su primera versión (y de otras publicaciones vanguardistas) en tanto está “guiada por un ánimo más sosegado, acorde con una nueva época inaugurada por los responsables de la revista” (Artundo 2003:254). Desde su presentación, la segunda *Proa* buscaba indudablemente “no producir roces violentos y lograr una cierta armonía en la convivencia con la generación previa” (Artundo 2003:261).

Borges, Molinari, Caro o Vallejo se reproducían a página completa y, en ocasiones, a doble página. Los paratextos editoriales, confeccionados por la redacción de *Criterio*, los presentaban como colaboradores “ilustres”, “prestigiosos” o “reconocidos” (veremos esto específicamente para el caso de Borges, en el capítulo siguiente IV.4).

La incorporación de estos colaboradores, junto con la de prestigiosos autores extranjeros (Chesterton, Maritain, Papini, entre otros) sin duda elevó el nivel de la revista y la hizo atractiva para un público mucho más amplio que el esperable para una publicación que se limitara únicamente a temas religiosos o eclesiásticos. La literatura y otras expresiones artísticas tuvieron un lugar preponderante en esta primera etapa de *Criterio*. Cada número incluía reseñas bibliográficas, notas sobre cine, música y teatro, poesías inéditas de autores nacionales y, en muchos casos, extensos ensayos de crítica literaria o reflexiones sobre estética. Como señala Devoto, la calidad de la sección literaria debía atraer muchos lectores y “hacer pasar” las notas políticas y los artículos filosóficos y teológicos (Devoto 2006:238).

La preocupación por el nivel intelectual y el prestigio fue una constante en *Criterio*, en consonancia con el proyecto de los fundadores de los CCC de armar (o rearmar) una *intelligentsia* católica “competitiva”. Así, desde el prospecto que presentaba la publicación, se anunciaba que *Criterio* no se limitaría a ser “un periódico puramente religioso”, sino que “abará de una manera racional y sistemática el estudio de los diferentes problemas sociales”. Este énfasis en lo racional y sistemático puede considerarse una huella del neotomismo imperante en los Cursos. El artículo que abre el primer número de la revista, a modo de editorial, se titula significativamente “La inteligencia” y es posible leerlo como una suerte de desarrollo de la perspectiva “racional” anunciada en el manifiesto: “Bajo su nombre [“la inteligencia”] colocamos esta página inicial, porque el anhelo de instaurar su imperio en el juicio de todas las cosas inspiró la creación de esta revista” (“La inteligencia” 1928:9). En sus “Reflexiones sobre el primer aniversario”, Dell’Oro insiste en la importancia de la labor intelectual para la difusión de la fe: “El constante vigor religioso de sus escritos es el fruto de la doctrina estudiada con perseverante amor y no vana exaltación de un sentimiento irracional” (1929: 297) Es patente la preocupación de uno de los principales animadores del catolicismo integral por impulsar la formación intelectual de los fieles, que debían estar en condiciones de difundir y defender públicamente su religión, más allá de su fe íntima:



Hemos comprobado, a este respecto, la paciente labor que reclama la tarea de restaurar el concepto de lo católico. Es angustioso contemplar la deformación, las falsificaciones, la mezquina comprensión existente en todas las esferas y, a veces, entre los mismos católicos, del hondo significado de aquella palabra y, en particular, la brutal ignorancia de lo que es la Iglesia (Dell’Oro 1929:297).

*Criterio* fue, entonces, una pieza clave en esta revalorización del discurso católico que buscaban los integralistas, y la incorporación de jóvenes de la “nueva sensibilidad” puede leerse en ese marco. Al revisar los logros del primer año, en la misma nota en la que destacaba la participación de poetas vanguardistas en la publicación, “S. de B.” subraya la favorable recepción de la revista, entendiéndola como un modo de prestigiar el discurso católico: “La labor de nuestros colaboradores es vasta, y sorprendente la extensa consideración a que llaman sus páginas. Ellas demuestran cuán importante y laudable es la difusión del pensamiento católico” (“S. de B.” 1929: 313).

### **III.3.1.3. ¿Un proyecto común?**

Un último punto de contacto entre católicos y vanguardistas que queremos mencionar está dado por la existencia de algunas reivindicaciones nacionalistas que sostenían ciertos colaboradores de *Criterio* y que podían ser compartidas por los jóvenes “neosensibles”. Louis (2010) señala que, pese al carácter apolítico que se le suele conferir al grupo de Florida, muchos de sus integrantes fueron acercándose progresivamente, en la segunda mitad de los años veinte, a posiciones nacionalistas. La defensa de lo nacional, especialmente en cuanto al arte, la lengua y la cultura era frecuente en las páginas de *Martín Fierro*. Recordemos que, desde su “Manifiesto”, el periódico proclamaba su “fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación” (*Martín Fierro* n° 4, mayo 1924, p. 25). Quizá el más claro ejemplo de la reivindicación nacionalista (y americanista) que realiza *Martín Fierro* se encuentra en la conocida polémica sobre el “meridiano intelectual de Hispano-América” que *La Gaceta Literaria* de Madrid había propuesto fijar en la capital española. En el número 42 de la revista (junio-julio 1927), muchos de los colaboradores (Borges entre ellos) responden ridiculizando tal propuesta, sosteniendo la independencia lingüística y cultural de nuestro país y proponiendo que, en caso de existir tal meridiano, este debería pasar por Buenos Aires.

Por su parte, si bien *Criterio* no puede definirse lisa y llanamente como una publicación nacionalista (Devoto 2006:231), muchos de sus colaboradores adherían a la versión maurrasiana del nacionalismo e intentaron darle esa impronta a la

publicación.<sup>180</sup> Esto los llevó a entrar en tensión con un sector que condenaba la doctrina de Maurras, por considerarla contraria a las enseñanzas de la Iglesia. En este sentido resulta pertinente la distinción propuesta por Mallimaci (1988:16) entre “nacionalistas católicos” –como los hermanos Irazusta o Ernesto Palacio- y “católicos nacionalistas” –como Julio Meinvielle o Castellani-. Si bien ambos tienen muchos puntos en común, la desigual consideración de la relación entre nacionalismo y catolicismo –unos otorgaban la primacía a este y los otros a aquel- fue ocasión de no pocos conflictos, en tanto los católicos *d’abord* acusaban a los nacionalistas de tener una visión instrumental de la religión (Mallimaci 1988:25). La tensión existente entre estas dos tendencias fue uno de los desencadenantes de la renuncia de varios colaboradores y del fin de la primera etapa de *Criterio* (ver *infra*).<sup>181</sup> Pero al menos durante un breve lapso, una idea del nacionalismo, aún difusa, sirvió como aglutinante para católicos nacionalistas, nacionalistas católicos y vanguardistas. Recordemos que se ha caracterizado a los años veinte como un período “de baja intensidad en las definiciones ideológicas” (Zanca 2013:40) Hacia la década del treinta, cuando las ideologías se van definiendo de modo más preciso y el contexto nacional e internacional exige tomas de posición más radicales, varios de los intelectuales que habían participado de la primera etapa de *Criterio* toman caminos divergentes.

### III.3.2. El fin de una etapa

La convivencia en *Criterio* entre católicos y vanguardistas tiene una fecha de vencimiento que puede datarse con bastante precisión. Cuando en noviembre de 1929, la comisión directiva de Surgo decidió que la revista debía incorporarse a la Acción Católica,<sup>182</sup> Dell’Oro presentó su renuncia, que fue acompañada por la de muchos de los colaboradores, especialmente los más vinculados a la “nueva sensibilidad”. En la sección “Itinerario” de *Criterio* n° 90, se informó a los lectores con una breve nota -

---

<sup>180</sup> La doctrina de Charles Maurras, fundador de la Acción francesa, puede considerarse una forma extrema de nacionalismo, que había sido condenada por la Iglesia. Era defendida especialmente por aquellos colaboradores de *Criterio* que escribían también en el órgano nacionalista *La nueva república* (César Pico, Ernesto Palacio, los hermanos Irazusta, entre otros).

<sup>181</sup> La tensión entre católicos nacionalistas y nacionalistas católicos en la primera etapa de *Criterio* ha sido estudiada detenidamente por Devoto (2006), al que remitimos.

<sup>182</sup> En el n° 90 de *Criterio* (21-11-1929), una nota titulada “Criterio y la Acción Católica”, firmada por “La Dirección” anunciaba la incorporación de *Criterio* a las normas de la Acción Católica, reproduciendo la moción presentada en este sentido por el presidente del directorio de Surgo, Tomás Cullen: “Hago moción [...] para que en adelante la revista ‘Criterio’ se oriente en los principios de la acción católica, en la forma definida por el Sumo Pontífice Pío XI, a saber, como ‘participación o colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia’”.

“unas pocas líneas perdidas en un rincón”, al decir de Gálvez (2003:21)- de la decisión “indeclinable” del fundador y primer director de separarse de la publicación y se incluyó la lista de los que lo acompañaban en la renuncia: Spotorno, Anzoátegui, Pico, Palacio, de Lara, Mendioroz, Dondo, Echeverrigaray, Jijena Sánchez, Prebisch, Aguirre, Delhez y Argerich. Muchos de estos formaron luego el núcleo que editó la revista *Número* (cfr. capítulo V.7).

Los motivos del fin de esta primera etapa de *Criterio* han sido estudiados detenidamente por Zanatta (1996), Devoto (2006) y Jesús (2009) y nos hemos referido a la cuestión en Adur (2010a), por lo que no nos detendremos en el tema aquí. Las razones giran en torno a tres factores que estaban interrelacionados: el nacionalismo político de muchos de los jóvenes colaboradores, su vanguardismo estético y la relación con la Curia. El giro, impulsado desde el directorio de Surgo, apunta a moderar el discurso nacionalista, eliminar las manifestaciones de vanguardia y subordinar claramente la revista a las directivas de la Curia, proponiendo su integración a la Acción Católica.

*Criterio* tomó, desde ese momento, un nuevo rumbo. Bajo la dirección de Enrique Osés, la revista concedió más espacio a cuestiones estrictamente eclesiásticas y a los artículos firmados por miembros del clero, a la vez que redujo la atención que hasta entonces había dedicado a las cuestiones artísticas y literarias y excluyó las colaboraciones de los vanguardistas y los nacionalistas. En una entrevista concedida en diciembre de ese año a la revista *La literatura argentina*, el nuevo director era elocuente: “de ninguna manera [*Criterio*] será un órgano exclusivo de una tendencia estética, que eso no le compete esencialmente, y, más aún, aportará al gran pensamiento del Santo Padre en nuestra patria” (Osés 1929:121). *La literatura argentina* incluye en ese mismo número otros reportajes a dos de los colaboradores que abandonaron la publicación: “Se retiró de *Criterio* un importante núcleo de redactores. El doctor César E. Pico nos explica el origen de esa actitud” y “*Criterio* y el cisma. Con Tomás de Lara”. Los motivos aludidos por Pico y de Lara apuntan a un desplazamiento en el eje de interés de la revista, similar al que plantea Osés, aunque lógicamente valorado diversamente.<sup>183</sup> La atención que una revista como *La literatura argentina*<sup>184</sup> concede al

---

<sup>183</sup> “Los propietarios de la publicación [...] quisieron intervenir en la orientación de la misma y transformar su carácter [...], convertirla en una revista de más fácil acceso a la mentalidad media” (De Lara 1929b:123)

<sup>184</sup> Para situar esta publicación, transcribimos la breve caracterización que ofrecen Lafleur, Provenzano y Alonso (2006:139): “El resumen más completo de la actividad bibliográfica argentina entre los años 1928

“cisma” de *Criterio* es significativa para valorar el impacto que causó en el campo literario este reposicionamiento de *Criterio* y del peso que las diferencias vinculadas a cuestiones específicamente estéticas tuvieron en el mismo (cfr. Jesús 2009).<sup>185</sup> Otro testimonio, más tardío, que puede resultar iluminador con respecto al cambio de dirección de *Criterio* es el de Ulyses Petit de Murat, quien había sido colaborador de la revista y sería luego compañero de Borges en la dirección del suplemento del diario *Crítica*. En una nota titulada “Descomposición de la burguesía católica”, publicada en el periódico *Argentina*, tras su alejamiento definitivo de *Criterio*, leemos:

Quiero expresar las ideas generales que promovieron mi segunda renuncia a la revista católica ‘Criterio’, para después relatar, brevemente, los acontecimientos que, de una publicación considerada en todos los círculos intelectuales, han hecho una hojita vil, sucia e interesadamente escrita, sudando ese ambiente profesional de las sacristías, donde es dudoso que alguna vez se encuentre la gracia de Dios y desde luego nunca el talento o la personalidad. (Petit de Murat 1931:19)

Como puede verse, Petit de Murat contrasta el prestigio que había alcanzado *Criterio* en su primera etapa con el descrédito en que cayó estando bajo la dirección de Osés. El escritor asocia este cambio con la “clericalización” creciente de la revista (en su texto opone el verdadero cristianismo a las “ridículas designaciones de camarero, supernumerario o secretario de estado de S.S.”). La subordinación a la Curia habría marcado para Petit de Murat, el comienzo de la “decadencia” de *Criterio*.

En relación con Borges, digamos que su nombre no figuraba entre el de los colaboradores que renunciaron junto a Dell’Oro. Para noviembre de 1929, hacía cerca de nueve meses que no publicaba en la revista. Su alejamiento respondió a causas diversas de las del grupo que formaría *Número*. Sin embargo, el cambio de dirección de *Criterio* puede enmarcarse en la serie de transformaciones que experimentó el catolicismo argentino de cara a los años treinta y que, como veremos, contribuyen a explicar la ruptura de Borges con sus antiguos compañeros de publicación (cfr. capítulo V).

---

y 1936 se encuentra en *La literatura argentina*, dirigida por el editor Lorenzo J. Rosso. Se hace en ella el análisis crítico de todos los libros, monografías y conferencias producidos en aquel período, sin discriminación estética o ideológica, todo ello matizado con fotografías, anécdotas, reportajes, puntos de vista y opiniones de literatos y literatoides de la época. A pesar de su vocación de catálogo y su enfoque excesivamente panorámico, es un valioso documento de muy aprovechable consulta”.

<sup>185</sup>Aunque los historiadores por lo general se han concentrado en el aspecto político del conflicto, queremos subrayar que lo estético también fue un punto conflictivo. Muchos de los colaboradores que renunciaron –Dondo, Etcheverrigaray, De Lara, Prebisch- no pueden identificarse como nacionalistas y, por lo tanto, su desvinculación debe estar ligada a polémicas de otro orden, que involucraban lo literario o artístico.

Hemos presentado tres de los principales ámbitos de formación, sociabilidad y difusión de la intelectualidad católica en la década del veinte, junto a algunos de sus actores más relevantes y las doctrinas estéticas y teológico-políticas que sustentan. Estos elementos nos permiten delimitar un posicionamiento no solo religioso, sino también intelectual y literario, que denominamos catolicismo integral. Mostramos, en lo que hace específicamente al campo literario, que los católicos integrales incorporaron, especialmente a través de *Convivio* y *Criterio*, a escritores provenientes de las vanguardias estéticas. Aunque Borges no puede considerarse parte de este grupo, existen, como veremos en el capítulo siguiente, numerosos puntos de contacto que han permitido que fuese percibido por algunos de sus contemporáneos como un intelectual cercano al catolicismo. Esta percepción, que retrospectivamente parece difícil de compartir, puede comprenderse mejor si suspendemos lo que sabemos sobre el resto de su trayectoria y nos enfocamos en el Borges de fines de los años veinte, que participaba del *Convivio*, colaboraba en *Criterio* y se proclamaba creyente en Dios y la vida ultraterrena.

#### IV. SIMPATÍAS Y DIFERENCIAS.

### BORGES Y LOS CATÓLICOS ARGENTINOS EN LA SEGUNDA MITAD DE LA DÉCADA DE 1920

*Quien no está contra nosotros, está a favor nuestro.*

Marcos 9, 40

#### IV.1. LA MIRADA DE LOS OTROS

En una carta enviada alrededor de 1924 a Valery Larbaud, Ricardo Güiraldes describe a Borges en estos términos: “Espíritu religioso. Católico” (cit. en Louis, 2006:150). En otra misiva, fechada en febrero de 1929, el poeta Osvaldo Dondo, secretario de los Cursos de Cultura Católica, le comenta a Juan Antonio Spotorno el proyecto de publicar unos “cuadernos” y una revista donde se dieran a conocer los trabajos de los artistas que formaban parte del cenáculo católico Convivio. El nombre de Borges figura en primer lugar en la lista de los autores a publicar.<sup>186</sup> En “Un Borges de entrecasa” (*Martín Fierro* n° 33, septiembre de 1926), Francisco Luis Bernárdez definía *Inquisiciones* como “edificio de fábrica noblemente escolástica” y *El tamaño de mi esperanza* como “Un rosario donde hay padrenuestros que piden cielo y pan, avemarías que con voz de niña hablan de la muerte [...] Un rosario rezado con alegría a lo largo de un barrio [...] de nuestra ciudad, al lado de San Xul Solal [sic] y casi a mi lado” (Bernárdez 1926). Tomás de Lara, en su reseña de *Cuaderno San Martín*, publicada en *Número* (“J.L. Borges”, *Número* n°1, enero 1930) afirma que Borges “aparenta no creer” pero “intuye la grandeza” (De Lara 1930:2). Tres años después, otro integrante de los Cursos, Raúl Rivero Olazábal, sostiene en la “Discusión sobre Jorge Luis Borges” organizada por la revista *Megáfono*: “Creo que Borges es católico. Y si no lo es, merece serlo.” (Rivero Olazábal, 1933,18-19, ver *infra* 5.1).<sup>187</sup>

Si bien sería erróneo formular conclusiones sobre las creencias personales de Borges a partir de estos testimonios, que no manifiestan sino lo que otros veían del escritor, los mismos constituyen indicios significativos del lugar en el que Borges, en

---

<sup>186</sup> “Hemos planeado de modo esquemático, la publicación de la que sería muy pulcra y breve revista ‘Convivio’ -de sólo dos o tres visitas al año- y también aquellos cuadernos de que ya hemos hablado contigo, y que serían como pista o escenario del antojo de arte que de manera total para cada número e individualmente expresarían J.L. Borges, Jijena Sánchez, Anzoátegui, Norah Borges, Lara, Etcheverrigaray, Molinari, [tachado], vos, yo” (Dondo 1929: 2-3).

<sup>187</sup> Al momento de emitir este juicio, Rivero Olazábal era un frecuente colaborador de la *Revista Multicolor* del diario *Crítica* que Borges dirigía junto a Petit de Murat, por lo que existía una relación –al menos en términos laborales- entre ambos escritores.

tanto escritor, se posicionaba en el campo literario (cfr., sobre esta distinción, capítulo II.5). Después de todo, como nos recuerda Bourdieu, “Existen pocos actores sociales que dependan tanto como los artistas, y más generalmente los intelectuales, en lo que son y en la imagen que tienen de sí mismos, de la imagen que los demás tienen de ellos” (2003:21). Durante la segunda mitad de la década del veinte, Borges fue considerado por un sector de la intelectualidad católica como un aliado, al menos potencial (alguien que, si no es católico, “merece serlo”).

Esto no significa que el escritor pudiera identificarse plenamente con el catolicismo integral que se promovía desde los Cursos de Cultura Católica. Como ha señalado Louis, “rien n’est plus étranger à Borges qu’un catholicisme militant, intervenant dans les affaires littéraires et/ou politiques” (2006:150). Su aproximación al cristianismo siempre fue, en buena medida, heterodoxa (cfr. Fresko 2003:9, 55-ss). Sin embargo, como veremos, había varios motivos que permitían a los católicos considerar a Borges con cierta simpatía. El escritor colaboraba en *Criterio* y mantenía relaciones amistosas con los poetas del Convivio. En sus libros podían encontrarse referencias bíblicas, citas de San Agustín y conceptos propios de la teología cristiana. En varios textos, además, Borges se separaba del positivismo “cientificista” y declaraba su fe en Dios y en la inmortalidad. Debemos recordar, por otra parte, que a diferencia de lo que sucederá en la década siguiente, no encontramos, en los textos publicados por el autor a fines de los años veinte, ataques directos a la Iglesia católica ni a los fieles argentinos.<sup>188</sup>

En los siguientes apartados analizaremos los elementos del posicionamiento borgeano que permiten comprender por qué el escritor, en la segunda mitad de la década del veinte, pudo ser considerado como afín al movimiento católico que estaba organizándose en aquellos años. Nos referiremos en primer lugar a los datos que se desprenden de su obra publicada en ese período, estudiaremos luego sus vínculos con el grupo de poetas católicos y, por último, su participación en *Criterio* y Convivio.

#### **IV.2. UNA OBRA ATRACTIVA PARA LOS CATÓLICOS**

El interés que la obra de Borges despertó en un sector importante del catolicismo integral puede comprenderse, al menos en parte, al examinar sus textos. Los temas que

---

<sup>188</sup> Fuera de algunas referencias aisladas, el primer texto donde Borges polemiza claramente con los católicos argentinos es la columna publicada en *Mundo Israelita*, en 1932, en el marco de una campaña de repudio al antisemitismo. Volveremos sobre este texto en el capítulo siguiente.

aborda y los autores que cita debían, evidentemente, resultar atractivos para un grupo de intelectuales que buscaban lograr la revalorización del catolicismo en la cultura argentina.

#### IV.2.1. Criollismo

En primer lugar, debemos mencionar brevemente el hecho de que Borges, en los años veinte, se encontraba en lo que podemos denominar la etapa nacionalista o criollista de su producción, tanto en relación a los tópicos abordados como en cuanto a la lengua empleada (Olea Franco 1993:93).<sup>189</sup> Si bien no se trata de una cuestión ligada directamente a lo religioso, ni exclusiva de Borges, ya hemos dicho que ciertas reivindicaciones nacionalistas funcionaron como punto de contacto entre un sector de los católicos y algunos exmartinfierristas.

Ensayos como “Queja de todo criollo” (*Inquisiciones*, 1925), que postula la existencia de una esencia nacional, la reivindicación –algo ambigua- de Rosas y el rechazo por lo forastero, y muchos de los reunidos en *El tamaño de mi esperanza* (1926), libro donde “el criollismo de Borges alcanza su clímax” (Olea Franco 1993:100) testimonian el interés del escritor por formular una estética nacional (o, al menos, porteña), proyecto que era compartido y alentado por algunos de los colaboradores de *Criterio*. Así, por ejemplo, Ernesto Palacio celebra en las páginas de la revista la publicación de *El idioma de los argentinos*, que considera como una indagación en el alma de los argentinos, especialmente en lo que se refiere a la capital de la república: “La parte mejor, la admirable, de este libro de Borges, es la que se refiere a Buenos Aires. Ella despierta nuestro asentimiento total. No creo que nadie haya entrado más hondo que Borges en el alma de nuestra ciudad” (Palacio 1928b:533). El mismo Palacio, en una extensa nota donde discute el libro *Medida del criollismo* de Carlos Alberto Erro, menciona a Borges como uno de los principales escritores dedicados a pensar “la criolledad” (1929:312).

La poesía borgeana de ese período -la recogida en *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925) y *Cuaderno San Martín* (1929)- responde a un proyecto complementario. Hay una clara pretensión de fundar literaria (o mitológicamente) Buenos Aires, de hacer de la geografía porteña y la historia argentina materia poética.

---

<sup>189</sup> Como hemos visto en el capítulo II.5, el nacionalismo -y el posterior “anti-nacionalismo” de Borges- ha sido objeto de estudios específicos (cfr. Olea Franco 1993, Panesi 2000a, Louis 2006), a los que remitimos.



Pensemos en composiciones como “Las calles”, “La Recoleta”, “La plaza San Martín”, “Rosas”, “Arrabal” (recogidos en *Fervor de Buenos Aires*, 1923); “Calle con almacén rosao”, “El general Quiroga va en coche al muere”, “A la calle Serrano”, “Último sol en Villa Ortúzar”, “Patrias”, “El año cuarenta”, “En Villa Alvear”, “Versos de catorce” (recogidos en *Luna de enfrente*, 1925); “La fundación mitológica de Buenos Aires”, “Elegía de los portones”, “Muertes de Buenos Aires. I La Chacarita. II La Recoleta”, “Barrio Norte”, “El Paseo de Julio” (recogidos en *Cuaderno San Martín*, 1929). Carlos García (2000:128) cita una carta de Borges a Guillermo de Torre, fechada el 31 de diciembre de 1925, donde menciona su intención de publicar un poemario, titulado *Cuaderno San Martín*, que describe como “una historia argentina versificada, al estilo de *el Gral. Quiroga va en coche al muere*”. Aunque finalmente el libro, editado en 1929, no se ajusta a esta formulación temprana, la carta documenta la voluntad programática de Borges de trabajar con tópicos nacionales y criollos. Más allá de lo temático, como ha estudiado Olea Franco (1993:175-ss), hay un trabajo con la lengua que aspira a alcanzar “un léxico mediante el cual se desea imprimir un genuino sello ‘argentino’ a la escritura”. Esta poesía ostentosa de su argentinidad tuvo también una buena recepción en gran parte del ámbito católico.<sup>190</sup>

El criollismo de Borges estaba lejos del nacionalismo maurrasiano de algunos de los intelectuales vinculados a *Criterio*: “La literatura nacionalista de Borges no es doctrinaria y jamás implica una totalidad semejante al estado” (Panesi 2000a:137; cfr. además el discurso que el escritor pronunció en el Convivio sobre la obra de Fígari citado más abajo). Se trata de un nacionalismo de proyección cultural, cuyas principales preocupaciones son la creación de mitos y arquetipos, la definición de una lengua y una estética criollas.<sup>191</sup> Pero en los años veinte, estas diferencias en la concepción de lo nacional no fueron un obstáculo para que muchos intelectuales católicos saludaran con entusiasmo la producción criollista de Borges, en la que podían encontrar (o proyectar)

---

<sup>190</sup> Véase, en el apartado 4.1, algunos ejemplos de la recepción favorable que tuvieron los poemas criollistas del escritor en las páginas de *Criterio*. Louis (2006:128) ha destacado el interés que la poesía borgeana del período despertaba en los nacionalistas católicos, especialmente Julio Irazusta, una de sus figuras más importantes. En esta misma línea, en un ensayo dedicado al escritor (“Jorge Luis Borges”, *Revista Peñola*, n°3, 1939), Osvaldo H. Dondo -secretario de los CCC, integrante del Convivio y colaborador de *Criterio*- celebraba en los primeros poemarios “la autenticidad del porteñismo de Borges”, “sin ninguna intromisión de lo cosmopolita” (Dondo 1995:218).

<sup>191</sup> “Le nationalisme du Borges des années 1920 avait pourtant pris la forme d’une religion, indissociable de sa ferveur littéraire. À cette époque, il semble croire à la possibilité de forger un nationalisme à projection culturelle, c’est-à-dire sans articulation politique, autonome dans le champ culturel, non inspiré des courants fascistes et nationalistes européens, que ne serait pas fondé sur les idées de race, de pureté, de supériorité du propre peuple ; un nationalisme que chercherait à définir et à diffuser une identité nationale culturelle” (Louis 2006:77).

intereses comunes. En la década siguiente, como veremos, cuando el nacionalismo se convierte en “insignia política manejada por una facción” (Olea Franco 1993:107), el escritor no sólo tomará distancia, sino que se retractará de sus fervores juveniles y se convertirá en un decidido crítico de las manifestaciones políticas nacionalistas (Panesi 2000a:142, Louis 2006:79).

#### **IV.2.2. Vocabulario cristiano e intertextualidad bíblica**

*Le traiciona su palabra, como al galileo –dijo Mr. Pond-.  
Cada secta habla en su propio idioma.  
Podría usted decir que un hombre es budista  
por la forma en que dice que no es budista.*

Gilbert. K. Chesterton. *Las paradojas de Mr. Pond*

Ciñéndonos más estrictamente al terreno de lo religioso, tres son los aspectos de la textualidad borgeana que pueden estudiarse para comprender la atracción que suscitó en parte de la intelectualidad católica. En primer lugar, la presencia recurrente de términos que pueden considerarse propios del discurso cristiano e, incluso, específicos de la teología. Estrechamente vinculado con esto, lo hemos denominados con Maingueneau (2006:163, cfr capítulo II.5) “trayectorias en el intertexto”: la red de citas y alusiones que remiten a la Biblia y a autores centrales para los católicos. Por último, la afirmación que el escritor hace, en distintos de textos, de su fe en la vida ultraterrena, que participan de la construcción de una figura de autor creyente. Entendemos que, además de permitirnos comprender el interés que la obra de Borges despertaba en los católicos, estos factores contribuyen a explicar juicios como los que citamos antes que conceptualizan a Borges como un escritor afín al cristianismo.

##### **IV.2.2.1. Vocabulario cristiano**

Un primer elemento a considerar, entonces, es la selección léxica. Esta contribuye a definir el posicionamiento del escritor, en tanto que “mediante el empleo de cierta palabra, de cierto vocabulario, de cierto registro de lengua, de ciertos giros [...] un locutor indica cómo se sitúa él en un espacio conflictivo” (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 452), en este caso, el campo literario argentino. Desde los primeros poemas borgeanos, la tradición cristiana funciona como un repertorio de imágenes para metáforas y comparaciones. El recurso a este imaginario es muy temprano en la

producción de Borges y, como ha señalado Carlos García (2001), probablemente proviene –al menos en parte- de los autores expresionistas alemanes como Wilhelm Klemm o Kurt Heynicke, a los que el joven Borges leía y traducía con fruición durante su primera estadía en Europa. La imagen de Cristo crucificado era muy frecuente en las publicaciones de este grupo,<sup>192</sup> y la reencontramos en diversas alusiones presentes en las primeras composiciones borgeanas:

[...] todo inmeditado paso nuestro  
camina sobre Gólgotas ajenos  
("Calle desconocida" en *Fervor de Buenos Aires*, 1923, *OClec*:79).

la vía crucis inmóvil  
de la calle sufrida  
y el caserío sosegado  
("Arrabal" en *Fervor...*, 1923, *TRI*:99).

Alguien descrucifica los anhelos  
clavados en el piano  
("Sábado" en *Fervor...*, 1923, *OClec*: 106).

(El velorio gasta las caras;  
los ojos se nos están muriendo en lo alto como Jesús)  
("La noche que en el Sur lo velaron", *Criterio* n°44, 1929, recogido el mismo año en *Cuaderno San Martín*).

A estas referencias cristológicas, pueden añadirse otros símbolos, como avemarías y rosarios, que son frecuentes en los poemas de la década del veinte. Dado que estos remiten específicamente a la tradición católica, no pueden provenir directamente de los expresionistas alemanes, formados en el protestantismo. En lo que será una constante de su poética, la apropiación borgeana de recursos de otros autores implica siempre matices que no estaban en el original, y que pueden considerarse como propios del escritor:<sup>193</sup>

La voz del almuédano

---

<sup>192</sup> García cita, por ejemplo, el n° 23-24 del periódico expresionista *Die Aktion* (junio de 1920) que incluía, bajo la rúbrica "Passion", siete poemas de Wilhelm Klemm ("Ölberg", "Geißelung", "Verspottung", "Kreuzgang", "Schädelstätte", "Kreuzabnahme"), "todos relacionados con la pasión de Jesús, y que pueden haber contribuido a desarrollar en Borges el interés que lo conducirá (hacia noviembre de 1920) a escribir el poema 'Judería' y a comenzar el perdido 'Crucifixión'. Véase, por lo demás, el grabado de Wach de igual título ('Kreuzigung'), en la portada de *Aktion* X 13/14, 3-IV-20. Ya *Der Sturm* X 11, feb. 1920, traía en la portada un dibujo de Marc Chagall representando una crucifixión, si bien poco ortodoxa. El tema era casi omnipresente por estas fechas; en 1920, Lothar Schreyer publicará "Kreuzigung" en *Der Sturm* X, 66-68" (García 2001:123).

<sup>193</sup> Señala Olea Franco (1993:211) que "rosario" llegará a convertirse en una de las "expresiones lexicalizadas en la práctica de los poetas ultraístas argentinos". Es probable que de Borges haya pasado a sus "epígonos" (García 1997:196), Gonzalez Lanuza (vg "lento rosario de agonías", "rosario de besos") y Norah Lange (vg "rosario de pasos", "rosario de recuerdos").

que ya rezó el disperso rosario de los astros  
("Benarés", *Fervor de Buenos Aires*, 1923, OCEc:99).

Toda la santa noche la soledad rezando  
el rosario disperso de astros desparramados  
("La noche de San Juan" en *Fervor...*, 1923, *TRI*:153).

En el poniente pobre  
la tarde mutilada  
rezó un Avemaría de colores  
("Atardeceres" en *Fervor...*, 1923, *TRI*: 96).

Por último, deben considerarse también, las menciones de ángeles, juicios finales, cielos e infiernos que, si bien remiten a una imaginaria más amplia, compartida por varias religiones, en el contexto cultural argentino –mayoritariamente católico-, y teniendo en cuenta los otros elementos que encontramos en la obra de Borges, es factible hipotetizar que se leían en relación con la tradición cristiana:

El poniente de pie como un Arcángel  
tiranizó el sendero  
("Aldea", *Prisma* n° 1, 1921, *TRI*:125).

El poniente de pie como un Arcángel  
tiraniza la calle  
("Último sol rojo", *Ultra* n° 20, 1921, *TRI*:143).

Hoy que está cresco el cielo  
dirá la agorería que ha muerto un angelito  
("Un patio", *Fervor...*, 1923, *OCIec*:84).

Eso es alcanzar lo más alto,  
lo que tal vez hemos de conseguir en el Cielo  
("Llaneza", *Fervor...* 1923, *OCIec*:102).

Grandiosa y viva  
como el oscuro plumazón de un Ángel  
que anonadase con pavor de alas el día  
("Caminata" en *Fervor...*, 1923, *OCIec*:103).

[...] pobre cielo  
humillado en la hondura de los charcos  
como un ángel caído  
("Despedida" en *Fervor...*, 1923, *OCIec*: 111).

Tarde acerada y gustadora y monstruosa cual un Ángel oscuro.  
("Dualidad en una despedida" en *Luna de enfrente*, 1925, *TRI*:203).

Tarde como de Juicio Final [...]  
Ya no sé si fue un Ángel o un ocaso la claridad que ardió en la hondura  
("Último sol en Villa Ortuzar", en *Luna...*, 1925, *OCI*:71).

Frente a la canción de los tibios, encendí mi voz en ponientes [...] Siento el pavor de la belleza; ¿quién se atreverá a condenarme si esta gran luna de mi soledad me perdona? (“Casi juicio final”, en *Luna...* OCI:69).

¿Será porque el infierno es vacío  
que es espuria tu misma fauna de monstruos  
y la sirena prometida por ese cartel es muerta y de cera? [...] Tu vida pacta con la muerte;  
toda felicidad, con solo existir, te es adversa  
Paseo de Julio: Cielo para los que son del Infierno  
 (“El Paseo de Julio”, *Criterio* n° 51, 1929, recogido ese mismo año en *Cuaderno San Martín*, con variantes)

La poesía de Borges en la década del veinte, entonces, incorpora una notable cantidad de términos que provienen del campo religioso y, específicamente, cristiano. Una constatación similar puede hacerse con respecto a la producción ensayística de esa época, recogida en *Inquisiciones* (1925), *El tamaño de mi esperanza* (1926) y *El idioma de los argentinos* (1928), que abundan en expresiones como “rosario” (*Inq*:84), “hijo pródigo” (*IA*:50), “vía crucis” (*Inq*:99), “sagrario” (*TE*:30), “Juicio Final” (*Inq*:32, *TE*:83), “Gracias a Dios” (*IA*:56) u “hombres de buena voluntad” (*IA*:60). Sería apresurado afirmar que la utilización de este vocabulario basta para inscribir a Borges en el campo católico: algunos de estos giros, si bien tuvieron su origen en el cristianismo, pueden considerarse como lexicalizados, de uso automático, en tanto ya son parte del idioma y responden no solo a una matriz religiosa, sino también a un contexto cultural y lingüístico.<sup>194</sup> Sin embargo, tampoco debemos desdeñar su utilización por parte del escritor, considerándola como meramente azarosa o automática.<sup>195</sup> Por un lado, Borges siempre mantuvo un férreo control sobre su propio discurso y, por esos mismos años, reflexionaba críticamente sobre el empleo injustificado de figuras y expresiones mitológicas o religiosas, especialmente en poesía:

Haraganería es esa tan pública como ¡te juro por Dios! en boca de ateo o la fórmula conjurativa ¡cruz diablo! dicha por el que descrece de la cruz y no se imagina al pronunciarla, ningún demonio. Poesía es el descubrimiento de mitos o el experimentarlos otra vez con intimidad, no el aprovechar su halago forastero y su lontananza (“El culteranismo”, *La Prensa*, 1927, *IA*: 66).<sup>196</sup>

<sup>194</sup> El mismo autor señala en “Las versiones homéricas” (*La Prensa*, 1932): “Cuando leemos en Agustín Moreto (si nos resolvemos a leer a Agustín Moreto): *Pues en casas tan compuestas / ¿qué hacen todo el santo día?* sabemos que la santidad de ese día es ocurrencia del idioma español y no del escritor.” (OCI:240).

<sup>195</sup> Recordemos que Bourdieu señalaba que los automatismos verbales pueden relacionarse con la pertenencia de los actores a determinados grupos dentro del campo (Bourdieu 1997:56).

<sup>196</sup> Cfr., en un sentido similar, la reseña de “Reloj de Sol” de Alfonso Reyes (*Síntesis*, n°1, 1927, *IA*, 114-115): “¿Qué decir de la intemporalidad terrible de Dios, si la piedra que perdura muchos años ya es cosa

Por otro lado, el hecho de que ciertos giros cristianos formaran parte del lenguaje cotidiano no bastaría para explicar la presencia de términos técnicos del saber teológico que se comprueba desde muy temprano en sus ensayos. Ya en “Acerca del vocabulario” (*La Prensa*, mayo de 1926, recogido como “Palabrería para versos” en *El tamaño de mi esperanza*), el escritor había destacado como “importantísimas” las “obteniciones verbales de la teología (atrición, aseidad, eternidad)” (*TE*:54). La utilización de expresiones como “eviternas” ( “Acerca de Unamuno, poeta”, *Nosotros* n° 175, 1923, *Inq*:112), “*sub specie aeternitatis*” (“La tierra cárdena”, *Proa* n° 13, 1925, *TE*:38), “*pluralis maiestaticus*” (“Examen de metáforas”, *Alfar*, n° 40-41, mayo-junio 1924, *Inq*:80 y “La pampa”, *La prensa* 1927, *TRI*:291), “aseidad” (“Sir Thomas Browne”, *Proa* n°7, 1925, *Inq*:35 y “Herrera y Reissig”, *Inicial* n° 6, septiembre 1924, *Inq*:156), o la distinción entre “presencia operativa” y “presencia esencial” de Dios en la creación (“La criolledad en Ipuche”, *Proa* n°3, 1924, *Inq*:64) revelan el notable manejo que el autor tenía de nociones de la teología cristiana.

Por último, cabe insistir en que, más allá de cuál haya sido el origen y el motivo del empleo, por parte de Borges, de un léxico de resonancias cristianas, es evidente que los católicos lo leyeron como un índice de la afinidad del escritor con el marco cultural y religioso en el que ellos mismos se inscribían. Este hecho no puede desconocerse al estudiar el posicionamiento de Borges, pues este no era ajeno a los modos de recepción de su obra, incluidos los ligados a la cuestión religiosa. Las lecturas que de su producción se realizaban, eran reconocidas a su vez por Borges e incidían en los reposicionamientos del escritor, como veremos en capítulos posteriores.

#### **IV.2.2.2. Trayectorias en el intertexto: referencias bíblicas y teológicas**

Un segundo elemento a tener en cuenta es la recurrente citación de escritos bíblicos y de las obras de ciertos autores cristianos. Como señala Maingueneau, las referencias intertextuales que un escritor pone en juego son un elemento fundamental para definir su posicionamiento: “Para posicionarse, para construir para sí una identidad, el creador debe definir trayectorias propias en el intertexto” (Maingueneau, 2006:163, nuestra traducción). En este sentido resulta significativo que la Biblia sea en

---

*eterna?* ¿Qué adjetivación será propia de la divinidad si un jarrón de barro es *divino*? [...] En tales casos, la ya inseparable adjetivación hace de prefijo, pero de prefijo haragán” (*JA*:114-115).

Borges una referencia constante desde sus primeros ensayos.<sup>197</sup> Citas o paráfrasis de las Escrituras se encuentran en “Acerca del expresionismo” (*Inicial* n°3, diciembre 1923), “Examen de metáforas”, “Herrera y Reissig” (*Inicial* n°6, septiembre 1924), “Después de las imágenes” (*Proa* n°5, diciembre de 1924) -recogidos todos en *Inquisiciones* (1925)-; “Historia de los ángeles” (*La prensa*, marzo 1926), “La adjetivación” (*La Prensa*, mayo 1926), “Reverencia del árbol en la otra banda” (*Proa* n° 10, mayo 1925), “Oliverio Girondo. *Calcomanías*” (*Martín Fierro* n° 18, junio 1925), “Ejercicio de análisis” (*Proa* n° 14, dic. 1925), “Examen de un soneto de Góngora” (*Inicial* n° 10, mayo 1926) -recogidos en *El tamaño de mi esperanza*, 1926-, “Ubicación de Almafuerde” (*La prensa*, enero 1927) y “El idioma de los argentinos” -recogidos en *El idioma de los argentinos*, 1928-. La apropiación borgeana de la Biblia presenta una serie de particularidades que estudiaremos en el capítulo siguiente. Nos limitamos aquí a señalar la presencia del libro fundamental del cristianismo en los primeros textos borgeanos publicados en el país. También, aunque en menor medida, puede constatarse la referencia algunos teólogos cristianos como Agustín en “Ejecución de tres palabras” (*El pueblo gallego* 1924, recogido al año siguiente en *Inquisiciones*) y los ya citados “Acerca del expresionismo” y “Ejercicio de análisis”; Pseudo-Dionisio Aeropagita en “Historia de ángeles” o Raimundo Lulio en “Indagación de la palabra” (*Síntesis*, junio-agosto de 1927, recogido al año siguiente en *El idioma de los argentinos*), entre otros.

Ahora bien, ni estas referencias intertextuales, ni el vocabulario cristiano al que nos referimos antes, son exclusivos de esta primera etapa. Por el contrario, puede afirmarse que son prácticamente constantes a lo largo de toda su obra. La crítica se ha detenido ya en el “léxico religioso que Borges usaba para hablar sobre literatura” (Pastormerlo 2007:15), en su “vocabulario teológico” (Panesi 2000a:166) en las numerosas referencias a la Biblia (Vélez 2009) y a otras fuentes teológicas y filosóficas cristianas (Magnavacca 2009). En muchos sentidos, el empleo del discurso cristiano que Borges realiza en la década del veinte no parece diferir demasiado del que lo caracterizará en etapas posteriores de su producción. Lejos de tener el lugar de una “Verdad” absoluta, el cristianismo provee conceptos, símbolos, imágenes y términos de comparaciones que pueden ser reutilizados con libertad tanto en la crítica como en la propia creación literaria.

---

<sup>197</sup> En *Proa*, segunda época, n°13 (noviembre 1925), encontramos una nota de la redacción, conformada en ese momento por Borges, Francisco Luis Bernárdez y Brandán Caraffa, donde se afirma: “Hemos lanzado la pubertad de nuestras velas a los altamares que vieron el zarpazo de las naves maestras; la Biblia (suma poética) ha sido nuestro libro de bitácora” (*Proa* n°13, 6).

Como veremos, a partir de los años treinta, Borges construirá un posicionamiento agnóstico con respecto a la religión y se encargará de explicitar paratextualmente que su interés por el cristianismo es meramente estético y está desligado de toda creencia. Pero ya hemos señalado que no debe proyectarse este posicionamiento sobre su obra de la década anterior. En los años veinte, estamos frente a un autor que, en sus propios textos, se presentaba como un creyente. Esto permitía leer desde otra perspectiva su insistencia en temas, términos y autores cristianos, al punto de que Borges pudo ser asociado al grupo de intelectuales católicos que compartían ese universo de referencias.

#### **IV.2.3. El problema de la inmortalidad**

Lo que el mismo Borges ha llamado el “problema de la inmortalidad” (cfr. *OCI*:234, 143) constituye un punto sensible para observar la relación del escritor con los católicos argentinos. Sus declaraciones en algunos ensayos y, especialmente, en entrevistas periodísticas concedidas en la segunda mitad del siglo XX, donde niega la vida después de la muerte y afirma que no hay que esperar premios ni castigos ultraterrenos, generaron muchas veces reacciones polémicas entre la intelectualidad católica e, incluso, en la jerarquía eclesiástica, consolidando su figura de autor agnóstico y, en cierta medida, contrario al catolicismo (cfr. el capítulo VI). Pero si la negación de la vida eterna en el Borges maduro provocó la indignación de ciertos lectores, las declaraciones de su fe en la inmortalidad que pueden encontrarse en una serie de textos de los años veinte contribuyeron a que al menos un sector de la intelectualidad católica pudiera concebirlo como un potencial correligionario. Uno de los textos de Borges donde más claramente puede verse al autor representado como creyente (en el sentido de Lefere, cfr. capítulo II.5) es “Un soneto de don Francisco de Quevedo”, publicado en 1927 en *La prensa* y recogido al año siguiente en *El idioma de los argentinos*:

¿Qué pensar de la abogación de Quevedo? Yo pienso de ella lo que de las sedicentes pruebas dialécticas de que hay Dios, la ontológica, la cosmológica, la moral, la histórica y las que queden: pienso que su única virtud no dudosa es la de convencer a ya convencidos. Para decírsela a fervientes de la inmortalidad, es inmejorable. No le pido más: en trance de Dios y de inmortalidad soy de los que creen. Mi fe no es unamunesca e incómoda; mis noches saben acomodarse en ella para dormir y hasta despachan realidad bien soñada en su vacación. Mi fe es un *puede ser* que asciende con frecuencia a una certidumbre y que no se abate nunca a incredulidad. No entiendo a los mecanicistas, incrédulos de que un solo átomo irrepresentable pueda perderse y muy seguros de la escondibilidad final de su yo. Al universo no le permiten escamotear una partícula de materia pero sí una infinitud de almas (*IA*:72-73).



En este ensayo podemos encontrar condensadas una serie de cuestiones que requieren una consideración detenida. En primer lugar, la fe que Borges proclama no se adscribe en principio a ninguna religión en particular, sino que se define más bien por oposición al positivismo mecanicista. Dicho esto, es evidente que su formulación está en diálogo con el cristianismo: su punto de partida es un autor católico, Quevedo, y se mencionan las “pruebas dialécticas de que hay Dios”, clara referencia a la teología cristiana, y en particular a la escolástica. Al final del ensayo, la inmortalidad aparece presentada como un don otorgado por la divinidad, a la que se nombra como “Señor” (IA:74).<sup>198</sup> Por otra parte, hay una clara contraposición entre la fe, que el escritor manifiesta, y la posibilidad de un conocimiento racional sobre lo divino, que aparece cuestionada. Fe y razón se correlacionan en el ensayo con la poesía y la teología respectivamente. Borges contrasta dos formas de abogar por la inmortalidad. Por un lado, la poética, el soneto XXXI de Quevedo (“Cerrar podrá mis ojos la postrera...”), que se propone como “abogacía originalísima” (IA:70), “pensamiento audacísimo” (IA:71), más cerca de la intuición que de la razón (IA:71). Por otro lado, la teológica, representada en el texto por otra obra de Quevedo (*Inmortalidad de el Alma, con que se prueba la Providencia de Dios para consuelo y aliento de los Catholicos, y vergonzosa confusión de los Hereges*, IA:71) y por las ya mencionadas “sedicentes pruebas dialécticas de que hay Dios” (IA:72). El tratado de Quevedo ya había sido comparado –desfavorablemente- con el soneto en un ensayo recogido en *Inquisiciones*:

[*Discurso de la inmortalidad del alma*] es un resumen [...] de añejos argumentos doctrinales siendo curioso que el mejor alegato de Quevedo en pro de la inmortalidad no se halle en él, sino esquiado breve y hondamente en una estrofa de grandioso erotismo. Me refiero al soneto XXXI de los enderezados a Lisi en el libro que canta bajo la invocación a Erato (“Menoscabo y grandeza de Quevedo”, *Revista de Occidente* n°17, 1924, recogido en *Inq*:44).

Es claro que el poema aparece valorado muy por encima de los “añejos argumentos doctrinales” (*Inq*:44), las “fraileras citas latinas” (IA:71) y la solemnidad del tratado. En cuanto a las pruebas o vías racionales para demostrar la existencia de la divinidad –“la ontológica, la cosmológica, la moral, la histórica y las que quedan”-, aluden a las desarrolladas por Anselmo de Canterbury (en su *Proslogion*

---

<sup>198</sup> Borges retoma la idea, presente en las coplas de Jorge Manrique, de que el hombre tiene tres posibles vidas: la temporal y perecedera, la de la fama –“que en ajenas bocas vivimos”- y la inmortal, para concluir: “De don Francisco ya sabemos que obtuvo dos; esperemos que el Señor no le haya sido avaro de la tercera” (IA:74).

se encuentra formulada la prueba ontológica, cfr. Gilson 1999:239-ss)<sup>199</sup> y por Tomás de Aquino en su *Suma teológica* (I., q.2, a.3).<sup>200</sup> Se trata de autores, especialmente el segundo, que eran objeto de estudio de los CCC: ya hemos dicho que el neotomismo constituía la base de la formación filosófica y teológica de los católicos integrales, por lo que esta alusión no podía pasarles desapercibida. También este discurso teológico es objeto del desdén borgeano: su poder de convicción aparece muy restringido y su mismo carácter probatorio es puesto en duda, al ser calificadas como pruebas “sedicentes” (un adjetivo frecuentemente empleado con sentido polémico por Borges, en sus ensayos de la época).

Podemos leer en este ensayo de Borges una temprana y sutil formulación de la crítica a las teologías racionales que varios críticos señalan a propósito de su obra posterior (Barcellos 2007, Navarro 2009, Magnavacca 2009, cfr. capítulo II.3). Si es posible hilvanar un discurso sobre lo divino, este debe tener una forma poética, que responda a una fe intuitiva antes que a un desarrollo argumentativo dialéctico (volveremos sobre esta cuestión en el capítulo siguiente). Sin embargo, a la hora de hipotetizar los efectos de sentido de este texto, especialmente en cuanto a la lectura de católicos contemporáneos del escritor, hay que tener en cuenta tres factores. En primer lugar, la distancia que Borges establece aquí con la teología escolástica está matizada por el hecho de que, aunque por distintos caminos, termina llegando a la misma conclusión que aquella intenta demostrar: “en trance de Dios y de inmortalidad, soy de los que creen”. En segundo lugar, más allá de que cuestione su eficacia, el escritor demuestra conocer las vías racionales y las trae a colación, lo que implica situarse en un terreno muy familiar para los católicos integrales. Aunque su perspectiva sea diferente, implica un marco de referencias común –en el mismo sentido que las alusiones bíblicas y el léxico teológico al que nos referimos antes-, que posibilita el diálogo o la discusión, de modo tal que puede incluso entenderse como una polémica

---

<sup>199</sup> Borges había parafraseado una parte de esta prueba –sin citarla explícitamente- en su ensayo “Acerca de Unamuno, poeta”: “Para negar una cosa, hemos primero de afirmarla, siquiera sea como asunto de nuestra negación. Desmentir que hay un Dios es afirmar la certeza del concepto divino, pues de lo contrario ignoraríamos cuál es la idea derruida por la negación precitada y por carencia de palabras nuestra negación no podría formularse” (*Inq*:110), calificándolo de “falacia”. El argumento ontológico será posteriormente parodiado por el escritor en su “*Argumentum Ornithologicum*” (*Otras Inquisiciones*, 1952, incluido luego en *El Hacedor*, 1960)

<sup>200</sup> En la *Suma teológica* se presentan cinco vías para demostrar la existencia de Dios, que no tienen un nombre que las identifique. La prueba “cosmológica” que menciona Borges puede remitir a las tres primeras, que postulan la necesidad de un Primer motor, una Causa primera y un Ser necesario. La moral puede referirse a la cuarta prueba, que sostiene la necesaria existencia de un Ser perfectísimo. La histórica podría asociarse con la quinta, que se deduce del ordenamiento de las cosas, que tienden a un fin que presupone la existencia de Alguien que las dirija (cfr. Gilson 1999:518-ss).

entre correligionarios.<sup>201</sup>

En tercer lugar, como ya hemos dicho, los posicionamientos en el campo se definen relacionamente. En este sentido, al distanciarse manifiestamente del positivismo – “No entiendo a los mecanicistas”-, la posición de Borges pudo haber sido asimilada al antipositivismo católico.<sup>202</sup> En “Las coplas de Jorge Manrique” (*El idioma de los argentinos*, 1928), texto en que señala “el azoramiento metafísico” y el “esperanzarse curioso en la inmortalidad” a los que nos invita la contemplación de la muerte, Borges vuelve a tomar distancia de “la respuesta científicista que a nadie satisface y que dicen todos: *El individuo no es inmortal, pero sí la especie y ella garantiza la inmortalidad de todo sentir*” (IA: 89-90). También en el epílogo que Borges escribe para *Páginas muertas* (1928) de Eduardo Wilde, reaparece la contraposición entre su fe en la inmortalidad y el escepticismo de los positivistas, esta vez “dramatizada” en un caso concreto. La vida ultraterrena es afirmada aquí contra la concepción del propio muerto, uno de los exponentes del laicismo de la generación del 80.<sup>203</sup> Nótese que, nuevamente, la fe de Borges se apoya en motivos que pueden calificarse de intuitivos o experienciales antes que racionales y que su formulación está más cerca de la literatura que de la teología:

Eduardo Wilde, tan abundoso de inteligencias, careció (o fingió carecer) de una inteligencia fundamental: la de barruntar que la posmuerte es vida y que ni está empedrada de calaveras ni se mide con féretros. Creyó ingenuamente que nosotros éramos capaces de inventar la Nada absoluta, de un momento a otro ¡nosotros tan incasables en vivir, que hasta nuestro sueño más descansado fabrica ensueños! Wilde prefirió negar la otra vida y experimentó sin duda tamaño chasco cuando lo trasmundearon de golpe. No le tengamos lástima: la lástima es siempre una descortesía y la negación o dubitación de la inmortalidad es siempre la mayor descortesía que podemos hacerle a los muertos. Más bien, envidiémosle las aventuras lindísimas que estará corriendo Wilde en el otro mundo (“Eduardo Wilde”, IA:141).

---

<sup>201</sup> En este sentido podemos recuperar críticamente algunas hipótesis de Zagal Arreguin (2000): las diferencias de Borges con el catolicismo no son las características de los posicionamientos “neoilustrados” o materialistas; el escritor recurre a argumentos y distinciones que son más comprensibles para un teólogo cristiano que para un intelectual moderno sin formación religiosa.

<sup>202</sup> Borges utiliza alternativamente, como se ve en este ensayo y en los que citamos a continuación, los términos “mecanicismo”, “cientificismo” y “positivismo”. Entendemos que, en su discurso, así como en el de muchos intelectuales de la época, estas palabras se refieren a una misma ideología que denominamos con el nombre más general de positivismo. Hugo Biagini (1985:16) afirma que mecanicismo y científicismo son “reduccionismos” del movimiento positivista. Por su parte, Gladys Onega (1982), sostiene que los términos “positivista” y “científicista” se usaron, en muchos casos, indistintamente. Debo esta referencia a Pablo Von Stecher.

<sup>203</sup> Recordemos que durante el desempeño de Wilde como Ministro de Justicia, Culto e Instrucción se dictaron las leyes de educación laica y de matrimonio civil, que generaron un fuerte rechazo entre muchos católicos (cfr. Di Stefano y Zanatta 2000: 346-ss).

Las ideologías de cuño positivista, que Borges rechaza en los textos que citamos, eran consideradas por los católicos, desde la década del ochenta, como uno de los principales obstáculos a eliminar para reinstaurar el catolicismo en la sociedad (Auza 2000:266). El neotomismo propugnado desde los CCC se presentaba justamente como alternativa al positivismo. En una conferencia titulada “La neoescolástica y la vida intelectual católica”, pronunciada en 1920, Tomás Casares, uno de los fundadores de los Cursos, afirmaba que el “criterio filosófico” debía ser el punto de partida para combatir “el positivismo latente de todo estudiante superficial” (Casares 1933:39).<sup>204</sup> Como dijimos, entonces, en el rechazo borgeano del mecanicismo-cientificismo y su consecuente apertura a la metafísica y, en estos textos, a la fe, los católicos deben haber vislumbrado una importante coincidencia. Un texto como “El tamaño de mi esperanza” (*Valoraciones* n° 9, 1926, recogido ese mismo año en el libro homónimo) puede leerse como una suerte de manifiesto antipositivista. Allí Borges lamenta que “No se ha engendrado en estas tierras ni un místico ni un metafísico, ¡ni un sentidor ni un entendedor de la vida!” (*TE*:15) y que no haya “leyendas” ni “fantasmas” en Buenos Aires. El ensayo concluye con una convocatoria a encontrar “la religión y la metafísica” que se avengan con la ciudad. Ya hemos dicho que la veta criollista de la literatura borgeana de los años veinte –sobre todo de su poesía- era valorada por muchos católicos, en tanto veían en ella una afirmación nacionalista, compatible con sus intereses. En un sentido similar, la veta metafísica, que puede leerse especialmente en los ensayos, suscitaba la aprobación de los integralistas, que encontraban allí un antipositivismo afín al que ellos mismos sostenían. Esto puede verse, por ejemplo, en la ya citada reseña de Ernesto Palacio sobre *El idioma de los argentinos*, publicada en *Criterio*:

quiero señalar la actitud fundamental, la inquietud metafísica que inspira todo su pensamiento y de la cual es característica esta frase con que termina el ensayo sobre *El Truco*: “nos hemos acercado a la metafísica: única justificación de todos los temas” (Palacio 1928b:533).

No resulta sorprendente que, en la misma reseña, el texto sobre Eduardo Wilde, donde la afirmación de la inmortalidad se realiza a costa de un positivista, se cuente

---

<sup>204</sup> En un sentido similar cfr. el artículo de *Criterio* “Glozel y el hombre eterno” (Irazusta, 1928:52-53), un alegato contra el darwinismo y “el hombre de ciencia tipo siglo XIX”, y la crítica de Ernesto Palacio, en el ya citado “*Medida del criollismo...*”, a “la deplorable influencia que ejerce sobre las inteligencias jóvenes nuestra instrucción oficial, cientificista, utilitaria, agnóstica” (1929:281).

entre los que Palacio destaca como “uno de los grandes aciertos críticos del libro” (1928b:533).

Este rechazo al escepticismo positivista no implica, en rigor, una aceptación por parte de Borges de la doctrina católica. En “Las coplas de Jorge Manrique” el autor se separa por igual de la “respuesta científicista” y la “respuesta cristiana”, que queda descalificada por “profanadora de todo recuerdo nuestro de amor” (IA:89). En conclusión, si nos limitamos a la lectura de los ensayos citados, es posible concebir un posicionamiento *creyente* para el escritor, pero no uno *católico*. La fe que Borges declara en estos textos está formulada –como dijimos– en diálogo con la religión cristiana, pero se trata de una apropiación muy singular. Ciertamente, muestra su conocimiento, comprensión e interés, pero está lejos de la ortodoxia.<sup>205</sup>

Ahora bien, el hecho de que el escritor se presentara como un creyente y que en sus textos se evidenciara el interés y conocimiento del vocabulario, autores y problemas de la tradición cristiana parecen haber bastado para que sus desvíos con respecto a la doctrina se obviaran o disculparan, y Borges fuera concebido por muchos exponentes del catolicismo integral como un posible aliado.<sup>206</sup> No se trata, entonces, simplemente de una lectura errónea. Se trata de una lectura habilitada por la obra borgeana difundida hasta el momento, y por los ámbitos y medios que frecuentaba el Borges escritor. Una lectura estratégica e intencionada, pero verosímil.

No es posible saber cuál era, en lo personal, la valoración del joven Borges respecto de la fe cristiana. Lo que sí podemos constatar es que, en tanto escritor, ocupó durante un breve lapso un posicionamiento cercano al de los intelectuales católicos; no solo por el hecho de que su obra compartiera con estos un lenguaje, referencias y un

---

<sup>205</sup> En “Las coplas de Manrique” Borges formula del siguiente modo una tercera posición sobre la cuestión de la muerte y la inmortalidad que goza de su simpatía: “*Lo que de veras fue, no se pierde; la intensidad es una forma de eternidad*” (IA:90). Es posible leer aquí el influjo de Macedonio Fernández, quien en textos escritos por aquellos años –varios reunidos en *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), otros solo publicados póstumamente– sostenía una suerte de secularización y erotización de la doctrina cristiana de la inmortalidad. Debo el señalamiento de esta relación a Daniel Attala, a cuyos trabajos remito, en particular su tesis doctoral *Anti-mimésis. Critique et pratique de la représentation dans l'oeuvre de Macedonio Fernández* (en prensa) y a su conferencia “Diario: esfuerzo, pensamiento, inmortalidad” (Attala 2007). En general, sobre la influencia de Macedonio en Borges véase también Attala (2009).

<sup>206</sup> La lectura de Rivero Olazábal, entre otras, parece sugerir que estos “excesos” eran admisibles por ser propios de un literato y no de un teólogo profesional. Discutiendo con Anzoátegui sobre “La duración del infierno”, afirma: “Por último, no se irrite, Anzoátegui; yo, que soy tan católico como Ud., no creo que Borges sea un hereje, ni una herejía su artículo sobre la duración del infierno. Borges, que no sabe cánones, da al infierno el sentido que le da cualquiera [...] y sobre esa base edifica una construcción lógica y moral muy digna y muy profunda. De no haber sido así, su ensayo hubiera sido una disquisición teológica hermética, incomprensible e indiferente para los no iniciados” (Rivero Olazábal, 1933, 19). Volveremos sobre esta polémica en el quinto apartado de este capítulo.

universo de preocupaciones comunes, sino por la participación del escritor en medios católicos y sus estrechas relaciones con poetas del Convivio, puntos en los que nos detenemos a continuación.

### **IV.3. BORGES Y LOS POETAS DEL CONVIVIO**

Un elemento que contribuye a explicar la participación de Borges en medios católicos es su amistad con algunos intelectuales que pertenecían a esos espacios. García (1999:139), Devoto (2006:238) y Louis (2006:145) coinciden en señalar a Ernesto Palacio como una de las figuras claves para explicar el contacto de Borges con la intelectualidad católica. A este pueden añadirse los nombres de su hermana Norah, ilustradora de *Criterio* y *Número* y de varios poetas del Convivio y colaboradores de la primera etapa de *Criterio*: Ricardo Molinari, Francisco Luis Bernárdez, Leopoldo Marechal y Osvaldo H. Dondo, con quienes Borges mantenía muy buenas relaciones por aquellos años. Nos detendremos brevemente en la amistad del escritor con los tres últimos, en tanto nos parece especialmente significativa para observar el modo en que los vínculos personales también contribuyeron a acercar a Borges y los católicos argentinos. En tanto las huellas de estas amistades literarias pueden rastrearse en la obra de Borges y en diversos proyectos en los que participó, consideramos que son relevantes a la hora de determinar el posicionamiento del escritor.

#### **IV.3.1. Marechal, Bernárdez y Borges**

La amistad de Borges con Bernárdez y Marechal se remonta a la primera mitad de los años veinte, cuando colaboraron en publicaciones de vanguardia, como *Proa* (segunda época) y *Martín Fierro* (cfr. Rodríguez Monegal 1993:169-ss, Williamson 2004:163-ss). Por aquellos años, Bernárdez parece haber sido muy cercano al autor de *Luna de enfrente*.<sup>207</sup> Debieron conocerse hacia 1924, dado que ese año Borges publica “Ejecución de tres palabras” en *El pueblo gallego* de Vigo, seguramente con la mediación de Bernárdez, que era uno de los más prestigiosos colaboradores de ese periódico (Alcalá 2005). Ese mismo año, siguiendo a Carlos García, intercambiaron ejemplares dedicados de sus libros. La iniciativa fue de Bernárdez, que le remitió *Kindergarten* (Madrid, 1923), al que Borges aludirá brevemente en una nota publicada

---

<sup>207</sup> El vínculo era extensivo a su hermana: el poema de Bernárdez “La niña que sabía dibujar el mundo”, incluido en *Exposición de la actual poesía argentina* (1927) está dedicado a Norah Borges.

en el primer número de *Proa* (1924).<sup>208</sup> Por su parte, él le envió *Fervor de Buenos Aires* con la siguiente dedicatoria: “A Paco Luis Bernárdez, estas monedas de cobre a cambio de las suyas de oro” (cit. García 2000:25). Desde el regreso de Bernárdez a la Argentina, a fines de 1924, la amistad parece haberse consolidado. En septiembre de 1926, el autor de *Kindergarten* publica en *Martín Fierro* n° 33 “Un Borges de entrecasa”, la elogiosa reseña de *El tamaño de mi esperanza* que hemos citado al comienzo del capítulo, donde sitúa a Borges “casi a [su] lado” en el panorama literario (Bernárdez 1926). Dos meses después, Borges le dedica el poema “Elegía de Palermo” (*Nosotros*, n° 210, noviembre de 1926, en *TRI*: 270) “A Paco Luis Bernárdez”.<sup>209</sup> Gerard Genette (2001:116) ha señalado que las dedicatorias exhiben públicamente una relación intelectual entre dedicador y dedicatario. Para este crítico, la función de este tipo de paratexto no va más allá de exponer esa relación y, en ocasiones, especificarla. Entendemos que, en tanto suponen una relación de estima o admiración, las dedicatorias pueden leerse también como indicios de un posicionamiento en el campo literario.

Muchos años después, en 1974, en una entrevista que los dos escritores concedieron juntos a María Ester Vázquez (Vázquez 1999:275-ss), Borges recuerda la amistad que los unió en la década del veinte en estos términos:

Yo me acuerdo de los años 1920, 1925, 1930, desde luego eran épocas tan distintas... Nos reuníamos para conversar y hablábamos sobre tantos temas. Discutíamos si el hombre es mortal o no; discutíamos qué es el tiempo, qué es la poesía, qué es la metáfora, el verso libre, la rima. Hablábamos de temas no efímeros, que trascendían el momento.

Interesa señalar que esta evocación borgeana de conversaciones sobre temas metafísicos, estéticos y trascendentes se ajusta perfectamente a lo que sabemos sobre el tipo de cuestiones que se discutían en los encuentros del Convivio de los Cursos de Cultura Católica. También que 1930, año en que, como veremos, puede datarse la ruptura entre Borges y los católicos integrales, aparece como fecha límite de estos diálogos. La amistad entre ambos escritores persistió más allá de la polémica de Borges con el catolicismo integral, aunque, como veremos en el capítulo siguiente al detenernos en la reseña que Borges hace de *El buque* de Bernárdez, hay un distanciamiento

---

<sup>208</sup> Al reseñar *Prismas* de Eduardo González Lanuza, Borges lo considera “arquetípico de una generación”. Lo contrasta con otros “himnarios recientes” en los que detecta distintos “estorbos” que les impiden ser arquetípicos. En la enumeración incluye el libro de Bernárdez: “...en *Kindergarten* de Bernárdez [estorba] la brevedad pueril de emoción” (“Acotaciones: *Prismas*, Eduardo González Lanuza” en *Proa* n°1, agosto de 1924, recogido en *Inq*: 108).

<sup>209</sup> El poema fue recogido luego en *Cuaderno San Martín* (1929) con variantes y con el título de “Elegía de los portones”. La dedicatoria cambia el modo de nombrar al dedicatario: “A Francisco Luis Bernárdez”.

perceptible, al menos en lo que hace a posiciones en el campo literario. En uno de sus últimos libros publicados, *La cifra* (1981), Borges dedica el poema “Epílogo” a Bernárdez, que había fallecido pocos años antes (en 1978). También allí evoca la amistad juvenil,

de aquellos dos muchachos que hacia mil novecientos veintitantos  
buscaban con ingenua fe platónica  
por las largas aceras de la noche  
del Sur o en la guitarra de Paredes [...]  
la secreta ciudad de Buenos Aires ( “Epílogo” *OCIII*: 302).<sup>210</sup>

Borges y Marechal, por su parte, tienen que haberse conocido también hacia mediados de la década del veinte, en torno a *Martín Fierro* o alguno de los centros de reunión de los jóvenes vanguardistas porteños. Según García, 1925-1926 fue la época de mayor cercanía entre ambos y por esos años hay que fechar el ejemplar de *Fervor de Buenos Aires* que Borges le entrega dedicado “a Leopoldo Marechal, que hace versos/ grandes como países” (cit. en García 2000:31). Se conserva además una carta sin fecha, pero seguramente de 1926, donde Borges felicita al poeta por la publicación de *Días como flechas*, del que luego escribirá una reseña en *Martín Fierro* n° 36 (diciembre 1926):

Querido Leopoldo: La felicitación pública por tus *Días como flechas* la hará (según decisión de Evar) nuestro gran don Ricardo; y no quiero dejar de felicitarte privadamente. Tu libro, tan hurraño a mis preconceptos, teorías y otras intenciones pretenciosas de mi criterio, me ha entusiasmado. No te añado pormenores de mi entusiasmo, para no plagiarte, pues todavía estoy en el ambiente de tus versos leídos y releídos. Sin embargo ¡qué versos atropelladores y dichosos de atropella, que aventura para la *sentada* poesía argentina! Vuelvo a felicitarte y me voy. *Jorge Luis* (cit. en Bajarla 1995:173).

Con el autor de *Adán Buenosayres*, la amistad se vio definitivamente truncada en los años posteriores, especialmente por el acercamiento de este a posiciones nacionalistas, ya en la década del treinta, y su posterior identificación con el peronismo (Williamson 2009:197).<sup>211</sup> Pero a lo largo de la década del veinte, Borges, Bernárdez y Marechal

---

<sup>210</sup> Si consideramos el testimonio del diario de Bioy Casares –que, como hemos dicho, documenta las valoraciones personales de Borges antes que sus posiciones como escritor, cfr. capítulo II.5-, la relación fue fluctuante y Borges no parece haber tenido demasiada estima por la obra de Bernárdez, aunque en ocasiones lo reivindicó públicamente (cfr. por ejemplo lo referido al “*caso Bernárdez*” en 1961, Bioy Casares 2006:723-ss).

<sup>211</sup> Marechal había sido designado Ministro de Educación en Santa Fe en 1943, luego del golpe de estado encabezado por el Grupo de Oficiales Unidos (GOU), de donde surgiría Perón. Según su propio testimonio, el escritor se sumó a la movilización del 17 de octubre de 1945 y luego formó el “Comité Pro-Candidatura del Coronel Perón” junto con Arturo Cancela y José María Castiñeira de Dios (cfr. Maturó 1999:30).



compartieron caminatas, veladas y tertulias literarias.<sup>212</sup> Los tres jóvenes poetas llegaron a ser grandes amigos y cooperaron en diversos proyectos. Borges y Bernárdez estuvieron entre los directores de *Proa* (segunda época), revista en la que también colaboró Marechal.<sup>213</sup> Participaron en *Martín Fierro*, donde además de sus textos individuales, publicaron algunos, de tono humorístico, en colaboración.<sup>214</sup> Estuvieron entre los fundadores de la *Revista oral* (1926), junto a Alberto Hidalgo y otros (Lafleur, Provenzano y Alonso 2006:110). Ya fuera del ámbito específicamente literario, los tres integraron el Comité Yrigoyenista de Intelectuales Jóvenes, que Borges fundó y presidió. El 20 de diciembre de 1927 el diario *Crítica* publica la noticia de su constitución:

En la Asamblea efectuada en la secretaría provisoria, Quintana 222 [dirección de la casa de Borges en aquel momento], se acordó designar esta entidad con el nombre de Comité Yrigoyenista de Intelectuales Jóvenes y fue elegida la siguiente Comisión directiva: Presidente, Jorge Luis Borges; Vicepresidente, Leopoldo Marechal; Secretario, Enrique González Tuñón; Secretario de Actas, Nicolás Olivari; tesorero, Ulyses Petit de Murat; protesorero, Fransico López Merino; vocales, Macedonio Fernández, Carlos Mastronardi, Horacio Rega Molina, Santiago Ganduglia, Raúl González Tuñón, Pablo Rojas Paz, Sixto Condal Ríos, Roberto Arlt, Francisco Luis Bernárdez [...] (cit. en Soler Cañas 1995:23).

Como se sabe, la fundación de este Comité fue una de las causas del cierre de la revista *Martín Fierro*, dado que su director, Evar Méndez, era un hombre cercano al alvearismo (cfr. Salas 1995:15, García 2000:133 y Williamson 2006:189-ss). Después de la formación del Comité, Méndez publica una “Aclaración” (*Martín Fierro* n° 44-45, 1927) donde reivindica para la revista un “carácter absolutamente ‘no-político’, y mucho menos político-electoral o de comité: politiquero” y la desvincula de la iniciativa

---

<sup>212</sup> Sobre las tertulias y caminatas de Borges con Bernárdez y Marechal, cfr. Williamson 2006:167-ss. Entre estas caminatas compartidas, merece mencionarse un proyecto que hoy parece curioso para Borges: el de una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Luján (referido por Borges a Guillermo de Torre en carta de mayo de 1926, *apud* Williamson 2006:168).

<sup>213</sup> Borges es uno de los cuatro fundadores y directores de la revista y publica material suyo en todos los números. Entre 1925-1926 Marechal colabora con dos poemas (“Ditirambo a la noche” en el n°6, “Largo día de cólera” en el n° 15) y aparece en el listado de redactores en los dos últimos números. Bernárdez publica por primera vez en el n° 4 de noviembre de 1924 (“Los gozos de doña Ermita. Anticipación del poemario *Alcándara*.”). Luego de algunas colaboraciones en los números siguientes (7, 9 y 11) se integra a la dirección, a partir de *Proa* n°13 (noviembre de 1925) y hasta el final de la revista (*Proa* n°15, enero de 1926). Sobre la fundación de *Proa* y el rol de Borges en ella, cfr. Artundo (2003). Sobre la incorporación de Bernárdez a la dirección, Corral y Stanton (2012)

<sup>214</sup> Los tres participan de la composición de una parodia de Enrique Larreta titulada “Lo cacharon en Cacheuta” y firmada Ber-Bor-Guillj-Mar-Per-Vall, es decir Bernárdez, Borges, Guillermo Juan, Marechal, Pereda Valdés y Vallejo (*Martín Fierro* n°30-31, 1926). Borges y Marechal también están entre los autores del “Romancillo, cuasi romance del ‘Roman-cero’ a la izquierda”, junto a Antonio Vallejo y Méndez, (*Martín Fierro* n°33, 1926); del “Soneto híbrido con enviñón plural”, junto a Vallejo y Güiraldes (*Martín Fierro* n° 29-30, 1926) y probablemente son los responsables del “Saludo a Buenos Aires”, “traducido” por “B.M.” (*Martín Fierro* n°39, 1927).

borgesiana.<sup>215</sup> Poco después de la publicación de esta nota, Borges, Bernárdez y Marechal abandonaron el consejo editorial de *Martín Fierro*. La carta de renuncia, fechada el 4 de enero de 1928, se publicó en mayo de ese año en el diario *Crítica*, con la firma de “Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Francisco Luis Fernández (*sic*). Directores de la revista *Proa* que reaparecerá en marzo” (cit. en Williamson 2006:190).<sup>216</sup> Como puede verse entonces, en 1928, los tres amigos proyectaban dirigir una tercera época de *Proa*, que finalmente no se concretó. Corral y Stanton (2012:26) reproducen una carta de los tres escritores argentinos dirigida a Alfonso Reyes, fechada el 23 de marzo de 1928, donde le piden una colaboración para la nueva época de *Proa*, que anuncian para abril de ese año.<sup>217</sup> En junio de 1928, la revista *Criterio* también informa de la próxima aparición de “*Proa*, de Borges, Bernárdez y Marechal...” (“La vida intelectual. Noticiario”, *Criterio* n° 16, 21 de junio de 1928, p. 491). Estos datos son significativos en tanto indican que, para el momento en que comienza a publicarse *Criterio*, Borges participaba de un proyecto común con dos escritores vinculados a los CCC y futuros colaboradores de la revista.<sup>218</sup>

#### IV.3.2. *El poeta Osvaldo Horacio Dondo y yo*

La amistad de Borges con Dondo es más tardía. A diferencia de Marechal y Bernárdez, este no era un habitué de las reuniones y publicaciones de la vanguardia. Su relación con Borges debe datar entonces, de los últimos años de la década del veinte,

---

<sup>215</sup> “Y esto sea dicho [...] para destruir las versiones que dan a MARTÍN FIERRO como fundador de un comité electoral. Es absolutamente falso. Han fundado ese ‘comité de jóvenes intelectuales’, algunos de sus colaboradores y amigos. Ellos no cuentan, ni pretenderían contar nunca, suponemos, con la sanción o el auspicio de MARTÍN FIERRO” (“El director”, *Martín Fierro* n° 44-45, p. 380).

<sup>216</sup> Destaquemos que, entre las “razones” de la renuncia, uno de los puntos reza “Porque la religión y la política son seriedades y no pretexto de bajezas” (Borges, Marechal, Bernárdez 1928, cit. en Williamson 2006:190).

<sup>217</sup> La carta incluye la firma manuscrita de Bernárdez y Marechal. Pero la hoja está membretada con el encabezado “*Proa. Revista literaria. Borges-Bernárdez-Marechal*”

<sup>218</sup> Williamson, de hecho, atribuye el fracaso de la nueva *Proa* a la incorporación de Bernárdez y Marechal a los CCC: “El motivo de esta falta de éxito con *Proa* puede haber sido que Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez, los otros dos socios del comité editorial se habían inscripto en los Cursos de Cultura Católica [...] Tal como ocurrieron las cosas, el primer número de *Criterio*, una nueva revista literaria patrocinada por los Cursos de Cultura Católica, se publicó el 8 de marzo de ese año –el mismo mes en que Borges había esperado relanzar *Proa*- y sus amigos Marechal y Bernárdez iban a escribir para esa nueva revista católica” (2006:193). Sin embargo, parece difícil sostener esta explicación. El proyecto de *Proa* se sostuvo aún después de la aparición de *Criterio*, como lo demuestra la nota que citamos arriba aparecida en la misma *Criterio*. Por otra parte, Marechal y Bernárdez fundaron en 1929 la revista *Libra* que si bien sólo alcanzó un número demuestra que su participación en *Criterio* no basta para explicar su abandono de otros proyectos. Borges parece haber estado cerca de participar de la redacción de *Libra* pero se retiró “por ciertos leves choques con Marechal”, según consta en el diario de Alfonso Reyes (cit. en García 2000:154).

cuando el escritor comenzó a frecuentar los ámbitos de sociabilidad de los poetas católicos. Dondo era secretario de los CCC, integrante del *Convivio*, colaborador de la primera etapa de la revista *Criterio* y, posteriormente, de *Número*. Borges reseñó el primer libro de Dondo, *Esquemas en el silencio*, para *Síntesis* (marzo de 1928, *TRI*: 333, ver *infra*) y recuerda, en las notas de *Cuaderno San Martín* (1929) una caminata compartida: “La víspera de las elecciones presidenciales, salimos a sentir Buenos Aires el poeta Osvaldo Horacio Dondo y yo” (“Anotaciones”, Borges 1995:94). Borges vuelve a evocar aquella noche en un texto de la década del sesenta, “Poetas de Buenos Aires”: “No olvidaré nunca la noche que entramos a un comité de la Chacarita con Osvaldo Horacio Dondo y oímos una milonga que se llama milonga de Arnold, y que fue compuesta, nos dicen, en la cárcel de Tierra del Fuego (“Poetas de Buenos Aires”, *Testigo* n° 2, 1966, *TR* 3:120).<sup>219</sup> Nótese que en esta segunda referencia el acompañante ya no aparece calificado como poeta, lo que puede ser leído como huella de una mayor distancia por parte de Borges.<sup>220</sup>

De la carta de Dondo a Juan Antonio Spotorno, que citamos al comienzo de este capítulo, se desprende que, por su parte, este y los demás poetas del *Convivio* consideraban a Borges como un miembro de su grupo:

Estos renglones van como una prolongación de charla y los escribo, no para ocupar unos momentos míos, sino para entretenerte algunos instantes con nuestro recuerdo. La ubicación del pronombre “nuestro” designa los nombres de tus amigos que en “*Criterio*” y en “*Convivio*” dicen con frecuencia “Juan Antonio” con la misma atmósfera que rodea a este pensamiento: “Lástima que no se encuentre con nosotros y esté lejos”. Porque te extrañamos en nuestras conversaciones y paseos. Por ejemplo: la noche que Lara, Etcheverrigaray, Jijena Sánchez, Borges y yo paseamos en un bote por el puerto, recibiendo impresiones cómodas para cualquier poema (Dondo 1929: 1-2).

Esta misiva es un buen documento de que las colaboraciones de Borges en *Criterio* y su participación en *Convivio* no eran percibidas como circunstanciales o externas.

---

<sup>219</sup> También Dondo se referirá a las caminatas compartidas con Borges, en una entrevista publicada en 1960: “Entonces solía darme cita con el poeta de *Fervor de Buenos Aires* en los lugares más inverosímiles de la ciudad para perder luego la noche en largas caminatas que terminaban en el azar de otro punto diametralmente opuesto de su perímetro o en un comité radical poblado por el orillaje de San Bernardo” (“Una visita al poeta Osvaldo Horacio Dondo”, en Dondo 1995:153).

<sup>220</sup> Si aceptamos la versión del diario de Bioy, el –moderado- aprecio que Borges pudo haber sentido por la obra de Dondo se fue difuminando con los años. En varias entradas de las décadas del cincuenta y sesenta, Bioy cita a Borges refiriéndose al poeta católico con notable desdén: “nadie recuerda como escribe, nadie lo lee [...] En realidad no se lo puede plagiar, porque inmediatamente después de leerlo uno lo olvida.” (23-10-1959, Bioy 2006:575) “no era escritor [...], ansiaba la figuración” (5-11-1962, Bioy 2006:833). Con respecto a la relación personal, Borges es oscilante –siempre de acuerdo al registro Bioy-: si bien el poeta es blanco de burlas –e incluso es parodiado como el “bardo Gongo” en *Un modelo para la muerte* (Borges y Bioy Casares 1996:43)-, también lo menciona con afecto, “Por Dondo uno siente afecto” (27-6-1959, Bioy 2006:524); “Dondo era un buen hombre, sin envidias ni resentimientos” (5-11-1962, Bioy 2006:833).

Además de pensarse en él para proyectos literarios –ya hemos citado la intención de Dondo de incluir obras de Borges en los futuros *Cuaderno de Convivio*, que nunca llegaron a aparecer-<sup>221</sup> se lo estimaba como un amigo, que compartía salidas, conversaciones y paseos. Al menos desde la perspectiva de Dondo, a fines de la década del veinte era posible formular un “nosotros” que incluía tanto al autor de *El idioma de los argentinos* como a algunos de los más representativos poetas católicos.

### IV.3.3. Los poetas del Convivio

A estas relaciones personales, hay que sumar el hecho de que, como crítico literario, Borges reseña, para distintos medios, los primeros libros de algunos poetas del Convivio. Además del ya mencionado *Esquemas en el silencio* de Osvaldo Horacio Dondo, podemos citar las reseñas de *El imaginero* de Molinari, en *Síntesis* n° 8 (enero de 1928) y *Achalay* de Rafael Jijena Sánchez en *Síntesis* n° 16 (septiembre de 1928).<sup>222</sup> En un sentido similar, recordemos que, en aquellos textos en los que traza breves panoramas de la lírica argentina de la década del veinte, Borges suele situar entre los poetas contemporáneos que prefiere a tres que estarán estrechamente vinculados al Convivio: Bernárdez, Marechal y Molinari. Esto se puede constatar en su comentario a la *Antología de la poesía argentina moderna* (1926) de Julio Noé publicada en *Proa* n° 15 (enero 1926),<sup>223</sup> en su reseña de la *Exposición de la actual poesía argentina* (1927) de Pedro Vignale y César Tiempo para *Síntesis* n° 4 (septiembre 1927),<sup>224</sup> en su “Página sobre la lírica de hoy” publicada en *Nosotros* n° 219-220 (1927)<sup>225</sup> y en la entrevista que concede a la revista *La literatura argentina* (n° 10, 1929),<sup>226</sup> por mencionar algunos ejemplos. Frente a la valoración positiva que, en la década del veinte, Borges manifiesta

---

<sup>221</sup> Cfr. también “La vida intelectual. Noticiero” de *Criterio* n° 14, 7 de junio de 1928, donde se había anunciado: “Próximamente aparecerá una revista literaria y artística que se denominará ‘Convivio’ y que será el órgano de dicha entidad” (426).

<sup>222</sup> *Achalay* (1928) es el segundo libro de Jijena Sánchez, que ganó el Premio de poesía de Buenos Aires con este libro, en 1929. En 1925 había publicado *La locura de mis ojos*.

<sup>223</sup> En esta lamenta la omisión de “Ricardo Molinari, poeta originalísimo” (*TRI*: 236).

<sup>224</sup> Allí destaca Francisco Luis Bernárdez como uno “de los mayores méritos de este libro” y dice de Molinari que “pudo haber sido la gran revelación de esta antología y de puro desganado y secretón, no ha sabido serlo” (*TRI*:317). De Marechal afirma haber pensado lo mismo que sostiene sobre Brandán Caraffa: “me atrevo a refutar cualquier poema suyo, pero no su totalidad, no su omnipresencia poética, no el involuntario entusiasmo que sus dicciones causan en mí” (*TRI*:138).

<sup>225</sup> Allí Borges nombra a Molinari y Bernárdez entre aquellos en cuyas realidades poéticas cree y los ubica, en su irónica clasificación, en la misma escuela que a él, “Escuela de las bien practicadas puestas de sol o de las caminatas por el Noroeste” (*TRI*: 314).

<sup>226</sup> En su respuesta a la pregunta “¿A quién lee de los nuevos?” menciona a Bernárdez y Marechal (*TRI*:398).

por estos tres poetas, su apreciación de las obras de Dondo y Jijena Sánchez es más ambigua, con elogios bastante acotados y serias objeciones. De *Achalay* dice que “es de valorización difícil” (TRI:360) y aunque su “facultad de emoción” es “indiscutible” cuestiona la “autenticidad idiomática” de los versos, que intercalan vocablos en quichua (TRI:360).<sup>227</sup> Esta objeción de Borges puede enmarcarse, como el mismo escritor señala en su reseña, en una consideración más general sobre el modo en que determinados autores procuran incorporar elementos populares a sus obras, produciendo textos que rozan la impostura. Es posible leer, en este sentido, una crítica de Borges a la vertiente tradicionalista y folclórica de la literatura nacionalista –valorada y practicada por algunos católicos–, de la que busca distanciarse.<sup>228</sup> En cuanto a *Esquemas en el silencio*, Borges afirma que “es libro merecedor de atención, por tratarse de un primer libro y por la seriedad y el fervor que están animándolo” (TRI:333) y que su mayor virtud es “la pureza y la altura de su ademán” (TRI:334) pero también que “a veces la representación buscada por el autor es tan evanescente y dudosa que es difícil dictaminar si acierta o no a decírnosla” (TRI:333). El “principal defecto” (TRI:333) que señala en este poemario, es significativo de algunas de las reservas que Borges manifiesta frente a ciertos rasgos de la estética de los poetas del Convivio y reaparecerá en sus comentarios sobre obras de autores católicos en los años posteriores (cfr. especialmente la reseña de *El buque* de Bernárdez, en el capítulo V.7). Sostiene en la reseña que Dondo exhibe “demasiada credulidad en esas grandes palabras abstractas o vanidades del idioma: *alma, angustia, silencio*” (TRI:333).<sup>229</sup> Se trata de un señalamiento recurrente por parte de Borges: ya en la proclama aparecida en el primer número de *Prisma* (1921) –firmada por Borges,

<sup>227</sup> “El autor [...] maneja un español tropezado en quichua [...]. En este punto –si se le permite opinar a un mero porteño, sin voz ni voto en achaque de diaguitas o coyas– quiero señalar que los genuinos romances y coplas de Catamarca [...] no *calchaquizan nunca*. En los mismos casos aislados de mestizaje, recogidos en Santiago del Estero por Rojas, la hibridación no se manifiesta mediante una discontinua interpolación de nombres sustantivos indígenas en la frase española –método artificial de quien ignora el quichua y quiere aprovechar las hermosas palabras que ha conseguido de él–, sino en la alternación de frases enteras, una en quichua, otra en castellano. Es caso parecido al que tuve ocasión de señalar en la escritura ‘arrabalera’ de ciertos periódicos: los hombres de las orillas versifican en lenguaje corriente; los cultos, en trance de fingirse orilleros, en denso y deliberado lunfardo.” (TRI:360). La ironía de Borges es visible también con respecto al glosario que incluía el libro: “Suerte que un vocabulario especial, apostado previsoramente al fin de la obra, nos presta los primeros auxilios” (TRI:360).

<sup>228</sup> Cfr. con la valoración de Jijena Sánchez que proponía *Criterio*: “es el poeta fuerte y viril de la raza calchaquí en nuestros días. En su sencillez resuena el alma vieja de un pueblo que se pierde y la voz nueva de un gran poeta que surge” (“Periscopio”, *Criterio* n° 68, 1929, p. 228). También la reseña de *Achalay*, que Palacio publica en la revista: “Es preciso advertir que esta poesía, de humilde intención regional, trasciende, como toda verdadera poesía, de los límites de la intención para adquirir un sentido universal y entroncar con la tradición poética de la lengua, y con la más pura, que es la de los orígenes, la que está más cerca de la tierra.” (Palacio 1928c:279)

<sup>229</sup> En efecto, las tres palabras que señala Borges, y especialmente la primera, se repiten con una frecuencia altísima a lo largo del poemario de Dondo.

de Torre, Juan y González Lanuza- se rechazaban “los flojos adjetivos inefable, divino, azul, misterioso” (*TRI*:122 ); en “Ejecución de tres palabras” (*El pueblo gallego*, 1924, recogido al año siguiente en *Inquisiciones*), el escritor advertía contra la utilización de vocablos como “inefable”, “misterio” y “azul”. Estos términos abstractos, de reminiscencias místicas y difusamente teológicas son presentados como una “trampa” en la que muchas veces incurren los poetas católicos (Bernárdez, Zenner, cfr. V.7.).<sup>230</sup>

Más allá de la desigual valoración, este listado parcial de colaboraciones diversas, reseñas y otras referencias debería bastar para demostrar que en la segunda mitad de la década del veinte Borges mantenía relaciones amistosas y compartía proyectos con escritores, cuyas obras leía y comentaba, que pertenecían –o pertenecerían- al grupo de Convivio y *Criterio*. En sus consideraciones no hacía ninguna alusión al catolicismo de los autores; a diferencia de lo que había sucedido en años anteriores con el ultraísmo, Borges no intenta definir un colectivo ni mucho menos incluirse en él.<sup>231</sup> Sin embargo, su cercanía personal y el interés dispensado en su labor como crítico a muchos de los poetas del grupo, no dejan de ser elementos significativos a la hora de determinar su posicionamiento: las amistades de un escritor -especialmente las basadas en la actividad literaria- y sus afinidades y gustos respecto de las obras de otros escritores, cuando se publicitan en forma de reseñas, dedicatorias o declaraciones periodísticas, también contribuyen a definir su lugar en el campo literario (cfr. Maingueneau 2006, 95-ss). A esto hay que sumar, como dijimos, la participación de Borges en dos de los medios privilegiados de difusión del catolicismo integral: la revista *Criterio* y el cenáculo Convivio.

#### **IV.4. BORGES EN MEDIOS CATÓLICOS: CONVIVIO Y CRITERIO**

La colaboración de Borges en el semanario *Criterio* es un hecho bien conocido por la crítica (García 2000, Louis 2006); el mismo autor, por otro lado, se encarga de recordarla en sus *Autobiographical Notes* (1970):

---

<sup>230</sup> Cfr. por ejemplo lo dicho sobre el vocablo “misterio” en “Ejecución...”: “es santo y seña de los poetas rebañegos. No desconozco las sofisterías que abogan en su favor: el prestigio teológico que la ensalza, la insinuación de las fiestas de Eleusis, la supuesta enormidad que encajona y lo demás. Con todo y a pesar de esas mentirosas ventajas, estoy convencido que es una trampa su numeroso empleo” (*Inq*:169).

<sup>231</sup> Contrástese con las referencias estos poetas realizados por intelectuales del catolicismo integral, donde se subraya recurrentemente la fe de los autores. Vg el discurso de Dell’Oro en el homenaje a Jijena Sánchez, organizado por el Convivio con ocasión del Premio municipal de poesía para *Achalay*, en 1929, donde destaca, “en medio de sus méritos artísticos, la distinción de su fervor religioso” (“Homenaje a Jijena Sánchez”*Criterio*, 1929:309) y la ya citada reseña de Palacio (1928c) sobre ese mismo libro.

Ese período de 1921 a 1930 fue de una gran actividad, aunque buena parte de esa actividad fue quizá imprudente y hasta inútil. Escribí y publiqué nada menos que siete libros: cuatro de ensayos y tres de poemas. También fundé tres revistas y escribí con regularidad para una docena de publicaciones periódicas entre ellas “La Prensa”, “Nosotros”, “Inicial”, “Criterio” y “Síntesis”. Esta productividad hoy me asombra tanto como el hecho de que solo siento una remota afinidad con la obra de aquellos años” (*Autobiografía*: 79).

Su participación en el cenáculo Convivio permanece, por el contrario, prácticamente olvidada. Existen sin embargo, testimonios de que Borges, sin ser un asiduo concurrente, participó en algunos de sus encuentros. En la reseña de las actividades del primer año del Convivio, publicada en la *Circular Informativa de los Cursos de Cultura Católica*, se menciona la presencia de Borges entre los “visitantes” del cenáculo.<sup>232</sup> En mayo de 1928, figura en la lista de convocantes al banquete que el grupo organizó en honor del poeta Horacio Schiavo quien había obtenido el tercer Premio en el Concurso Municipal de Literatura.<sup>233</sup> En septiembre de ese año participó también de la cena en homenaje al poeta católico español, Gerardo Diego, que estaba de visita en Buenos Aires.<sup>234</sup> Ese mismo mes pronunció el discurso inaugural de la exposición de Pedro Figari, que fue luego publicado en *Criterio* n° 30 (1928, ver *infra*). La invitación al evento, fechada en “Buenos Aires, Setiembre de 1928”, se encargaba de destacar la presencia de Borges como orador:

El Convivio de los Cursos de Cultura Católica, tiene el agrado de invitar a Vd. a la exposición de cuadros de Pedro Figari cuya inauguración se efectuará en el local Alsina 830 el martes 11 de Setiembre a las 18 y 30 horas. En esta ocasión Jorge Luis Borges hablará sobre la personalidad artística del gran pintor uruguayo.

---

<sup>232</sup> “Recordamos y agradecemos la visita de Agustín Madueño, Besares Socaire, Jorge Luis Borges, Juan Alberto Casal Castel...” (Francisco Ricci, citado en Rivero Olazábal 1986:109). Cfr. en el mismo sentido el testimonio de Gabriel Dondo -“Borges y Molinari, [...] acuden más de una vez a esas sesiones [del *Convivio*], tan variadas y ocurrentes” (Dondo 1995:12)- y el ya citado de Spotorno -recogido en De Ruschi Crespo (1998:93)-, que menciona a Borges como visitante del cenáculo.

<sup>233</sup> Horacio Schiavo fue premiado en el Concurso Municipal de Literatura del año 1928. El Convivio organizó un banquete en su honor, en el Hotel Jousten. La invitación decía “El Convivio y sus amigos invitan a Ud. a participar de la comida fraternal en homenaje a Horacio A. Schiavo, cuyo libro AVENTURA acaba de obtener el tercer Premio en el Concurso Municipal de Literatura”. En el largo listado de convocantes que aparece abajo, figura el nombre de Jorge Luis Borges. Una reproducción de la invitación puede verse en De Ruschi Crespo (1998:99). Schiavo fue luego compañero de Borges en la Biblioteca Miguel Cané y es uno de los autores católicos incluidos en la *Antología poética argentina* (Borges, Bioy y Ocampo, 1941, ver el capítulo siguiente). Borges lo evoca, tras su muerte, en el poema “Las dos catedrales” (*La Nación*, 1978, recogido en *La cifra* 1981).

<sup>234</sup> “La vinculación entre Gerardo Diego y este grupo de escritores e intelectuales católicos tuvo su plasmación pública en el banquete que le ofrecieron el 19 de septiembre, miércoles, en el Salón Español del Hotel Jousten los redactores y colaboradores de la revista, encabezados por su director. La convocatoria de este homenaje fue suscrita por un nutrido grupo de figuras de la vida literaria, entre los que merece la pena destacar los nombres de sus amigos Bernárdez, Jorge Luis Borges, Ricardo E. Molinari y el de Baldomero Fernández Moreno” (Neira 2009).

Es probable también que el escritor haya concurrido a la exhibición pictórica con la que se iniciaron las actividades de 1928 ya que se expusieron cuadros de su hermana Norah (“Exposición del Convivio”, *Criterio* n°12, 1928, p. 370, Rivero Olazábal 1986:109). Por último, podemos destacar la presencia de Borges, junto a la mayoría de los miembros del Convivio, en el banquete con el que la revista *Criterio*, en marzo de 1929, celebró su primer aniversario, según consta en la lista de asistentes (“El banquete de *Criterio*”, *Criterio* n° 54, 14 de marzo de 1929, p. 333).

No se puede descartar que la presencia de Borges en algunas reuniones del Convivio respondiera a sus relaciones personales antes que a afinidades estéticas o ideológicas. En cualquier caso, más allá de los motivos, en los hechos su participación en el cenáculo, junto con sus colaboraciones en *Criterio*, en las que nos detendremos enseguida, contribuyeron a que fuera percibido por otros intelectuales como miembro de ese grupo.

#### **IV.4.1. Un colaborador distinguido**

La participación de Borges en *Criterio* se enmarca en el proyecto que ya hemos descrito de la búsqueda, por parte de los intelectuales católicos, de captar jóvenes provenientes de las vanguardias para elevar el capital simbólico de su posición y ampliar sus posibles destinatarios. Sin embargo, el caso de Borges reviste ciertas particularidades. A diferencia de escritores como Bernárdez, Molinari, Palacio o Antonio Vallejo, su participación en la revista no conllevaba una aceptación del dogma cristiano con el que sigue manteniendo una relación crítica y compleja. A pesar de esto, su colaboración no puede calificarse de meramente ocasional. Incluyó siete textos originales,<sup>235</sup> firmados, la mayoría de los cuales fueron recogidos en publicaciones posteriores del autor. Ignacio Anzoátegui, al evocar los orígenes de *Criterio* sostuvo que “colaboraban, entre otros, ‘codo a codo con los fundadores, E. Mallea, Fernández Moreno, R. Molinari y Jorge Luis Borges’” (cit. en De Ruschi Crespo 1998:152). Parece poco probable que Borges haya tenido un rol tan activo en la publicación; sin embargo, este testimonio muestra que sus colaboraciones no eran percibidas simplemente como un aporte acotado hecho desde el exterior, sino que, para los católicos argentinos, Borges era parte integrante del proyecto. El “Prospecto” que puso en circulación la editorial Surgo para anunciar la aparición del semanario, ya incluía el

---

<sup>235</sup> Ocho si “La Chacarita” y “La Recoleta”, publicados bajo el título común de “Muertes de Buenos Aires”, se consideran como dos poemas distintos.



nombre de Borges en el listado de colaboradores. Su participación había sido prevista por Dell'Oro Maini, fundador y primer director de la revista, desde varios meses antes de que esta comenzara a publicarse.<sup>236</sup> El director de *Criterio* parece haber tenido un notable interés en la obra de Borges: lo invitó a conferenciar en el Convivio<sup>237</sup> y lidió con la censura eclesiástica para publicar sus poemas (ver *infra*). Además, varias fuentes coinciden en que, en 1955, Dell'Oro, quien por entonces era Ministro de Educación, fue uno de los promotores del nombramiento de Borges al frente de la Biblioteca Nacional.<sup>238</sup>

La relevancia que *Criterio* concedía a las colaboraciones de Borges se evidencia en el hecho de que la mayoría de ellas aparezcan destacadas en portada y, en algunos casos, anunciadas con anticipación. Así, por ejemplo, “La conducta novelística de Cervantes” es promocionada en *Criterio* n°1 (1928, p.7) como una de las colaboraciones que aparecerán en el segundo número y calificada como “Fino análisis literario de Jorge Luis Borges”. El espacio que se le concede también es significativo: los poemas “La noche que en el Sur lo velaron” y “El paseo de Julio” son publicados a doble página.

Borges es considerado generalmente como uno de los mejores exponentes de la nueva generación literaria argentina. Así, por ejemplo, Gálvez, en un artículo bastante crítico hacia los “neosensibles” -los acusa de “no saber francés”, de “no haber pasado por la escuela primaria”, de buscar publicidad y de escribir peor que aquellos que critican- menciona a Borges, junto a Lange y Gironde, entre los pocos que valora (Gálvez 1929:433). El escritor francés Benjamín Fondane cita algunos versos suyos como ejemplos de “*milagros naturales*” (Fondane 1929:279).<sup>239</sup> El ya citado balance que se publica en el número aniversario menciona a Borges entre los “principales poetas jóvenes” que han colaborado en la publicación (“S. de. B.” 1929:313). Podemos agregar

---

<sup>236</sup> “En una lista manuscrita por Dell'Oro en 1927, aparecen los nombres de Jorge Luis Borges, Delfina Bunge de Gálvez, Manuel Gálvez, Ricardo E. Molinari, Gabriela Mistral, cuyas firmas –a excepción de la última- figurarán en los números de los primeros años de *Criterio*.” (De Ruschi Crespo 1998:66. Ver también García 2000:138)

<sup>237</sup> En su disertación sobre Pedro Fígari, recogida en *Criterio*, Borges comienza agradeciendo al “doctor Dell'Oro” (“Página relativa a Fígari”, en *Criterio* n° 30, septiembre de 1928, p. 406).

<sup>238</sup> “Recuerdo que Borges y Margarita Bunge se entrevistaron con un ministro de la Libertadora, Dell'Oro Maini, con el propósito de que Borges dirigiera la Biblioteca Nacional.” (Zemborain de Torres Dugan cit. en Capalbo 1997. Cfr. García 2000:137). Borges también menciona la participación de Dell'Oro en su nombramiento como Director en una entrevista con Fernando Sorrentino (2001:176).

<sup>239</sup> Fondane cita versos de los poemas “Tarde cualquiera” (“la pampa tirada como un soguerío”) y “Singladura” (“En la cubierta, quietamente, yo comparto la tarde con mi hermana / como un pedazo de pan”), ambos de *Luna de enfrente* (1925) (cfr. *TRI*:221 y *OCI*:65). Extrañamente los considera ejemplos del procedimiento dadaísta de la poesía como hallazgo azaroso.

que la aceptación que los primeros poemarios de Borges habían tenido entre varios de los literatos católicos, es perceptible también en el carácter modélico que sus versos tuvieron para muchos de los que publicaban en *Criterio*. Así, en los poemas publicados en la revista por Schiavo (1928a, 1928b), Etcheverrigaray (1928 y 1929) o Anzoátegui (1928), la influencia de Borges es fácilmente notable, tanto en la temática -criollista y urbana- como en ciertos recursos formales –verso libre, neologismos criollos, diminutivos, metáforas, etc.- (cfr. Adur, en prensa).

En *Criterio* también se valora la labor de Borges como crítico y ensayista. Hemos dicho que *El idioma de los argentinos* fue reseñado elogiosamente por Ernesto Palacio (1928a). El crítico también destaca este libro en “El concurso municipal”, una nota donde realiza “un rápido balance del año literario”, a partir de las obras presentadas:

Quedan en pie varios libros. En primer lugar “El idioma de los argentinos” de Jorge Luis Borges, a quien, sin vacilar, adjudicaríamos el primer premio en caso de que estuviera en nuestras manos. No sólo por esta obra, sino también por su labor anterior. Borges es una de las primeras figuras de la nueva generación argentina; su verso y su prosa son originales y fuertes y enriquecen realmente nuestra cultura (Palacio 1928d:273).

A propósito del Premio municipal, en una nota sin firma, aparecida en la sección “Periscopio” al conocerse los libros galardonados, queda claro que la redacción de la revista compartía la perspectiva de Palacio:

De los seis premiados, tres merecen desde todos punto de vista su figuración entre los triunfantes: los señores Jijena Sánchez, Borges y Raúl González Tuñón; pero es indudablemente poco justo el lugar concedido a Borges [...] un hombre joven que es la primera, más representativa y conocida figura de las nuevas letras, y esto en el momento en que podía repararse el olvido en que jurados anteriores tuvieron a libros de este autor, preteridos a muy curiosas obras premiadas (*Criterio* n° 68, 1929, p. 228)

Palacio también se refiere a Borges en la nota sobre “Medida del criollismo” a la que aludimos antes, llegando a emplear (¿quizás por primera vez?) el adjetivo “borgiano” (1929:213).<sup>240</sup> Que este término sea posible en las páginas de *Criterio* es ilustrativo del prestigio del que gozaba el autor en el ámbito católico a fines de la década del veinte. En un sentido similar, podemos mencionar una nota de la sección “Itinerario” –que estaba a cargo de la redacción- donde se emplea el neologismo “minuscultad”, aclarando “según diría nuestro insigne amigo Borges” (*Criterio* n° 38, 22 de noviembre de 1928, p, 229).

---

<sup>240</sup> “Si Carlos Alberto Erro, cuando trataba de conjugar la criolledad –según el término ‘borgiano’(1) que prefiere...” (Palacio 1929:88). En nota al pie, el crítico aclara “(1). De Jorge Luis Borges”. Tal aclaración supone que el uso del término no estaba demasiado difundido.

Ignacio Anzoátegui le dedica a Borges su artículo “La moda post-romántica” (Anzoátegui 1929:58). Se trata de un texto crítico del modelo de artista romántico que cree “que en la pobreza puede fundar su prestigio público de artista” y que “pasean su rareza, exagerándola para caracterizarse mejor”. A estos, Anzoátegui opone el “hombre clásico”, “limpio y elegante” (Anzoátegui 1929:58). La dedicatoria a Borges puede entenderse por la defensa de un cierto tipo de clasicismo que se encuentra en algunos escritos borgeanos desde mediados de la década del veinte.<sup>241</sup>

Para finalizar, queremos mencionar una breve polémica que deja claro que Borges contaba con la simpatía de, al menos, una parte importante del grupo responsable de *Criterio*. En mayo de 1928, Borges publica en *La Prensa* “Una pieza del año 52” (TR1:340-345) donde comenta negativamente –y con una punzante ironía– una obra teatral de Pedro Echagüe. Juan Pablo Echagüe, que oficiaba de crítico teatral de *La Nación* con el seudónimo de *Jean Paul* y era descendiente del autor decimonónico “injurado” por Borges, le responde con una carta –fecha en París, el 26 de junio de 1928– publicada en *El diario*, en agosto, con el título “A propósito de una obra estrenada en el año 1860, y un artículo publicado por D. Jorge Luis Borges”. Echagüe aduce que Borges omite con “mala fe” que la pieza en cuestión era un simple borrador, no pensado para la escena; que el poeta no comprende “las leyes estético biológicas” de los dramas y, finalmente, que su crítica es cobarde en tanto el escritor ha “esperado cautelosamente a que los capaces de defender del ultraje una memoria venerada se encontraran a quince mil kilómetros de distancia para pretender menoscabarla” (Echagüe 1977:33). Inmediatamente, *Criterio* se hace cargo de defender a su distinguido colaborador y, en la breve sección “Nos parece mal”, que cerraba las “Notas de la semana”, los redactores de la revista afirman:

[Nos parece mal] Que Juan Pablo Echagüe haya tomado tan a pecho –océano de por medio– el inocente comentario literario que Jorge Luis Borges hiciera en ‘La Prensa’ sobre un ilustre antepasado del susceptible crítico. La reciente carta publicada en ‘El Diario’ es una verdadera exageración de Jean Paul” (“Nos parece mal”, *Criterio* 22, 2 de agosto de 1928, p.143)

Consecuentemente, *Criterio* le concede a Borges un lugar para la réplica, que aparece con el título “De J.L. Borges a Juan Pablo Echagüe” en el n° 25 (23 de agosto de 1928) de la revista. Allí, el escritor reduce al absurdo todos los planteos de Echagüe,

---

<sup>241</sup>Cfr. “Sobre un verso de Apollinaire” (*Nosotros* 1925, recogido en *El tamaño de mi esperanza* con el título “La aventura y el orden”) y “Las dos maneras de traducir” (*La prensa* 1926, TR1:256-ss). Sobre el clasicismo de Borges, cfr. Pauls (2000:9-26) y Pastormerlo (2007:63-ss).

dando un cierre a la polémica.<sup>242</sup> El semanario católico no sólo le brinda a Borges el espacio para responder sino que, aunque se trata de un texto coyuntural, enmarcado en una polémica iniciada en otras publicaciones, destaca el artículo en su portada. Por otra parte, la bajada con la que se presenta, resulta significativa:

Nuestro distinguido colaborador, Jorge Luis Borges, publicó hace algún tiempo en “La Prensa” un artículo sobre una obra de Pedro Echagüe, que tuvo la virtud de provocar una violenta carta de Juan Pablo Echagüe publicada en “El Diario”. Borges nos pide ahora la publicación de la siguiente respuesta (Borges 1928d:238).

Que *Criterio* publique esta nota polémica, cuyo blanco era un intelectual relativamente prestigioso –ya hemos dicho que era crítico teatral en *La Nación*, cfr. también la elogiosa reseña que de su libro *Apreciaciones* había aparecido en *Martín Fierro* n° 8-9 (1924, p. 63)-, y tome partido tan abiertamente por Borges muestra el lugar destacado que tenía el joven escritor en la revista.<sup>243</sup>

#### IV.4.2. Un colaborador discutido

Sin embargo, el “distinguido colaborador” no dejará de suscitar polémicas estéticas e, incluso, teológicas. Las primeras están evidentemente relacionadas con su lugar como adalid o representante privilegiado de la “nueva sensibilidad”. El verso libre y las metáforas ultraístas, como ya dijimos, caracterizaban a una parte importante de los poemas publicados en la revista, y la renovación estética era defendida por los principales críticos literarios del semanario (De Lara, Palacio, Anzoátegui). Sin embargo, el vanguardismo no era apreciado por una fracción significativa de los lectores de *Criterio*. Según el testimonio de Gálvez:

El ultraísmo de algunos poetas jóvenes no cuajaba. Las monjas y los reverendos que recibían el semanario no entendían de ningún ultra, como no fuese lo ultra terrenal. Y en prosa, esos muchachos, hartos agresivos, trataban mal a medio mundo (Gálvez 2003:19).

---

<sup>242</sup> Merece transcribirse, al menos, la respuesta a la acusación, formulada por Echagüe, de que Borges esperó a que este estuviera en París para escribir su crítica: “Primero, ni he esperado nada ni soy un estudioso de los paseos, destierros y giras de turismo de personas que no conozco; segundo, da la rara, rarísima, casualidad de que los quince mil kilómetros abusados por mi denunciada pluma para suscitar una coalición de silbidos contra su persona o contra su padre [...] son los mismos que para atacarme de cerca, ha conchabado V.d” (Borges 1928d:238).

<sup>243</sup> Podemos anotar un eco postrero de esta polémica. En octubre de 1933, en el n° 12 de la *Revista Multicolor* de *Crítica*, Borges publica una reseña sobre *Se alquila*, libro de poemas de un tal “Baron de la Roche”, prologado por Juan Pablo Echagüe. La lectura de Borges –que destroza el libro- parece especialmente ensañada con su prologuista: “Dice J.P.E. con ese estilo (felizmente) inimitable que lo caracteriza y que le permite ser confundido con José María Monner Sans o con el Almanaque del Mensajero [...]”, “Un índice extractado de doce títulos recomienda ciertas poesías que juzga impostergables el escritor. Copio dos de ellas que justificarán la parquedad de este comentario. [...] Es imposible que estos versos no le gusten íntimamente Juan Pablo Echagüe”.

En el nº 77 aparece “Sobre las nuevas tendencias poéticas”, una extensa carta del jesuita José González, que critica la estética vanguardista a la que, como vimos, adherían varios de los colaboradores de la revista. Borges es considerado por González como exponente de la poética con la que discute:

He leído la “chica verdad” de Jorge L. Borges, y no me ha convencido, su “Página sobre la lírica de hoy” [*Nosotros* nº 219-220, 1927, p.75-77]. En una sola verdad palpítamos al unísono; cuando afirmamos: “Yo no creo en la nueva sensibilidad: creo en la insensibilidad poética de los más y en la (esporádica) sensibilidad poética de los menos. No convenimos empero, cuando él afirma que no cree en la tradición [...] Que el verso libre le parece menos extravagante, menos inexplicable, más virtualmente clásico, que los estrafalarios rigores numéricos del soneto (González 1929:526).

Sin embargo, en este tipo de polémicas, Borges no es más que, por decirlo así, un ejemplo privilegiado de un problema más general: en el capítulo anterior citamos la respuesta de De Lara (1929a) a esta carta, donde no hay ninguna mención particular de Borges. La tensión entre vanguardistas y católicos tradicionales fue, como hemos visto, un conflicto que excede a Borges en singular y que se cuenta entre los que provocarán la renuncia de Dell’Oro junto a muchos de los colaboradores más asociados a la nueva sensibilidad, y el fin de una primera etapa de la revista (cfr. capítulo III.3).

La participación de Borges en *Criterio* suscitó también otro tipo de discusión en la que nos interesa detenernos. Hemos visto que sus textos, aún en los momentos de máxima cercanía con los intelectuales católicos, no podían enmarcarse plenamente en la ortodoxia cristiana. Sin embargo, dado que en los años veinte su posición no estaba asociada al agnosticismo sino a la creencia, algunos de los lectores del campo católico parecen haber considerado que estas desviaciones eran atribuibles al error o la ignorancia antes que al escepticismo. Era posible leer su obra de modo que esta apareciera como, si no plenamente identificada, al menos no contradictoria con la doctrina cristiana. Borges podía entonces ser considerado por los católicos como un correligionario algo díscolo, que necesitaba ser corregido. La reseña de Palacio sobre *El idioma de los argentinos* incluye una operación crítica muy significativa en este sentido. Palacio se permite “corregir” el epígrafe de Bradley que abre el libro y que considera un compendio del misticismo “un poco vago” de Borges: “‘Para el amor no satisfecho el mundo es misterio, un misterio que el amor satisfecho parece comprender...’. El amor – sobrenatural- comprende” (Palacio 1928:533). El agregado de Palacio resulta revelador.

Donde en Borges había vacilación,<sup>244</sup> el crítico católico sobreimprime sus propias certezas. Registrar la posibilidad de este tipo de lecturas permite comprender mejor por qué católicos militantes como Dell’Oro, Tomás de Lara o Rivero Olazábal promovieron y valoraron la participación de Borges en *Criterio*.

Tal no era, desde luego, la única lectura posible. Podía considerarse directamente que la heterodoxia borgeana era inaceptable y no debía incorporarse a una revista católica. Esta parece haber sido la perspectiva de Zacarías de Vizcarra, censor eclesiástico de *Criterio*. Según recuerda Gálvez

Le irritaron unos versos de Borges, titulados *Muertes de Buenos Aires* y que trataba de los cementerios, porque el autor hablaba por ahí de unas “decrépititas cruces”, queriendo decir viejas, ruinosas cruces: las que se ponen sobre las tumbas y no las de los crucifijos, como entendía Vizcarra (Gálvez 2003:20).<sup>245</sup>

En efecto, Vizcarra intentó censurar el texto de Borges, según una carta que consta en el archivo Dell’Oro Maini, fechada el 23 de julio de 1928, que vale la pena transcribir íntegra:

Zacarías de Vizcarra saluda muy atte. al Sr. Medrano [secretario de redacción de la revista], y le remite adjuntas las pruebas de “Criterio”, con las siguientes notas:

(1) –Página 12.- Suena mal lo de “conventillo de ánimas” de la Chacarita, cualquiera que sea el sentido que le haya querido dar interiormente el autor; porque las ánimas “in manu Dei sunt”<sup>246</sup> y no en la Chacarita. El público lector atiende el sentido objetivo, sin trabajar en penetrar en la intención subjetiva

(2) –Página 12- “Hacia una muerte sin inmortalidad y sin honra”.- Suena también mal, si no se añade el epíteto que indique la clase de inmortalidad de que se trata. “Su esperanza está llena de inmortalidad”, dice Dios en el libro de la Sabiduría (III, 4); porque tanto el cuerpo como el alma están destinados a la inmortalidad futura del compuesto, como ahora gozan de la inmortalidad espiritual.

(3) –Página 12- Esa “achacosa majestad” se refiere tanto a las cúpulas estrafalarias como a las cruces, en rigor gramatical; y juzgo que el epíteto es irrespetuoso con relación a la Cruz, cuya majestad es siempre venerable”

[...]Buenos Aires, 23 de julio de 1928 (Archivo ADM II-2-319, subrayados en el original)

Vizcarra propone tres objeciones, todas referidas al poema “La Chacarita”, que vuelven el texto inaceptable para *Criterio*. Sin embargo, si se lee atentamente la nota del

---

<sup>244</sup> Recordemos también el fragmento que citamos de “Un soneto...”: “Mi fe es un **puede ser** que asciende con frecuencia a una certidumbre y que no se abate nunca a incredulidad” (IA: 72-73).

<sup>245</sup> El poema, en realidad, no se refiere en ningún momento a “decrépititas cruces”. Gálvez seguramente está pensando en el sintagma “achacosa majestad” que, como veremos enseguida, es uno de los que censura Vizcarra: “Cúpulas estrafalarias de madera y cruces en alto / se mueven –piezas negras de un ajedrez final- por tus calles / y su achacosa majestad va encubriendo / las vergüenzas de nuestras muertes” (Borges 1928c:12).

<sup>246</sup> Vizcarra cita aquí el Libro de la Sabiduría 3,1 por la versión de la Vulgata: “Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tangunt illos tormentum mortis” (Las almas de los justos están en las manos de Dios, y no los afectará ningún tormento”, en traducción del *Libro del Pueblo de Dios*).

sacerdote español, es posible percibir algo que ya se insinuaba en el testimonio de Gálvez: lo que está en cuestión no es la fe de Borges sino su modo de expresión.<sup>247</sup> Vizcarra no niega al Borges creyente, sino que censura al Borges poeta. Veamos esto en detalle.

El sacerdote comienza por distinguir entre la “intención subjetiva” del autor y el “sentido objetivo”, que el público lector capta. Así en sus dos primeras objeciones, Vizcarra parece suponer que la intención de Borges pudo ser ortodoxa, sin embargo los versos “suenan mal”. En el segundo caso, Vizcarra entiende que la “inmortalidad” que se niega a los muertos de Chacarita es un “tipo” de inmortalidad, quizás la de la “honra” o “fama”, y por lo tanto lo que reprocha es la ausencia de un “epíteto que indique de que clase de inmortalidad se trata”.<sup>248</sup> Pese a eso, se ocupa de citar nuevamente el libro de la Sabiduría para recordar que “tanto el cuerpo como el alma están destinados a la inmortalidad”. La última objeción de Vizcarra es directamente una reprensión por haber faltado el respeto a “la majestad de la Cruz”, aunque el sacerdote deja abierta la posibilidad de que el “error” del poeta sea gramatical y no doctrinario. En efecto, sería posible leer la “achacosa majestad” como atributo de las “Cúpulas estrafalarias” aunque “en rigor gramatical” corresponda también a las “cruces en alto” (Borges 1928c:12).

Vizcarra lee el texto borgeano como problemático y pasible de censura eclesiástica. Sin embargo, como vimos, su distinción entre “sentido objetivo” e “intención subjetiva” deja abierta la posibilidad de que esta haya sido ortodoxa y sea la expresión (que, igualmente, se ocupa de subrayar Vizcarra, es lo que perciben los lectores) la desafortunada. Aun esta censura entonces, parece realizada desde una perspectiva que pensaba a Borges como un creyente. Si no, ¿por qué molestarse en citar la Biblia para corregirlo?, ¿por qué distinguir entre su intención y el resultado? En este sentido, es significativo que el poema se haya publicado finalmente sin variantes, tal como lo presentó el autor. Los directores de *Criterio* valoraban a Borges lo suficiente como para ignorar las objeciones del asesor eclesiástico. Poco después de la publicación del poema, en la sección “Noticiero” de *Criterio* n° 31 (4 de octubre de 1928) se

---

<sup>247</sup> Gálvez, que se reconocía como católico, critica la censura de Vizcarra en tanto, entiende, tiene su origen en un malentendido y no en una escritura efectivamente heterodoxa.

<sup>248</sup> La contraposición Recoleta/Chacarita como, respectivamente, cementerios de elite y popular parece apuntar en ese sentido. En “Las coplas de Jorge Manrique” Borges había retomado del poeta español la distinción entre “tres posibles vidas del hombre”: “una, la *temporal, perecedera*, la que cumplimos entre las prolijidades del tiempo y las del espacio; otra, *muy mejor*, la de nuestra fama, la que en ajenas bocas vivimos; otra, la de inmortalidad.” (IA: 73-74). Borges se refiere a las coplas XXXV a XXXVII, donde se habla de las “tres vidas” del hombre. Al hablar de “clases de inmortalidad”, Vizcarra debe estar refiriéndose a esta distinción u otra similar.

anuncia la futura edición de *Cuaderno San Martín*, donde queda clara la valoración de los redactores de la revista: “libro de poemas, casi todo inédito, si se exceptúan las **admirables** ‘Muertes de Buenos Aires’, que aparecieron en *Criterio*” (18, nuestro destacado).

Por otra parte, según recuerda Gálvez, el poeta de *Fervor de Buenos Aires* no era el único blanco de las censuras de Vizcarra:

Al padre Vizcarra le desagradaban los versos de Anzoátegui, de Molinari, de Borges, de Etcheverrigaray, de Dondo. Le reventaban los sintéticos, expresivos y bellos dibujos de Juan Antonio. No podía tragar los artículos de César Pico. Vizcarra, en realidad, no debía meterse sino en lo religioso, pero él hacía una cuestión tremenda a cada número que iba a salir. Y Dell’Oro Maini, tan correcto siempre, tan pacífico, tan suave, debía librar una batalla contra el intransigente padre Vizcarra. La cuestión fue muchas veces llevada ante el Directorio y en los últimos números ante la Curia. (Gálvez 2003:20)

En efecto, los documentos conservados en el archivo de Dell’Oro, revelan que fueron varios los autores que Vizcarra propuso censurar. En ocasiones el sacerdote español lograba imponerse, y en otras el director publicaba las colaboraciones pese a sus objeciones.<sup>249</sup> Borges pudo ser considerado, entonces, al mismo nivel que otros colaboradores de *Criterio*, como un joven algo osado, que generaba resistencias en los sectores más conservadores, pero era respetado por una parte importante de los que hacían la revista. Un colaborador discutido pero cuya producción podía integrarse, finalmente, en una revista católica.

#### **IV.4.3. Textos de Borges en *Criterio*: artículos y poemas**

La participación de Borges en *Criterio* ha sido estudiada por García (2000) y Louis (2006). Ambos la entienden como parte de una dubitativa etapa nacionalista del autor, y García incluso la explica como consecuencia de una época de “miopía ideológica” (2000:140).<sup>250</sup> Estos críticos, sin embargo, no se detienen sino de un modo

---

<sup>249</sup> Para un ejemplo de lo primero cfr. Archivo ADM II-2-305 donde consta una prueba de la sección “Itinerario” para el número del 4-10-1928 en la que una de las notas está marcada por Vizcarra “Aliquid obstat” y no fue, finalmente, publicada. En el archivo se conserva la versión manuscrita de la nota, que tiene al reverso de la hoja la leyenda “Suprimida por la censura”. Para un ejemplo de lo segundo, cfr. Archivo ADM II-2-299, donde Dell’Oro se manifiesta decidido a publicar un artículo de Chesterton pese a los “peligros” encontraba en él Vizcarra.

<sup>250</sup> Hay, por parte de García, una evidente toma de posición frente a la participación de Borges en *Criterio*. Habla de que “sorprende, a primera vista el contacto entre el agnóstico Borges y *Criterio*” (2000:137); considera como “lacr” (2000:137) al “grupo de numerosos de ciudadanos católicos, [...] estimulados por las más altas autoridades” que *Criterio* invoca desde su “Prospecto” y califica de “infausto” a Franceschi (2000:137), director de la revista entre 1932-1957. La explicitación de su perspectiva puede considerarse una valiosa expresión de honestidad intelectual. Sin embargo, por momentos, esta posición condiciona su lectura. Así, hemos intentado mostrar que en esa época no es tan sencillo calificar a Borges lisa y llanamente como “agnóstico”. Por otra parte, García cita lo que él



general en los textos publicados por Borges en la revista. Aquí proponemos un comentario algo más detallado de estas colaboraciones que dividiremos, a los fines del análisis, en artículos y poemas.

#### IV.4.3.1 Artículos

Lo primero que puede decirse de los artículos de Borges en *Criterio* es que no difieren en ningún rasgo notable de otros textos publicados por el escritor en otros medios durante el mismo período. Si en términos de García “nada de estos textos incita al reproche ideológico” (2000:139), podemos señalar también lo inverso: es decir, el estilo borgeano parecía adecuarse perfectamente al esperable en una revista católica. El léxico utilizado por Borges en estos textos incluye nociones de resonancias cristianas como “hagiógrafo”, “santidad”, “apostasía”, “apócrifa” (“La conducta novelística de Cervantes”), “hombre nuevo”, “esperanza” (“Página relativa a Fígari”), entre otras. La Biblia es invocada como término de comparación para presentar la obra de Brandán Caraffa: “su entonación es parecida a la de los salmos, a la que registra los antiguos maravillamientos del hombre frente a la realidad” (Borges 1928:158). Tal apelación a la Escritura como término de comparación con obras literarias puede comprobarse también en otros colaboradores de la revista.<sup>251</sup>

El hecho de que este tipo de usos y alusiones no suenen forzadas por el medio en que publicaba muestra que, hasta cierto punto, las referencias y el lenguaje que manejaba el autor coincidían con el de los católicos argentinos. Esto no quiere decir que su concepción de la estética, la religión, la muerte o la identidad nacional fueran equivalentes a los de este grupo. Podemos retomar aquí una sugerente hipótesis de Annick Louis: “Comme les missionnaires, Borges semble en effet prêcher ici parmi des infidèles: à quoi bon essayer de convaincre ceux qui pensent déjà comme nous qu’il faut

---

considera un “giro peyorativo de Borges sobre *Criterio*”: “los católicos de la calle Alsina” (García 2000:138). Este giro consta en la carta de Dondo a J.A. Spotorno que hemos citado más arriba. Pero García no parece conocer el texto completo de la carta sino que remite a De Ruschi Crespo (1998:73), quien cita, al pasar y aisladamente, esa expresión de Borges. Desde esta lectura fragmentaria y descontextualizada parece excesivo calificar de “peyorativo” el giro de Borges. El mismo Dondo no parece haberlo percibido así, o al menos no hace ningún comentario al respecto: “[un estudio de un crítico chileno] será reproducido en la revista de ‘los católicos de la calle Alsina’.” (Esta frase entre comillas una vez me la pronunció Borges). Otra cosa: te envío...” (Dondo 1929:4). La lectura de la carta completa, donde Dondo menciona a Borges entre los amigos con los que planea publicar los “Cuadernos del Convivio” (ver *supra*), llevaría, como mínimo, a matizar la interpretación de García.

<sup>251</sup> Ver por ejemplo Fingerit: “Su prosa [la de Waldo Frank] es rítmica; sus ritmos son varios, distintos, alternados y profundos; es una prosa que ha ido a la escuela del Psalmista y de Walt Withman” (1928:141). En Castellani la comparación va en sentido inverso: “Las perícopas del Evangelio que enjoyan el libro [...], traducidas directamente y dispuestas en forma aproximada a los ritmos orales [...] tienen un sabor renovado, un sabor fresco que parece (¿lo digo?) poesía moderna” (1929:22).

penser comme nous?” (Louis 2006:136-137). Dos de los artículos publicados en *Criterio* son particularmente significativos en este sentido, como exponentes de una ideología (estética en el primer caso, política en el segundo) que difería, al menos parcialmente, de la que sustentaba la publicación.

En la primera colaboración de Borges en la revista, “La conducta novelística de Cervantes” (Borges 1928a), esta tensión puede leerse ya entre el paratexto editorial y el texto borgeano. En la “Síntesis de este número” (que hasta *Criterio* n°4 se publica en las primeras páginas de la revista) la redacción presenta de este modo el artículo: “Jorge Luis Borges escribe un fino análisis literario sobre la ‘Conducta novelística de Cervantes’, señalando lo que el autor llama ‘desaforado método de Cervantes’ para convencernos de la casi santidad de su héroe” (*Criterio* n° 2, 1928:37). Esta presentación reorganiza una frase del texto, de modo tal que la “casi santidad” del Quijote pareciera tener una importancia que no se le concede en el artículo: “Cervantes, en hecho de verdad, fue un hagiógrafo, pero no es la casi santidad de Alonso Quijano lo que interesa hoy a mi pluma, sino lo desaforado del método de Cervantes para convencernos bien de ella” (Borges 1928a:55). En esta leve variación podemos leer la contraposición entre dos estéticas o, al menos, dos concepciones de la crítica literaria. Hemos visto que un amplio sector de los católicos integrales suscribían a las nociones de arte y belleza presentadas por Maritain en *Arte y escolástica* (1920). Sin negar totalmente la especificidad de la esfera artística -especialmente en lo que hace al trabajo del creador con sus materiales-, defendían la pertinencia de un juicio moral sobre el arte (cfr. capítulo III.2). Desde esa perspectiva, la “santidad” del Quijote o su carácter simbólico eran particularmente relevantes.<sup>252</sup> Frente a esto, el artículo de Borges se concentra exclusivamente en cuestiones técnicas. Estudia los procedimientos de Cervantes, sin ningún tipo de valoración moral o teológica. Tal abordaje responde, siguiendo a Pastormerlo, a un giro en la concepción borgeana de la literatura y la crítica que, por esos años, pasa del menosprecio por las “tecniquerías” a la consideración de la

---

<sup>252</sup> Recordemos que este tipo de lecturas eran frecuentes con respecto a la obra de Cervantes. En 1905 Unamuno había publicado su *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde proponía justamente una interpretación en términos simbólicos de la novela, centrándose en los valores filosóficos, identitarios y religiosos que descubría en el libro: “¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía. [...]. Aparéceme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice.” (Unamuno 1912:301,312 *apud* Zorrilla 2005). En un ensayo sobre la interpretación del Quijote, Unamuno se referirá al libro como “la Biblia nacional de la religión patriótica de España” (cit. en Zorrilla 2005).

literatura como “hecho sintáctico”, producto de una retórica que debe ser objeto privilegiado de estudio.<sup>253</sup>

Además, al separarse, desdeñándolas, de las lecturas que buscan encontrar en Quijote y Sancho “una repartición de nuestra alma en dos apuradas secciones” (Borges 1928a:55), Borges formula una de sus más tempranas críticas al modo alegórico.<sup>254</sup>

Esta lo desciende a cosa alegórica, y hasta de las más pobres [...] Además, ni lo paródico ni lo alegórico son valederas manifestaciones de arte [Lo alegórico] es una categoría gramatical más que literaria, una seudo humanización de voces abstractas por medio de mayúsculas (Borges 1928a:55).

La alegoría ocupa un lugar central en la estética cristiana. Es una de las formas de interpretación de la Biblia y un género central en el arte medieval, considerado por varios colaboradores de *Criterio* como el de la plenitud del arte. La negación de todo valor literario de la alegoría es una buena muestra de que Borges no se vio limitado por el medio, al menos en lo que hacía a sus concepciones estéticas. La inclusión de términos y expresiones que remiten al catolicismo (“venerable”, “hagiógrafo”, “apostasía”, la comparación de la conciencia que tiene Don Quijote de su locura con “la aventura contemplativa y extática de los santos”), no puede considerarse una peculiaridad de este artículo (ver *supra*) pero tal vez contribuyó a darle un aspecto formalmente más compatible con una publicación católica.

También en “Página relativa a Fígari” (Borges 1928e:407) pueden encontrarse ideas, en este caso respecto de la identidad nacional, que diferían de las de un sector importante de la intelectualidad católica. Nuevamente, sin embargo, Borges parece presentar sus tesis de modo tal que resulten (más) aceptables para los lectores del semanario.<sup>255</sup> El texto en cuestión es, como hemos dicho, la reproducción de una conferencia de Borges en el Convivio. El autor se aleja bastante del tema esperable -las telas de Fígari- para presentar una paradójica concepción del tiempo y la historia, sobre

---

<sup>253</sup> “[...] entre 1927 y 1928, fue mitigándose también el rechazo contra las ‘tecniquerías’ y la creencia en la literatura como confesión autobiográfica. [...] El giro que se vislumbraba a fines de los años veinte se ve plenamente cumplido en los textos de inicios de la década de 1930, que parecen pertenecer a otro escritor [...] Razonar la eficacia formal de los textos se fue convirtiendo en principio y pasión de la crítica borgeana” (Pastormerlo 2007:116-117).

<sup>254</sup> La crítica de la alegoría se repite en distintos lugares de su obra, adquiriendo sin embargo distintos matices. Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente.

<sup>255</sup> Refiriéndose a otra cuestión, Louis señala un aspecto interesante sobre el uso borgeano de los soportes que podemos recordar aquí: “le texte paraît dans une des revues concernées par ses remarques [se refiere a un artículo crítico de cierto patriotismo aparecido en *Nosotros*] mais il reste assez discret pour être accepté par ceux qui sont en partie visés par ses attaques, parce qu’il ne se sert jamais d’une rhétorique explicite et directe” (2006:208).

la que volverá en otros textos, y para desplegar su peculiar versión de la identidad nacional:

Porque en esta casa de América, amigos míos, los hombres de las naciones del mundo se han conjurado para desaparecer en el hombre nuevo, que no es ninguno de nosotros aún y que precedimos argentino, para irnos acercando así a la esperanza. Es una conjuración de estilo no usado: pródiga aventura de estirpes, no para perdurar sino para que las ignoren al fin: sangres que buscan la noche (Borges 1928e:363).<sup>256</sup>

La argentinidad aparece definida de un modo no esencialista, como una construcción a futuro que integrará distintas nacionalidades. Esta concepción puede leerse en polémica implícita con la promovida desde ciertos sectores de la intelectualidad católica, allegados a los CCC, a Convivio y a *Criterio*, que consiste en lo que Zanatta ha llamado “el mito de la nación católica”:

la creciente aceptación por parte de un número cada vez mayor de hombres de la política, de intelectuales o de simples ciudadanos de que la religión católica representaba el núcleo de la nacionalidad argentina [...] De acuerdo con el mito de la “nación católica”, la Iglesia proyectaba sobre las relaciones políticas y sociales el peculiar maniqueísmo de la visión tomista del mundo, dividiéndolo en dos campos contrapuestos. De estos campos, el católico y nacional aparecía como la encarnación del bien y de la salvación, en tanto que el otro, encarnado en todas aquellas expresiones políticas e ideológicas que no reconocían en el catolicismo al fundamento de la nación, era relegado al terreno de lo que era ajeno al “ser nacional”, y por lo tanto carecía de legitimidad para conducir los destinos del país (Di Stéfano y Zanatta 2000:404, 427, cfr. el capítulo siguiente).

Borges no solo omite toda referencia a la religión como parte de la identidad nacional, sino que su perspectiva de una nación que se construye integrando distintas “sangres” se opone a la concepción genealógica que subyace al nacionalismo católico.<sup>257</sup> Para presentarla, Borges apela a la noción de “hombre nuevo”, de evidentes resonancias paulinas. El argentino no sería reducible al “criollo”, por más que se reconoce que el criollo “formó la entera nación”. La argentinidad aparece como horizonte a futuro, que incluirá al criollo como uno de sus múltiples elementos. De un modo similar, en su *Carta a los Efesios*, Pablo se refiere a una polémica de “identidades

---

<sup>256</sup> ¿Algún eco de esta formulación borgeana puede haber llegado al *Adán Buenosayres*? Interrogado por Luis Pereda, avatar de Borges en la novela, sobre cuál es su posición de argentino, Adán responde: “Muy confusa [...] No pudiendo solidarizarme con la realidad que hoy vive el país, estoy solo e inmóvil: soy un argentino en esperanza [...] Si al llegar a esta tierra mis abuelos cortaron el hilo de su tradición y destruyeron su tabla de valores, a mí me toca reanudar ese hilo y reconstruirme según los valores de mi raza” (Marechal 2000:142). Aunque la versión marechaliana de la argentinidad no coincide con la de Borges, parecen al menos estar en diálogo con ella, como Adán y Pereda.

<sup>257</sup> Elías Palti (2002:29) define el concepto genealógico de nación como aquel que “concede a las naciones como entidades objetivas, independientes de la voluntad de sus miembros”. El discurso genealógico emerge con la noción herderiana de *Volkgeist* o “espíritu del pueblo” e “imagina a las naciones como totalidades orgánicas, discretas y singulares (inconmensurables entre sí), y organizadas en su interior jerárquicamente” (2002:29).

nacionales”,<sup>258</sup> el conflicto entre judíos y gentiles, y propone, a partir de Cristo, la existencia de un “hombre nuevo” que unificaría las distintas identidades, superando sus diferencias.<sup>259</sup>

Borges interviene, de este modo, en uno de los grandes debates culturales y políticos de los años veinte, en un medio que incluía una gran cantidad de colaboradores que se habían definido, o se definirían en los años siguientes como nacionalistas (cfr. Devoto 2006). La respuesta a la “cuestión nacional” ensayada aquí anticipa, en cierto sentido, la de “El escritor argentino y la tradición”: lo propiamente nacional no está en una raza (hispanica o criolla), sino en la suma de distintas identidades y tradiciones (“nuestra tradición es toda la cultura occidental”, *OCI:272*).<sup>260</sup> Borges muestra una clara conciencia de su auditorio, apelando sutilmente a la autoridad de Pablo y de la Biblia. De este modo, una concepción plural de lo nacional que, como mínimo, difiere de la que buscaban difundir los intelectuales del renacimiento católico, aparece publicada en *Criterio* e inaugura una exposición del Convivio. Estamos ante un caso efectivo de lo que Louis (2006 :136) llama “expression de contrebande dans des milieux étrangers à son idéologie”.

#### IV.4.3.2. Poemas

La mayoría de los poemas publicados por Borges en *Criterio* abordan, de distintos modos, el tema de la muerte.<sup>261</sup> La cuestión, como hemos visto, parece un punto central

---

<sup>258</sup> Desde luego, no puede hablarse de “identidades nacionales” en sentido estricto en el siglo I, pero creemos que la analogía es posible.

<sup>259</sup> “Por tanto, acordaos que en otro tiempo vosotros los Gentiles en la carne, que erais llamados incircuncisión por la que se llama circuncisión, hecha con mano en la carne; Que en aquel tiempo estabais sin Cristo, alejados de la república de Israel, y **extranjeros** a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Mas ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo. **Porque él es nuestra paz, que de ambos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación; Dirimiendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos en orden á ritos, para edificar en sí mismo los dos en un nuevo hombre, haciendo la paz,** y reconciliar por la cruz con Dios a ambos en un mismo cuerpo, matando en ella las enemistades. Y vino, y anunció la paz á vosotros que estabais lejos, y á los que estaban cerca: Que por él los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre. **Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino juntamente ciudadanos con los santos, y domésticos de Dios**” (Efesios 2, 11-20. Versión RV, destacado nuestro).

<sup>260</sup> Las posiciones de Borges sobre la lengua, literatura, cultura e identidad nacional son dinámicas. No podemos detenernos aquí en un examen de sus distintas posiciones. La crítica ha señalado suficientemente su desplazamiento de las posiciones nacionalistas o al menos criollistas de los primeros años de producción hacia una postura clara de condena al nacionalismo como ideología. El texto que analizamos aquí se situaría entre las décadas en que ese desplazamiento se produce. Remitimos a la bibliografía al respecto (Olea Franco 1993, Panesi 2000a, Louis 2006).

<sup>261</sup> Son varios los críticos que han señalado la centralidad de este tema en la poesía de Borges, que puede rastrearse, de distintos modos, desde sus comienzos hasta sus últimos años (Prieto 1954:53-ss, García 2000:129, Arancet Ruda 1999:9-19).

para estudiar las relaciones entre Borges y el catolicismo argentino. Ya señalamos la reacción que “Muertes de Buenos Aires” generó en Vizcarra. Frente a “La noche en que en el Sur lo velaron”, otro de los poemas publicados, Devoto se pregunta: “la concepción agnóstica ante la misma muerte que el poema exhibe con claridad ¿cuánto era compatible con la concepción católica de la misma?” (2006:239). Sin embargo, no resulta tan sencillo determinar cuál es la imagen de la muerte que estos textos “exhiben con claridad”.

En principio ni “Muertes de Buenos Aires” ni “La noche...” pueden enmarcarse en una visión cristiana de la muerte seguida de resurrección. Es posible, sin embargo, rastrear algunos elementos que pueden interpretarse en este sentido y que no deben haber pasado desapercibidos para los lectores de un medio católico. Así, en “La Recoleta”, las imágenes del cementerio como “jardín para el cielo” y la de los muertos como durmientes o semillas:

desde que María de los Dolores Maciel, niña del Uruguay  
-simiente de tu jardín para el cielo-  
se durmió, tan poca cosa, en tu descampado  
 (“La Recoleta”, Borges 1928c:108).<sup>262</sup>

En “La Chacarita”, podemos señalar la comparación de la muerte con el nacimiento y la “negación de la caducidad” que cierra el poema:

Trapacerías de la muerte –sucia como el nacimiento del hombre- [...]

lazareto que estás en esta muerte y no en la otra vida  
he oído tu palabra de caducidad y en ella no creo,  
porque tu misma convicción de tragedia es acto de vida  
y porque la persuasión de una sola rosa es más que tus mármoles  
(Borges 1928c:108)<sup>263</sup>

En cuanto a “La noche que en el Sur lo velaron”, recordemos la mención de Jesús: “los ojos se nos están muriendo en lo alto como Jesús” (Borges 1929a:17). La elección

---

<sup>262</sup> Aunque es cierto que la relación entre muerte y sueño no es exclusiva del cristianismo, en la liturgia católica los muertos son evocados como aquellos que “se durmieron en espera de la resurrección”. En Lc 8,52, Jesús dice a Jairo, maestro de la sinagoga a quien acaban de anunciar que su hija ha muerto: “No llores, no está muerta, sino que duerme”. La imagen de la “simiente”, también puede asociarse a una evangélica acerca de la muerte y la resurrección. En Juan 12,24-25, Jesús dice a sus discípulos: “De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, él solo queda; mas si muere, mucho fruto lleva. El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará”.

<sup>263</sup> En *Borges y la nueva generación*, Adolfo Prieto interpreta estos versos como “el apéndice extemporáneo de un artículo de fe” (1954:56)

de este término de comparación es, sin duda, significativa, aunque resulta insuficiente para sostener una concepción cristiana de la muerte en el poema.<sup>264</sup>

La muerte, en estos textos, no es objeto de ninguna consideración piadosa. En “Muertes de Buenos Aires” se poetiza sobre la corrupción de los cuerpos en los cementerios:

Muertos de barba derrumbada y ojos en vela [...]
Trapacerías de la muerte –sucia como el nacimiento del hombre- [...]
[...] tu montonera clandestina de huesos (La Chacarita, Borges 1928c:108)

Crece en disolución bajo los sufragios de mármol
la nación irrepresentable de muertos
que fueron deshumanizándose en tu tiniebla [...]
las terribles reliquias de los que amamos (“La Recoleta”, Borges 1928c:108).

En “La noche...”, sobre la pérdida y el misterio del hecho de morir:

Me enternecen las menudas sabidurías
que en todo fallecimiento de hombre se pierden [...]
[...] esta vigilia
reunida alrededor de lo que no se sabe: del Muerto [...]
¿Y el muerto, el increíble? (“La noche...”, Borges 1929a:16-17).

Los poemas no presentan perspectivas consoladoras ni negadoras de la dramaticidad de la muerte. Es probable que el género literario posea, en este caso, una importancia decisiva. Cada género implica un horizonte de expectativas, un modo de lectura (Todorov 2012:66-67), y es probable que, en cuanto a la lírica, los directores de *Criterio* tuvieran un margen de tolerancia a las posibles desviaciones doctrinarias mayor que el que tenían en ensayos o artículos en prosa. Aunque Vizcarra haya leído con la Biblia en la mano, buscando las potenciales herejías, el hecho de que pese a sus advertencias los poemas se hayan publicado prueba que otros miembros de la redacción los consideraron aceptables. Si entendían a Borges como un creyente, pueden haber leído estos textos de un modo que no resultara tan incompatible con sus propias convicciones:<sup>265</sup> como variaciones sobre la muerte, que se centran en lo terrible de la

---

<sup>264</sup> No coincidimos con Carlos García quien señala que esta mención es “innecesaria”. Como ya hemos visto, Jesús y en especial su crucifixión eran frecuentemente evocados por Borges desde sus primeros poemas publicados en España (como el mismo García ha señalado 2000:139, 2001:123). Parece difícil, por otro lado, determinar qué es y qué no es necesario en un poema. Digamos sin embargo, en favor de la hipótesis de García, que el propio Borges parece proponer, retrospectivamente, una interpretación similar a la del crítico. En una entrevista con Antonio Carrizo en 1979, ante la lectura del verso citado, Borges afirma “Sí. Este poema se publicó en aquella revista... No recuerdo cómo se llamaba. Bueno, era una revista católica” (Carrizo 1997:177).

<sup>265</sup> Como dijimos, el mismo Vizcarra deja abierta la posibilidad de que lo que falle en los poemas sea la “forma” (que “suena mal”) y no el contenido.

finitud corporal, sin afirmar pero tampoco negar la posibilidad de una trascendencia. Aunque no se trata de textos herméticos, el modesto plural de sentidos que permiten construir parece haber bastado para librarlos de la censura.

En cuanto a “El paseo de Julio” (Criterio n° 51, febrero 1929, 240-241), último de los textos publicados por Borges en *Criterio*, dos son los elementos que nos interesa destacar. En primer lugar, aquí es muy clara la apelación retórica al discurso cristiano. El arsenal de imágenes usado para describir el lugar proviene de la elaboración literaria y teológica sobre el infierno: “parrillas”, “Barrio con lucidez de pesadilla”, “noche calentada en lupanares”, “perdición”, “sufres de caos, adoleces de irrealidad”, “Cielo para los que son del Infierno” (Borges 1929b:240-241).<sup>266</sup>

Por otra parte, como ha notado García (2000:139), el poema tiene una cierta carga moral. El retrato negativo de la zona del puerto está marcado por referencias a la prostitución, el juego y el alcohol. El poeta condena esta zona de “perdición”, excluyéndola de la patria (“nunca te sentí patria”) y equiparándola al infierno. Es muy probable que los lectores de *Criterio* percibieran este rechazo como fundado en la moral cristiana, no sólo por el medio en que se publicaba, sino por la apelación a la retórica infernal que señalamos arriba. En este sentido, la última colaboración de Borges en *Criterio*, es quizás la que formal e ideológicamente más parecía adecuarse a lo esperable en esa publicación.

Sin embargo, ni en “El paseo de Julio” ni en ninguna de las restantes colaboraciones de Borges en *Criterio* puede afirmarse que la revista imponga al autor un trabajo sobre tópicos o valores propios del catolicismo. Se registran referencias temáticas, intertextuales y conceptuales al discurso cristiano, pero no en mayor medida que las presentes en textos borgeanos publicados en otros soportes (ver *supra*). No hay que pensar entonces que el estilo de Borges se “cristianiza” para publicar en la revista, sino, a la inversa, que las resonancias cristianas que suscitaba la literatura de Borges contribuyen a explicar –además de su prestigio en el campo literario- la convocatoria a publicar en *Criterio*.

Por parte del autor, su participación en la revista responde a factores múltiples y no siempre fáciles de determinar. La crítica ha señalado, como dijimos, las buenas remuneraciones y la posibilidad de difusión que debieron ser un aliciente (Devoto 2006:237, Louis 2006:144). Sin embargo, su participación no puede reducirse a ese

---

<sup>266</sup> Las nociones de “irrealidad” y “pesadilla” son recurrentes en Borges al abordar el tema del infierno, cfr. por ejemplo “La duración del infierno” (*Síntesis*, 1929, recogido en *Discusión*, 1932).



motivo ni explicarse apelando a exclusivamente a la heterogeneidad estética de los proyectos de la época o la miopía ideológica de Borges. Louis (2006:134-135) señala que el autor no colabora, durante el período que nos interesa, con ninguna revista que pueda considerarse “de izquierda” (a excepción de algunas entrevistas), lo que nos permite afirmar que, con todas las limitaciones del caso, Borges procuraba elegir los medios en que publicaba. Sus colaboraciones en *Criterio* no se limitan a reseñas por encargo o textos coyunturales, sino que cinco de las siete serán posteriormente recogidas en formato libro, y cuatro de ellas integradas a sus *Obras completas* (1974). Sin negar entonces los factores más circunstanciales, como el dinero o las amistades, es necesario recordar una vez más que los autores y los temas que interesaban al joven Borges no estaban lejos de los que, aunque desde una perspectiva muy distinta, convocaban a los intelectuales católicos argentinos.

#### IV.5. AL BORDE DE LA RUPTURA: “LA DURACIÓN DEL INFIERNO” (1929)

En junio de 1929, cuatro meses después de su última colaboración en *Criterio*, Borges publica “La duración del infierno” en *Síntesis* n° 25, aunque no se recogerá en libro si no hasta *Discusión*, en 1932 –lo que resulta significativo para la cronología que proponemos-. Sin que sea posible hablar de una ruptura total, puede detectarse en este ensayo un modo muy distinto de relación con el cristianismo. Existen importantes continuidades al nivel de la problemática abordada, las referencias y el léxico. El interés por la cuestión teológica es explícito (“ningún otro asunto de la teología es para mí de igual fascinación y poder”, *OCI*:236), así como el manejo bastante preciso de fuentes y términos técnicos.<sup>267</sup> Sin embargo se perciben también notables diferencias. El tono del texto y su planteo general son deliberadamente provocadores y, como veremos enseguida a propósito de la lectura de Anzoátegui, podían resultar escandalosos para los lectores católicos. Navarro sostiene que esto se debe a una incomprensión de los lectores hacia el humorismo borgeano:

El artículo tiene momentos francamente cómicos. Hay muchas personas que se han sentido ofendidas y se han enojado por esto; pero han perdido lo esencial: no han notado

---

<sup>267</sup> Navarro señala “el alarde de los términos técnicos, [...] el recurso a temas que de verdad están implicados en la reflexión teológica más seria. Por ejemplo cuando habla de que la inmortalidad ‘no es atributo de la naturaleza humana caída’ remite, por medio de una expresión frecuente en los tratados, a la polémica acerca de los *dones preternaturales*. Es correcto decir que la inmortalidad ‘no es una maldición, es un don’. La mención al problema de “eternizar el Mal” remite a múltiples y larguísimas discusiones históricas. Que ‘la creación del mundo es obra de amor’ también es una afirmación correcta. El término *predestinación* (‘a la gloria’) es completamente pertinente en medio de esta página. Hablar de ‘acto *especial* de la bondad divina’ sugiere un conocimiento de distinciones muy sutiles” (2009:404).

que la eficacia del texto, lo que de él impacta, radica en el hecho de exponer con sobriedad y con un lenguaje preciso lo más absurdo y ridículo que la reflexión teológica ha producido en torno de este tema. El estilo, en buena medida, es el de un manual. Borges escribe de modo serio e impecable; lo cómico no es lo que dice él sino la teología a la que remite (2009:398).

No creemos, sin embargo, que la comicidad del artículo pueda limitarse a las referencias elegidas: Borges se ocupa de presentarlas de modo que se perciban como ridículas. En este sentido es iluminador el contraste entre el ensayo de *Síntesis* y la nota a “El Paseo de Julio” incluida en la primera edición de *Cuaderno San Martín* (1929), que aunque se publica en agosto hay que suponer anterior (cfr. García 2000:302). La nota se ciñe centralmente a presentar los argumentos del teólogo evangélico Rothe sobre la irrealdad del infierno. Se menciona además (como “espantosa curiosidad”, Borges 1995a:96) que el libre albedrío ha sido invocado como una de las razones para defender la eternidad del infierno. La mayoría de lo sostenido en la nota se recoge en el ensayo, pero no tenemos aquí la distancia irónica con respecto a la teología cristiana que se comprueban en “La duración...”. Es cierto que el humor ya estaba presente en muchos otros textos borgeanos que abordaban con libertad los dogmas cristianos. Pero sí, por ejemplo, en el ya citado “Historia de los ángeles” (1926) lo humorístico parecía más cercano a lo lúdico, en “La duración...” posee una innegable dimensión polémica. La ironía es constante. Borges explica el hecho de que los predicadores descuiden el tema del infierno porque estos ya no tienen “la pobre, pero servicial alusión humana, que las hogueras del Santo Oficio eran en este mundo” (OCI:235) y habla de una “lasitud general en la propaganda de ese establecimiento” para enseguida aclarar “Nadie se sobresalte aquí: la voz propaganda no es de genealogía comercial, sino católica” (OCI:235). Se burla de la “despavorida teología de sacristán” del *Diccionario enciclopédico hispano-americano*; parodia las imputaciones de los católicos a los masones (“No vayan a decir los masones que esas brutalidades las introdujo la Iglesia”) y la “frivolidad escolástica” de uno de los argumentos que recoge (“argüir que es infinita una falta por ser atentatoria de Dios que es Ser infinito, es como argüir que es santa porque Dios lo es, o como pensar que las injurias inferidas a un tigre han de ser rayadas” OCI:237). Enunciados de este tipo volvían ya muy difícil, para los católicos integrales, seguir considerando a Borges como un aliado posible.

Cronológicamente, “La duración del infierno” es uno de los últimos textos de Borges publicados en la década del veinte. Con posterioridad a este sólo aparecen un ensayo dedicado a Paul Groussac en la revista *Nosotros* (julio 1929) y *Cuaderno San*

*Martín* (agosto de 1929), aunque allí se recogen poemas editados anteriormente.<sup>268</sup> En este libro incorpora la totalidad de los poemas publicados en *Criterio* y, en las “Anotaciones”, hay alusiones a la amistad de Borges con los poetas católicos Osvaldo Horacio Dondo (Borges 1995:94) y Francisco Luis Bernárdez, (Borges 1995:97), un plan para que este último escriba un poema sobre “El ángel de la guarda” (ver capítulo siguiente) y la sintética exposición de argumentos teológicos sobre el infierno a la que ya nos hemos referido (Borges 1995:95-96). Como se ve, no es posible todavía hablar de una ruptura total de Borges con el grupo de Convivio.

Es en la década del treinta que las críticas más directas de Borges a los católicos argentinos, y las posturas adoptadas por cada parte ante el panorama político nacional e internacional, sellan definitivamente la ruptura. Sin embargo, “La duración del infierno” puede considerarse como un primer hito en ese distanciamiento que, como veremos en el capítulo siguiente, no se debía, ni única ni principalmente, a discusiones teológicas.

#### **IV.5.1. *Excursus*: “La duración del infierno” y las formas católicas de leer a Borges**

Resulta ilustrativo de la significación del ensayo que estamos comentando para el tema que nos ocupa, que el mismo haya sido objeto de una breve polémica entre dos intelectuales católicos, vinculados a *Criterio* y al Convivio. Ignacio B. Anzoátegui y Raúl Rivero Olazábal participaron en la “Discusión sobre Jorge Luis Borges”, publicada en *Megáfono* n° 11 (1933), con ocasión de la aparición de *Discusión* (1932), el libro que recoge “La duración del infierno”. Sus contribuciones permiten delimitar, esquemáticamente, dos de las formas en que las intervenciones de Borges referidas a cuestiones específicamente religiosas –como el destino de los hombres después de la muerte, las consideraciones sobre la divinidad o sobre la figura de Cristo– han sido leídas desde el campo católico.<sup>269</sup> “La duración del infierno”, entonces, no solo posibilita vislumbrar, en 1929, ciertos desplazamientos en la forma de Borges de

---

<sup>268</sup> Es interesante destacar que en “Groussac” hay una referencia a lo que hemos llamado “el problema de la inmortalidad”, planteado en términos que podrían perfectamente dialogar con el cristianismo: “Yo afirmo que el problema de la inmortalidad es más bien dramático. Persiste el hombre total o desaparece” (*OCl*: 234). En *Discusión*, donde se recogen estos textos, el ensayo, renombrado “Paul Groussac” queda inmediatamente antes de “La duración del infierno”. Como si el primero dejara planteado “el problema de la inmortalidad”, que discutirá el segundo

<sup>269</sup> Consideramos lecturas realizadas desde el campo católico las reseñas o críticas aparecidas en medios explícitamente confesionales (vg *Criterio* o *Número*) y las de escritores que, o bien estén vinculados institucionalmente a la Iglesia católica (vg. sacerdotes como Castellani o Navarro) o bien en el mismo texto expliciten su adhesión a la fe católica y/o recurran a parámetros que derivan de la misma para evaluar la posición de Borges. Un primer acercamiento a la cuestión de las “formas católicas” de leer a Borges lo formulamos en Adur (2009a).

relacionarse con el cristianismo –que se constatarán más claramente en la década siguiente- sino que también, a la luz de las lecturas de Anzoátegui y Rivero Olazábal en 1933, permite registrar y conceptualizar un desplazamiento correlativo en la recepción del escritor en entre los católicos.

La intervención de Anzoátegui puede conceptualizarse como un *rechazo* radical de las posiciones que Borges manifiesta sobre cuestiones del ámbito de lo religioso. El crítico católico declara que, pese a haber admirado al joven Borges como poeta ultraísta, con el tiempo fue disminuyendo su aprecio por este autor, hasta llegar a una condena lapidaria que se formula, justamente, a propósito de su ensayo sobre el infierno:

Cuando yo era chico el Sr. Borges escribía versos en una revista mural que se llamaba *Prisma*. En aquella época yo admiraba al Sr. Borges [...] Cuando el Sr. Borges consiguió asentar su fama como poeta se dedicó a escribir comentarios. Publicó *Inquisiciones*, *El idioma de los argentinos* y *Evaristo Carriego* y tal vez alguna otra cosa más. Como comentarista siguió con la costumbre de escribir sobre asuntos concretos y sobre impresiones abstractas. Igual que cuando escribía versos acertó en lo primero y fracasó en lo segundo. Un día publicó un artículo sobre el Infierno que era indigno del cerebro de un pollo. Estoy hablando como católico, es decir, como gente. La postura literaria que adopte un señor de ahora ante un tema serio es tan absurda como las blasfemias de los románticos. La literatura da derechos para decir pavadas sobre el rouge de las mujeres o sobre la sonrisa o sobre las medias, pero no autoriza a meterse porque sí con las cosas de la religión. A la religión hay que conocerla antes de comentarla: las alcahueterías heréticas no son suficientes (Anzoátegui 1933: 17).

La lectura de Anzoátegui se define como confesional (“estoy hablando como católico”) y es terminante: Borges no tiene “derecho” –capital simbólico, para decirlo en término de Bourdieu- para abordar cuestiones doctrinarias de la religión cristiana: carece de la autoridad y el conocimiento necesarios para opinar en esos temas. Y si lo hace desde una perspectiva heterodoxa merece una condena que, en Anzoátegui, se expresa en forma de injuria (“indigno del cerebro de un pollo”). Esta recepción es significativa de la ruptura que se constata en las relaciones entre los católicos y Borges a partir de la década del treinta (cfr. el capítulo siguiente). Nótese que Anzoátegui elide toda mención de la participación de Borges en *Convivio* y en *Criterio*: aquella etapa de diálogo y colaboración ha quedado, para el crítico católico, sepultada en el pasado. Es necesario aclarar, con todo, que este rechazo que encontramos en varios intelectuales católicos después de 1930, se refiere a las posiciones filosóficas o teológicas de Borges y, aun en sus críticos más furibundos, suele verse matizado por el reconocimiento de la maestría del escritor en algún aspecto de la práctica literaria –vg el reconocimiento de ciertas zonas de su producción o de su excelencia estilística-. Así, en la intervención de Anzoátegui, encontramos el reconocimiento de que “la literatura argentina le debe

mucho al Sr. Borges” (1933:17) y la manifiesta admiración por los primeros poemas del escritor.

Este tipo de lectura, que niega la competencia de Borges sobre cuestiones dogmáticas y condena su heterodoxia, ha tenido cierta continuidad, en especial en la segunda mitad del siglo XX. Podemos encontrar ejemplos que involucran incluso a miembros de la jerarquía eclesiástica como el obispo de Jujuy, Germán Mallagaray, que acusó al escritor de “ateo, vanidoso y anti-cristiano” por negar la existencia de la vida después de la muerte, y las de la Curia mexicana que denunció el “desconocimiento” de Borges, a propósito de sus declaraciones sobre Dios y Cristo (volveremos sobre estas polémicas en nuestro capítulo VI). Esta lectura puede adquirir modulaciones diversas, que no coinciden necesariamente con la vehemencia de Anzoátegui. Así, por ejemplo, comentando la primera edición de *El Aleph* (1949) para la revista *Criterio*, Miguel Sotomayor denuncia la ausencia de “*vis metafísica*” en el autor, que termina por malograr algunos relatos y sostiene que “moralmente los cuentos de Borges en este libro ofrecen reparos, sobre todo en materia de religión sus ideas son hartamente arbitrarias y heterodoxas” (Sotomayor 1949:199-200), lo que no le impide calificar a Borges de “maestro de la narración y dueño de un estilo” (199). En la misma revista, en la reseña de *Otras inquisiciones* (1952) y *Antiguas literaturas germánicas* (1951), Mario Betanzos afirma que, tras la lectura de los volúmenes, Borges continúa siendo “el pensador con cuyos motivos diferimos siempre” (“Dos libros de Borges”, Betanzos 1952:977), sin recurrir a injurias ni negarle méritos en lo que hace a lo literario. Otra expresión moderada del rechazo católico por las concepciones teológicas de Borges, podemos encontrarla en la reseña de Eugenio Guasta al libro *Jorge Luis Borges* de José Luis Ríos Patrón (*Criterio* n° 1249-50, 1955). El sacerdote niega la visión borgeana del mundo como caos y postula la necesaria existencia de un orden, sin que eso implique descalificar al escritor:

Borges parece considerar al mundo como un caos y al hombre empeñado en una tarea de estructuración y ordenación de ese caos. Entendemos que el mundo tiene un orden y que el hombre debe asumir una tarea completativa del orden dado, labor de cultura, fundamentalmente adámica y que la pretensión de aplicar un orden diverso es arbitraria y no puede sino desvirtuar lo dado redundando en una fractura entre lo existente y el hombre (Guasta 1955:978).

Frente a este *rechazo* –vehemente o matizado- existe otra forma en que los intelectuales católicos han leído a Borges, que proponemos conceptualizar como *fascinación* y de la que, como anticipamos, tenemos un ejemplo significativo en la

intervención de Rivero Olazábal en la “Discusión...” de *Megáfono*, propuesta justamente como una respuesta a la indignación que manifestaba Anzoátegui:<sup>270</sup>

Me subleva la animosidad, injusticia y mala fe con que trata la obra de Borges Ignacio B. Anzoátegui, escritor que se titula católico... Borges merece más justicia [...] No se irrite, Anzoátegui; yo, que soy tan católico como Ud., no creo que Borges sea un hereje, ni una herejía su artículo sobre la duración del infierno. Borges, que no sabe cánones, da al infierno el sentido que le da cualquiera (no hay que olvidar que la idea de esa condenación ha sido siempre algo universal, independiente de las creencias religiosas) y sobre esa base edifica una construcción lógica y moral muy digna y muy profunda. De no haber sido así, su ensayo hubiera sido una disquisición teológica hermética, incomprensible e indiferente para los no iniciados.

Creo que Borges es católico. Y si no lo es, merece serlo. Vaya todo lo dicho en prueba de ello (Rivero Olazábal 1933:18-19).

Rivero Olazábal propone una estrategia de apropiación de Borges para el catolicismo, basada fundamentalmente en restar importancia a lo que pueden aparecer como asertos contrarios al dogma cristiano en su obra, atribuyéndolos a la especificidad literaria del discurso borgeano, que no debe satisfacer los mismos requisitos que una disquisición teológica. De este modo, sus desviaciones pueden excusarse y su posición asimilarse al catolicismo. La lectura de Rivero Olazábal deja ver con claridad la fascinación por la literatura de Borges que –como dijimos- llevó a varios intelectuales católicos a considerarlo como un compañero de ruta, aunque su afinidad con la religión fuera selectiva e imperfecta. Se trata, sin embargo, de un ejemplo algo extemporáneo: en 1933, cuando se publica la “Discusión...”, los posicionamientos en el campo intelectual se habían reconfigurado y la postulación de una cercanía entre Borges y el catolicismo integral resultaba muy difícil de sostener. A lo largo de la década del treinta y de las siguientes, el escritor insiste, en distintos textos, en sus diferencias con los católicos argentinos y sus críticas a la teología cristiana; construye además una figura de autor que tiene el agnosticismo como uno de sus rasgos definitorios (cfr. el capítulo siguiente). Sin embargo, esto no conlleva necesariamente que desaparezca la atracción que su producción suscitaba entre los católicos. Si bien la posición más visible fue el rechazo ante las “blasfemias” de Borges, en la segunda mitad del siglo XX podemos registrar algunos casos donde la lectura que se propone tiene matices distintos, que evidencian –aunque de modos diversos- el mismo interés por su obra que exhibe aquí Rivero Olazábal. Veremos algunos ejemplos de estas lecturas en el capítulo VI.

---

<sup>270</sup> La “Discusión...” fue organizada por *Megáfono* de modo tal que cada crítico leyera las intervenciones anteriores a la suya, para poder responderlas si lo consideraba pertinente. La de Rivero Olazábal es la inmediatamente posterior a la de Anzoátegui.

En síntesis, en las consideraciones de Anzoátegui y Rivero Olazábal en 1933 sobre “La duración del infierno” (ensayo publicado en 1929 y recogido en 1932 en *Discusión*) puede observarse el contrapunto entre dos formas de leer a Borges desde el campo católico que corresponden a dos etapas distintas. La *fascinación* de Rivero Olazábal parece responder a las características del posicionamiento del Borges de la segunda mitad de los años veinte, cuando el escritor, al menos desde la perspectiva de un sector de los católicos –como hemos mostrado a lo largo de este capítulo-, no estaba lejos del grupo de *Convivio* y *Criterio*. En los años treinta tal lectura parece más difícil de sostener, en tanto se han transformado muchos de los elementos que contribuían a hacerla verosímil –como la participación de Borges en medios católicos y sus declaraciones de fe en Dios y la inmortalidad-. En ese sentido, la interpretación de Anzoátegui parece más ajustada a la posición de Borges en aquellos años: el escritor ciertamente se ha desplazado hacia un lugar en el campo literario que es distinto –y hasta opuesto- del que representaban los católicos integrales, por lo que es objeto de rechazo. Diversamente modulada, la lectura católica de las intervenciones del escritor sobre temas de fe sostiene fundamentalmente esta postura durante las décadas siguientes –aunque con algunas excepciones significativas que discutiremos en el capítulo VI-.

#### **IV.6. UN BORGES CASI CATÓLICO**

Hemos mostrado que en la segunda mitad de la década del veinte puede comprobarse una intensa relación entre Borges y los intelectuales del catolicismo integral. Según varios de los testimonios que citamos (Dondo, Bernárdez, Anzoátegui, Spotorno), estos llegaron a considerarlo como un aliado, aunque ocasional y algo heterodoxo. Tal juicio no carecía del todo de sustento. En los escritos de Borges podían encontrarse referencias bíblicas, citas de Padres de la Iglesia, nociones teológicas y problemas metafísicos que no estaban lejos de los que se estudiaban en los CCC o se discutían en *Convivio*. Si bien el tono de estas alusiones no era solemne y rozaba a veces lo heterodoxo, el autor en varios textos se definía como creyente y se separaba del escepticismo positivista. Su hermana y algunos de sus amigos participaban activamente de los espacios culturales católicos y él mismo concurría en ocasiones al *Convivio* y publicaba en *Criterio*.

En cuanto a las referencias textuales, la relación de Borges con el cristianismo atravesará toda su obra. El interés y conocimiento que demuestra poseer acerca de

autores, problemas y conceptos propios de la religión y la teología cristianas, coexisten con un abordaje fundamentalmente heterodoxo, escéptico y a veces irónico, de este mismo cuerpo de ideas y símbolos. En décadas posteriores Borges se encargará de “explicitar” esta aparente contradicción declarando, en distintos lugares, que su interés por la religión y la teología era estrictamente literario (cfr. capítulos V y VI). Desde esta figura de autor agnóstico, que comienza a imponerse a partir de los años treinta, su apropiación del cristianismo puede leerse, y en efecto ha sido leída, como parte de un juego esteticista al que no le preocupa respetar ningún dogma.<sup>271</sup>

Sin embargo, como venimos insistiendo, en la década del veinte, Borges estaba lejos de ser identificado con un autor agnóstico. Su interés por la religión admitía, entonces, otras interpretaciones. Varios intelectuales católicos parecen haber leído la heterodoxia en la apropiación borgeana del cristianismo como un elemento disculpable o corregible, pero que no les impedía considerarlo un correligionario. Si el posicionamiento se define por ámbitos de sociabilidad, medios de publicación, tópicos, lenguajes, referencias, es posible afirmar que, sin ser parte integrante de la intelectualidad católica, Borges estuvo, brevemente al menos, en su periferia. Quizás la conciencia de que pudo haber sido percibido como parte de ese grupo, contribuya a explicar la violencia con la que, en la década siguiente, Borges subraya en distintos textos, su definitivo y radical alejamiento de los católicos argentinos.

---

<sup>271</sup> Ya hemos visto que esta no es la única lectura posible. Existen interpretaciones que consideran que hay en Borges aportes que no sólo exceden el juego sino que tienen incluso relevancia teológica (vg Barcellos 2007, Navarro 2009, cfr. capítulo II.3).



## **V. RUPTURA Y DESPLAZAMIENTO: BORGES Y LOS CATÓLICOS ARGENTINOS (1930-1950)**

*El que no está conmigo, está contra mí.*

Mateo 12, 30

### **V.1. CONSOLIDACIÓN Y DIFUSIÓN DEL INTEGRALISMO: EL MITO DE LA NACIÓN CATÓLICA**

La década del treinta constituye un punto de giro en la historia social y política del catolicismo en nuestro país. El “renacimiento” que había comenzado con los CCC, se difunde y se consolida al punto de que en esos años, en términos de Di Stéfano y Zanatta, el catolicismo llega a ocupar “el centro del mito nacional” (2000:394). Fue en los treinta “cuando alcanzaron la cumbre de su prestigio los Cursos de Cultura Católica, cuando el semanario *Criterio* logró el ápice de su influencia en la formación doctrinaria de la elite católica y en el debate público” (Di Stéfano y Zanatta 2000:414).

El liberalismo, que había funcionado como modelo político-económico e identitario para las élites argentinas desde las últimas décadas del siglo XIX entra en crisis a nivel mundial después del *crack* de 1929. Las fuertes críticas de las que era objeto, tanto desde la izquierda comunista o socialista como desde los grupos de derecha afines a los movimientos autoritarios que estaban consolidándose en Europa, mostraban que la legitimidad de ese modelo estaba seriamente cuestionada. El golpe cívico-militar encabezado por Uriburu, que pone fin a la primera experiencia de democracia de masas de nuestra república, puede considerarse como

el primer lejano y débil síntoma de que la crisis del liberalismo habría conducido a un nuevo protagonismo católico. Estos [los hechos de 1930] aceleraron un proceso histórico que habría llevado a las clases dirigentes, laicas y cosmopolitas, confiadas en los ideales de progreso, a afrontar una crisis de identidad y de viabilidad del tipo de desarrollo emprendido. Como respuesta a ello, habría de emerger con fuerza la necesidad de un diverso factor de cohesión de una población tan heterogénea como la argentina (Zanatta 1996:26).

Es en este contexto que debe situarse la consolidación de lo que Zanatta (1996) denomina el mito de la nación católica. Tanto desde el discurso de la jerarquía eclesiástica como desde el de los medios vinculados al catolicismo, se buscó presentar a dicha fe como rasgo esencial y excluyente de la identidad argentina, relegando a toda

ideología que no comulgara con ese credo, especialmente el liberalismo y el comunismo, al terreno de lo ajeno al “ser nacional”:

Si bien viene construyéndose desde años atrás, es a partir del treinta cuando se consolida el modelo de la Argentina católica [...]. De un catolicismo a la defensiva se pasa a otro a la ofensiva, donde el clero y los notables católicos tienen relaciones privilegiadas con el estado y sus principales instituciones (entre ellas las Fuerzas Armadas) [...] En un lento pero abarcador proceso, identidad nacional pasa a ser igual a identidad católica, y viceversa (Mallimaci 1996:192-193).

Este desplazamiento del estado liberal a la nación católica (Zanatta 1996) puede conceptualizarse como la confrontación entre dos imaginarios sociales (cfr. Di Stéfano y Mallimaci 2001:17). El estado liberal de fines del siglo XIX y comienzos del XX buscó reemplazar la devoción cristiana por la devoción patriótica, creando nuevas fidelidades y nuevos símbolos: la bandera, la república, el progreso (cfr. Mallimaci 1996:194). En el imaginario liberal la fe debía ser una cuestión exclusivamente privada, lo que se tradujo en medidas que buscaron limitar la influencia social y política de la Iglesia (cfr. Zanatta 1996:25).<sup>272</sup> Esto de ningún modo quiere decir que el catolicismo estuviera ausente. Durante las décadas de hegemonía liberal, este se había mantenido como la confesión en la que se reconocía la inmensa mayoría de los argentinos (cfr. Auza 2000:244). Pero esta religiosidad era entendida de un modo tal que no tenía demasiada injerencia en la vida pública de los fieles. La participación masculina en las prácticas litúrgicas era infrecuente y la Iglesia solía denunciar la “superficialidad” de la fe de los argentinos (Zanatta 1996:163).<sup>273</sup>

La novedad del “renacimiento católico” consistió, justamente, en un cambio radical en el lugar que la fe ocupaba en el imaginario social. Desde los CCC y desde las páginas de *Criterio*, se proponía, como ya hemos dicho, un catolicismo integral, que no aceptaba “quedar confinado en la sacristía”, y buscaba tener una presencia pública, “penetrar en toda la vida de la persona y de la sociedad” (Mallimaci 1992:259, cfr. también 1988:5). La fe católica se presentaba, desde esta perspectiva, como el único factor capaz de dar cohesión a la nación argentina. Sus partidarios la defendían como una suerte de “tercera vía” (Mallimaci 1988:41-42) frente a la crisis del liberalismo, al

---

<sup>272</sup> En este sentido, es significativa la sanción de la ley 1420 (en 1884) que fue considerada históricamente por los católicos como “la más dolorosa de sus derrotas” (Di Stéfano y Zanatta 2000:385). La educación religiosa de niños y jóvenes había sido reemplazada por una educación “patriótica” laica privando a la Iglesia de una función que consideraba como propia.

<sup>273</sup> Así lo recuerda el mismo Borges, al dictar sus memorias en 1970: “En épocas de mi infancia [primera década del siglo XX] la religión era cosa de mujeres y de niños; los porteños en su mayoría eran librepensadores, aunque si se les preguntaba, por lo general se declaraban católicos” (*Autobiografía*: 21, cfr. Zanatta 1996:32).

que consideraban responsable de todos los problemas del mundo moderno, y contra la amenaza que percibían en el comunismo, ideología “anti-cristiana” y, por consiguiente - desde la mirada católica-, ajena al “ser nacional” (Mallimaci 1988:17 y Zanatta 1996:102-ss). Estas doctrinas estaban, además, asociadas a potencias extranjeras - Inglaterra y Estados Unidos en el caso del liberalismo, la Rusia soviética en el caso del comunismo- y a religiones distintas del catolicismo -la identificación entre protestantismo/liberalismo y judaísmo/marxismo era frecuente en los escritos y discursos del clero y los intelectuales católicos- (cfr. Mallimaci 1988:18 y 1992:291, Zanatta 1996:104 y Bianchi 2009:200,203, volveremos sobre la primera equiparación en el capítulo VII). De este modo quedaban identificados, simultáneamente, lo nacional con lo católico y lo no-católico con lo foráneo.

### **V.1.1. Reescribir la historia**

La historiografía fue un lugar privilegiado de instauración del mito de la nación católica. Como afirma Olga Echeverría, a partir de la década del treinta, la Iglesia “asumió como institución su ofensiva política e ideológica y comenzó a prestarle atención a la historia para ‘inventar una tradición’ y crear un origen donde el catolicismo se confundía con la nacionalidad” (2008:67). Autores como Manuel Gálvez, Julio Irazusta y Ernesto Palacio propusieron una mirada sobre el pasado que, en muchos puntos, era la inversión de la perspectiva liberal, dominante hasta entonces en la historiografía: “todo lo que el liberalismo despreciaba comenzará a ser valorado” (Mallimaci 1988:22, cfr. también Croce 2002:64). La reivindicación de Juan Manuel de Rosas, en tanto antiliberal, defensor del catolicismo y de la soberanía nacional (frente a los embates imperialistas de ingleses y franceses) es emblemática. A partir de los años treinta se publican obras como *Juan Manuel de Rosas, su vida, su obra, su tiempo* (1930) de Carlos Ibarguren, *La Argentina y el imperialismo británico* (1934) de Julio y Rodolfo Irazusta y *Vida de Don Juan Manuel de Rosas* (1940) de Manuel Gálvez, por mencionar algunas de las más significativas. Las revistas católicas *Criterio* y *Sol y Luna* publican artículos dedicados a exaltar la figura del gobernante.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup>Cfr. por ejemplo “Don Juan Manuel de Rosas: el restaurador de las leyes”, de José Assaf (*Criterio* n° 335, 1934) donde se afirma “Nuestro pueblo debe ese homenaje a quien fue el primero que por mandato suyo defendió sus derechos contra los que –tal vez inconscientemente- pretendían someterlo a experiencias exóticas” (cit. Mallimaci 1988:22). También la reseña de *El federalismo argentino* de Zorraquín Becú, firmada por Marcelo Sánchez Sorondo (*Sol y Luna*, n° 4, 1939): “Rosas encarnó vitalmente el federalismo social, en su más profunda condición telúrica y atracción de arraigo. [...] Rosas fue genial según la etimología feliz de la palabra *Genus*” (cit. en Croce 2002:31)

La historia argentina se reescribe. El catolicismo “aparece siempre junto al pueblo y presente en los momentos fundacionales del país: la Revolución de Mayo, la declaración de la independencia, las guerras de liberación, en las montoneras del interior frente al unitarismo porteño...” (Mallimaci 1988:22, cfr. también Zanatta 1996:395). No se busca únicamente la reivindicación de caudillos como Rosas, sino también subrayar la fe de muchos de los próceres ya consagrados por la historiografía liberal. En palabras de Loris Zanatta, “la Iglesia adoptó una estrategia de ‘absorción’ de toda la historia nacional. Se preocupó por ‘cristianizar’ a todos los grandes argentinos del pasado” (1996:303). Así, por ejemplo, en un editorial publicado en *Criterio*, Gustavo Franceschi sostiene que, desde el punto de vista religioso, “la tradición honda de nuestro país” es católica, como constata en las actitudes de los “hombres de la primera hora”:

Moreno, al traducir el *Contrato social*, suprimió los párrafos antirreligiosos porque el autor, dice, ‘deliraba’. Belgrano es religioso, San Martín ofrece su bastón de mando a la Virgen, Rivadavia elige él mismo la oración, tomada del breviario, que se ha de rezar al principio de las clases en las escuelas del Estado, y sigue, cirio en mano, las procesiones de Corpus (Franceschi 1937:8).

En 1938, cincuentenario de la muerte de Sarmiento, la Iglesia participó masivamente de las actividades conmemorativas, procurando apropiarse de su figura, polemizando con la celebración del ideario liberal del prócer, propugnada desde ámbitos estatales. La Acción Católica difundió un texto que resaltaba “sus escritos y actividades a favor de la enseñanza religiosa” y la prensa católica “prácticamente transformó la traducción de un catecismo en la obra más importante de Sarmiento” (Zanatta 1996:304). Como puede verse, no sólo Belgrano (cuyo catolicismo y devoción por la Virgen eran fácilmente reivindicables) sino incluso figuras problemáticas para la Iglesia como Rivadavia, Moreno, San Martín o Sarmiento fueron fagocitados por la tradición católica y “cristianizados” simbólicamente (Zanatta 1996:136, 146, 303; Di Stefano y Zanatta 2000:424-425).

### **V.1.2. La cruz y la espada**

El revisionismo histórico estará ligado a otro aspecto clave para comprender el lugar fundamental que el catolicismo ocupará en el imaginario nacional a partir de la década del treinta: lo que Mudrovic (2007) denomina el “pacto eclesiástico militar” o, para utilizar una expresión recurrente en la época, la unión entre “la cruz y la espada”

(cfr. Zanatta 1996:53, 140, 146 y Di Stéfano y Zanatta 2000:431).<sup>275</sup> Al reescribir la historia, los autores católicos conceden un lugar fundamental a las Fuerzas Armadas que son consideradas, junto a la Iglesia, pilares de la nación y defensoras de la catolicidad. Esto implicaba, desde luego, una serie de borramientos y reinterpretaciones. Como señala Zanatta, “El ejército no había sido en absoluto aquel bastión católico situado dentro de la sociedad laica que la Iglesia quiso hacer creer. El liberalismo y la masonería habían arraigado también entre los militares, en particular en la Marina” (1996:32). La difusión de una versión de la historia que presentaba a los militares como ejemplo de todas las virtudes católicas formó parte de una estrategia, dirigida y alentada por la jerarquía eclesiástica, de “catolizar” las Fuerzas Armadas, a las que percibía como un instrumento clave para la recristianización nacional (cfr. Mallimaci 1996:181-ss y Zanatta 1996:35). Como parte de esta misma estrategia hay que considerar el incremento y renovación del clero castrense y la apología de los militares que se encontraba frecuentemente en medios católicos como *Criterio* o *El Pueblo* (Zanatta 1996:141-ss).

La consolidación del pacto eclesiástico-militar a lo largo de la década del treinta es visible en el contraste entre las proclamas de los golpes que se producen en 1930 y en 1943. El golpe de Uriburu contó con un notable apoyo en un sector de la intelectualidad católica. El general, por su parte, manifestó su afinidad con el pensamiento de los integralistas y les concedió un espacio en su gobierno (ver *infra* 3.3.1). Sin embargo, es necesario subrayar, con Zanatta que “lo que ocurrió en 1930 fue esencialmente un enérgico golpe de timón, todavía totalmente interno a las coordinadas del viejo sistema liberal” (1996:27). La proclama del golpe, donde se percibe claramente la influencia de Lugones, figura altamente controvertida para la Iglesia, no apela en ningún momento a la religión como modo de legitimarse.

El golpe del 4 de junio de 1943 representa, en cambio, “la apoteosis de la unión entre la Cruz y la Espada” (Zanatta 1999:70). Su impronta católica es explícita y determinante. Entre las razones del levantamiento, proclamadas en el “Manifiesto al pueblo de la República” elaborado por el Grupo de Oficiales Unidos, figura que “La educación de la niñez está alejada de la doctrina de Cristo, y la ilustración de la juventud sin respeto a Dios, ni amor a la Patria” (De Titto 2010: 199-200). La

---

<sup>275</sup> Cfr., por ejemplo, Anzoátegui: “La Cruz y la Espada son en España las dos expresiones de un mismo signo: el signo de la Cruz, por el cual España pelea y se sacrifica” (*Sol y Luna* n°2, 1939, cit. en Croce 2002:41)

“revolución” fue percibida por la Iglesia como el evento que ponía fin al período de hegemonía liberal de la historia argentina y que sentaría las bases de la restauración católica. El movimiento fue apoyado con entusiasmo por la jerarquía eclesiástica y por gran parte del mundo católico (Di Stéfano y Zanatta 2000:437).

Zanatta (1999:15) ha llegado a afirmar que con el golpe de 1943 la Iglesia alcanzó el poder y la nación católica se convirtió en estado. Numerosos católicos asumieron cargos en el gobierno, que concedió un lugar de privilegio a muchas de las consignas y reivindicaciones del catolicismo integral (Di Stéfano y Zanatta 2000:437-438, Bianchi 2009:205-206). Baste recordar aquí que, en consonancia con lo anunciado en la proclama, en diciembre de 1943, siendo ministro de educación Gustavo Martínez Zuviría (Hugo Wast), se impuso por decreto la enseñanza católica en las escuelas públicas, decreto que se convertiría en ley durante el peronismo y que satisfacía una de las más insistentes y antiguas demandas de la Iglesia católica argentina (Zanatta 1999:105-ss.).

### **V.1.3. Las multitudes católicas**

Por último, en la consolidación del integralismo que se constata en la década del treinta, debemos mencionar dos acontecimientos centrales: la fundación de la Acción Católica Argentina (1931) y la realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires (1934).

La Acción Católica Argentina (ACA) constituyó un instrumento fundamental para la recristianización de la sociedad que se proponían los católicos integrales (Malimacci 1988:31, Zanatta 1996:76).<sup>276</sup> Las palabras de Pío XI, que inspiraron la fundación de esta agrupación, son por demás elocuentes acerca de sus principios rectores: integralismo, masividad, centralización jerárquica. La acción católica consistía, para el Sumo Pontífice, en la “práctica integral de la vida cristiana y la participación de todos, bajo la dirección de la Jerarquía Eclesiástica, en el Apostolado Cristiano, o lucha por la extensión del Reinado de Cristo en la Tierra”.<sup>277</sup> La ACA permitió, entonces, organizar las múltiples iniciativas de acción de distintos sectores y colocarlas de un modo más

---

<sup>276</sup> Casanova (1999:154) considera a la Acción Católica como respuesta de la Iglesia al surgimiento de partidos de masas secularistas, una reacción defensiva frente a lo que percibía como un ambiente “hostil, moderno y secular”.

<sup>277</sup> Citado en la “Pastoral colectiva del episcopado argentino acerca de la renovación de la vida cristiana y la unión y coordinación de los fieles para el apostolado”, de 1928 (*apud* Di Stéfano y Zanatta 2000:377). La Pastoral remite a Pío XI sin precisar la fuente exacta –“el concepto de la Acción Católica, cual ha sido definido por nuestro Santo Padre Pío XI en varios importantes documentos”-, pero sigue fundamentalmente la carta *Quae Nobis* (1928).

directo bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica (Zanatta 1996:77). Significó, además, una masiva incorporación, especialmente de jóvenes, a una forma activa y militante (*i.e.*: integral) del catolicismo (Mallimaci 1988:33). Para 1933, la ACA contará ya con más de 20.000 miembros, número que continuará creciendo en las décadas siguientes (Malimacci 1992:273).

La realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires en octubre de 1934 constituyó un hito clave en la consolidación del catolicismo integral y del mito de la nación católica. En la masiva participación que suscitó vemos una confirmación del poder de convocatoria que la Iglesia había adquirido para esos años; el rol protagónico que tuvieron los militares es significativo de la profunda implantación que el catolicismo había conseguido en las Fuerzas Armadas y la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús, por parte del presidente Justo, ratifica, desde el Estado, la identificación entre catolicismo y argentinidad (Mallimaci 1988:9, Mudrovic 2007:221).<sup>278</sup>

El Congreso constituyó “un punto de viraje en la historia argentina” (Zanatta 1996:155). El catolicismo se presentaba, a partir de allí, como un elemento ineludible para cualquier proyecto que se pretendiera nacional y la Iglesia como un actor de primer orden a la hora de determinar el rumbo del país. El ciclo del laicismo oficial había terminado. Se había operado la “metamorfosis” de la clase dirigente argentina de los ideales positivistas y liberales a la aceptación del imaginario católico (Zanatta 1996:159, Mudrovic 2007:221).

#### **V.1.4. Catolicismo y peronismo**

A comienzos de la década del cuarenta, entonces, el catolicismo ya aparecía como una pieza clave en la política argentina. Así queda de manifiesto en la función legitimante que la invocación al catolicismo tiene en la ya mencionada proclama del golpe llevado a cabo en 1943 por el GOU (Grupo de Oficiales Unidos) y, muy especialmente, en el lugar clave que el catolicismo ocupa en el origen del peronismo.

A mediados de 1943, Juan Domingo Perón era prácticamente un desconocido para la mayoría de los argentinos. Una de las bases de su poder fue, indudablemente, su exitosa gestión al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, iniciada en noviembre de 1943. En un plazo sorprendentemente breve, logró para los trabajadores

---

<sup>278</sup> La participación de las Fuerzas Armadas en el Congreso fue central. Recibieron la comunión más de siete mil soldados con sus jefes y el Ejército fue consagrado a la Virgen de Luján.

innumerables beneficios, ganando una inmensa popularidad entre un actor político poco tenido en cuenta hasta ese momento y una notable influencia en los sindicatos (James 2010:33). Pero su legitimidad no descansaba exclusivamente en la simpatía de los obreros, sino que –como ha estudiado Zanatta (1999)- la apelación a la doctrina social de la Iglesia y al mito de la nación católica fueron elementos fundamentales al momento de construir su lugar en el panorama político nacional.

Las relaciones entre la Iglesia católica y los gobiernos de Perón (1946-1955) son complejas y cambiantes, tal como se ha mostrado en diversos estudios historiográficos sobre el tema (cfr. especialmente Zanatta 1999 y Caimari 2010). La Iglesia desempeñará un rol tan importante en la legitimación inicial del peronismo como, una década después, en la determinación de su caída (Di Stéfano y Zanatta 2000:436). En un primer momento al menos, el presidente que aseguraba que su ideología era la cristiana y su programa el de la doctrina social de la Iglesia y las encíclicas papales atrajo a un gran número de católicos integrales (cfr. Mallimaci 1992:326, Zanca 2006:23 y Caimari 2010:123-ss). El peronismo fue el primer régimen argentino del siglo XX que reivindicó los ideales católicos como fundamento de su propia legitimidad (Di Stéfano y Zanatta 2000:436) Continuando una tendencia ya iniciada durante el gobierno anterior, la simbología católica se expandirá durante los primeros años del gobierno de Perón al punto de fusionarse con la nacional.

El desenlace de la Segunda Guerra Mundial, favorable a las democracias liberales, planteaba un nuevo escenario para la Iglesia, que debía enfrentar “tanto la creciente demanda de autonomía política del laicado como la necesidad de hacer respetar los principios católicos en un marco de pluralismo político e ideológico, no ya en el de un régimen confesional de cristiandad” (Di Stefano y Zanatta 2000:440).<sup>279</sup> La Iglesia argentina debía, por tanto, trabajar en la ampliación de sus bases sociales, integrándose de algún modo al juego democrático, en un proceso que parecía confluir con el que Perón se encontraba llevando adelante: “El peronismo pretendía encarnar la ‘nación católica’, considerándose a sí mismo como su natural vehículo en el orden temporal y,

---

<sup>279</sup> Una muestra de la reorientación –al menos en el plano de los enunciados- de la jerarquía eclesiástica puede leerse en la alocución “Sobre la democracia”, pronunciada por Pío XII en la Navidad de 1944, donde el Sumo Pontífice asegura que “los pueblos se oponen hoy con mayor agresividad contra toda concentración dictatorial, intocable e incensurable y claman por un sistema de gobierno más en consonancia con la dignidad y libertad de los ciudadanos” y recuerda que “según las enseñanzas de la Iglesia no está prohibido preferir con moderación, las formas populares de gobierno [...]” (Pío XII, en Franceschi 1945:12-13).



por lo tanto, con derecho a contar con la activa colaboración de la Iglesia” (Di Stéfano y Zanatta 2000:442).

Desde el principio existieron ciertas reservas, especialmente por parte de la jerarquía eclesiástica, que se manifestaba muy celosa de su autonomía frente al gobierno y “no dejó de ambicionar la restauración del principio teocrático según el cual el poder civil habría debido reconocer su primado, en tanto que intérprete de la ley de Dios” (Di Stéfano y Zanatta 2000:442). Sin embargo, en la campaña para las elecciones de 1946, una gran cantidad de miembros del clero manifestó su apoyo a Perón, y la Pastoral Colectiva del episcopado “Sobre los deberes de los cristianos en el momento actual” implicaba en la práctica, aunque fuera por el rechazo de las otras opciones, una convocatoria a votar por él.

Hacia 1949 puede detectarse un primer giro significativo en las relaciones entre gobierno e Iglesia, que Di Stéfano y Zanatta (2000:444-ss) proponen entender en relación con la reforma constitucional que se llevó a cabo ese año. En ella intervinieron numerosos juristas católicos y la nueva Constitución gozó de aceptación en amplios sectores del clero y la feligresía. Sin embargo, en la cúpula eclesiástica, la reforma generó cierto malestar, por diversos motivos. Uno de los puntos debatidos era el patronato, que confería al Estado argentino prerrogativas sobre la designación de obispos y que la Iglesia (con el apoyo de la Santa Sede) buscaba eliminar:

La reforma no sólo conservo intacto el patronato, sino que desconoció las sugerencias de las autoridades eclesiásticas respecto de la reformulación de algunos artículos [...] Los constituyentes evitaron decretar la religión católica como “religión de Estado” y se abstuvieron de elevar a rango constitucional tanto la enseñanza religiosa como la indisolubilidad del matrimonio. En síntesis, se trataba de una constitución impregnada de espíritu católico, pero que, además de conservar el sello regalista de la de 1853, reafirmaba la naturaleza secular del catolicismo peronista (Di Stéfano y Zanatta 2000:455).

A partir de este año, entonces, pueden percibirse algunas señales de malestar en la relación de Perón, tanto con la Iglesia argentina como con el Vaticano. Es preciso aclarar que el peronismo gozaba todavía de consenso entre muchos católicos y el enfrentamiento radical de la Iglesia con el presidente se constata, de modo explícito, recién en noviembre de 1954, cuando Perón acusó a miembros del episcopado y del clero de conspirar contra su gobierno. Digamos *grosso modo*, entonces, que en sus orígenes existió una muy visible identificación entre catolicismo y peronismo que se sostuvo en buena medida hasta 1949 y, al menos en algunos sectores, hasta 1954,

momento en el que, en términos de Mallimaci, “parece incompatible ser peronista y católico” (1992:359).

Proponemos por lo tanto que, con seguridad durante la década del cuarenta y con toda probabilidad los primeros años de la del cincuenta, Borges percibió el peronismo como una realización –o continuidad- de muchos de los postulados del catolicismo integral, con los que había polemizado oblicuamente a lo largo de la década del treinta. Los católicos quedan situados entonces, desde 1930, en un lugar diametralmente opuesto al del escritor, tanto en el campo político como en el intelectual y literario. Esta situación sólo se alterará –brevemente, por otra parte- con el conflicto abierto entre Iglesia y peronismo en 1954-55, en el que nos detendremos en el capítulo siguiente.

## V.2. DESPLAZAMIENTOS BORGEANOS

Los años treinta y cuarenta también constituyen un punto de giro en el proyecto creador de Jorge Luis Borges. Diversos hitos nos permiten hablar de un desplazamiento en su posición en el campo literario. Por un lado, el comienzo de la década coincide con el cierre de la etapa criollista, que había caracterizado buena parte de la primera producción de Borges y que culmina con la publicación de *Evaristo Carriego* (1930, ver *infra*).

En estos años se constata también un abandono casi total de la poesía, género en el que Borges había alcanzado cierto reconocimiento, y al que no volverá, salvo por algunas excepciones, hasta los años cincuenta.<sup>280</sup> Es significativo, en esta línea que, cuando compila junto a Bioy Casares y Silvina Ocampo la *Antología poética argentina* (1941), decida no incluirse. Siguiendo a Salazar Anglada, esto se explica porque

hacia la década del 40, Borges no debía sentirse ya un poeta; de hecho, su último poemario, *Cuaderno San Martín*, data exactamente de 1929. Es decir, llevaba más de una década sin publicar un libro de versos, y aún tardaría otras dos en hacerlo (Salazar Anglada 2009:458, cfr. también Fondebrider 2006:12-13).

El abandono de la poesía se complementa con un desplazamiento hacia la narrativa, que comienza ya en la década del treinta con los “ejercicios” recogidos en *Historia universal de la infamia* (1935) y se consolida en la década siguiente, con la publicación de *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), *Ficciones* (1944) y *El aleph* (1949). También resultan significativos para el posicionamiento que Borges

---

<sup>280</sup> Entre 1930 y 1958 Borges compuso solamente veintiún poemas (Wilson 2010).

construye en esos años, su interés por géneros como el policial y el fantástico – perceptible en ensayos, relatos y antologías-, su incorporación al grupo de colaboradores regulares de la revista *Sur* y su amistad con Bioy Casares y Silvina Ocampo, con los que trabajará en diversos proyectos; por mencionar algunos hechos ya conocidos y estudiados por la crítica (cfr. Cobas Carral 2007).

Como una parte de este reposicionamiento, proponemos, debe considerarse también su ruptura con la intelectualidad católica argentina. Si hacia fines de la década del veinte Borges había estado relativamente cerca del grupo de *Criterio*, en la del treinta, cuando el catolicismo integral alcance una mayor visibilidad social y presencia política, el escritor se separará definitivamente de este movimiento, dejará de participar en sus medios de difusión y se convertirá en un firme crítico de sus posiciones.

### **V.2.1. De *Criterio* a *Sur*: catolicismo visible e invisible**

Tras la aparición de “El paseo de Julio”, en *Criterio* n° 51 (febrero de 1929), Borges no volverá a colaborar con la revista ni, si exceptuamos una traducción publicada en el primer número de *Sol y Luna*, con ningún medio católico.<sup>281</sup> Resulta significativo que, en esos años, la publicación privilegiada por el escritor -y donde aparecerán la mayoría de sus referencias críticas al catolicismo argentino- sea la revista *Sur*.

Desde su primer número, aparecido en el verano de 1931, la revista fundada por Victoria Ocampo se convertirá en uno de los principales soportes donde Borges publica sus ensayos, traducciones y ficciones. *Sur* se situaba en las antípodas del lugar que *Criterio* ocupaba en el campo intelectual de los treinta (Gramuglio 1986:38). Las posiciones políticas de ambas revistas eran antitéticas, especialmente en lo que se refería a sus valoraciones de la situación europea. El ascenso de regímenes autoritarios y antidemocráticos era celebrado por muchos colaboradores de *Criterio*, mientras que en *Sur* se publicaban artículos contra las distintas manifestaciones del fascismo y el nazismo (cfr. Gramuglio 1986 y Louis 2006). En ese marco, encontramos en *Criterio* numerosos artículos que sostienen la existencia de una conspiración judía mundial que era necesario combatir, tanto en Europa como en nuestro país, mientras que en *Sur* el antisemitismo será objeto de condena antes, durante y después de la Segunda Guerra,

---

<sup>281</sup> “Lepanto” de G.K. Chesterton en *Sol y Luna* n° 1, noviembre de 1938. Ver *infra* 7.2.

por parte de colaboradores tan prestigiosos como Waldo Frank, Jacques Maritain y el mismo Borges (Aizenberg 1997:38-ss, ver *infra*).

Una polémica particularmente intensa se produjo entre las dos revistas a propósito de la Guerra Civil española. Jacques Maritain había proclamado públicamente su condena al “bando nacional”. Esto suscitó la aparición en *Criterio* de una serie de notas críticas hacia el antes admirado intelectual y colaborador de la revista. La guerra civil española era definida, por muchos católicos integrales, como una “guerra santa” en defensa de la fe (ver *infra* 3.2). El filósofo francés hizo su descargo, apoyado por algunos intelectuales católicos, tanto en las páginas de *Criterio* como en las de *Sur* (cfr. Monserrat 1999 y Orbe 2006). En este contexto, Gustavo Franceschi, director de *Criterio* desde 1932, llegó a acusar a *Sur* de ser una “revista francamente de izquierda” (“Posiciones”, *Criterio* n° 493, agosto 1937, cfr. Monserrat 1999:167).

La respuesta de *Sur* se publica en el n° 35 (agosto de 1937), en un texto sin firma –atribuible a Victoria Ocampo–, titulado “Posición de *Sur*” que sería retomado parcialmente en dos ocasiones muy significativas: en septiembre de 1939 (“Nuestra actitud”, *Sur* n° 60), a propósito del inicio de la guerra mundial y en diciembre de 1955, en el número destinado a hacer un balance del recientemente depuesto peronismo (“Sobre la pacificación”, *Sur* n° 237). Esta recurrencia da la pauta de lo relevante que resultaba para *Sur* definirse *contra* el catolicismo integral. Además, el hecho de fijar posición acudiendo a los mismos términos ante el catolicismo integral, el fascismo y el peronismo presupone una continuidad entre estas expresiones ideológicas que, como veremos, también puede encontrarse en la interpretación borgeana.

En este intercambio polémico queda claro que, si bien la revista de Victoria Ocampo no puede caracterizarse como una publicación confesional, está muy lejos de definirse como “anti-católica”. Al describir su posición, *Sur* reivindica para sí la defensa de los auténticos valores cristianos:

No nos interesa la cosa política sino cuando está vinculada con lo espiritual. Cuando los principios cristianos, los fundamentos mismos del espíritu aparecen amenazados por una política, entonces levantamos nuestra voz. [...] Queremos continuar con la tradición profunda de nuestro país que es una tradición democrática. [...] Todas las persecuciones sectarias [...] nos parecen igualmente odiosas, igualmente monstruosas. [...] Queremos un clero mejor, un clero al que le interese más la cuestión eterna de lo espiritual que los manejos transitorios de lo político. No concebimos más que un clero apostólico, una Iglesia sin excesiva sumisión a los poderes temporales. Estamos contra todas las dictaduras, contra todas las opresiones, contra todas las formas de ignominia ejercidas sobre la obscura grey humana, que ha sido llamada la santa plebe de Dios (“Posición de *Sur*” 1937:8).

Franceschi responde a “Posición de *Sur*” con una nota editorial titulada “‘*Sur*’ y Criterio” (*Criterio* n° 499, septiembre 1937), insistiendo en distinguir la calidad literaria que reconoce a la revista de su orientación política que juzga de izquierda. En cuanto a la defensa de los valores cristianos que *Sur* reivindicaba, la caracterización propuesta por Franceschi es reveladora. No se trata de negar el cristianismo de *Sur* sino de distinguir los postulados de lo que podemos llamar un cristianismo *liberal* –que Franceschi impugna- de la versión integral del catolicismo propugnado por *Criterio*, que queda –implícitamente- definido por contraste:

La orientación general de *Sur* (lo que no implica la de cada uno de sus redactores ocasionales) es, si no erramos, hacia un cristianismo sin sobrenaturalismo y sin Iglesia, hacia una moral desvinculada de todo credo orgánico, hacia un estado no digo que antirreligioso pero sí irreligioso, hacia formas político sociales de un democratismo-liberal intenso, vecinas del radical-socialismo francés (Franceschi 1937:78).

Frente al integralismo que representaba *Criterio* –orgánico, jerárquico, antiliberal y defensor de un estado católico- en *Sur* pueden encontrarse, entonces, exponentes de una concepción distinta del catolicismo, más afín a los modelos democráticos y conciliadora con el mundo moderno (cfr. Zanca 2013). En sus páginas colaboraban autores, argentinos y extranjeros, que se reconocían en esa vertiente, como Maritain, Mounier, Durelli o Pividal, que abordaban desde esta perspectiva cuestiones vinculadas a la religión y a la situación de la Iglesia.<sup>282</sup>

Ahora bien, sostenemos que este “otro catolicismo”, que no logró nunca la hegemonía que llegó a alcanzar la vertiente integral, permanece llamativamente *invisible* para Borges. Más allá de haber compartido las páginas de *Sur* con algunos de sus defensores más importantes, nunca los considera al reflexionar sobre las expresiones religiosas en nuestro país. En este sentido es significativo que Borges –en la nota necrológica sobre Chesterton que comentamos en el punto 5. de este capítulo- reconozca y celebre la existencia de un catolicismo liberal en Inglaterra, pero niega –o, al menos, omite- su existencia en Argentina. Siempre que se refiere a “los católicos argentinos”, el escritor los considera en bloque y los asocia al antiliberalismo y la intolerancia propios de la vertiente integral.

El abandono de *Criterio* y la incorporación a *Sur* puede leerse, entonces, como parte del desplazamiento de Borges en cuanto a su lugar en el campo intelectual. El

---

<sup>282</sup> Ver por ejemplo J. Maritain “Sobre la guerra santa”, en *Sur* n° 35 (1937); R. Pividal “Católicos fascistas y católicos personalistas”, en *Sur* n° 35; E. Mounier “Inteligencia y personalismo”, en *Sur* n° 46 (1938); y A. J. Durelli, “La unidad de los católicos”, en *Sur* n° 47 (1938). Cfr. Mallimaci (1988:13) y Gramuglio (1986:39).

escritor rompe sus vínculos con el principal órgano del catolicismo integral argentino y se suma a una publicación caracterizada su por su liberalismo (que puede incluir también la vertiente más “liberal” del catolicismo), su atención a la cultura europea y su oposición al fascismo y nazismo (cfr. Aizenberg 1997:38-ss Gramuglio 1983 y 1986, Louis 2006).

### V.2.2. Un posicionamiento agnóstico

*Aún no sabemos casi nada y querríamos adivinar  
esa última palabra que no nos será revelada nunca.  
El frenesí de llegar a una conclusión  
es la más funesta y estéril de las manías.*

Gustave Flaubert,  
citado por Borges en “Vindicación de *Bouvard y Pécuchet*”

En el capítulo anterior hemos visto que, hacia fines de la década del veinte, Borges, al menos en una serie de textos, se declaraba creyente en Dios y la inmortalidad (IV.2.3). Si bien esta fe no se enmarcaba exactamente en la doctrina cristiana –con la que su relación fue siempre heterodoxa-, sus diferencias se mantenían, por decirlo así, debajo de un umbral que posibilitaba que algunos intelectuales católicos pensaran al escritor como parte integrante de sus proyectos. A partir de los años treinta, la distancia que Borges establece con el catolicismo se hará cada vez más evidente y explícita. Como parte de este distanciamiento, es de singular importancia, en el plano textual, su insistencia en (re)definir su relación con lo trascendente en términos que ya no implican ningún tipo de creencia si no una actitud que podemos definir como agnóstica, para retomar una formulación ampliamente difundida en la crítica borgeana (cfr., por mencionar solo algunos ejemplos, Kodama 1996, Lefere 1998, Pauls 2000, Sarlo 2003, Hadis 2006, Magnavacca 2009). Si bien el agnosticismo es un concepto que sólo aparece posteriormente, y en la obra “oral” de Borges, nos permite caracterizar la postura que exhiben sus textos publicados en el período considerado en este capítulo, a condición de formular una serie de precisiones sobre el alcance que concedemos al agnosticismo borgeano.<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> En el período que estamos considerando en este capítulo, Borges no se define explícitamente como agnóstico. Se trata de un término que la crítica ha aplicado retrospectivamente, recogiendo declaraciones del escritor en entrevistas de la década del sesenta y posteriores (cfr., por ejemplo, Milleret [1967] 1970:114, Vázquez [1973] 1977:107, ver capítulo VI). En la etapa que consideramos en este capítulo, Borges habla más bien de incredulidad o escepticismo (cfr. por ejemplo el prólogo a *Discusión*, 1932, y el epílogo a *Otras inquisiciones*, 1952). Con todo, utilizamos aquí la noción de agnosticismo, no sólo

En primer lugar, debemos delimitar el sentido de este concepto, para lo que partimos de la definición que propone José Ferrater Mora (1964:55):

En términos generales puede decirse que el agnosticismo sostiene la incognoscibilidad en principio y radical de lo trascendente y otorga justamente a lo trascendente el título de *lo incognoscible*. Tal doctrina se ha referido generalmente a la actitud espiritual que, absteniéndose de todo juicio sobre las proposiciones religiosas, las relega a un plano considerado inaccesible para la razón humana.

Dentro de esta actitud filosófica, Ferrater Mora distingue una primera vertiente, que niega que lo trascendente pueda ser objeto de conocimiento, de una más radical que niega incluso toda relevancia a la pregunta por lo trascendente. El agnosticismo de Borges se inscribiría en la primera tendencia que no rechaza totalmente la metafísica, pues aunque formalmente la relega al reino de lo afectivo, asume que existe en el hombre “una necesidad metafísica ineludible que no podrá ser jamás satisfecha”. Son inevitables, pues, las inquisiciones en este sentido (Ferrater Mora 1964:55). Podemos recordar aquí, por ejemplo, lo afirmado en uno de los más famosos ensayos de Borges, “El idioma analítico de John Wilkins” (*La Nación*, febrero de 1942):

[...] notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. [...] Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios.

La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios (*OCII*:86).<sup>284</sup>

Como puede advertirse, existe una oscilación entre negar la existencia de un esquema divino y afirmar que el mismo existe pero es incognoscible. En un sentido similar, podemos citar la aserción –modalizada por un “quizá”– del narrador autorreferencial de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Sur* n° 68, mayo 1940):

¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a

---

porque es el término ya instalado en la crítica borgeana, sino porque resulta más precisa con respecto a nuestro tema: el escepticismo es una actitud ante el conocimiento en general, mientras que el agnosticismo se refiere más específicamente a lo vinculado a la divinidad y las cuestiones metafísicas (en este sentido, el agnosticismo podría considerarse como un escepticismo parcial, referido a un aspecto de la realidad cfr. Ferrater Mora 1964:544-ss, 55). Borges parece, por otro lado, concederles a ambos vocablos un sentido bastante aproximado, en tanto su “escepticismo esencial” se refiere a las “ideas religiosas o filosóficas” (*OCII*:153).

<sup>284</sup> Cfr. también, “La máquina de pensar de Raimundo Lulio” (*El Hogar*, octubre de 1937): “Tampoco funcionan las teorías metafísicas y teológicas que suelen declarar quiénes somos y qué cosa es el mundo. Su pública y famosa inutilidad no disminuye su interés” (*OCIV*:343) y “Avatares de la tortuga” (*Sur*, 1939): “Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo” (*OCI*:258).

leyes divinas —traduzco: a leyes inhumanas— que no acabamos nunca de percibir. Tlón será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres. (“Tlön, Uqbar, Obris tertius”, *Sur*, 1940, *OCI*:442).

Más allá de textos como los que citamos aquí, en los que la imposibilidad del conocimiento de lo trascendente aparece afirmada explícitamente —y es atribuible al autor representado, en términos de Lefere— son numerosos los casos en que esta perspectiva que denominamos agnóstica está implicada por el modo en que el autor se relaciona con diferentes doctrinas filosóficas y teológicas en sus ensayos y ficciones. En los relatos, si consideramos textos como “Tres versiones de Judas”, “Las ruinas circulares”, “La biblioteca de Babel” (recogidos en *Ficciones*, 1944); “Los teólogos”, “La otra muerte”, “El Zahir”, “La busca de Averroes” o “La escritura del dios” (recogidos en *El Aleph*, 1949), encontramos que en el plano textual lo trascendente no aparece negado sino, por decirlo así, multiplicado —o fragmentado— en las diversas concepciones de la divinidad —y de otros temas metafísicos— que se ponen en juego y que responden a distintas doctrinas: cristianismo, panteísmo, gnosticismo, platonismo, etc. Por supuesto, esta misma diversidad, al considerar los relatos en serie, contribuye a diseñar un autor transtextual que no se compromete particularmente con ninguna de las filosofías o teologías que subyacen, más o menos explícitamente, a las ficciones.<sup>285</sup> De un modo similar, la relación que se establece en los ensayos con cualquier teoría que se presente como una indagación racional sobre el ámbito de lo trascendente —y, como veremos, especialmente con ciertas teologías cristianas— implica un autor que se mantiene distante de las mismas. Pensemos en textos como “La esfera de Pascal” (*La Nación*, 1951), “La creación y P.H. Goose” (*Sur*, 1941), “El espejo de los enigmas” (*Sur*, 1940), “De alguien a nadie” (*Sur*, 1950), “*Argumentum ornithologicum*” (*Otras inquisiciones*, 1952), “Nueva refutación del tiempo” (1947). En los términos del epílogo de *Otras inquisiciones* (1952) —donde se recogen ensayos publicados desde los años treinta hasta la fecha de aparición del libro—, el escritor manifiesta un “escepticismo esencial” respecto de las ideas religiosas y filosóficas que revisa o a las que alude (*OCII*:153).

---

<sup>285</sup> Si bien se trata de una conceptualización retrospectiva del escritor sobre su obra, podemos citar una declaración de Borges a Vázquez que va en este sentido. Cuando la entrevistadora afirma “En cada uno de sus cuentos ha ensayado una dirección filosófica distinta, sin participar vitalmente en ninguna de ellas”, el escritor responde: “Sí, es verdad. No soy ni filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar —es una palabra más noble— las posibilidades literarias de la filosofía. Creo que es lícito.[...] Si he participado de esa filosofía, ha sido para los propósitos particulares del cuento y mientras lo escribía” (“Escritores”, 1974, en Vázquez 1999:120-121).



### V.2.2.1. Valor estético, afición incrédula: claves para un agnosticismo singular

Es preciso subrayar que el agnosticismo de Borges tiene un matiz singular: la distancia con respecto a la metafísica no implica una negación del *interés* que esta le suscita.<sup>286</sup> Ya en el prólogo de *Discusión* (1932), el escritor se había referido a su “afición incrédula y persistente por las dificultades teológicas” (*OCI*:177). La presencia de problemas, autores y conceptos propios de la teología y la filosofía es constante –y muchas veces central- en los textos borgeanos del período. El propio escritor propone una clave de lectura para resolver la aparente tensión entre el escaso o nulo valor de verdad que concede a la obra de teólogos y metafísicos y la presencia casi obsesiva de alusiones a los mismos en sus textos. Su formulación más acabada, incansablemente citada por los críticos y repetida con variantes por el escritor en numerosas entrevistas posteriores, se encuentran en el epílogo de *Otras inquisiciones* al que ya hemos aludido: el escritor afirma allí su tendencia “a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso” (*OCII*:153). Borges condensa en esta fórmula una serie de enunciados que pueden rastrearse en su obra desde la década anterior: la metafísica como rama de la literatura fantástica (“Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, 1940), teólogos y filósofos como los mayores maestros del género fantástico (“Leslie D. Weatherhead. *After Death*”, *Sur* n° 105, julio 1943), etc. Podemos hipotetizar que al proponer tal clave de lectura, Borges procuraba –entre otras cosas- impedir que sus constantes referencias al cristianismo fueran entendidas como un acercamiento a posiciones creyentes. Hemos visto que, en los años veinte, las alusiones a la tradición cristiana en la obra del escritor contribuyeron, junto a otros elementos, a delimitar para él un posicionamiento que los intelectuales católicos consideraron cercano al suyo propio. El reposicionamiento de Borges en los años siguientes de ningún modo significa que desaparezcan estas alusiones bíblicas y teológicas o los términos y giros de resonancias cristianas. Estas se mantienen e, incluso, aumentan cuantitativamente: pensemos en ensayos como “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936), “Una vindicación de la Cábala” (*Discusión*, 1932), “Una vindicación

---

<sup>286</sup> *Interés* aparece como una categoría borgeana que permite definir la atracción que suscita un discurso al que no se le concede, necesariamente, ningún valor de verdad. Cfr., en este sentido, “Leslie D. Weatherhead: *After Death*” (“me interesa y no creo”, *OCI*:281), “La muerte y la brújula” (“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”, *OCI*:500) y “Deutsches Requiem” (“Antes, la teología me interesó, pero de esa fantástica disciplina (y de la fe cristiana) me desvió para siempre Schopenhauer, con razones directas; Shakespeare y Brahms, con la infinita variedad de su mundo., *OCI*:577).

del falso Basírides” (*La Prensa*, 1932, con el título “Una vindicación de los gnósticos”, recogido el mismo año en *Discusión*), “El *Biathanatos*” (*Sur* n° 159, junio 1948), “El espejo de los enigmas” (*Sur* n° 66, marzo 1940), “De alguien a nadie” (*Sur* n° 185, marzo 1950), “Historia de los ecos de un nombre” (*Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura* n° 15, noviembre-diciembre 1955) o relatos como “Tres versiones de Judas” (*Sur* n° 112, 1944), “Los teólogos” (*Los anales de Buenos Aires*, n° 14, abril 1947), “La otra muerte” (“La redención” en *La Nación*, enero 1949, recogido ese año en *El Aleph*) o “*Deutsches Requiem*” (*Sur* n° 136, febrero 1946), para nombrar aquellos en los que las referencias bíblicas y/o teológicas tienen un lugar más destacado. Con respecto a lo que hemos llamado en el capítulo anterior un vocabulario de resonancias cristianas, encontramos las menciones del Ángel de la Guarda en “El puntual Mardrus” (*Crítica*, febrero 1934, recogido como “El doctor Mardrus” en *HE*, 1936, *OCI*:407), “Norah Lange. 45 días y treinta marineros” (*Revista Multicolor de Crítica* n° 18, diciembre, 1933:*TR2*:77) y en “Los teólogos” (*Los Anales de Buenos Aires* n°14, abril 1947, *OCI*:554); la utilización de frases latinas como “*Ad majorem dei gloriam*” en “El impostor inverosímil Tom Castro” (*Revista Multicolor de Crítica*, septiembre 1939, *OCI*:304) o “*sub specie aeternitatis*” en “Historia del guerrero y la cautiva” (*Sur*, mayo 1949, *OCI*:557) y “Gerald Heard. *Pain, sex and time*” (*Sur*, mayo 1941, *OCI*:378); el giro “Dios me perdone” en “Tlön, Uqbar, Orbis Tërtius” (*Sur* n° 68, mayo 1940, *OCI*:433), en “Funes el memorioso” (*La Nación*, junio 1942, *OCI*:487) y “Mitologías del odio” (*Crítica*, septiembre 1933, *TR2*:61); expresiones como “Duerme hasta la oración...” en “El muerto” (*Sur* n°145, noviembre 1946, *OCI*:546) o “levantándose al alba y recogándose a la oración” en “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz” (*Sur* n° 122, diciembre 1944, *OCI*:561); y la referencia a la noción paulina de “hombre nuevo” en “*Deustches Requiem*” (*Sur*, febrero 1946), por mencionar solo algunos ejemplos

Ahora bien, más allá de estas recurrentes alusiones al cristianismo, el escritor se encargará de explicitar, como dijimos, su escepticismo filosófico y religioso, su consideración estético-literaria de los problemas metafísicos y su distancia con cualquier tipo de creencia y en particular, con el catolicismo. Para citar un ejemplo especialmente contundente, en “Modos de G.K. Chesterton” (*Sur* n° 22, julio 1936): “Ninguna de las atracciones del cristianismo puede competir con su desaforada inverosimilitud” (*BS*:20). Los paratextos de sus libros incluyen, también, intervenciones relevantes en este sentido. Borges aprovecha estas instancias privilegiadas para orientar la recepción y limitar las posibilidades de que su interés en temas propios del

cristianismo sea asociado a algún tipo de fe religiosa (sobre los paratextos como intervenciones en la recepción, cfr. Genette 2001:168-ss). Ya hemos citado el prólogo de *Discusión* (1932) y el epílogo de *Otras inquisiciones* (1952). En la misma línea, en los paratextos de sus libros de relatos, se encarga de vincular aquellos que tienen resonancias teológicas con el género fantástico: “Tres versiones de Judas” (incluido en *Ficciones*, 1944) es “una fantasía cristológica” (OCI:483); “La otra muerte” –título que, como dijimos, reemplaza significativamente al más cristiano “La redención”, al ser recogido en *El Aleph* (1949)- se presenta como una “fantasía sobre el tiempo” (OCI:629).

### V.2.2.2. El agnosticismo como posicionamiento relacional

Por supuesto, el hecho de que el interés y el conocimiento que la obra de Borges exhibe con respecto al cristianismo queden disociados de la creencia y de cualquier acercamiento a los católicos argentinos, no se debe exclusivamente a sus intervenciones paratextuales y al agnosticismo –implicado o declarado- en los relatos y ensayos. Tanto como la creencia en la inmortalidad estudiada en el capítulo IV.2.3, el agnosticismo que se manifiesta en el plano textual –lo que atañe al *inscritor*, en términos de Maingueneau (2006)- es solo un elemento –relevante, pero no el único- de un posicionamiento que conlleva también los medios en los que la obra de Borges se difunde, la forma en que se relaciona con otros actores del campo y las tomas de posición con respecto a cuestiones que atañen a la política nacional e internacional, entre otros elementos estudiados en este capítulo. En la década del veinte varios de estos factores habían contribuido a que Borges fuera asociado con el grupo de Convivio y *Criterio* y a que, por lo tanto, la heterodoxia que manifestaban algunos de sus textos en materia religiosa fuera ignorada o tolerada por los intelectuales católicos quienes, en su mayoría, no lo consideraban como un adversario sino como un integrante –potencial o real- de su proyecto. A partir de 1930, la mayoría de los factores que vinculaban al escritor con el catolicismo integral cambian de signo, y la distancia que manifiestan muchos de sus textos con respecto a la fe y la teología pueden leerse, en el marco de ese reposicionamiento, como críticas –o burlas- que tienen, como uno de sus blancos privilegiados, a los católicos argentinos. Recordemos que las posiciones en el campo se definen relacionalmente y, si bien el agnosticismo borgeano se refiere a distintas doctrinas filosóficas y religiosas,<sup>287</sup> en el

---

<sup>287</sup> Por mencionar algunos ejemplos, en “Una vindicación del falso Basíledes” se afirma que toda la cosmogonía gnóstica puede ser fácilmente arrasada si se le aplica “el principio taxativo de Occam”

campo intelectual argentino de aquel momento, tal posición implicaba, ante todo, una toma de distancia con respecto al cristianismo –la religión mayoritaria en el país y a la que adscribían no pocos literatos reconocidos-. Sostener la incognoscibilidad de lo trascendente y cuestionar la existencia de la divinidad y de un orden cósmico, implicaba arremeter contra los fundamentos del posicionamiento católico. En este sentido hay que decir que la manifestación más visible de lo que llamamos agnosticismo borgeano se encuentra, en estos años, en el desdén y la ironía con el que Borges se refiere a la teología cristiana –en particular a la escolástica- en sus ficciones y ensayos (volveremos sobre este punto en el apartado 8. de este capítulo).

Para finalizar digamos que si bien el autor implicado de cada texto presenta distintos matices –algunos más cercanos a la total negación del ámbito de lo trascendente, otros más abiertos a la posibilidad de que exista pero que sea inaccesible por vías racionales-, podemos concluir que a lo largo de las décadas del treinta y del cuarenta, Borges diseña una figura de autor que incorpora el agnosticismo como un rasgo propio, al punto de que, para comienzos de la década del cincuenta parece muy improbable que, pese a sus constantes referencias a la teología cristiana, el escritor sea vinculado a cualquier posición creyente.

Ahora bien, la crítica borgeana al catolicismo integral implica cuestiones que no se ciñen estrictamente a las diferencias teológicas y la creencia o el agnosticismo del escritor. Como veremos en los siguientes apartados, Borges polemiza con los integralistas en asuntos que atañen a la política nacional y a la internacional, reduce al absurdo el antisemitismo católico e impugna la noción de una religiosidad integral, así como la pretensión de hacer del catolicismo el fundamento de la identidad nacional y la norma social y política para todos los ciudadanos.

### **V.3. MOTIVOS Y FORMAS DE LA RUPTURA**

Las diferencias entre Borges y los católicos integrales pueden, en algunos casos, rastrearse con anterioridad a 1930. Pero es a partir de esta década, en la que una serie de acontecimientos, tanto a nivel nacional (el golpe de Uriburu, la cada vez mayor

---

(*OCI*:214); en “De alguien a nadie”, la teología negativa es denunciada como basada en una falacia; sobre la Cábala se afirma en “El espejo de los enigmas” que no es difícil burlarse de sus rigores exegéticos (*OCII*:100), en “Quevedo” se dice que platonismo, pitagorismo y gnosticismo son “doctrinas, probablemente falsas, que ejercen un oscuro encanto sobre la imaginación de los hombres” (*OCII*:39), en la ya citada reseña de *After Death*, aparecen equiparados como maestros del género fantástico una gran cantidad de filósofos y teólogos de las más distintas escuelas, desde Parménides hasta los Budas.

presencia política de los católicos) como internacional (la guerra civil española, la difusión del fascismo y el nazismo, la segunda guerra mundial), obligan a los actores del campo intelectual argentino a tomar posición cuando esas diferencias adquieren una mayor visibilidad y se constituyen en motivos de la inevitable ruptura.

### **V.3.1. ¿Revolución o cuartelazo? Borges y los católicos ante el golpe de Uriburu**

El golpe que el 6 de septiembre de 1930 derrocó al presidente radical Hipólito Yrigoyen contó con el respaldo de la mayor parte de los medios y de la opinión pública católica (Lvovich 2003:257, Malimacci 1992:280-281, Echeverría 2008:71-72). Si bien el levantamiento no fue activamente convocado desde las páginas de *Criterio*, el semanario lo apoyó con decisión. El gobierno de Uriburu, por su parte, dio un espacio importante a ciertos personajes vinculados con el integralismo católico: Atilio Dell’Oro Maini, fundador de los Cursos y de la revista *Criterio*, fue designado interventor de la provincia de Corrientes; Enrique Santamarina, uno de los accionistas de la editorial Surgo, asumió como vicepresidente del gobierno de *facto*. El mismo Uriburu llegó a afirmar: “Leo siempre *Criterio*. Sus artículos de doctrina, sus editoriales políticos. Estoy en la corriente de ideas que Uds. difunden y defienden” (cit. en Lvovich 2003:276).<sup>288</sup>

Indudablemente, esto situaba a Borges en el bando opuesto al de la mayoría de los católicos integrales. Ya hemos visto que el escritor había formado un “Comité Yrigoyenista de Intelectuales Jóvenes” en 1927 y, durante la década del treinta, encontramos entre sus textos publicados algunas afirmaciones que muestran que rechazaba el golpe y seguía sosteniendo su simpatía por el presidente depuesto (cfr. Louis 2006:131-132). Quizás el testimonio más importante en este sentido sea su prólogo a *El paso de los libres* (1934), poema de Arturo Jauretche que celebra un levantamiento radical contra el gobierno militar, producido en el Litoral en 1933. Borges distingue la “patriada” que evoca la obra de Jauretche del “cuartelazo, prudente operación comercial de éxito seguro”: “El fracaso, previsto y verosímil borra los contactos de la *patriada* con las operaciones militares de orden común, sólo atentas a la victoria” (TR2:108). También podemos mencionar ciertas alusiones más oblicuas

---

<sup>288</sup> Podemos mencionar, además, la relación de Uriburu con el grupo de jóvenes nacionalistas católicos nucleados en torno a *La Nueva República*. Si aceptamos el testimonio de Julio Irazusta, el vínculo fue estrecho: antes del golpe, el general buscó contactarse con ellos, que se volvieron decididos partidarios suyos, aunque luego se vieron desencantados de su política (Irazusta 1975:188-ss). Sin embargo, Devoto advierte que el general no compartía con ellos un programa político, sino que utilizó a estos jóvenes “como parte de un dispositivo de agitación que de ningún modo les otorgaba un rol central tras la victoria” (Devoto 2006:276. Cfr. también Haleperín Donghi 2005:19)

dispersas en textos cuyo tema central no es la política nacional. Así, por ejemplo en “Infinita perplejidad”, una nota ridiculizando la candidatura de Manuel Gálvez para el premio Nobel, Borges desliza su condena al “entilingamiento operado por la revolución de Uriburu” (“Infinita perplejidad”, *Crítica*, septiembre 1932, TR2:339). En “Mitologías del odio” (*Crítica*, septiembre de 1933), una nota donde rastrea el modo en que la propaganda magnificaba ciertos “hechos esencialmente crueles” de la primera guerra mundial, incluye una crítica al modo en que el uriburismo difundió una imagen exageradamente negativa (una “mitología del odio”) del gobierno radical:

Ya una reciente vez, a raíz de un concurrido seis de septiembre, nos animó un obscuro apetito de prevaricaciones, coimas y escándalos. Antes, unos pocos homúnculos perdieron o deterioraron su alma inmortal con el ejercicio del robo; luego, su vergonzante ocupación recayó en manos provisionales y-lo que es peor- la República entera se dedicó a la infinita beatitud de hablar de ellos. Hubo quien improvisó honestamente una memoria falsa, capaz de recordar cualquier atropello del imperceptible Klan Radical – que era una broma lucrativa de Alberto Hidalgo, sin otra culpa que unos chabacanos carteles.... (TR2:60).<sup>289</sup>

La simpatía del escritor por el presidente depuesto era públicamente conocida y, en la década del treinta, Borges todavía era percibido por muchos de sus pares como un yrigoyenista. Pueden consultarse las intervenciones de Pedro Juan Vignale (1933:27) y de Ignacio Anzoátegui (1933:17) en la “Discusión sobre Jorge Luis Borges” publicada por *Megáfono* en 1933. La de Anzoátegui, a la que ya nos hemos referido, es particularmente interesante, dado que acusa al escritor de hereje (con respecto a la religión católica) y de radical en política: “Palabras de él que antes eran criollas, hoy son simplemente radicales [...] El Sr. Yrigoyen ha ganado un hombre” (1933:17).

### V.3.2. Guerra santa (o no)

El panorama político nacional será, entonces, un primer motivo de división entre Borges y la mayoría de los católicos integrales. Las valoraciones de la situación internacional volverán a situar al escritor y los católicos en bandos opuestos. El estallido de la guerra civil en España, en 1936, tuvo una notable repercusión en los medios locales, suscitando por ejemplo la polémica que comentamos antes entre *Sur* y *Criterio*. Los exponentes más notables del integralismo fueron decididos defensores del

---

<sup>289</sup> A estas menciones podemos sumar una más tardía, en la respuesta a una encuesta de la revista *Latitud* (nº 1, 1945) sobre sus ambiciones artísticas. Allí, a propósito del apotegma atribuido a San Martín “Serás lo que debes ser, y sino no serás nada”, Borges recuerda que su padre lo interpretaba del siguiente modo: “Serás lo que debes ser –serás un caballero, un católico, un argentino, un miembro del Jockey Club, un admirador de Uriburu, un admirador de los extensos rústicos de Quirós – y sino no serás nada- serás un israelita, un anarquista, un mero guarango [...]” (“De la alta ambición en el arte”, TR2:352). Aquí queda clara la percepción que tenía Borges de una ligazón entre católicos y partidarios de Uriburu.

levantamiento de Franco, al que consideraban un “campeón del cristianismo” frente a las fuerzas del ateísmo internacional (cfr. Monserrat 1999:159-160, Mallimaci 1992:289, Croce 2002:38-ss). Julio Meinvielle, por ejemplo, afirma que “La guerra española que han emprendido tan gloriosamente los nacionalistas españoles a las órdenes de Franco es una Guerra Santa” (“Los desvaríos de Maritain”, *Criterio* n° 488, julio 1937, cit. en Mallimaci 1992:292). Gustavo Franceschi, en un editorial de *Criterio*, titulado “El movimiento español y el criterio católico” (*Criterio* n° 489, julio 1937) declara que “el movimiento actual tiene, verdaderamente, el carácter de Cruzada [...] Contra los profanadores de templos y los asesinos de sacerdotes y religiosas, la muchedumbre se levantó” (recogido en De Titto 2010:174).

Borges, como la mayoría de los intelectuales asociados a *Sur*, se opone al franquismo, al que consideraba una expresión de fascismo (cfr. Gramuglio 1986:37-39). Todavía en 1945, en “Nota sobre la paz”, Borges reprochará a Inglaterra que “tolera a Franco, tolera a las sucursales de Franco” (*BS*:34).<sup>290</sup> La “militancia antifascista” de Borges (la expresión es de Louis 2006, *passim*), que se manifiesta en diversos textos de las décadas del treinta y el cuarenta, es otro hito en su ruptura con los católicos integrales, a muchos de los cuales definirá como “germanófilos” o partidarios del eje.<sup>291</sup>

### V.3.3. De Rosas a Sarmiento: el fin del criollismo borgeano

Hemos afirmado que el criollismo que caracterizaba una parte importante de la obra borgeana de los años veinte fue uno de los factores que despertó el interés de ciertos intelectuales católicos. En la década siguiente, el escritor irá tomando distancia de esa zona de su producción. Este reposicionamiento ya ha sido objeto de diversos estudios (cfr. Olea Franco 1993, Panesi 2000). Nos interesa detenernos brevemente en un aspecto puntual de este desplazamiento, en tanto implica una modificación en la forma en que Borges fue leído por un sector de la intelectualidad católica, la más estrechamente vinculada al nacionalismo, y una polémica con respecto a la versión de la historia argentina que sostenían los católicos integrales.

Luego de *Evaristo Carriego* se comprueba en la obra ensayística de Borges una disminución de los trabajos dedicados a temas locales (Olea Franco 1993:212). El

---

<sup>290</sup> En una entrevista realizada en 1963, dirá a Napoleón Murat “Durante la guerra de España, estuve más bien del lado de la República” (Murat 1968:98).

<sup>291</sup> Pese a la condena explícita al nazismo en la Encíclica *Mit Brennender Sorge*, de Pío XI (1937), en un sector importante del catolicismo argentino era posible detectar distintos grados de simpatía por el régimen alemán y, en mayor medida, por el fascismo italiano. Cfr. Lvovich (2003:373-ss).

desplazamiento también es visible en sus elecciones lingüísticas. El escritor va abandonando el “criollismo extremo” a favor de “la utilización de un español general y neutro, sin marcas visibles” (Olea Franco 1993:214. Cfr. también Louis 2006:129-130). Es significativo en este sentido que Ramón Doll, intelectual vinculado al nacionalismo, denuncie en *Discusión* (1932) “una prosa antiargentina, sin matices ni acentos nacionales” (“Discusiones con Borges”, 1933, compilado en Lafforgue 1999:32).

Además de rechazar su propio pasado como “criollista de vanguardia”, Borges consagrará buena parte de su prosa a mostrar la “monstruosidad y la imposibilidad lógica del nacionalismo” (Panesi 2000a:142).<sup>292</sup> En un ensayo de la década del cuarenta, “Nuestro pobre individualismo”, dedicado a trazar algunos rasgos de los argentinos, Borges comienza por impugnar las definiciones propuestas por los nacionalistas:

Aquí los nacionalistas pululan; los mueve, según ellos, el atendible e inocente propósito de fomentar los mejores rasgos argentinos. Ignoran, sin embargo, a los argentinos; en la polémica prefieren definirlos en función de algún hecho externo; de los conquistadores españoles (digamos) o de una imaginaria tradición católica o del “imperialismo sajón” (“Nuestro pobre individualismo”, *Sur* nº141, julio de 1946, *OCH*: 36).

Evidentemente, las alusiones a la “imaginaria tradición católica” y a la hispanofilia y la mención (entrecomillada) del imperialismo sajón apuntan a discutir con la revisión de la historia argentina que proponían ciertos intelectuales vinculados al nacionalismo católico (ver *supra* 1.1).<sup>293</sup> Se constata entonces, para esa fecha, un notable desplazamiento del escritor en relación con ciertos tópicos del revisionismo histórico, que se corresponde con su reposicionamiento en el campo intelectual como opuesto a las manifestaciones políticas y literarias del nacionalismo.

En sus primeros de ensayos, Borges exhibía una mirada crítica hacia la historiografía liberal, afín a la de pensadores nacionalistas como Irazusta o Palacio. Esta implicaba una valoración relativamente positiva de Rosas y, complementariamente, una mirada crítica de Sarmiento y su proyecto civilizatorio (cfr. Olea Franco 1993:96-ss, Piglia 2000:85, Louis 2006:123-ss):

---

<sup>292</sup> Un ejemplo, temprano y contundente, de la distancia crítica de Borges frente al nacionalismo en los años treinta se encuentra en el polémico ensayo “Nuestras imposibilidades” (*Sur*, 1931, recogido al año siguiente en *Discusión*), al que nos referimos *infra*.

<sup>293</sup> Halperín Donghi (2005:28-29) considera que la versión de la historia sostenida desde el catolicismo integral representa “otra corriente” cuya integración al revisionismo nacionalista supone ciertos problemas, especialmente en tanto la valoración de Rosas es vinculada por los católicos con la valoración del orden colonial, posición que “no coincide con la imagen de Rosas que el revisionismo propone a la admiración colectiva”. Sin embargo, existen también importantes afinidades (antiliberalismo, repudio de la democratización política, búsqueda de modelos en el pasado, entre otros) que ambas perspectivas comparten. En la consideración borgeana, donde se imbrican hispanismo, catolicismo y anti-imperialismo, la perspectiva católica y la nacionalista parecen estar mixturadas.



Don Juan Manuel, pese a sus fechorías e inútil sangre derramada, fue queridísimo de su pueblo (“Queja de todo criollo”, *Inquisiciones* 1925, *Inq*: 143).

Nuestro mayor varón sigue siendo don Juan Manuel: gran ejemplar de la fortaleza del individuo, gran certidumbre de saberse vivir, pero incapaz de erigir algo espiritual, y tiranizado al fin más que nadie por su propia tiranía y oficinismo (“El tamaño de mi esperanza”, *Valoraciones* 1926, *TE*:15).

Sarmiento (norteamericanizado indio bravo, gran odiador y desentendedor de lo criollo) nos europeizó con su fe de hombre recién venido a la cultura y que espera milagros de ella (“El tamaño de mi esperanza”, *Valoraciones* 1926, *TE*:14).

En las décadas siguientes, junto al abandono de toda pretensión criollista, Borges invierte sus apreciaciones de Rosas y Sarmiento. El primero será denostado, especialmente a partir de la lectura del peronismo como “segunda tiranía”, “actualización” del rosismo (cfr. por ejemplo “Martín Fierro”, *Sur* n° 247, julio 1957). El segundo, *bête noire* de los revisionistas, será objeto de una nueva consideración que lo situará en un lugar de privilegio: “Sarmiento es el primer argentino, el hombre sin limitaciones locales” (*Recuerdos de provincia*, 1944, *OCIV*:133), “el testigo de la Patria”, “la luz de Mayo” (“Sarmiento”, *Sur*, 1961, *OCII*:277). En el prólogo que escribe para *Recuerdos de Provincia* en 1944, deja un claro testimonio de su relectura de la historia:

El decurso de los tiempos cambia los libros; *Recuerdos de provincia*, releído y revisado en los términos de 1943, no es ciertamente el libro que yo recorrí hace veinte años. [...] *Recuerdos de provincia*, entonces, era el documento de un pasado irrecuperable y, por lo mismo, grato, ya que nadie soñaba que sus rigores pudieran regresar y alcanzarnos. Recuerdo que en sus páginas y en las páginas congéneres del *Facundo* me parecían inútiles y acaso demasiado evidentes las diatribas contra el primero de los caudillos, Artigas; contra uno de los penúltimos, Rosas. La peligrosa realidad que describe Sarmiento era, entonces, lejana e inconcebible; ahora es contemporánea (Corroboran mi aserto los telegramas europeos y asiáticos). [...] He hablando de crueldad; el examen de este libro demuestra que la crueldad no fue el mayor mal de esta época sombría. El mayor mal fue la estupidez, la dirigida y fomentada barbarie, la pedagogía del odio, el régimen embrutecedor de divisas, vivas y muertas (“Domingo F. Sarmiento. Recuerdos de provincia”, *OCIV*:131).

Así, el autor, da la vuelta completa y luego de haberla criticado en los años veinte, vuelve a la versión tradicional de la historiografía liberal. Muchos intelectuales nacionalistas encontrarán en la figura que Borges construye a partir de la década del treinta “el paradigma del intelectual cosmopolita, europeísta, ajeno a las problemáticas nacionales” (Lafforgue 1999:124). Así, por ejemplo, Juan José Hernández Arregui (“La imagen colonizada de la Argentina: Borges y el *Martín Fierro*”, *Imperialismo y cultura*, 1957) denuncia en el escritor “una concepción de la historia argentina mezcla de

mitrismo y liberalismo oficial, en la cual las masas son juzgadas como fantasmas resucitados de la barbarie (1999:147).<sup>294</sup>

Borges, por su parte, se constituirá en un crítico del proyecto de los revisionistas. En un sentido general, los estudiosos de su obra ya han señalado la desconfianza que manifiesta el escritor hacia la historiografía en general, especialmente a partir de la década del treinta. Panesi registra, por esos años, un cambio en la concepción borgeana de la historia, que vinculará con su abandono del criollismo: “Corregida la doctrina nacionalista en las décadas del treinta y del cuarenta, la visión heroica de la historia se cambia por un agnosticismo histórico, por una desconfianza nietzscheana (o schopenhaueriana) hacia la historia como disciplina” (2000b:166). En este sentido puede leerse, por ejemplo, un relato como “Tema del traidor y del héroe” (*Sur* n° 112, febrero 1944) que resulta central para pensar la concepción de la historia en Borges (cfr. Pezzoni 1999:58-ss y Balderston 2010). En este relato (que tiene como uno de sus posibles escenarios “algún estado sudamericano”) se narra una investigación historiográfica sobre un supuesto héroe nacional que se revela como traidor, pese a lo que el historiador decide omitir determinadas informaciones y publicar un libro “dedicado a la gloria del héroe” (*OCI*:498).<sup>295</sup> Balderston (2010:116) sostiene que el texto postula así la idea de que “la historia moderna es escenario de múltiples invenciones de tradiciones nacionales, donde la traición se ha reescrito como heroísmo”.

Agreguemos por último que en su “obra oral” (cfr. el capítulo siguiente), Borges se encarga de ridiculizar en más de una ocasión el proyecto del revisionismo histórico. Así, por ejemplo, en una entrevista concedida a María Ester Vázquez en 1972, ante la pregunta “¿Qué pensás del revisionismo histórico?”, responde:

Si fuera realmente una revisión de la historia me parecería bien. Pero no lo es, puesto que está hecha por personas que conocen que el resultado de esa revisión va a ser el culto de una persona abominable como Rosas, de modo que no sé por qué la inician cuando ya saben a donde van a llegar [...]. Si ya saben que van a llegar a esa conclusión, [...] ¿Por qué simulan el proceso de revisar la historia, cuando sabemos que empiezan con las conclusiones y luego inventan las premisas? Yo se lo dije a Ernesto Palacio, casado con una prima mía, cuando me propuso entrar en una sociedad que se llamaba Juan Manuel de Rosas. Le dije “Ustedes no están revisando, porque ya empiezan con ese nombre [...]

---

<sup>294</sup> Cfr. en un sentido similar, “Borges, bibliotecario de Alejandría” de Jorge Abelardo Ramos (*Crisis y resurrección de la literatura argentina*, 1954, compilado en Lafforgue 1999). En un trabajo posterior (“El régimen bonapartista”, en *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*, 1957), Ramos se refiere a Borges como un “prófugo de nuestra realidad” (2001:71).

<sup>295</sup> El párrafo final del relato, que incluye esta afirmación, fue agregado al ser recogido en volumen en *Ficciones* (1944) y no se encuentra en la versión de *Sur* (cfr. *Sur* n°112, febrero 1944, p. 26).

Mientras dura la revisión, pónganle cualquier nombre, pero si comienzan llamándola Rosas, es que han empezado por la meta” (Vázquez 1999:110-111).<sup>296</sup>

Más allá de la historicidad de la anécdota, el hecho de que el escritor evoque aquella invitación de Palacio da cuenta de la existencia de un posible proyecto común entre Borges y algunos nacionalistas católicos (cfr. capítulos anteriores), posibilidad que su reposicionamiento a partir de la década del treinta clausuró definitivamente.<sup>297</sup>

### V.3.4. Religión pública *versus* religiosidad privada

Las diferencias del escritor con el catolicismo integral, sin embargo, no se limitan a polémicas historiográficas ni a las discusiones con respecto a cuestiones coyunturales de la política nacional o internacional. Lo que impugna Borges es la propia concepción de la religión que estaba en la base del renacimiento católico: la fe concebida de un modo militante, que buscaba intervenir -autoritariamente- en el rumbo político del país.

Podemos retomar los desarrollos de José Casanova (1999, 2000) y sostener que estamos ante dos posiciones antagónicas a la hora de definir el lugar de la religión en la sociedad. En el catolicismo integral encontramos la afirmación “anti-moderna” de una religión pública, que busca negar la separación entre las distintas esferas de la vida social y subordinarlas todas a la autoridad de la doctrina cristiana.<sup>298</sup> Como afirma Zanca, en nuestro país, durante la década de 1930, “la religión pasó del ámbito privado al ámbito público” (2006:20). Esto queda expresado de modo ejemplar en el multitudinario Congreso Eucarístico Internacional de 1934. En el número especial que *Criterio* dedica a este acontecimiento, Atilio Dell’Oro Maini subraya justamente su dimensión pública, contraponiéndola a las expresiones religiosas privadas:

El homenaje que tributaremos esta vez a Jesús sacramentado no será privado, en la soledad del santuario; será un grandioso homenaje social, en el cual la multitud confesará públicamente a Jesucristo por su Dios, su Rey, su Señor [...] Es necesario que el reinado de Cristo en los corazones se manifieste también exteriormente sobre la sociedad entera

---

<sup>296</sup> Afirmaciones muy similares en el diálogo de Borges con Sorrentino, también de 1972 (cfr. Sorrentino 2001:122-123).

<sup>297</sup> En 1965, afirma Jauretche (“Moraleja de Borges: su guerrero y su cautiva”, *Marcha*, 1965): “Pienso también que Borges estuvo a punto –fue irigoyenista y anduvo descubriendo los rostros de Buenos Aires por los que pudo entrar al cuerpo del país- de ser otra cosa haciendo otra, aún a pesar de estar matriarcalmente cargado con la cultura de la *intelligentzia*.” (Jauretche 1999:176). Nuevamente, desde el pensamiento nacionalista se percibe a Borges como un aliado que no fue.

<sup>298</sup> “La iglesia Católica combatió de manera quijotesca el giro intramundano moderno y la diferenciación moderna de las esferas, como si fuesen heréticos molinos de viento” (Casanova 1999:136). Bonnin afirma, en este mismo sentido, que el catolicismo integral “se caracteriza por integrar en una misma posición de enunciación a todas las esferas de la vida social (cultura, economía, política, etc.) en función de un principio religioso que las define y debe regirlas” (2006:122). Volveremos sobre esta cuestión cuando estudiemos las relaciones de Borges con la teología, en el apartado 8. de este capítulo.

para que pueda al fin reinar en ella la verdadera paz y la justicia” (1934:170).

Frente a este catolicismo público y colectivo, Borges se inscribe en la tradición liberal moderna que considera que “la religión es un asunto privado y debe seguir siéndolo” (Casanova 1999:143) y que se trata de una cuestión fundamentalmente personal: “la religión, [...] deberá significar *los sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales en su soledad*” (James 1986:44).<sup>299</sup> Desde esta perspectiva, las manifestaciones públicas de la fe, sea con intenciones proselitistas o con fines políticos, son consideradas problemáticas o directamente inaceptables.<sup>300</sup>

### V.3.5. Una crítica oblicua

A partir de la década del treinta, entonces, pueden rastrearse en los textos publicados por Borges (especialmente en *Sur*, pero también en otros medios) una serie de alusiones críticas al catolicismo que, como vimos, había aumentado notablemente durante esos años su visibilidad social y su presencia política. La forma concreta de intervención del escritor en el debate público tiene matices bastante originales. Borges no consagra artículos completos a expresar sistemáticamente su posición frente al catolicismo integral y sus derivaciones en la cultura argentina –exceptuando, quizás, la breve nota sobre el antisemitismo católico que comentamos en el apartado siguiente-. Las referencias a este fenómeno se encuentran fragmentadas y dispersas en una serie de relatos, artículos, notas breves y ensayos publicados, en su mayoría, desde 1930 hasta comienzos de los años cincuenta. La crítica del catolicismo funciona de un modo oblicuo, análogo al que Louis describe al estudiar la forma particular que toma la militancia antifascista en Borges: un verdadero “bombardeo” de referencias al tema que aparecen “incrustadas” en textos que tratan, generalmente, de cuestiones literarias (Louis 2006:26, 47): el prólogo a una antología poética, un ensayo literario, la reseña de un poemario. La polémica borgeana parte de la literatura. Por lo general, no se ocupa

---

<sup>299</sup> José Casanova cita estas palabras de William James como ejemplo de la posición de la “escuela individualista” que sostiene que “la religión personal es primordial, mientras que todos los aspectos institucionales de la religión (...) son secundarios” (1999:123). La definición está tomada de *Variedades de la experiencia religiosa*, el libro de James que Borges incluyó en su “Biblioteca personal”. Se trata de un filósofo que el escritor citará recurrentemente a lo largo de su obra (cfr., por ejemplo, “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, *La prensa*, 1929, “Una vindicación de Mark Twain”, *Sur*, 1935, “Los avatares de la tortuga”, *Sur*, 1939)

<sup>300</sup> “Las sociedades modernas tienden a proscribir cualquier demostración pública de la religión. En realidad, la privatización de la religión llega a tal punto que se torna ‘irreverente’ y de mal gusto exponer públicamente la propia religiosidad. [...] Las confesiones religiosas fuera de una esfera religiosa estrictamente delimitada son consideradas no sólo una degradación de la propia privacidad sino también una violación del derecho a la privacidad de los otros” (Casanova 1999:159).

de actores o acontecimientos puntuales sino de los fundamentos del modo de leer –la política, la religión, la cultura nacional- propuesto por el catolicismo integral. En este sentido, aún en los casos en que sus intervenciones no están en el marco de la crítica literaria, el autor apela a conceptos propios de ese ámbito (anacronismo, inverosimilitud, etc.). Borges parece presuponer que la ficción juega un rol clave a la hora de construir (y deconstruir) los paradigmas para interpretar lo social. En este sentido, es posible considerar que incluso algunos de sus relatos participan –de un modo indirecto y oblicuo, como es propio de la ficción borgeana- de la polémica con el catolicismo integral (vg. “La muerte y la brújula”, ver *infra* 4.4).<sup>301</sup>

Su estrategia, entonces, no implica un desarrollo argumentativo coherente y minucioso (“Los argumentos no convencen a nadie”, afirmaba el escritor citando a Emerson) sino que se limita a impugnar, desde sus textos, la “postulación de la realidad” sostenida por los católicos argentinos, exhibiéndola como absurda, anacrónica, inverosímil o contradictoria. No asistimos a una argumentación sistemática, progresiva y ordenada sino a una retórica del despliegue de fragmentos textuales:

Es como si todo tema reenviara *fatalmente* al contexto de escritura mediante una serie de procedimientos variables que casi siempre eluden las figuras de la exposición, la discusión o la persuasión. Siguiendo una fórmula retórica explorada en sus comienzos como crítico, Borges *despliega*: en un vasto *corpus* cuyo “tema” es literario o cultural, surgen fragmentos de un debate que siempre remite a su propia época. Este despliegue constituye un movimiento deliberado que se opone a la habitual figura discursiva de la exposición y de la discusión y, por lo tanto, evita toda forma de concentración discursiva. Ante la realidad contemporánea, Borges descarta la posibilidad del debate o del análisis para concentrarse en abrir, desplegar y diseminar diversos aspectos de una realidad que se impone, mostrando de qué modo se infiltra en todas las facetas de lo real. [...] El despliegue de la verdadera *batalla textual* que puede observarse en sus escritos es fragmentario y lateral aunque no menos eficaz (Louis 2007b:24-25, destacados en el original).

En los siguientes apartados nos detendremos una serie de referencias oblicuas – *i.e.* formulaciones dispersas y fragmentarias, tomadas de distintas zonas de la obra de estos años- en las que pueden leerse distintos aspectos de la crítica de Borges al catolicismo integral.

---

<sup>301</sup> En el capítulo II.5 hemos señalado que la literatura de Borges, contra lo que han sostenido muchos críticos, establece lazos con su contexto que no pueden ignorarse. En particular, en las ficciones de las décadas de 1930-1950, se construye una relación con la realidad contemporánea que es, en general, indirecta y mediata, en lo que puede leerse como un rechazo por la estética realista-mimética dominante en aquel momento. El tema ha sido estudiado detenidamente por Louis (cfr. especialmente 2006:251-ss y 2007a:71-ss), que caracteriza la relación de las ficciones de Borges con “lo que se llama realidad” como oblicua, lateral e indirecta. Aunque en un sentido algo distinto, también Balderston sostiene que “El enfoque que hace Borges de los acontecimientos históricos en relación con los cuales organiza la acción de sus cuentos es, con frecuencia, oblicuo” (1996:21).

#### V.4. CATÓLICOS ANTISEMITAS, UNA *CONTRADICTION IN ADJECTO*

En el imaginario del catolicismo integral, el lazo que mantenía unida a la nación era la fe común, por lo que no debe extrañar, como señala Lvovich, “que se considere a los judíos como extranjeros y enemigos” (2003:256). La condena al antisemitismo es, cronológicamente, el primer punto en el que Borges explicita su ruptura con los intelectuales católicos, y un tema persistente a lo largo de su obra. El interés personal de Borges por el judaísmo se remonta a su juventud: en una carta a su amigo Abramowicz fechada en 1920, habla de su “obsesión judaica” y celebra su (posible) ascendencia israelita.<sup>302</sup> En cuanto a su producción literaria, puede detectarse una temprana “defensa” de la cultura hebrea ya en textos como “Acerca del expresionismo” (*Inicial* n° 3, diciembre 1923, *TRI*:178-ss) o “El lado de la muerte en Güiraldes” (*Síntesis*, n° 18, noviembre 1928, *TRI*:347).<sup>303</sup> Sin embargo, durante la década del veinte, no encontramos en Borges denuncias de antisemitismo que impliquen a los católicos argentinos. Esto puede explicarse porque en esos años la cuestión todavía ocupaba un lugar relativamente periférico en el discurso de la Iglesia en nuestro país (Lvovich 2003:104).

##### V.4.1. El antisemitismo católico y la teoría del complot

La llamada “cuestión judía” distaba mucho de constituir una preocupación central de *Criterio* –y los intelectuales vinculados a la publicación- durante sus primeros años. Como afirma Lvovich,

antes de 1931 las expresiones de tipo antisemita [en la revista] resultaron sumamente esporádicas y- en las contadas ocasiones en que se manifestaron- fueron planteadas en artículos dedicados a la temática religiosa o la crítica de arte, aunque no en el contexto de intervenciones específicamente políticas (2003:276-277. Cfr. también Devoto 2006:222).

La situación cambiará notablemente en la década del treinta. Tras la renuncia de Dell’Oro, a fines de 1929, se hace cargo de la dirección de *Criterio* Enrique Osés (ver

---

<sup>302</sup> “Primero –y esto halaga esa obsesión judaica que tantas veces me has señalado- acabo de descubrir en un libro de un tal Ramos Mejía [...] que los Acevedo (la familia de mi madre) son sefardíes, judíos portugueses convertidos. No sé bien cómo celebrar ese arroyo de sangre israelita que corre por mis venas” (Carta a Maurice Abramowicz, 11 de octubre de 1920, *Cartas*: 111).

<sup>303</sup> “Los patriotas [alemanes] afirman que el expresionismo es una intromisión judaizante. Explicaré el sentido de esa conjetura malévol” (“Acerca del expresionismo”, *TRI*:139). “Lo que me atreveré a desmentir es nuestro derecho de postular mera incredulidad y mundanidad entre los judíos: eternos inventores de la esperanza, hoy como ayer. Nosotros ni siquiera producimos falsos profetas” (“El lado de la muerte en Güiraldes”, *TRI*:347).

capítulo III.3). El nuevo director fue “un incansable agitador antiliberal, anticomunista y antisemita” (Lvovich 2003:300). Luego de su breve período al frente de *Criterio*, Osés dirigirá *Crisol* (1932-1944, revista que acusó a Borges de ocultar su ascendencia judía, como veremos luego) y *El Pampero* (1939-1944), dos órganos de agitación pro-nazi, que recibían subsidios encubiertos el estado alemán. En 1932, Gustavo Franceschi sucederá a Osés como director de *Criterio*, cargo que conservará hasta su muerte en 1957. Si bien Franceschi rechazaba las acusaciones de antisemitismo y sostenía una posición crítica frente al nazismo, aceptaba la existencia de un “problema judío” y conceptualizaba la inmigración de ese origen como una “invasión” debido a la “cantidad excesiva de israelitas” que se habían asentado en nuestro país (Lvovich 2003:396).<sup>304</sup> Con el cambio de directores y de contexto político, podemos afirmar que durante la década del treinta “las tesis del antisemitismo conspirativo se convirtieron, si no en la preocupación central de la revista, en un tópico abundantemente transitado por varios de sus colaboradores” (Lvovich 2003:276-ss).

La existencia de un poder detrás del poder, de un complot que digita los acontecimientos y es responsable de todos los males es, como ha señalado Ricardo Piglia (2000:44), un relato persistente en la tradición política argentina. Tras el golpe de Uriburu, el antisemitismo conspirativo permite a los católicos articular la imagen unificada de un enemigo “bajo la figura del omnipotente complot judío” (Lvovich 2003:281):

El mito de la conspiración judía mundial supone la existencia de un gobierno secreto israelita que, mediante una red mundial de organizaciones camufladas, controla los partidos políticos y gobiernos, la prensa, la opinión pública, los bancos y la economía. Aquellos que creen en el mito afirman que el gobierno secreto hace todo esto conforme a un plan secular y con el único objetivo de lograr que los judíos dominen el mundo entero, y sostienen que el logro de estos objetivos se está acercando peligrosamente a su concreción. [...]Tras la Revolución francesa el viejo mito se renovará, en el seno del pensamiento reaccionario, bajo la forma de una visión conspirativa de la historia, en la que los judíos irán ocupando el lugar de culpables de todos los males que atravesaba Europa (Lvovich 2003:47).

Esta teoría conspirativa llega a nuestro país procedente de dos fuentes europeas. Por un lado, la obra de intelectuales franceses como Charles Maurras o Edouard Drumont -autor de *La France Juive*- que gozaron de un importante predicamento en un

---

<sup>304</sup> En el ya citado “Sur y Criterio”, Franceschi manifiesta una posición que podemos describir como un antisemitismo moderado: “la defensa de la sociedad es lícita y hasta obligatoria. Por lo tanto, si el exceso de inmigración de una raza amenaza con establecer un Estado dentro del Estado o con modificar sustancialmente nuestra herencia tradicional hispana y latina [...] creo que el Estado, sin lanzarse a persecución, legalizada o no, tendría derecho y deber de impedir la acción mentada con todas aquellas medidas protectoras que viera oportunas y que no violaran la dignidad humana (1937:78-79).

sector de la intelectualidad argentina del período (cfr. Devoto 2006:203). Por otro lado, el discurso de la Iglesia de Roma, que desde fines del siglo XIX venía denunciando por distintos medios –entre ellos, *La Civilidad Católica*, periódico oficioso de la Santa Sede- la existencia de una conspiración judeomasónica (Lvovich 2003:50). Esta teoría se convirtió en una clave de lectura recurrente entre los católicos integrales argentinos, que postulaban la participación en el gran complot de cualquier colectivo que consideraran contrario a los intereses de la Iglesia. Así, era frecuente en los medios católicos la denuncia de las asociaciones conspirativas de los judíos con socialistas y masones. Como veremos en el capítulo VII, estas alianzas oscuras también se atribuían a los protestantes. Todos los grupos no-católicos eran percibidos como potenciales amenazas.

#### **V.4.2. Primeras intervenciones de Borges contra el antisemitismo católico argentino**

A partir de los años treinta es posible relevar en la producción de Borges diversas referencias críticas al antisemitismo. Podemos afirmar que estas tienen dos blancos diferentes aunque estrechamente vinculados. Por un lado, el modo en que tal doctrina se propaga en Europa, fundamentalmente en Alemania; por otra parte, la forma en que esta se manifiesta en nuestro país. Nuestros análisis se concentran en aquellos textos de Borges donde aborde el antisemitismo en su expresión local, que es donde pueden encontrarse referencias más específicas a los católicos argentinos. Dejamos de lado, por lo tanto, muchas de las alusiones a las persecuciones de judíos bajo el régimen nacional socialista alemán, cuyos motivos y modalidades no son exactamente las mismas.<sup>305</sup>

La primera mención que consideramos significativa es una referencia lateral en un célebre y polémico artículo publicado en *Sur* en 1931 donde, bajo el título de “Nuestras imposibilidades” (*Sur* n° 4), Borges propone una “fraccionaria noticia de los caracteres más afligentes del argentino” (*BS*:117). Al comentar la “penuria imaginativa” que lleva al habitante de estas tierras a rechazar todo lo infrecuente y, por consiguiente, lo extranjero, señala

---

<sup>305</sup> Cfr. “*Trau Keinem Bei Seinem Eid*, de Elvira Bauer” ( *El Hogar* n° 1441, mayo de 1937), “Una pedagogía del odio” (n°7, mayo 1937), “Isaac Babel” (*El Hogar* n° 1447, febrero 1938), “The Jews, de Hilaire Belloc” (*El Hogar* n° 1481, marzo 1938), “Una exposición afligente” (*Sur*, n° 49, octubre de 1938), “Una vindicación de Israel” (*El Hogar* n° 1536, marzo 1939). Sobre estos textos y, más generalmente, sobre las posiciones del escritor frente al antisemitismo nazi remitimos a los trabajos de Aizenberg (1997:37-ss) y Louis (2006:173-ss), algunas de cuyas hipótesis retomamos en nuestro análisis.



Esa mortal y cómoda negligencia de lo inargentino del mundo comporta una fastuosa valoración del lugar ocupado entre las naciones por nuestra patria. Hará unos meses, a raíz del lógico resultado de unas elecciones provinciales de gobernador, se habló del oro ruso; como si la política interna de una subdivisión de esta descolorida república, fuera perceptible desde Moscú, y los apasionara (“Nuestras imposibilidades”, *BS*:118).

Aunque no se nombre explícitamente a los católicos, la alusión era transparente para cualquier lector de la época. En abril de 1931, luego del golpe de Uriburu, se convocó a elecciones en Santa Fe. La Iglesia realizó una fuerte campaña contra la candidatura de Luciano Molinas, del Partido Demócrata Progresista de Lisandro de La Torre, al que veía como una fuerza “laicista”. Recordemos que, desde la visión conspirativa sostenida por el catolicismo, los movimientos de izquierda eran percibidos como subordinados a los intereses judíos, por lo que frecuentemente “la causa antijudía era identificada con la lucha contra el comunismo” (Bianchi 2009:2001). El obispo de Santa Fe, monseñor Boneo, aseguró que se trataba de la amenaza “del ateísmo soviético de Rusia” y la prensa católica habló de “demo-bolcheviques” (cfr. Zanatta 1996:63-65). Al exponer como inverosímil la hipótesis de un interés soviético por la “política interna” de nuestro país, Borges está implícitamente rechazando la pretensión de la Iglesia de leer el conflicto en términos de “la nación católica en lucha contra el invasor rojo” (Zanatta 1996:100).

Esta denuncia del anticomunismo-antisemitismo de los católicos en términos explícitamente políticos no será, sin embargo, frecuente en el escritor. El más recurrente argumento borgeano consiste en denunciar la contradicción que supone condenar al judaísmo al tiempo que se profesa una religión de origen hebreo. Borges despliega por primera vez este razonamiento en un texto de 1932, publicado en *Mundo Israelita*,<sup>306</sup> en el marco de una campaña de repudio al antisemitismo:

Ciertos desagradecidos católicos –léase personas afiliadas a la Iglesia de Roma, que es una secta disidente israelita servida por un personal italiano, que atiende al público los días feriados y los domingos- quieren introducir en esta plaza una tenebrosa doctrina, de confesado origen alemán, rutenio, ruso, polonés, valdaco y moldavo. Basta la sola enunciación de este rosario lóbrego para que el alarmado argentino pueda apreciar toda la gravedad del complot [...] Se trata –soltemos de una vez la palabra obscena- del Antisemitismo. Quienes recomiendan su empleo, suelen culpar a los judíos, a todos, de la crucifixión de Jesús. Olvidan que su propia fe ha declarado que la cruz operó nuestra redención. Olvidan que inculpar a los judíos equivale a inculpar a los vertebrados, o aun a los mamíferos. Olvidan que cuando Jesucristo quiso ser hombre, prefirió ser judío, y que

---

<sup>306</sup> Además del texto en sí, la elección del medio es significativa. Aunque la colaboración se haya limitado a esta breve nota, se trata de un dato importante para pensar el posicionamiento borgeano. Aunque su participación en medios vinculados tan estrechamente al judaísmo no fue frecuente, podemos mencionar algunos textos publicados en la década del cincuenta por la revista *Davar* (cfr. por ejemplo “El estilo de su fama”, *Davar* n° 31-32-33, 1951, “Delia Elena San Marcos, *Davar* n° 50, 1954).

no eligió ser francés ni siquiera porteño, ni vivir en el año 1932 después de Jesucristo para suscribirse por un año a *Le Roseau d'Or*. Olvidan que Jesús, ciertamente, no fue un judío converso. La basílica de Luján, para Él, hubiera sido tan indescifrable espectáculo como un calentador de gas o un antisemita (“Campaña de repudio al antisemitismo”, *TR3*: 383-384).

Se trata, hasta donde hemos podido rastrear, de la primera intervención de Borges explícitamente crítica hacia los católicos argentinos. El empleo del presente (“quieren introducir”) es significativo. Como hemos dicho, el discurso antisemita estaba configurándose como un tópico central en el discurso de los católicos argentinos precisamente en esos años. A diferencia de lo que sucederá en intervenciones posteriores, el escritor se refiere al antisemitismo como un discurso que no está aún del todo instalado en el país. Borges subrayará justamente el carácter extranjero de la “tenebrosa doctrina, de confesado origen alemán, rutenio, ruso, polonés, valdaco y moldavo”, que el “alarmado argentino” debería por lo tanto rechazar.<sup>307</sup> De este modo, revierte contra el antisemitismo la acusación que los católicos argentinos esgrimían frecuentemente contra el judaísmo y el comunismo: su no pertenencia al “ser nacional”. Louis (2007b:87) ha señalado que uno de los principales problemas de los antisemitas argentinos era, justamente, demostrar que su pensamiento no era “simplemente una moda ideológica importada”. Además de la enumeración del “rosario lóbrego” de nacionalidades donde sitúa el origen de esta doctrina, Borges sostiene que sus introductores son personas “afiliadas a la Iglesia de Roma”, que como hemos visto era uno de los puntos de procedencia del discurso antisemita de los católicos argentinos. El otro, la intelectualidad católica francesa, puede considerarse aludida en la mención de *Le Roseau d'Or*.<sup>308</sup> En la caracterización borgeana, incluso la fe que para los integralistas constituía la esencia de la identidad nacional es presentada como foránea, “una secta disidente israelita servida por un personal italiano”.

La presentación del antisemitismo como un grave “complot” que afecta a los argentinos funciona de un modo análogo y complementario a la denuncia de su condición extranjera. La teoría conspirativa sostenida por los católicos acerca de los judíos se revela, ella misma, como producto de una conspiración. Desde luego, al revertir de este modo contra el discurso de los católicos argentinos los mismos

---

<sup>307</sup> El mecanismo es análogo al que muchos años más tarde utilizará en “El escritor argentino y la tradición” (*Cursos y Conferencias*, 1953), donde se sostiene que “el culto argentino del color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo” (*OCI*: 270).

<sup>308</sup> *Le Roseau d'Or* era una revista y editorial católica francesa que había alcanzado cierta difusión en el ámbito nacional. Sus publicaciones aparecían frecuentemente reseñadas en *Criterio*.

argumentos que estos utilizaban como fundamento, Borges no pretende denunciar una conjura internacional antisemita, sino exhibir la arbitrariedad de la teoría del complot que sostenían sus adversarios. En un sentido similar, podemos señalar que el tono de Borges en las primeras líneas parodia la grandilocuencia y el alarmismo de las denuncias de la supuesta conspiración judía, perceptible en el empleo de giros como “una tenebrosa doctrina”, “la gravedad del complot”, “el alarmado argentino”. Como comprobaremos también en otras ocasiones, la crítica de Borges no se refiere únicamente a las posiciones sostenidas por sus adversarios, sino a la forma en que estas se expresan.

En este breve fragmento, el escritor no solo desmonta el mito de la conspiración judía mundial sino que ironiza con algunos íconos venerados por los católicos argentinos –el Vaticano, la basílica de Luján, *Le Roseau d’Or*- e introduce además, como hemos dicho, un argumento al que recurrirá en otros textos. Se trata, básicamente, de señalar las contradicciones en las que incurren los católicos que son antisemitas y, simultáneamente, profesan una religión de origen hebreo que adora a un Mesías judío. Este tipo de recurso polémico ha sido estudiado por Perelman y Olbrechts- Tyteca (1989:306-307):

El poner al día la incoherencia de un conjunto de proposiciones es exponerlo a una condenación inapelable, obligar a quien no quiere que lo califiquen de absurdo a renunciar, por lo menos, a ciertos elementos del sistema [...]. De ordinario, la argumentación se esforzará por mostrar que las tesis que se combate llevan a una incompatibilidad, la cual se parece en esto a una contradicción consistente en dos aserciones entre las cuales es preciso elegir a menos que se renuncie a ambas.

La nota de Borges apunta a presentar la fe en Jesús y el desprecio por los judíos como actitudes inconciliables, obligando a los católicos a abandonar la segunda si quieren conservar la primera. Existe una particularidad que queremos señalar en el modo en que Borges presenta este argumento, que puede relacionarse con el posicionamiento que construye a partir de la década del treinta (ver *supra* 2.2). El escritor se excluye claramente del conjunto de los creyentes: habla, en tercera persona de “su propia fe”, como algo ajeno. Sin embargo, no desdeña utilizar argumentos que son parte del dogma cristiano, como la necesidad de la cruz para la redención universal y la encarnación de Jesús. En este sentido, podemos decir que se posiciona como un escritor que no comparte las creencias cristianas pero conoce su teología y es capaz de argumentar a partir de ella. De este modo se distingue tanto de los católicos integrales

como de aquellos liberales que son incapaces de reconocer la importancia de ciertos elementos propios de la tradición cristiana (ver *infra*).

### V.4.3. Judíos y/o argentinos

Dos años después de su intervención en repudio a la campaña antisemita, Borges publica otro texto que “gira alrededor de las posibilidades de desmontar la intensa paranoia antisemita” (Louis 2007b:88), “Yo, judío” (*Megáfono* n° 12, 1934). Se trata, como se sabe, de una respuesta a la acusación que le lanza la ya mencionada revista *Crisol* de ocultar sus raíces semíticas. Si bien esta publicación no puede definirse plenamente un órgano del catolicismo integral, en su fundación habían intervenido sacerdotes exponentes de esta tendencia, como Julio Meinvielle, González Paz y Alberto Molas Terán y, como ya dijimos, fue dirigida por Enrique Osés quien también dirigió *Criterio* (cfr. Lvovich 2003:354 y Bianchi 2009:199). En esta publicación, en una nota firmada por “A.H.”, en enero de 1934, se afirma:

A Borges le hemos reconocido su valor literario, que nadie puede negarle, su sordidez moral, también pública y su ascendencia judía, maliciosamente oculta, pero mal disimulada, pues hasta sus poemas tienen ese acento sálmico característico de la poesía hebrea (“Carácter de estas notas”, A.H., 1934:1).

Cabe decir que, en el contexto de la nota, donde “A.H.” procura responder ciertas acusaciones formuladas contra *Crisol*, la referencia a Borges es relativamente lateral y se limita a las líneas que hemos citado. En este sentido, la decisión del escritor de responder en un artículo bastante más extenso que la nota que lo suscitó, puede entenderse como una toma de posición en el campo intelectual, que aprovecha, como él mismo dice, “el estímulo de *Crisol*” pero no se limita a una desmentida sino que implica más ampliamente una crítica del discurso antisemita.

La estrategia borgeana en “Yo, judío” consiste fundamentalmente en una retorsión del argumento de *Crisol*: lo que para esta publicación constituía un estigma negativo –el judaísmo-, se presenta como un objeto de deseo:

Doscientos años y no doy con el israelita, doscientos años y el antepasado me elude. Agradezco el estímulo de *Crisol*, pero está enflaqueciendo mi esperanza de entroncar con la Mesa de los Panes y con el Mar de Bronce, con Heine, Gleizer y los diez Sefiroth, con el Eclesiastés y con Chaplin (“Yo judío”, *TR2*:90).

Aunque este texto no establece explícitamente la vinculación entre antisemitismo y catolicismo, en su enumeración caótica, Borges recuerda, como en otros lugares, el origen judío del libro sagrado de la tradición cristiana: el Eclesiastés puede leerse como sinécdoque de la Biblia. Anotemos además que el hecho de que, en 1934, un escritor

que en la década anterior era considerado por muchos católicos como uno de los suyos pueda llegar a ser identificado –aunque sea maliciosamente- como judío es significativo de los desplazamientos en su posición.<sup>309</sup>

El problema de la difusión del antisemitismo en nuestro medio reaparece en un prólogo que Borges escribe en 1940 para *Mester de judería*, de Carlos Grünberg, poeta que había colaborado en *Martín Fierro* y que llegó a constituir una de las figuras arquetípicas de la primera generación literaria judeo-argentina (Nuriel 2010:616). Prologar un libro de autor y temática judía –a diferencia de los anteriores trabajos de Grünberg, el judaísmo constituye en este un asunto central, tematizado en varios poemas- es parte de su toma de posición en el campo literario argentino, donde no escaseaban los simpatizantes del régimen nazi (Aizenberg 1997). Antes de valorar literariamente el libro –especialmente por su original concepto de la rima-, Borges considera el contexto adverso en que la obra aparece: “Los poemas que tengo el agrado de prologar declaran el honor y el dolor de ser judío en el perverso mundo increíble de 1940” (Borges *OCIV*:80). Al igual que en su nota de de *Mundo israelita*, Borges presenta el antisemitismo como una doctrina foránea, implantada en nuestro país como reproducción de un modelo extranjero: “el antisemita Adolf Hitler manda en Europa y tiene **imitadores** aquí” (*OCIV*:80, nuestro subrayado). En este sentido, el antisemitismo argentino es “más ridículo” que el alemán:

A pesar del patíbulo y de la horca, a pesar de la hoguera inquisitorial y del revólver nazi, a pesar de los crímenes que atesora una diligencia de siglos, el antisemitismo no se libra de ser ridículo. En Buenos Aires lo es todavía más que en Berlín. En Alemania cuya lengua literaria se basa en la versión de textos hebreos que ha legado Lutero, Hitler no hace otra cosa que exacerbar un odio preexistente; el antisemitismo argentino viene a ser un facsímil atolondrado que ignora lo étnico y lo histórico. En cierta nota del admirable estudio *Rosas y su tiempo*, Ramos Mejía ha enumerado los apellidos principales de la época. Fuera de los de origen vasco, son todos de cepa judeoportuguesa (“Prólogo” a *Mester de judería*, 1940, *OCIV*:80).

La construcción del párrafo es compleja y apunta, entendemos, principalmente a denunciar la difusión del antisemitismo en nuestro medio. La enumeración de los crímenes funciona en dos direcciones. Es, en primer lugar, una condena de las

---

<sup>309</sup> *Crisol* responde a su vez, en una nota sin firma –atribuible al mismo “A.H.” que la anterior- titulada “Otro ‘poroto’ nuestro”, donde transcribe íntegramente “Yo, judío” e insiste luego –con un tono burlón que, por momentos, llega a parodiar al propio Borges- en el linaje judío del escritor, no sólo por el lado materno (Acevedo) sino por el lado paterno (Borges), que en la nota el escritor habría “escamoteado”. Los tópicos antisemitas movilizados tienen más que ver con lo político-económico que con lo estrictamente religioso (vg la acusación a los judíos de apoderarse de todos los bienes), pero finaliza sin embargo “invitando” a Borges a “pasar por la sinagoga de Córdoba y Libertad para realizar los ritos de costumbre” (“Otro ‘poroto’ nuestro”, 1934:2).

persecuciones que han sufrido los judíos –incluyendo entre los victimarios a la inquisición católica- a las que se (des)califica como “ridículas”. En su peculiar forma de polemizar, Borges presenta la posición contraria como evidentemente absurda, sin necesidad de presentar argumentos (Louis 2006:49, ver *infra*). Pero además, la lista varias veces centenaria de crímenes contribuye al contraste entre Europa y Argentina. El odio que moviliza Hitler es antiguo, “preexistente” –lo que no lo salva de ser ridículo: es una cuestión de grados- mientras que el argentino es importado y totalmente desarraigado de la historia nacional. Borges acude aquí al libro *Rosas y su tiempo* (1907) de Ramos Mejía, donde se afirma el origen judeo-portugués de las principales familias porteñas. Esta referencia ya había aparecido en “Yo judío”, pero si allí la información se deslizaba en medio de una irónica indagación sobre la genealogía del escritor, en este prólogo Borges la emplea para destacar la presencia judía en nuestro país. Subrayar este dato es, desde luego, parte de su estrategia polémica con un discurso que –como vimos- negaba a los judíos su pertenencia al ser nacional. Borges afirmará que “Grünberg, poeta, es inconfundiblemente argentino” (OCIV:81) y, simultáneamente, situará la limpidez de su lírica en la tradición de Israel, en continuidad con Heine y el rabí Sem Tob. La situación de este poeta corresponde a la que Borges, mucho años después en “El escritor argentino y la tradición” (*Cursos y conferencias*, enero-febrero-marzo, 1953), describirá como propia de los judíos: capaces de integrarse a la cultura nacional sin perder su identidad y realizar, desde ese lugar singular, significativos aportes (OCI:272). A despecho de los antisemitas, entonces, Borges no sólo muestra en este prólogo que su doctrina es foránea y ridícula, sino que sostiene que la tradición judía está bien implantada en nuestro país, tanto en la historia como en la actualidad –al menos, la literaria-. Frente a la precisión, la destreza formal y la delicadeza que Borges atribuye al libro de Grünberg (OCIV:82), el discurso del antisemitismo argentino, caracterizado como un facsímil ridículo y atolondrado, queda descalificado tanto en sus fundamentos como en su forma.

Por otra parte, la mención de la Biblia como “textos hebreos” recupera el argumento que venimos rastreando sobre el origen judío del cristianismo, que lo volvería incompatible con el antisemitismo. Considerando que el nazismo no es una ideología cristiana, esta mención solo tiene sentido si la consideramos como un dardo disparado contra los germanófilos católicos argentinos.

#### V.4.4. Una superstición judía

La contradicción entre catolicismo y antisemitismo reaparecerá en una serie de textos publicados a lo largo de la década del cuarenta. De forma explícita, Borges la denuncia en “Anotación al 23 de agosto de 1944” (*Sur* nº120, octubre de 1944), nota compuesta con ocasión de la liberación de París. El antisemitismo se cuenta entre las incoherencias que caracterizan a los “germanófilos” argentinos: “son antisemitas, pero profesan una religión de origen hebreo” (*OCII*:105).

De un modo más indirecto, también es posible leer alusiones críticas a los postulados del antisemitismo católico en dos ficciones borgeanas publicadas con un mes de diferencia: “La muerte y la brújula” (*Sur* nº 92, mayo de 1942) “La forma de la espada” (*La Nación*, julio de 1942). En este segundo relato, la referencia que nos interesa está enmarcada en una digresión y es muy acotada. El narrador subraya –al igual que en la nota de *Mundo israelita*- el judaísmo de Jesús y el carácter redentor –y, por lo tanto, necesario- de su muerte en cruz: “Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo” (*OCI*:493). En el contexto del relato no hay ninguna referencia directa al antisemitismo –por lo que el argumento quedaría incompleto-, pero entendemos que, si se lee esta afirmación en serie con otros enunciados que hemos citado, puede percibirse cierta potencialidad crítica en la referencia a Jesús como “un [...] judío”. La afirmación citada está puesta en boca de un personaje que se reconoce como católico (*OCI*:492) y que, por otra parte, se revela finalmente como un traidor (*OCI*:495), con lo cual la idea de una contradicción interna está presente en el relato.

Las referencias que pueden relevarse en “La muerte y la brújula” son más significativas. Hemos afirmado que las ficciones borgeanas establecían con su contexto una relación que podía caracterizarse como oblicua y mediata (ver *supra* 3.5). En este relato, así como es posible reconocer rastros de la geografía –o mejor, de la topografía porteña, estilizados y bajo denominaciones alternativas, podemos encontrar elementos que son alusiones –deformadas pero identificables- al contexto político y, en particular, a la difusión del antisemitismo en nuestro medio. El relato comienza con el asesinato de un judío, lo que no deja de ser significativo en un momento en que, como recuerda Aizenberg, se constata un recrudecimiento de la agitación contra los judíos (1997:46). Frente al móvil más pedestre, esbozado por Treviranus –un intento de robo-, Lönnrot construye toda una teoría, de base teológica, que entiende los asesinatos como

sacrificios que obedecen a motivos religiosos. Aunque sus fundamentos sean diferentes, las elucubraciones del detective remiten, al menos en términos formales, a las teorías del complot que caracterizaban el discurso antisemita: la suposición, sin demasiadas pruebas concretas, de la existencia un enemigo poderoso, que actúa desde las sombras y amenaza a la sociedad. El desenlace situará esta versión conspirativa como totalmente desacertada, construida a partir de datos erróneos, falsificaciones e hipótesis “interesantes” para explicar algunos hechos, pero equivocadas. Anotemos que la solución final del misterio puede leerse también en otro sentido como crítica del discurso antisemita: tal como había sostenido desde el principio el comisario, en el asesinato del doctor Yarmolinsky –un intelectual judío- no intervinieron móviles elevados: se trató de un mero intento de robo. Las persecuciones antisemitas, despojadas de seudojustificaciones religiosas o políticas –como las que podían esbozarse desde el catolicismo nacionalista- se revelan como meros crímenes.

Por otra parte, en el modo en que “los diarios de la tarde” dan cuenta de los asesinatos, podemos leer una referencia crítica bastante directa a la prensa católica:

Los diarios de la tarde no descuidaron esas desapariciones periódicas [los asesinatos referidos en el cuento]. *La Cruz de la Espada* las contrastó con la admirable disciplina y el orden del último Congreso Eremítico; Enrs Palast, en *El Mártir*, reprobó “las demoras intolerables de un pogrom clandestino y frugal que ha necesitado tres meses para liquidar tres judíos (“La muerte y la brújula”, *OCI*:503).

Además de la mención del “Congreso Eremítico” –obvia alusión al Congreso Eucarístico, sobre la que nos detendremos luego (cfr. 6.), los nombres de las revistas parodian el espíritu de cruzada que caracterizaba el discurso de la Iglesia en los treinta y cuarenta; “*La Cruz de la Espada*”, además, está retomando un sintagma que, como dijimos, era constante en la prensa católica de aquellos años y que sintetizaba la voluntad eclesiástica de obtener una alianza con las Fuerzas Armadas. En cuanto a “Ernst Palast”, es una evidente deformación de Ernesto Palacio, intelectual nacionalista y católico que, como vimos, estuvo vinculado a Borges en la década del veinte (cfr. Devoto 2006:176-177, Lvovich 2003:244). La lamentable declaración que Borges le atribuye, donde lamenta la lentitud en aniquilar judíos, puede ponerse en relación con su participación en *La Nueva República*, periódico de inspiración católica y maurrasiana y



de carácter marcadamente antisemita (cfr. Lvovich 2003:242-262, Devoto 2006: 176-ss).<sup>310</sup>

Por último, en el diálogo del detective, el comisario y el redactor de la *Yidische Zeitung*, encontramos una nueva formulación –incompleta pero fácil de reponer– de la contradicción entre el cristianismo y el antisemitismo:

—Soy un pobre cristiano —repuso [el comisario]—. Llévese todos esos mamotretos, si quiere; no tengo tiempo que perder en supersticiones judías.

—Quizá este crimen pertenece a la historia de las supersticiones judías —murmuró Lónnrot.

—Como el cristianismo —se atrevió a completar el redactor de la *Yidische Zeitung*. Era miope, ateo y muy tímido (“La muerte y la brújula”, *OCI*:500).

A partir de los treinta, en diversos lugares de su obra, Borges insistirá en presentar el cristianismo como derivación algo subsidiaria del judaísmo. Referirse al catolicismo como la “secta disidente israelita” (“Campaña de repudio...”, *TR3*:138), una “religión de origen hebreo” (“Anotación...”, *OCII*:105), parte de la historia de las supersticiones judías (“La muerte y la brújula” *OCI*:500), o “un conjunto de imaginaciones hebreas supeditadas a Platón y Aristóteles” (“Nota sobre Chesterton”, *Los anales de Buenos Aires*, 1947, *OCII*:74)<sup>311</sup> y recordar a sus contemporáneos católicos el hecho evidente pero escandaloso de que Jesús fue judío eran modos de convertir su antisemitismo en una *contradictio in adjecto*.

Aunque el argumento se presente, como dijimos, de modo “incompleto”, limitándose a señalar el carácter judío de Jesús, la Biblia o la religión cristiana, sin explicitar la contradicción que implica entonces el antisemitismo católico, entendemos que Borges era perfectamente consciente de lo escandalosas que esas afirmaciones debieron resultar para sus compatriotas. Las especificidades del cristianismo en modo alguno escapaban al autor de “La duración del infierno”, “Vindicación de la Cábala” y “Vindicación del falso Basíledes”. Sin negar el legítimo interés de Borges por la cultura hebrea, sostenemos que esta reducción del cristianismo a una rama o parte del judaísmo tiene su origen en el contexto del recrudescimiento del discurso antisemita en los medios católicos argentinos en las década del treinta y cuarenta. Si bien esta polémica no basta para explicar la concepción del cristianismo como “religión hebrea”, al menos permite entender la forma deliberadamente provocadora en la que esta idea se presenta en

<sup>310</sup> Hay que señalar, sin embargo, que el antisemitismo de Palacio era moderado en relación al que profesaban otros intelectuales católicos, cfr. Lvovich (2003, *passim*).

<sup>311</sup> Esta fórmula reaparece en textos posteriores, cfr. “Israel” (*Sur*, 1958): “El orbe occidental es cristiano; el sentido de esta afirmación es que somos una rama del judaísmo, interpretada por sus teólogos a través de Aristóteles y por sus místicos a través de Platón” (*BS*: 58).

algunos textos borgeanos. Tener presente este contexto discursivo nos permite, además, matizar afirmaciones como la de Edna Aizenberg, de que para Borges “la Biblia es un libro esencialmente hebreo” (1997:20). Aunque es cierto que el autor reconoce muy tempranamente los rasgos judíos en el estilo de las Escrituras (cfr. “Acerca del expresionismo”, *Inq*:162), su acercamiento al texto está marcado por el cristianismo (y más específicamente por el cristianismo reformado o protestante, como veremos en el capítulo VII). El hecho de que Borges, pese a esto, eligiera subrayar el carácter judío de la Biblia y, más generalmente, del cristianismo, puede entenderse entonces como parte de su polémica con los católicos argentinos.

Los judíos ocupaban en el imaginario del catolicismo integral el lugar del enemigo omnipresente que amenazaba la nación y permitía la articulación de un proyecto político que postulara la confesionalidad del estado argentino (Zanatta 1996, Lvovich 2003). Impugnar el antisemitismo católico señalando la contradicción que está en su fundamento era una forma de combatir -en el terreno cultural- el modelo de país y estado que el sector integralista pugnaba por instaurar.

## **V.5. LAS MUERTES DEL PADRE CHESTERTON**

Un texto clave para estudiar la posición de Borges frente al catolicismo integral es “Modos de G.K. Chesterton” (*Sur* n° 22, julio 1936), una peculiar nota necrológica publicada en *Sur* en el momento en que estallaba la guerra civil española. En esa nota Borges no sólo discute la apropiación que los católicos argentinos hacían del creador del Padre Brown, sino que traza un retrato crítico de la religiosidad de sus compatriotas contrastándola con la del autor inglés.<sup>312</sup>

### **V.5.1. Chesterton, padre de la Iglesia: la lectura católica**

Es necesaria una breve referencia al lugar que tenía la obra de Chesterton en el campo literario local para comprender mejor la dimensión polémica de la intervención borgeana.<sup>313</sup> En los años treinta, cuando aparecen las primeras referencias de Borges a

---

<sup>312</sup> Ya Louis ha señalado que Chesterton es “uno de los objetos que Borges elige para polemizar con sus contemporáneos cristianos” (2007b:86. Cfr. también Louis 1997:283 y Ortiz 2009).

<sup>313</sup> Hemos desarrollado este punto, contrastando la apropiación que realizan los católicos argentinos (y, especialmente, Leonardo Castellani) de Chesterton con la realizada por Borges en Adur 2011a. Remitimos a ese trabajo para ampliar algunas de las cuestiones que presentamos aquí más sintéticamente.

Chesterton,<sup>314</sup> el autor inglés gozaba ya de cierto reconocimiento y prestigio en nuestro país, particularmente como apologista católico. Era uno de los intelectuales europeos estudiados y comentados en los CCC y “uno de los vértices de la Trinidad de *Sol y Luna*”, al que la revista le reserva un lugar de privilegio desde el primer número (Croce 2002:22-23). *Criterio*, por su parte, publica algunas colaboraciones del propio Chesterton, y también se ocupa de sus obras desde su primer número, dedicándole una serie de notas y reseñas bibliográficas.<sup>315</sup>

Chesterton es ante todo, para los católicos argentinos, un valiente y brillante defensor del catolicismo. Esto se comprueba no sólo en sus obras más abiertamente apologéticas -como *The Sempiternal Man* o *The Catholic Church and Conversion*, citadas en Mac Donagh 1928c:63- sino también en sus ficciones. En su reseña sobre *El regreso de Don Quijote*, De Lara afirma “El interés del novelista inglés es un interés coloreado. Pero la mezcla de todos los colores da el color apologético de la novela” (1928:29). En un sentido similar, Anzoátegui sostiene, en un artículo sobre “Chesterton como novelista”, publicado en el primer número de *Sol y Luna*, que el autor era “una especie de administrador de Dios, encargado de repartir la verdad entre los hombres” (1938:98).

Uno de los principales exponentes de la lectura católica de Chesterton fue el jesuita Leonardo Castellani.<sup>316</sup> El autor le dedicó una serie de ensayos y reseñas a la obra del escritor inglés, al que también tradujo de forma muy libre –artículos y traducciones que fueron recogidos en su primer volumen de *Crítica literaria* (1945)-. Fue, además, el creador de un sacerdote detective, el Padre Metri (protagonista de *Las nueve muertes del Padre Metri*, 1942), evidentemente inspirado en la figura del Father Brown (cfr. Romano 1991:91-ss). En la década del treinta, Castellani ya había publicado dos extensos ensayos sobre Chesterton en *Criterio* y, tras la noticia de su

---

<sup>314</sup> La primera mención de este escritor es en el ensayo “El arte narrativo y la magia” publicado en 1932 (*Sur* n° 5, recogido el mismo año en *Discusión*). Para un listado bastante exhaustivo de las referencias de Borges a Chesterton, cfr. Anderson Imbert (1976).

<sup>315</sup> Así, durante el primer año de la revista, Tomás de Lara escribe un comentario sobre “*El regreso de Don Quijote*” (*Criterio* n° 1, marzo 1928); Emiliano Mac Donagh reseña *William Cobbet* (*Criterio* n° 7, abril 1928), *The judgement of Dr. Johnson* (*Criterio* n° 9, mayo 1928) y *A gleaming cohort y Prose of today* (*Criterio* n° 32, octubre 1928). Este mismo crítico publica también una elogiosa presentación del autor donde lo compara nada menos que a William Shakespeare (“La nueva creación de Mr. Shakespeare: G.K. Chesterton”, *Criterio* n° 34, octubre 1928).

<sup>316</sup> Castellani, como dijimos en el capítulo III, fue una de las principales y más influyentes figuras del nacionalismo católico argentino. Intervino en debates políticos, estéticos, pedagógicos, filosóficos y teológicos. Un breve perfil del escritor en Bonnin (2010a:277-281). Sobre sus relatos policiales pueden consultarse los trabajos de Romano (1991) y Link (2006:43-ss). Para un abordaje de su obra como crítico, cfr. Bentivegna (2010). Nos detendremos particularmente en sus artículos sobre Borges en el capítulo VI.

muerte, será el “colaborador especializado”, designado por la revista para escribir la necrológica que se publicó casi simultáneamente con la firmada por Borges en *Sur*.<sup>317</sup>

“El buensentido de Gilberto Chesterton”, aparece en *Criterio* n° 439, en julio de 1936.<sup>318</sup> La nota apuesta a construir una familiaridad o cercanía entre el autor estudiado y el crítico, que queda así legitimado para firmar la necrológica. Esta cercanía está dada, por un lado, por el conocimiento personal del autor, que Castellani se encarga de exhibir en su nota.<sup>319</sup> Pero también, y esto es fundamental, por la fe compartida. El crítico se referirá repetidas veces a Chesterton como “escritor católico” o “apologeta católico” y se situará a sí mismo en ese campo. En diversas ocasiones, recurrirá a la *auctoritas* de la tradición cristiana para caracterizar la obra del inglés, citando la Biblia (en la versión de la *Vulgata*), la teología tomista e incluso el Credo de Nicea (Cfr. Castellani 1930:166 y 1931:179).

La faceta apologética de la obra de Chesterton será, entonces, la privilegiada en los artículos de Castellani, como en la inmensa mayoría de las lecturas realizadas por críticos católicos. Se trata de un “sino fatal de apologeta” (1931:205) del que el escritor no puede sustraerse, al punto de que aún sus crónicas de viaje y sus relatos policiales quedan subordinados a la finalidad de difundir el mensaje cristiano. El último apartado de “Sherlock Holmes en Roma” se titula justamente “Apologética”, y allí Castellani explica en qué sentido los cuentos del Padre Brown se enmarcan en la defensa del catolicismo:

1° Superficialmente está la apologética en los chistes, en las alusiones, en los apotegmas, en las definiciones y distingos fulminantes [...] en las tajantes moralejas [...] 2° Una capa más profunda de apologética hay en la misma construcción de las novelitas, en el carácter del Padre Brown, por ejemplo. [...] 3° Pero la gran apologética de este libro está en la Dicha. Todos sabemos y decimos que es una dicha la fe [...] pero pocos han recibido el don de que esa dicha se transparente en ellos en forma de ejercer un influjo atrayente en

---

<sup>317</sup> Pocos días después de conocerse la noticia de la muerte de Chesterton, *Criterio* publica una breve noticia sin firma en la sección “Comentarios” (*Criterio* n° 433, p.53), que finaliza diciendo: “Pero hablar de su obra, puntualizando siquiera algunos de sus múltiples aspectos, nos llevaría demasiado lejos de los límites de un comentario como este. Uno de nuestros colaboradores especializados se encargará bien pronto de llevar a cabo esta tarea” (“G.K. Chesterton”, 1936:153).

<sup>318</sup> La necrológica incluye una nota al pie que remite a los otros dos artículos sobre el autor publicados anteriormente por Castellani: “Sherlock Holmes en Roma” (*Criterio* n°138, 1930) y “El último libro de Chesterton” (*Criterio* n° 166, 1931), a los que también nos referiremos.

<sup>319</sup> Al comienzo de su artículo, Castellani anota: “El 15 de diciembre de 1929 oí una conferencia de Chesterton sobre los Mártires ingleses [...] El gran periodista comenzó su amenísima charla con una alusión chistosa a su retardo y a su figura jovial y maciza, para muchos de nosotros recién vista” (1936:299). La primera persona nos indica aquí que el autor de la nota ha *visto* y *oído* a Chesterton. En “Sherlock Holmes en Roma”, encontramos la narración de este episodio *in extenso*, donde se detalla que Castellani tuvo, luego de la disertación, la oportunidad de conversar en privado con el conferencista (1930:162).

otros. No está la cosa en que Chesterton diga en cada página de sus libros “Yo tengo la Fe”, sino en que lo dice a carcajadas. (1930:533)

La religiosidad de Chesterton funcionará también, en la lectura de Castellani, como un rasgo que permite reducir distancias entre el escritor inglés y los lectores de *Criterio*. Pese a la lejanía geográfica, Chesterton está más cerca de los católicos argentinos que de sus compatriotas protestantes. Su identidad inglesa queda contrarrestada por su fe. En su necrológica, Castellani lo presenta como “el convertido de una nación hereje” (1936:299). Los británicos son caricaturizados apelando a una serie de estereotipos, de modo de acentuar el contraste y presentar al escritor como un ejemplar excepcional entre su pueblo:

Gente solemne, gente práctica, gente responsable, grandes financistas y prestamistas. “Facts and figures, facts and figures”. La Ciencia con mayúscula, la Nueva Psicología, la [sic] Psicoanálisis, *Economics and Politics*, la respetabilidad, los “dons” de Oxford y Cambridge, el pudor victoriano, la revolución industrial, la oligarquía de las grandes fortunas, el imperio, toda la tierra para explotar, la Cultura, el Progreso y la Civilización con la predestinada supremacía de la raza nórdica (Castellani, 1936:301).

Frente a “esa gran nación enferma” (Castellani 1945:201), Chesterton es caracterizado como una suerte de enviado divino para “cantar las verdades más sagradas a la tiesa Inglaterra, decir siempre lo contrario de lo que dicen *Ellos*, [...] y creer en la Iglesia Católica Romana” (Castellani, 1930:533). La definición de los ingleses (“Ellos”) como contradestinatarios permite postular un colectivo de identificación -la Iglesia católica- en que se incluyen el autor, el crítico y los lectores de la publicación.<sup>320</sup>

En relación con esta búsqueda de “separar” a Chesterton de sus coterráneos y acercarlo al contexto del crítico y los lectores argentinos podemos leer la curiosa opción por castellani-zar su nombre a partir de “El buensentido de Gilberto Chesterton” (1936). En todas las notas o reseñas que *Criterio* había publicado anteriormente, incluyendo las realizadas por Castellani anteriormente, el nombre del escritor británico jamás se había traducido. La utilización de “Gilberto” se presenta como anómala, tanto con respecto a la práctica de la revista como a la del propio crítico y, por lo tanto, se carga de sentido.

Para Castellani, en síntesis, Chesterton se define ante todo por su catolicismo, lo que lo convierte en un inglés anómalo, una especie de excepción entre sus compatriotas. Este catolicismo impregna toda su obra, dándole un tono apologético no sólo a sus ensayos sino también a sus ficciones y poemas. La imagen de Chesterton propuesta por

---

<sup>320</sup> Para las nociones de contradestinatario y colectivo de identificación, cfr. Verón (1987).

Borges en la nota necrológica de *Sur* parece destinada a polemizar punto por punto con esta lectura, que puede considerarse representativa de la del catolicismo argentino.

### V.5.2. Contra el integralismo: la lectura borgeana de Chesterton

Desde el comienzo, Borges manifiesta una clara conciencia de que la imagen de “apologeta” -a la que se refiere, no sin ironía, como “Chesterton, Padre de la iglesia”- es la más difundida entre los lectores locales: “Entiendo que para muchos argentinos, el auténtico es *ese* Chesterton” (“Modos de G. K. Chesterton” *BS*:18).<sup>321</sup> Sin embargo, ya en el título, advierte que esta imagen es una entre las plurales formas o “modos” de entender a Chesterton. La lectura que presenta Borges en este ensayo, y que desarrollará en textos posteriores, puede entenderse como la búsqueda de desplazar la imagen del apologista católico y reemplazarla por la de “Chesterton, narrador policial” (“Modos...”, *BS*:20). Si bien no hay en el texto ninguna referencia explícita a la nota de Castellani, que se publica casi simultáneamente con la de Borges, un fragmento de la nota de *Sur* puede estar respondiendo implícitamente al “Comentario” que citamos antes, aparecido en *Criterio* inmediatamente tras la muerte del escritor. Allí se leía: “El hombre siempre estuvo en Chesterton, por encima del escritor, porque comprendía que la vida ha de ser, antes que nada, ejemplo” (“G.K. Chesterton”, sin firma, 1936:153). Borges titula uno de los apartados de su nota, justamente, “Chesterton, escritor” y anota

Me consta que es impropio sospechar o admitir méritos de orden literario en un hombre de letras. Los críticos verdaderamente informados no dejan nunca de advertir que lo más prescindible de un literato es su literatura y que éste solo puede interesarles como valor humano [...] como ejemplo de tal país, de tal fecha o de tales enfermedades (*BS*:21).

En cualquier caso, la lectura de la nota hace evidente que Borges estaba familiarizado con el modo católico de leer a Chesterton. En primer lugar, digamos que “Modos de G.K. Chesterton” define una relación entre crítico y autor completamente distinta a la propuesta en “El buensentido...”. Si la fe de Chesterton le permitía a Castellani construir una afinidad entre ambos (y extenderla a los lectores argentinos), Borges incluye en “Modos de G.K. Chesterton” una de sus más provocadoras abjuraciones del cristianismo: “Ninguna de las atracciones del cristianismo puede competir con su desafortunada inverosimilitud” (*BS*:20, cfr. *supra* 2.2). En consecuencia, la dimensión apologética de su literatura, celebrada por Castellani, será percibida en

---

<sup>321</sup> “Evidentemente, otorgar ese título al escritor inglés es una hipérbole, una sutil ironía que tiende a exagerar de un modo un tanto grotesco la centralidad que tenía entre los sectores católicos y, sobre todo, el registro en que se lo leía” (Ortiz 2009:6).

Borges como la parte más débil de su obra: “Chesterton [...] fue un incomparable inventor de cuentos fantásticos. Desgraciadamente, procuraba educirles una moral y rebajarlos de ese modo a meras parábolas” (“Modos...”, *BS*:20).

En ensayos de la década del cuarenta (cfr. especialmente “Sobre Oscar Wilde”, *Los Anales de Buenos Aires* n° 11, diciembre 1946 y “Nota sobre Chesterton”, *Los Anales de Buenos Aires* n° 20-21-22, noviembre-diciembre 1947, ambos recogidos en *Otras inquisiciones*, 1952), Borges desarrollará este punto, desde una interpretación muy singular del catolicismo del escritor inglés. Castellani, recordemos, consideraba que la defensa de la fe era para Chesterton un “sino fatal”, una “misión” y la relacionaba con la “Dicha” y el “gozo” que, para él, traslucía su obra (Castellani 1930 y 1936). Borges, por el contrario, no sólo niega que el credo católico sea determinante para juzgar la literatura chestertoniana (“Sobre Chesterton”, *OCII*:72) sino que incluso cuestiona la imagen del inglés como “escritor feliz”: “Chesterton se defendió de ser Edgar Allan Poe o Franz Kafka, pero [...] algo en el barro de su yo propendía a la pesadilla, algo secreto, y ciego y central” (“Sobre Chesterton”, *OCII*:73). Lejos del dichoso defensor del cristianismo que retrataba Castellani, el Chesterton de Borges es un hombre atormentado, que se aferra desesperadamente a la fe católica y sólo logra aquietar precariamente la “voluntad demoníaca” que está en su naturaleza y da la “forma esencial” de su obra (“Sobre Chesterton”, *OCII*:72-73).

Ahora bien, como dijimos, la nota de Borges no se limita estrictamente a discutir la apropiación que de Chesterton hacían los católicos integrales. Incluye una vehemente crítica al modo en que estos concebían (y practicaban) su religiosidad, que Borges contrasta con la del autor inglés:

Desde luego, el mero espectáculo de un católico civilizado, de un hombre que prefiere la persuasión a la intimidación y que no amenaza a sus contendores con el brazo seglar o con el fuego póstumo del Infierno, compromete mi gratitud. También, el de un católico liberal, el de un creyente que no toma su fe por un método sociológico. (Es el caso de repetir la buena humorada de Macaulay: Hablar de gobiernos esencialmente protestantes o fundamentalmente cristianos es como hablar de un modo de hacer comptas esencialmente protestante o de una equitación fundamentalmente católica). Se me recordará que en Inglaterra no hay el catolicismo petulante y autoritario que padece nuestra república -hecho que anula o disminuye los méritos de la urbanidad polémica del *Everlasting Man* o de *Orthodoxy*. Acepto la enmienda pero no dejo de apreciar y de agradecer esos cortesés modales de su dialéctica (“Modos de G.K. Chesterton”, *BS*:18).

Tenemos aquí una buena muestra del modo en que, en medio de una nota de crítica literaria, Borges despliega, oblicuamente, diversas referencias al contexto nacional. El contraste entre el civilizado catolicismo de Chesterton y el “petulante y

autoritario que padece nuestra república”, funciona, en primer lugar, como denuncia de la agresividad que desplegaban muchos católicos argentinos en sus discursos.<sup>322</sup> Como dijimos, en los años treinta las alusiones a “la cruz y la espada” eran recurrentes y el contexto de la guerra civil española, interpretada en clave de “guerra santa”, propiciaba intervenciones que justificaban la acción violenta o directamente la convocaban.<sup>323</sup> Contra esas expresiones vehementes Borges reivindica no solo la civilidad de Chesterton, sino también su estilo, que “prefiere la persuasión a la intimidación”, oponiendo de ese modo la retórica de los católicos argentinos con la del que consideraban uno de sus maestros.<sup>324</sup>

Por otra parte, contra lo que proponía Castellani, Borges subraya el carácter inglés del creador del Father Brown. Gran Bretaña, estigmatizada como “nación hereje” por los católicos y como sede del imperialismo por los nacionalistas, es aquí paradigma de urbanidad y civilidad. En un sentido similar, definir a Chesterton como “católico liberal”, dando a este sintagma una connotación positiva, puede leerse como una provocación a los lectores católicos más intransigentes, que consideraban que el liberalismo era el responsable de los males del mundo moderno y que ser “católico” y “liberal” era un contrasentido. Así también, celebrar en Chesterton el “empleo casi nulo del dialecto escolástico” (*BS*:19) es una clara alusión crítica al neotomismo que, como dijimos, constituía la principal base teológico-filosófica del catolicismo integral (ver capítulo III.1).

Por último, en esta nota, Borges reduce al absurdo toda pretensión de articular religión y política. La afirmación de que la fe no debe tomarse como “método sociológico” y de que es ridículo postular un gobierno “fundamentalmente católico” está en franca contradicción con las ideas que la Iglesia propagaba desde diversos medios, publicaciones, conferencias y homilias (cfr. Zanatta 1996, *passim*). Pocos años antes, el presbítero Julio Meinvielle, uno de los principales ideólogos del nacionalismo

---

<sup>322</sup> La utilización de verbos que funcionan valorativamente –como “padecer” en este caso- es recurrente en el Borges polemista. En “Arte de injuriar” (*Sur* n° 8, septiembre 1933), afirmaba “Cometer un soneto, emitir artículos. El lenguaje es un repertorio de estos convenientes desaires, que hacen el gasto principal en las controversias” (*OCT*:419).

<sup>323</sup> Así, por ejemplo, escribe César Pico en una nota publicada en *Criterio* en 1937: “Es pues absolutamente necesario, en estos casos límite, apelar a los recursos de la espada y despertar en las conciencias el sentido heroico de las virtudes militares que han acompañado siempre las grandes empresas de la historia [...]. Porque el Reino ha sido prometido a los violentos (Mateo 9, 12), odio implacable al mal que nos aparta de Dios...” (cit. en Mallimaci 1992:305).

<sup>324</sup> Magdalena Dell’Oro (1994:599) cita un documento de Samuel Medrano, secretario de redacción de *Criterio*, donde propone a Chesterton como uno de los modelos estilísticos para los colaboradores de la revista.



católico, había publicado una influyente obra titulada *Concepción católica de la política* (1932) donde afirmaba que “La política no es independiente de la teología; está intrínsecamente subordinada a ella” y que “el Estado debe ser católico” (Meinvielle 1961:35, 140). En el mismo sentido se expresaban Atilio Dell’ Oro Maini, al exigir “un reconocimiento más auténtico de la soberanía de Cristo sobre nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestras instituciones” (1934:170) y Emilio Cárdenas, presidente de la Acción Católica Argentina en 1941: “El ideal que tenemos en vista es erigir nuestra Patria en genuino Estado Cristiano” (cit. en Mallimaci 1992:310)

Borges no se toma el trabajo de rechazar este tipo de posiciones, sino que apela, como cita de autoridad, a la “humorada” de un inglés protestante que defiende los derechos políticos de los judíos, en lo que sin duda constituía otra provocación hacia los católicos argentinos (sobre el antiprotestantismo del catolicismo integral, cfr. capítulo VII).<sup>325</sup> Presentar argumentos para refutar a los católicos sería reconocer la posibilidad de que estos tengan razón. Como afirman Perelman y Olbrechts Tyteca, la argumentación supone, como punto de partida, un cierto acuerdo sobre las premisas: “escuchar a alguien es mostrarse dispuesto a admitir eventualmente su punto de vista” (1989:52). En este sentido, sostenemos que Borges ni siquiera entra en la discusión: se limita a exhibir la posición contraria como un sinsentido, negando de ese modo la existencia misma del problema. Como afirma Louis (2006 :49): “Il n’essaie pas de démontrer le bien-fondé, la validité de sa position, il n’argumente pas, il expose tout simplement l’incohérence des arguments des autres” (Louis 2006:49). El hecho de que esta reducción al absurdo de los postulados del integralismo aparezca en un artículo consagrado a Chesterton, uno de los autores más celebrados por catolicismo argentino nos permite percibir los distintos niveles en los que opera la crítica borgeana, desplazándose entre lo literario y lo socio-político.

---

<sup>325</sup> El texto de Macaulay citado en “Modos de G.K. Chesterton” es “Civil Disabilities of the Jews”, donde el autor polemiza con la negación de los derechos políticos a los judíos en el Parlamento inglés. En el catálogo de Rosato y Álvarez (2010:233) consta un ejemplar de *Selected Essay and Miscellaneous Writings* de Macaulay (s/d), que perteneció a Borges, de donde probablemente está tomada la cita. Leemos en el original: “We hear of essentially Protestant governments and essentially Christian governments, words which mean just as much as essentially Protestant cookery, or essentially Christian horsemanship” (Macaulay 1866:459). Se trata de una versión bastante fiel, pero interesa señalar dos desplazamientos significativos. Por un lado, Borges expande “cookery” en “hacer compotas”, lo que vuelve la comparación aún más ridícula. Por otro lado, convierte “essentially Christian horsemanship” en “equitación fundamentalmente católica”, lo que adapta mejor la cita al contexto argentino, de mayoría católica.

## V.6. *HOMBRES YA FULMINADOS POR JUVENAL: SOBRE EL CONGRESO EUCARÍSTICO*

En diciembre de 1941, *Sur* consagra un número especial –el n° 87- al tema “La guerra en América”. Allí Borges publica “1941” donde, nuevamente desestabilizando distintos niveles, se refiere a la situación política internacional apelando a conceptos y referencias literarias:

La noción de un atroz *complot* de Alemania para conquistar y oprimir a todos los países del atlas es (me apresuro a confesarlo) de una irreparable banalidad. Parece una invención de Maurice Leblanc [...] Es notoriamente anacrónica: tiene el inconfundible sabor de 1914. Adolece de penuria imaginativa, de gigantismo, de crasa inverosimilitud (“1941”, *BS*:31).

El avance del Eje es presentado como una realidad inverosímil y anacrónica. En ese marco, Borges introduce una referencia muy significativa al contexto local:

Dos siglos después de la publicación de las ironías de Voltaire y de Swift, nuestros ojos atónitos han mirado el Congreso Eucarístico; hombres ya fulminados por Juvenal rigen los destinos del mundo. No importa que seamos lectores de Russell, de Proust y de Henry James: estamos en el mundo rudimental del esclavo Esopo y del cacofónico Marinetti (“1941”, *BS*:31).

Como venimos observando, la intervención borgeana funciona en varios sentidos. Por una parte, postula una estrecha conexión entre el catolicismo argentino -evocado con una suerte de sinécdoque, a través del Congreso Eucarístico-, nazismo y fascismo. Tal como había sucedido con la guerra civil española, Borges y los católicos quedan, frente al panorama europeo, en bandos opuestos. Por otra parte, la combinación de pretérito perfecto compuesto (“han mirado”) y presente (“rigen”) en la oración donde se menciona el Congreso es significativa. No sólo da cuenta del impacto que debió tener este acontecimiento en la memoria de los porteños (Borges lo evoca siete años después sin necesidad de aclaraciones suplementarias),<sup>326</sup> sino que podemos leer allí la postulación de una continuidad entre 1934 y el presente de la enunciación (1941). Las pretensiones políticas de los católicos que Borges denunciaba absurdas en 1936 (“Modos de Chesterton”, *supra*) son una inverosímil realidad de dimensión global en 1941 (“rigen los destinos del mundo”).

---

<sup>326</sup> Balderston sugiere que en “Pierre Menard, autor del Quijote” (*Sur* n° 56, 1939) puede leerse una alusión muy indirecta al Congreso Eucarístico en la fecha que se consigna para una carta de Menard, del 30 de septiembre de 1934 (*OCI*:446): “La prensa del día siguiente informaba sobre la celebración de un Congreso Eucarístico en Buenos Aires en el que tres mil peregrinos rezaron para que terminara la guerra del Chaco” (Balderston 1996:58). Habría que precisar que el Congreso comenzó oficialmente el 10 de octubre, si bien es cierto que los preparativos habían empezado tiempo antes, incluyendo varias convocatorias a la oración colectiva como la que Balderston menciona.

La apelación a nociones literarias y la mención de diversos autores, no solo permiten percibir una vez más la consideración estética del discurso de sus adversarios que se comprueba en la crítica de Borges,<sup>327</sup> sino que reconducen la cuestión al problema de la *legibilidad* de la situación. Frente a la complejidad de lo real contemporáneo, que parece exigir lectores avezados en James o Proust, los defensores locales del nazismo -identificados en este ensayo con los católicos- buscan interpretar el mundo con parámetros rudimentarios y fácilmente ridiculizables.<sup>328</sup> Nociones como anacrónico, inverosímil y rudimentario parecen operar aquí de un modo análogo a la reducción al absurdo que implicaba la cita de Macaulay en “Modos de G.K. Chesterton”. Borges no desarrolla sus argumentos. Los destinatarios de su crítica ya han sido fulminados por Juvenal, Voltaire y Swift. Sólo puede contemplar “atónito” una realidad que, como había dicho un tiempo antes, se parece cada vez más a una pesadilla (cfr. “*The New Adventures of Ellery Queen*”, *Sur* nº 70, julio 1940, *BS*:232.)

El Congreso Eucarístico es también ridiculizado en “La muerte y la brújula”, publicado pocos meses después del artículo que comentamos. Entre las alusiones a la prensa católica y al antisemitismo a las que nos referimos antes (cfr. 4.4), el narrador atribuye al inexistente -pero verosímil- diario “*La Cruz de la Espada*” un elogio de “la admirable disciplina y el orden del último Congreso Eremítico” (*OCI*:503). De este modo, el multitudinario Congreso Eucarístico se convierte en “Eremítico”, transformación paronímica en la que puede apreciarse la ironía borgeana: la gran manifestación de la presencia social del catolicismo es presentada como una reunión de ermitaños.

## V.7. LOS POETAS NEOTOMISTAS. LA LITERATURA CATOLICA LEIDA POR BORGES

*Je ne suis pas un romancier catholique,  
je suis un catholique qui écrit des romans.*

F. Mauriac

---

<sup>327</sup> En este sentido, el adjetivo “cacofónico” –aplicado a Marinetti, pero por extensión a la realidad de 1941-, que conlleva la idea de una desarmonía o ruido, puede leerse como una alusión a las manifestaciones masivas que caracterizaban los regímenes nazi y fascista, comparables con el Congreso Eucarístico.

<sup>328</sup> Cfr. por ejemplo “Definición del germanófilo” (*El hogar*, diciembre de 1940): “[El germanófilo] se burla de mis anticuados escrúpulos y alega razones jesuíticas o nietzscheanas: el fin justifica los medios, la necesidad carece de ley, no hay otra ley que la voluntad del más fuerte, el Reich es fuerte, la aviación del Reich ha destruido a Coventry, etcétera. Yo murmuro que me resigno a pasar de la moral de Jesús a la de Zarathustra o de Hormiga Negra, pero que nuestra rápida conversión nos prohíbe apiadarnos de la injusticia que en 1919 sufre Alemania” (*OCIV*:470)

A lo largo de las décadas del treinta y el cuarenta, el grupo de poetas católicos nucleados en torno al Convivio de los CCC (a los que nos hemos referido en los capítulos anteriores), continuó desarrollando una importante producción, tanto a nivel individual como bajo la forma de emprendimientos colectivos. Es posible afirmar, en este sentido, que junto al proyecto sociopolítico de la nación católica que los integralistas pugnaron por imponer, existió un proyecto estético. Hemos visto ya el modo en que Borges realiza una crítica oblicua a la expansión del catolicismo integral, cabe preguntarse ahora cómo se sitúa frente a la manifestación literaria de este movimiento. Para esto, conviene detenerse primero, brevemente, en un panorama de la producción de los artistas y escritores católicos en las décadas del treinta y cuarenta.

### **V.7.1 Literatura católica: proyectos colectivos e individuales**

Hemos afirmado que, junto al desarrollo de proyectos estéticos asumidos individualmente, existían algunos emprendimientos colectivos que permiten pensar a estos autores como un grupo con una posición determinada en el campo literario. En este sentido, merecen destacarse dos revistas literarias, cuyos principales colaboradores pertenecieron al Convivio.

En primer lugar, *Número*, de la que llegaron a aparecer veinticuatro entregas entre enero de 1930 y diciembre de 1931.<sup>329</sup> La revista fue fundada por buena parte de los ex-colaboradores de *Criterio* que habían renunciado a la publicación junto a Dell’Oro Maini, a fines de 1929 (cfr. III.3).<sup>330</sup> Frente a *Criterio*, *Número* se define como una revista dedicada más específicamente a cuestiones literarias y estéticas, a las que el semanario, dirigido entonces por Enrique Osés, les daba cada vez menos lugar. En una entrevista a *La literatura argentina* –ya citada en el capítulo III–, Tomás de Lara, uno de sus principales colaboradores, la presentaba del siguiente modo: “No [será como *Criterio*]. Será una revista de características propias, de espíritu propio. Y católica, como lo son todos sus redactores. [...] Pretendemos que sea supremamente ágil e interesante; será, principalmente, literaria” (De Lara 1929b:124). La publicación estuvo dirigida por Julio Fingerit hasta el número 7 y, a partir de entonces, por una secretaría

---

<sup>329</sup> No conocemos ningún estudio exhaustivo de esta revista, excepto el de Martínez Cuitiño *et. al.* (1998) que permanece inédito.

<sup>330</sup> Entre los redactores consignados en la revista figuran Dimas Antuña, Tomás D. Casares, Juan Antonio Spotorno, Osvaldo Horacio Dondo, Miguel Ángel Etcheverrigaray, Manuel Gálvez, Rafael Jijena Sánchez, Tomás de Lara, Emiliano Mac Donagh, Ernesto Palacio y César Pico.

integrada por Anzoátegui, Dondo y Mario Mendioróz (Lafleur, Provenzano y Alonso 2006:127). *Número* fue clave para la configuración de la vanguardia católica argentina (Martínez Cuitiño *et al* 1998). En sus páginas no sólo se publicaron numerosos poemas de Jijena Sánchez, Fijman, Bernárdez, Etcheverrigaray, Anzoátegui, Dondo y otros autores católicos, sino también artículos firmados por intelectuales ligados al *Convivio*, como César Pico y Tomás de Lara, que buscaban darle sustento filosófico-teológico a esa estética, en clave neotomista.<sup>331</sup> Además hay que mencionar la revista concede un lugar muy importante al arte plástico, incluyendo numerosas obras de Juan Antonio Spotorno, Norah Borges, J. A. Ballester Peña y Héctor Basaldúa, además de reproducciones de grabados medievales y obras de artistas europeos contemporáneos, como Roualt o Kokoschka. *Número* fue también, fugazmente, una editorial que publicó libros de poetas del grupo, como Dimas Antuña (*El que crece*, 1930) o Jacobo Fijman (*Estrella de la mañana*, 1931).

Siete años después del cierre de *Número*, aparece *Sol y Luna*, de la que se publicaron diez números, sin una periodicidad regular, entre 1938 y 1942. Sus directores fueron Juan Carlos Goyeneche, Mario Amadeo e Ignacio Anzoátegui, y colaboraron en sus páginas algunos poetas del *Convivio*, como Marechal, Dondo, Jijena Sánchez y Molinari. Existen ya algunos estudios sobre esta publicación, a los que remitimos para una presentación detallada (Monaco 1981, Martínez Cuitiño *et al.* 1998, Croce 2002). Digamos brevemente que *Sol y Luna* constaba de tres secciones: una que recogía textos en prosa y verso; otra titulada “Flor de leer”, donde se publicaban obras y fragmentos de autores como Dante Alighieri, León Bloy, Paul Claudel, Juan de la Cruz, entre otros; y, por último, “Libros”, integrada por reseñas (cfr. Monaco 1981:2). Se trataba de una revista caracterizada por su fascinación por la Edad Media -manifestada tanto en la inclusión de textos medievales en muchos de sus números como en la constante apelación a aquella época como modelo para la cristiandad- y por su interés por la tradición hispánica, desde donde se proponía repensar la identidad nacional (cfr. Martínez Cuitiño *et. al.* 1998:16, Croce 2002:37-ss).<sup>332</sup> Como la mayoría de las publicaciones católicas de la época, *Sol y Luna* exhibió abierta y vehementemente su

---

<sup>331</sup> Como hemos dicho en el capítulo III.2.1, la base de estos desarrollos era *Arte y escolástica*, de Maritain, de quien *Número* incluirá algunos artículos (cfr., por ejemplo, “La iglesia y el mundo”, en *Número* 17, mayo de 1931).

<sup>332</sup> Cfr. por ejemplo “Consideraciones sobre la moderna filosofía vitalista”: “Somos, repito, europeos en América. La hispanidad aparece, así, como la sociedad supranacional en que conviven los individuos de Hispano-América. Es como una prolongación de España que nos permite participar de Europa a través de España [...] nosotros, sin la convivencia hispánica, nos reduciríamos a ser europeos sin Europa” (César Pico, *Sol y Luna* n° 8, *apud* Croce 2002:29).

apoyo al “bando nacional” en la Guerra Civil española y, luego, su simpatía por el Eje, aunque en este caso con algunas reservas (Croce 2002:38). El sustento filosófico de la revista era el de la mayoría de los proyectos vinculados con el catolicismo integral: el neoescolasticismo. En este sentido el extenso artículo de Garrigou-Lagrange, “El tomismo y la filosofía contemporánea”, que abre el primer número de *Sol y Luna* (1938), puede leerse como programático. La filosofía tomista, presentada como “la metafísica natural de la inteligencia humana” y como “prolongación de la razón natural” (Garrigou-Lagrange 1938:11), será para *Sol y Luna* “la única verdad” (Croce 2002:10).

Además de estas dos revistas, que nucleaban a varios artistas ligados al Convivio, existieron proyectos editoriales, como la ya mencionada editorial *Número* y los “Cuadernos del Convivio”, donde aparecían obras de poetas y artistas vinculados al catolicismo integral. Se publicaron nueve volúmenes entre 1937 y 1947, entre los que cabe destacar: *Cinco poemas australes* (Marechal, 1937), *Xilografías* (Spotorno, 1939), *La rosa y el rocío* (Anzoátegui, 1943), *El horizonte y la estrella* (Etcheverrigaray, 1943), *Espacio enamorado* (Dondo, 1944), *Desventura y ventura de amor* (Anzoátegui, 1945) y la segunda edición de *El Buque* (Bernárdez, 1943) (cfr. Martínez Cuitiño *et al.* 1998:24). *Sol y Luna* realizó también algunas ediciones, entre las que podemos mencionar *Tres ensayos españoles* (1938), de Anzoátegui; dos libros de Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza* (1939) y *Sonetos a Sophia y otros poemas* (1940); y la traducción que realizó Osvaldo Dondo del *Himno al santísimo sacramento* de Paul Claudel (1939).

A nivel de los proyectos individuales, las décadas del treinta-cuarenta son también muy productivas para los poetas católicos. Podemos registrar, si nos limitamos a tres de los autores más importantes (y, en algún momento, cercanos a Borges), ocho libros de Francisco Luis Bernárdez,<sup>333</sup> nueve de Leopoldo Marechal<sup>334</sup> y cerca de treinta de Ricardo Molinari (aunque, en muchos casos, se trataba de plaquetas breves, editadas por el autor).<sup>335</sup>

<sup>333</sup> *El buque* (1935), *Cielo de tierra* (1937), *La ciudad sin Laura* (1938), *Poemas elementales* (1942), *Poemas de carne y hueso* (1943), *El ruiseñor* (1945), *Las estrellas* (1947), *El ángel de la guarda* (1949).

<sup>334</sup> *Laberinto de amor* (1936), *Cinco poemas australes* (1937), *Descenso y ascenso del alma por la belleza* (1939), *El centauro* (1940), *Sonetos a Sofía* (1940, Premio Nacional de Poesía), *Vida de Santa Rosa de Lima* (1943), *La rosa en la balanza* (1944), *Adán Buenosayres* (1948).

<sup>335</sup> *Panegírico de Nuestra Señora del Luján* (1930), *Delia* (1932), *Nunca* (1933), *Cancionero de Príncipe de Vergara* (1933), *Historia de la rosa y el clavel* (1933), *El desdichado* (1934), *Una rosa para Stefan George* (1934), *El Tabernáculo* (1934), *Epístola satisfactoria* (1935), *La tierra y el héroe* (1936), *Nada* (1937), *La muerte en la llanura* (1937), *Casida de la bailarina* (1937), *Dos sonetos* (1939), *Cinco canciones antiguas de amigo* (1939), *Elegía a Garcilaso* (1939), *La corona* (1939), *Libro de las soledades del poniente* (1939), *Cuaderno de la madrugada* (1940), *Oda de amor* (1940), *Odas a orillas*

Este breve panorama debería bastar para mostrar que, a lo largo de los años treinta, paralelamente a la expansión del catolicismo integral, se consolidó la presencia en el campo literario argentino del grupo de poetas ligados al Convivio de los CCC, que hemos presentado en los capítulos anteriores. Estos compartían ámbitos de sociabilidad, medios de difusión y, al menos en algunos casos, ciertas convicciones estéticas basadas en la filosofía y teología neotomistas.<sup>336</sup> Borges no podía ignorar la existencia de este grupo literario, del que había estado muy cerca en años anteriores y al que lo unían, todavía, relaciones personales (especialmente con Francisco Luis Bernárdez, por no hablar de su hermana Norah). Sin embargo, a partir de la década del treinta, son muy escasas las reseñas o referencias de cualquier tipo que dedica a los autores vinculados con el Convivio y a sus medios de difusión. Tal silencio –o silenciamiento-, especialmente si lo comparamos con el entusiasmo que parecían suscitarles autores como Bernárdez, Marechal y Molinari en la década anterior, resulta significativo del reposicionamiento de Borges en el campo literario argentino.

#### **V.7.2. Un contacto fugaz: Borges y *Sol y Luna***

En cuanto a las revistas de este grupo, no encontramos en la obra de Borges ninguna alusión a *Número*. Dado que allí colaboraba su hermana y que en el primer número hay un ensayo de Tomás de Lara dedicado a *Cuaderno San Martín*, podemos presumir que el escritor debía conocerla, pero no hace comentarios al respecto.

*Sol y Luna*, que en muchos aspectos está en las antípodas de la posición de Borges sobre política y religión, es, llamativamente, el único medio católico en que se registra una colaboración del escritor en las décadas del treinta y cuarenta. Esta se limita, sin embargo, a una traducción de “Lepanto” de Gilbert K. Chesterton, incluida en el primer número de la revista (1938, p.136-147). Como ha señalado Louis (1997:288), es posible leer aquí una complicidad de Borges con la difusión de una imagen de Chesterton como autor católico que él mismo denunciaba en otros trabajos, especialmente si consideramos que, en el mismo número, se publica “Chesterton novelista”, artículo de Anzoátegui que propone una interpretación de ese tipo. “Lepanto” es un poema sobre la batalla que encarna el triunfo militar del Occidente cristiano sobre Oriente, exaltando el

---

*de un viejo río* (1940), *Seis cantares de la memoria* (1941), *Mundos de la madrugada* (1943), *El alejado* (1943), *El huésped y la melancolía* (1946), *Sonetos a una camelia cortada* (1949), *Esta rosa oscura del aire* (1949), cfr. Crespo de Arnaud y Luzzani Bystrowicz (1981:551).

<sup>336</sup> Cfr. Adur (2011b y en prensa) y lo que hemos dicho en el apartado sobre la estética católica (capítulo III.2). Sin embargo, es necesario señalar que el fundamento filosófico-teológico común, muchas veces se manifestaba en poéticas muy diferentes, tanto formal como temáticamente.

rol de España en esa lucha (“Luz de amor para España ¡hurra! / Luz de muerte para África ¡hurra!, TR2:173) y celebrando la unión de la cruz y la espada ([el Papa] “pide espadas a los reyes cristianos para rodear la Cruz”, TR2:171). En este sentido, armonizaba con el contexto editorial de una revista hispanófila que “identificaba su cruzada contra el comunismo a aquella que España había realizado con el mundo musulmán” (Louis 2007b: 86).<sup>337</sup> Sin embargo, la misma Louis afirma que Borges puede haber encontrado otros sentidos en el poema que le resultaron atractivos: “la pintura de las víctimas y el final, donde se menciona a un Cervantes que piensa en Don Quijote, aluden a la temática del fracaso y de la construcción literaria cervantina” (Louis 2007b:86).

En cualquier caso, la participación de Borges en *Sol y Luna* es lo suficientemente acotada (únicamente una traducción, en el primer número) como para mantener la distancia con respecto al discurso político y religioso que sostenía la revista. Esto queda claro no sólo en las distintas críticas de Borges al integralismo que estamos estudiando en este capítulo, sino en la única referencia puntual que el escritor hace a la publicación. Esta se encuentra en la reseña de un libro de H.G. Wells, *Travels of a Republican Radical in Search of Hot Water* (1939), publicada en *Sur* en 1940. Allí, a propósito de la exhortación de Wells a “olvidar los miserables rasgos diferenciales que ahora se interponen entre los hombres” (BS:221), Borges comenta en nota al pie “Hay olvidos difíciles: un investigador español acaba de indagar que el hombre español ‘es, ante todo, un hombre desarrollado con preferencia en las dos dimensiones verticales’ (*Sol y Luna*, número 3, página 21)” (BS:222). El artículo al que Borges refiere es “El hombre español”, de Juan J. López Ibor. Este autor trata de definir la “esencia del hombre español”, en la que naturalmente el catolicismo tiene un lugar importante. Contrapone, entonces, las posturas verticales (“hombres de esencias”) y las horizontales (“hombres de contingencia”). El español sería, por supuesto, “hombre de esencias” (López Ibor 1940:22).

---

<sup>337</sup> Cfr. en este sentido el texto aparecido, sin firma, en *Sol y Luna* n° 2 (1939), luego de que Franco fuera a ofrecer su victoria y su espada la capilla del Cristo de Lepanto, donde claramente se postula una continuidad entre la batalla de 1571 contra los moros y el enfrentamiento del bando nacional con el bando republicano, interpretados ambas en clave de “guerra santa”: “Dios puso en las manos del Generalísimo la espada de la guerra y el Generalísimo deposita en el altar de Dios la espada de la victoria. [...] Bajo la mirada del Cristo Negro de Lepanto el Caudillo de la Cristiandad lee con voz arrasada la fórmula de su homenaje. Dos falangistas sostienen el pergamino de la ofrenda. Hincada la rodilla española, el Generalísimo es la encarnación de la grandeza de su pueblo que solo hinca la rodilla para levantar el vuelo. Y la Iglesia recibe la espada del Caudillo porque la espada es la afirmación heroica de la Cruz”.



Como señala Louis, en esta breve referencia en una nota al pie puede detectarse, por parte de Borges, una doble condena: “la de una ideología política que sostiene un uso determinado de la cultura (el rechazo de compartir con los defensores de la ‘hispanidad’, adherentes al franquismo español) y la de una actitud *humanista* que apela a nuestra común característica de seres humanos para borrar las diferencias” (2007b:87). *Sol y Luna* aparece, entonces, como ejemplo de un discurso frente al cual Borges difícilmente puede olvidar sus desacuerdos.

### V.7.3. Los poetas/1: *El buque* o una mística demasiado explícita

Con respecto a los poetas del Convivio, existen dos textos, en los que nos detendremos a continuación, que consideramos especialmente significativos para estudiar la valoración que Borges hace de ellos: la reseña de *El buque* de Francisco Luis Bernárdez (*Obra* n° 2, enero 1936) y el prólogo a la *Antología poética argentina* (1941), que Borges compiló junto con Adolfo Bioy Casares y Silvina Ocampo.

*El buque* fue publicado por la editorial *Sur* en 1935 y muchos críticos lo juzgan como la obra fundamental de Bernárdez (cfr. Maturo 1994:15). Puede considerarse, además, especialmente representativo de la producción de los poetas del Convivio, no sólo por su temática místico-teológica sino por su dedicatoria “A los Cursos de Cultura Católica” (Bernárdez 1998:75).<sup>338</sup>

El poema consta de 160 liras, la misma combinación métrica utilizada, por ejemplo, por San Juan de la Cruz en su “Noche oscura” y su “Cántico espiritual”. La afinidad no es únicamente formal: el argumento del poema puede sintetizarse como la narración de una experiencia mística, en el sentido que le da a este término Gershom Scholem, “la experiencia fundamental del yo más Íntimo que entra en contacto inmediato con Dios o con la realidad metafísica” (1993:24). El texto comienza con el yo lírico disponiéndose a escribir, de noche, en una casa silenciosa que remite a la “noche oscura” y la “casa sosegada” de poeta de Ávila (Juan de la Cruz 2003:3). En ese contexto, escucha una música misteriosa, que lo lleva a acercarse al a ventana “para ver al causante del concierto” (Bernárdez 1998:80-83). No logra encontrarlo y, en su busca, sale al jardín –nueva referencia a Juan de la Cruz, cfr. “Cántico espiritual” (2003:14) y “Comentarios en prosa al Cántico espiritual” (2003:257)-; allí divisa una forma al

---

<sup>338</sup> Ya hemos dicho, siguiendo a Genette, que las dedicatorias exhiben públicamente “una relación intelectual, real o simbólica” (2001:116) entre dedicador y dedicatario. Entendemos que, en este caso, la dedicatoria a una institución puede leerse como índice de pertenencia.

principio difusa, que identificará como un buque que “vuela por el cielo” (94). Cuando este finalmente desciende, el poeta ingresa y lo recorre, buscando siempre el origen del canto, sin encontrar a nadie. Sin embargo, en ese deambular por el barco desierto, alcanza una revelación mística. Esta adquiere una forma muy singular: el yo lírico escucha una voz, que le “pide” y le “dice” una serie de requisitos y consejos, que se detallan en estilo indirecto:

Siento que se me pide,  
Con una voz obscura pero pura  
Que yo no dilapide  
Mi riqueza futura  
Yendo de criatura en criatura

Que busque por adentro  
La figura del ser por excelencia  
Círculo cuyo centro  
Cuya circunferencia  
Significan esencia y existencia [...]

Me dice que la muerte  
Distinguirá de su contorno el mío,  
Cuando yo me liberte  
De mi propio albedrío  
Y ascienda de señor a señorío

Que todavía es hora  
De remediar esta ceguera mía  
Buscando sin demora  
La verdadera vía  
Que ha de llevarme al verdadero día

Que no tendré remedio  
Mientras el apetito vagabundo  
No sepa ver el medio  
De vivir en el mundo  
Con alma viva y cuerpo moribundo

Que para que lo sepa  
Lo mejor es matar esta codicia  
De modo que no quepa  
Yo sino la justicia  
Dentro del ser exento de malicia (Bernárdez, *El buque*, 105-107).

Mercedes Roffé anota a propósito de estos versos: “Allí donde para los místicos la transubstancialización era gozo, muerte, disolución de los sentidos, Bernárdez pretende una ‘encarnación’ discursiva” (1998:105). En efecto, en su modo de escribir la revelación recibida, el poema de Bernárdez constituye una apropiación muy *sui generis* de la tradición mística y, especialmente, de la representada por Juan de la Cruz. Si bien

–como indicamos– se perciben algunas afinidades formales y temáticas, el autor no recurre a las paradojas o al imaginario erótico-unitivo del reformador carmelita, sino que apela a un discurso conceptual, fuertemente modelado por la teología escolástica. Frente a la oscuridad, las paradojas y ambigüedades que caracterizan a la mayor parte de la poesía mística (López Baralt 1996:9), *El buque* transmite de un modo mucho más directo su mensaje cristiano y moralizante. En su estudio sobre *La poesía religiosa argentina*, Aragón señala este rasgo como característico de la obra de Bernárdez: “Su expresión es directa, sencilla y simple [...] Busca con ella una comunicación fácil, como didáctica, sin énfasis que turben la enunciación clara, reposada del asunto” (1967:46). De esta forma, *El buque* se inscribe en el proyecto que había dado origen al Convivio: lograr que la vocación de los artistas estuviera puesta al servicio del “renacimiento espiritual” del pueblo (cfr. capítulo III.2).

#### V.7.2.1. Una reseña ambigua

La reseña de Borges se publica algunos meses después de la aparición del libro en la revista *Obra* n° 2 (enero de 1936). Como en otras recensiones de Borges, el juicio sobre el libro tiene una considerable ambigüedad.<sup>339</sup> En principio parece elogioso: “*El buque* justifica con esplendor la fama de Bernárdez” (TR2:133), “la destreza métrica y sintáctica de Bernárdez es continuamente admirable” (TR2:133), “En conjunto: un libro admirable”, (TR2: 135). Sin embargo la reticencia de Borges es fácilmente perceptible. Las reservas que declara frente a este texto “admirable” pueden darnos una buena idea de su modo de leer la poesía católica de sus contemporáneos.

La primera objeción que señala está referida a la selección léxica de Bernárdez, elemento que, recordemos, es relevante a la hora de determinar el posicionamiento de un escritor (Charaudeau y Maingueneau 2005:452): “Su vocabulario no es menos justo– si bien abusa alguna vez del dialecto escolástico, no siempre aligerado por palabras de un ambiente distinto.” (TR2:133). En efecto, el poema abunda en términos como “forma y figura” (Bernárdez 1998:98) “esencia y existencia” (105) o “causa primera” (110) y varios fragmentos pueden considerarse como “nociones elementales de teología, versificadas” (TR2:135):

Tan inútil es ella  
Tan encerrada en sí, tan armoniosa

---

<sup>339</sup> Véase, por ejemplo, su reseña de *The Four of Hearts* de Ellery Queen (*El hogar*, mayo 1939), la de *The Killer and the Slaine*, de Hugh Walpole (“La última invención de Hugh Walpole”, *La Nación*, enero 1943) o la nota necrológica consagrada a Leopoldo Lugones (*Sur* n° 41, 1938, BS: 151-152).

Que belleza tan bella  
No puede ser esposa  
Sino de la belleza más hermosa (Bernárdez 1998:90)

Si por la arquitectura  
Se conoce el valor del arquitecto  
Por la que así fulgura  
No siendo sino efecto  
Se conoce la causa sin defecto (Bernárdez 1998:99)

La figura del ser por excelencia  
Círculo cuyo centro  
Cuya circunferencia  
Significan esencia y existencia (Bernárdez 1998:105)

La percepción de que el modo en que este poema trabaja con el discurso teológico es problemático, no es exclusiva de Borges. Roberto Giusti, en una nota publicada en *Nosotros* en 1936, sostiene: “a medida que el pensamiento neoescolástico avanza el razonamiento traba a veces la marcha de la lira, convirtiendo en discursiva la estrofa lírica” (cit. en Roffé 1998:25). La obra de Bernárdez es, en este sentido, uno de los casos más notorios de la subordinación de la poesía a la teología escolástica, que caracteriza ciertas producciones del *Convivio*. Como señala Roque Raúl Aragón al considerar la obra de algunos poetas de este grupo:

El conocimiento teológico abrió la perspectiva sobre esa realidad que la poesía religiosa comenta. Tanto fascinó su descubrimiento que la poesía empieza abriéndose a la teología en lugar de coincidir con ella –a su modo- en el objeto que les es común. Hay estrofas de Bernárdez, por ejemplo, que son la versificación de argumentos escolásticos (Aragón 1967:42).<sup>340</sup>

Vinculado con este abuso de términos y conceptos teológicos, el principal reparo que Borges presenta en su reseña tiene que ver con la naturaleza didáctica de la obra: “El defecto del ‘Buque’ –¿y qué poema de ochocientos versos no adolece de alguno? – es la naturaleza didáctica, para no decir escolar, de la revelación que le es deparada al autor” (*TR2* 135). En efecto, como hemos visto *supra*, el yo lírico consigna, a lo largo de 7 liras, la revelación recibida, que constituye una serie precisa de “instrucciones” para su vida (y, suponemos, extensivas a sus lectores). Desde la perspectiva borgeana, eso es decir demasiado. Bernárdez, hemos propuesto, descarta las oscuridades y ambigüedades que caracterizan una parte importante de la tradición de la poesía mística en beneficio de un “mensaje” que pueda ser fácilmente comprendido por sus lectores. Para Borges, este afán de univocidad, de fijación del sentido, conspira contra la calidad

---

<sup>340</sup> Nótese que, sin citarlo, el señalamiento final de Aragón coincide casi literalmente con lo dicho por Borges.

estética. Podemos pensar que, para el escritor, esta no es una característica exclusiva de Bernárdez sino, más ampliamente, del posicionamiento que representa en el campo, vinculado al catolicismo integral argentino. De hecho, en un texto de 1933, “Elementos de preceptiva” (*Sur* n° 7, abril 1933), encontramos una apreciación similar sobre otra forma –muy distinta- del discurso católico. Borges proponía en ese ensayo el estudio de los hallazgos retóricos de una serie de textos muy heterogéneos (el comienzo de una milonga, dos versos de un tango, uno de *Paradise Lost*, una estrofa de un poema de Cummings). El último ejemplo que analiza es, por el contrario, “de equivocación” y se trata de “un cartel callejero de exhortación católica”:

*Los jóvenes, sin experiencia creen en los hombres.*

*Los adultos, que han vivido, que han meditado, creen en Dios.*

Sospecho que la obligación de ser inequívoco ha desfigurado un buen borrador, que paso a restaurar.

*Los jóvenes, sin experiencia, creen en los hombres.*

*Los hombres creen en Dios.*

Basta el contrapeso de *jóvenes* para que *hombres* equivalga con plenitud a las siete palabras eliminadas. (BS:124).

La búsqueda de explicitar didácticamente el sentido (“la obligación de ser inequívoco”) lleva al error estético. El discurso del catolicismo integral –tanto en un cartel callejero, como en un poema místico- peca por exceso. Como veremos, desde la perspectiva de Borges, mejor que decir es sugerir, aludir o callar.

### **V.7.3.2. Cómo (no) escribir una experiencia mística**

La reseña de *El buque* nos permite asomarnos a algunos de los puntos fundamentales en los que Borges tomaba distancia del proyecto estético del Convivio, especialmente en lo referido a la forma en que la literatura puede hablar de una experiencia de lo trascendente. La lectura borgeana del poema de Bernárdez señala, fundamentalmente, lo que *no* debe hacerse. Dado que Borges no solamente reflexionó metatextualmente sobre esta cuestión, sino que produjo relatos y poemas donde las epifanías sobrenaturales tienen un lugar muy relevante, conviene, para comprender más cabalmente su posición indagar cuál es, desde su perspectiva, la forma válida o legítima de abordar literariamente una revelación mística.

La relación de la obra de Borges con la mística es una cuestión que ha suscitado una cantidad significativa de estudios especializados.<sup>341</sup> Se ha propuesto incluso que el propio escritor pudo haber atravesado algún tipo de experiencia trascendente, aunque no hay acuerdo entre los críticos en este sentido.<sup>342</sup> Sin pretender zanjar la cuestión, digamos que más allá del sustento que tenga en experiencias personales de Borges, lo que aquí nos interesa es indagar su acercamiento como escritor a la tradición mística, que participa de la construcción de un posicionamiento donde la relación con lo trascendente se da de un modo –que hemos denominado agnóstico- radicalmente distinto al que propone Bernárdez. Existe cierto consenso en considerar que textos como “El Aleph” (*Sur* n°131, septiembre 1945), “La escritura del Dios” (*Sur* n° 172, febrero 1949), “Mateo, XXV, 30” (*La Nación*, noviembre 1953) o “El Congreso” (1970) pueden leerse en diálogo con esa tradición, en tanto plantean un problema central para la literatura mística: el de la paradójica expresión de lo inefable. William James sostiene que esta inefabilidad es la primera de las características que definen la experiencia mística: “El sujeto de la misma afirma inmediatamente que desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna explicación adecuada que explique su contenido” (1986:420, cfr. en el mismo sentido Scholem 1993:24 y López-Baralt 1996:13). Contra la perfecta traducibilidad de la epifanía que observamos en *El buque*, los textos borgeanos trabajan sobre un límite, sobre la imposibilidad del lenguaje de dar cuenta acabadamente de una experiencia mística:

Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor [...] ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas [...] (“El Aleph”, *OCI*: 624).

---

<sup>341</sup> Quizás el primer trabajo en estudiar sistemáticamente la relación entre Borges y la mística fue el de Jaime Rest (1976). El crítico propone que la concepción de una realidad cuyo Sentido último es inaccesible al lenguaje y la razón emparentaría a Borges con la mística y con el pensamiento nominalista (1976:43-ss, 56-ss).

<sup>342</sup> Kodama (1996), López-Baralt (1999, Baralt y Baéz 1996) y Palazuelos Montesinos (2001) afirman, citando testimonios del propio escritor, que Borges vivió experiencias místicas que plasmó en su literatura, mientras que Carlos Gamerro (2006) y Robin Lefere (2005) niegan de plano esa posibilidad. La exponente más significativa de la primera posición es Luce López-Baralt, quien se basa en una entrevista realizada por W. Barnstone y en otras efectuadas por ella misma (cfr. López Baralt y Baez 1996:252). Sostiene la existencia de dos experiencias de este tipo, una de las cuales habría quedado plasmada en “Sentirse en muerte” (*El idioma de los argentinos*, 1928) y la otra en “Mateo, XXV, 30” (*La Nación*, 1953). Robin Lefere, por su parte, refuta esta suposición, combinando argumentos textuales con otros de índole biográfica y psicológica: “Si bien para Luce López-Baralt no cabe duda de que estamos [en Mateo XXV, 30] ‘ante una experiencia mística transformadora que efectivamente hubiera tenido lugar en Constitución’, y si alega diversas confidencias orales para reforzar su tesis de un Borges místico, conviene subrayar la ambigüedad de este poema, no sólo por tratarse del personaje poético del paseante borgeano, sino precisamente por presentarlo en una situación sobrenatural, en términos hiperbólicos.[...] Disimular la verdad en un asunto tan trascendente [...] conllevaría una (ir)responsabilidad ética y filosófica que no se corresponde con el talante del hombre” (Lefere, 2005:116-118).

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren) (“La escritura del Dios”, *OCI*:598).

Desde el invisible horizonte  
y desde el centro de mi ser, una voz infinita  
dijo estas cosas (estas cosas, no estas palabras,  
que son mi pobre traducción temporal de una sola palabra)  
(“Mateo XXV, 30”, *OCII*: 252)

Las palabras son símbolos que postulan una memoria compartida. La que ahora quiero historiar es mía solamente; quienes la compartieron han muerto. Los místicos invocan una rosa, un beso, un pájaro que es todos los pájaros, un sol que es todas las estrellas y el sol, un cántaro de vino, un jardín o el acto sexual. De estas metáforas ninguna me sirve para esa larga noche de júbilo, que nos dejó, cansados y felices, en los linderos de la aurora” (“El Congreso”, *OCIII*:31).

Es preciso, sin embargo, señalar que el texto que, de acuerdo a la mayoría de los críticos, abre esta serie de acercamientos de Borges a la mística, presenta algunas particularidades. Nos referimos a “Sentirse en muerte”, publicado por primera vez en *El idioma de los argentinos* (1928).<sup>343</sup> Esta prosa se presenta como registro de una experiencia, e incluso Gamarro y Lefere entienden que en él se plasma un momento de éxtasis o revelación que efectivamente vivió Borges, aunque niegan que deba considerarse de tipo místico (Lefere 2005: 118, Gamarro 2006:107). Con respecto a lo que aquí nos interesa, lo notable es que en “Sentirse en muerte” la experiencia parece (más) pasible de ser transmitida discursivamente, por medio de la escritura: “[...] me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*. Sólo después **alcance a definir** esa imaginación. **La escribo**, ahora, así” (*IA*:132, nuestro destacado).<sup>344</sup> Entre esta primera aproximación, donde el éxtasis es definible y escribible, y los textos posteriores, donde la experiencia es incomunicable, se sitúa un texto que consideramos clave para estudiar el posicionamiento del escritor frente a la tradición mística: “El acercamiento a Almotásim”.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Como se sabe, Borges impidió que ese libro de ensayos se reeditara durante su vida y lo excluyó de sus *Obras completas*. Sin embargo, “Sentirse en muerte” fue recogido, primero en *Historia de la eternidad* (1936) y luego en *Nueva refutación del tiempo* (1947), que sería posteriormente incluido en *Otras inquisiciones* (1952). Kodama (1996: 83) lee en estas sucesivas reediciones un índice de la importancia que este texto tenía para su autor.

<sup>344</sup> Gamarro entiende que esta experiencia permanece “dentro del terreno de lo comunicable” justamente porque no se trata de una experiencia mística (2006:108).

<sup>345</sup> La relación de “Almotásim” con la mística es explicitada en el mismo texto. Se nos dice que, en la supuesta novela india, “los puntuales itinerarios del héroe son de algún modo los progresos del alma en el ascenso místico” (*OCI*: 417). y que existen puntos de contacto entre esta obra y el *Coloquio de los pájaros*, del místico persa Attar (este paralelo aparece en una nota al pie, agregada al relato en la edición de *Ficciones* de 1944).

Publicado por primera vez en la sección “Dos notas”, de *Historia de la eternidad* (1936), “Almotásim” se presenta como una reseña, la de “la primera novela policial escrita por un nativo de Bombay City”. El propio escritor y la crítica han señalado el carácter fundacional de este relato para la literatura borgeana en tanto se constata allí el descubrimiento de un “formato”, “una combinación de la ficción con el ensayo” (Rodríguez Monegal 1993: 240) que será después uno de los rasgos más característicos de los textos reunidos en *Ficciones* y en *El Aleph*. En el comentario sobre la historia del joven indio que recorre su ciudad buscando al “hombre llamado Al-Mu’Tasim” puede leerse también una toma de posición respecto a la literatura mística, que se sostendrá en los textos posteriores del escritor a los que hemos hecho referencia. Aparecido sólo algunos meses después de la reseña de *El buque*, es posible interpretar “Almotásim” en continuidad con el problema que Borges se planteaba en su lectura del libro de Bernárdez, esto es, ¿cómo se da cuenta de una experiencia mística?

Recordemos que, años antes de la aparición de *El buque*, entre las “Notas” que cerraban la primera edición de *Cuaderno San Martín* (1929), el escritor había incluido un texto que puede considerarse como un hipotexto de “Almotásim” y que, significativamente, estaba destinado a Francisco Luis Bernárdez. Allí Borges presentaba su posición respecto del modo en que debía realizarse literariamente la manifestación de lo sobrenatural:

EL ÁNGEL DE LA GUARDA EN AVELLANEDA. [...] Por Carlos Mastronardi, en noche de discusión y de caminata, supe que Francisco Luis Bernárdez, compartida amistad, pensaba dirigir un poema al Ángel de su Guarda. Conversamos de qué manera lo causalizaría y propuse estas cosas.

Descartada una aparición visible del Ángel, por inconvincente, sólo restaba su aparición en ternura. Esa visitación era obligatorio que fuera en lugar odioso o insípido, incapaz de producirla personalmente, y a hombre en soledad. Este, caminando en horas desabridas del amanecer por un barrio de fábricas o realizando un trayecto habitual en ferrocarril o en largo tranvía, padece una tempestad de dulzura. Entiende que esa invasión no es desde las cosas ni desde persona lejana que lo está queriendo en ese momento (porque ninguna mujer le está dedicada) ni tampoco desde sí mismo, porque su alma sabe qué hospeda. Resuelve entonces que esa incomprensible dulzura viene del Ángel (Borges 1995:96-97).

La epifanía angélica, para Borges, debe ser indirecta, debe escamotearse al lector. Bernárdez publicó *El ángel de la guarda* recién en 1949, pero no parecen haber quedado rastros, en la versión que conocemos, de la propuesta borgeana. Ignorando los consejos de su amigo, Bernárdez efectúa en ese texto la “inconvincente” aparición visible del ángel.<sup>346</sup> Sin embargo, un eco de aquella propuesta desoída puede leerse,

---

<sup>346</sup> “Advertí que la luz se condensaba/ Y que de su imprecisa nebulosa/ Surgía, más radiante que una estrella./ Una figura extrañamente hermosa./ Con toda el alma sumergida en ella./ Contemplé la belleza



retomada por el mismo Borges, en “El acercamiento a Almotásim”. En el argumento de la obra, tal como la presenta el reseñador, encontramos una notable similitud con “El ángel de la guarda en Avellaneda”:

Un hombre, el estudiante incrédulo y fugitivo que conocemos, cae entre gente de la clase más vil y se acomoda a ellos, en una especie de certamen de infamia. De golpe –con el milagroso espanto de Robinson ante la huella de un pie humano en la arena- **percibe alguna mitigación de infamia: una ternura, una exaltación, un silencio, en uno de los hombres aborrecibles.** “Fue como si hubiera terciado en el diálogo un interlocutor más complejo.” **Sabe que el hombre vil que está conversando con él es in capaz de ese momentáneo decoro: de ahí postula que éste ha reflejado a un amigo, o amigo de un amigo.** Repensando el problema, llega a una convicción misteriosa: “En algún punto de la tierra hay un hombre de quien procede esa claridad; en algún punto de la tierra está el hombre que es igual a esa claridad”. El estudiante resuelve dedicar su vida a encontrarlo (*OCI*: 416, nuestro destacado).

“Almotásim” tendría entonces un posible origen en una nota de Borges que surge en diálogo con el proyecto de un poeta católico, en un período en que el escritor aún no había roto totalmente sus vínculos con el grupo de los Cursos y Convivio. Más allá de esta vinculación “genética”, la cercanía entre sus fechas de publicación y las continuidades perceptibles entre la reseña de Borges sobre *El buque* y su propio relato, nos permiten leer “Almotásim” en diálogo, o mejor, en contrapunto polémico con la obra de Bernárdez. En ambos textos tenemos una búsqueda –del misterioso origen de una música, del hombre que es origen de la claridad- con una evidente resonancia simbólica. Sin embargo, la resolución es, para cada caso, radicalmente distinta. En el poema, el yo lírico alcanza la revelación, la comunica a los lectores y finaliza con el alma sosegada.<sup>347</sup> “Almotásim” en cambio, muestra todo el camino hacia la revelación, pero el relato no llega a dar cuenta de ella, se detiene exactamente en el umbral:

Al cabo de los años, el estudiante llega a una galería ‘en cuyo fondo hay una puerta y una estera barata con muchas cuentas y atrás un resplandor’. El estudiante golpea las manos una y dos veces y pregunta por Almotásim. Una voz de hombre –la increíble voz de Almotásim- lo insta a pasar. El estudiante descorre la cortina y avanza. En ese punto la novela concluye (*OCI*:416).

Donde Bernárdez prodiga palabras que se pretenden reveladoras, Borges coloca el punto final. A propósito de este mismo fragmento del relato, afirma Gamerro:

La revelación mística siempre está del otro lado de esa puerta, de ese umbral donde terminan el lenguaje y la literatura. Un hombre puede pasar esa cortina, pero al hacerlo ha quedado fuera de nuestro alcance, se ha salido del relato. Aunque vuelva, lo que haya visto del otro lado, no puede contárnoslo (2006:109).

---

más que humana/ Que despuntaba de la luz aquella./Y distinguí la forma sobrehumana / De un Ángel que brillaba ante mi frente/ Con una refulgencia soberana” (Bernárdez 1949:18).

<sup>347</sup> “El cielo se apodera / Para siempre del alma enamorada / Y una paz duradera / Y desinteresada / Va sucediendo a la inquietud pasada” (Bernárdez 1998: 114).

Años después, en “La muralla y los libros” (*La nación*, 1950), Borges definirá el hecho estético como “inminencia de una revelación, que no se produce” (*OCII*:13). Podemos pensar, entonces, que el defecto estético de *El buque* radica en hacer explícito lo que debería permanecer como inminencia, alusión, en operar la aparición visible del ángel en lugar de limitarse a sugerirla.

### V.7.3.3. Modos de leer: de lo alegórico a lo novelesco

Otro de los puntos que Borges había objetado en su reseña del poema de Bernárdez, estrechamente vinculado a la finalidad didáctica que detectaba en el texto, era el modo de lectura que este proponía:

Muchos lectores [...] ignorarán qué clase de lectura se espera de ellos. “El buque” es un poema narrativo en primera persona que comprende un solo lugar y una sola noche; esos lectores interrogarán si el poeta les propone el relato –metafórico o literal– de una sola y concreta experiencia mística, o si ha querido alegorizar un largo proceso. Yo creo que lo segundo es lo cierto, pero que debemos leer el poema según la primer interpretación. Debemos leerlo a modo de novela y no de adivinanza. Es el caso de todas las alegorías, y aún de la más famosa y mejor: “El progreso del peregrino, de este mundo a aquel otro que vendrá”, del visionario puritano Juan Bunyan. Abandonarse al puro goce de la lectura: tal es el proceder que recomiendo, al menos al principio (*TRI*:133).

El escritor contrasta entonces dos acercamientos posibles al texto: el que podemos denominar novelesco, que pone el foco en la singularidad de la experiencia narrada, y el alegórico, que no se detiene en las particularidades de lo que se cuenta, sino que busca atravesarlas para alcanzar un significado subyacente, oculto –en este sentido, Borges habla de “adivinanza”-. En “Almotásim”, estas formas diversas de leer se encarnan directamente en dos ediciones distintas de la supuesta novela india:

En la versión de 1932, las notas sobrenaturales ralean: ‘el hombre llamado Almotásim’ tiene su algo de símbolo, pero no carece de rasgos idiosincrásicos, personales. Desgraciadamente esa buena conducta literaria no perduró. En la versión de 1934 –la que tengo a la vista– la novela decae en alegoría. Almotásim es emblema de Dios y los puntuales itinerarios del héroe son de algún modo los progresos del alma en el ascenso místico (*OCI*:417).

En ambos casos, queda claro que la lectura –o la versión– alegórica es inferior a la novelesca. Recordemos que Borges ya se había referido desdeñosamente a la alegoría en su nota sobre el Quijote publicada en *Criterio* (cfr. el capítulo anterior) y que, en trabajos posteriores, la definirá directamente como un “error estético” (“De las alegorías a las novelas”, *La Nación*, 1949, *OCII*:122). El problema de este modo de leer es, de nuevo, el afán de *univocidad*: cada personaje y cada situación apuntan a un único

significado, que debe ser decodificado –adivinado– por el lector. Dado que se trata de un modo de interpretar textos que, si bien no es exclusivo del cristianismo, Borges parece vincular privilegiadamente con esta tradición, sus consideraciones sobre la alegoría pueden ser relevantes para establecer su posición frente a la literatura católica.<sup>348</sup>

El escritor parece distinguir –aunque sin demasiada precisión terminológica– entre dos formas de lectura que están, por otra parte, relacionadas: la alegórica y la simbólica. La primera, como dijimos, aspira a un significado unívoco, donde cada elemento vale ante todo por lo que representa, por su correspondencia con un esquema conceptual previo al texto que –se supone– ha dirigido la escritura y debe recuperarse en la lectura. Así, para utilizar un ejemplo invocado frecuentemente por Borges, una lectura estrictamente alegórica de la *Divina comedia* interpreta que Dante simboliza al hombre, Virgilio la razón y Beatriz la fe y traduce: “el hombre finalmente llega a la fe, guiado por la razón” (“De las alegorías a las novelas” *OCII*:122). Un abordaje de este tipo, que aspira a cerrar el sentido del texto y entorpece la lectura con “la pesquisa de continuas correspondencias minúsculas” (“Sobre una alegoría china”, *La Nación*, octubre 1942, *TR2*:200) es rechazado de plano por el escritor. La lectura simbólica, en cambio, es capaz de percibir sentidos múltiples –y hasta contradictorios– y, por lo tanto, vuelve la interpretación inagotable.<sup>349</sup> Los textos susceptibles de lecturas alegóricas lo son también de lecturas simbólicas en tanto se considere que sus símbolos, “además del valor representativo, tienen un valor intrínseco” (“Sobre una alegoría china”, *TR2*:200). La clave capaz de “redimir” una alegoría desde la perspectiva borgeana está, entonces, en leer simbólicamente, no reemplazar el símbolo por su significado sino considerar su literalidad. Para recuperar otro ejemplo dantesco que da el propio escritor, “La hambrienta y flaca loba del primer canto de la *Divina Comedia* no es un emblema o letra de la avaricia: es una loba y es también la avaricia, como en los sueños.” (“H.G. Wells y las parábolas”, *Sur* n° 34, julio 1937, *OCI*:275). En otros términos, no se debe

---

<sup>348</sup> En la reseña de *El buque* cita como “la más famosa y mejor” alegoría a *The Pilgrim’s Progress* (1678) de John Bunyan, un clásico de la literatura protestante. En trabajos posteriores (cfr., por ejemplo, “Nathanael Hawthorne”, *Cursos y conferencias* n°208-209-210, septiembre 1949 y “De las alegorías a las novelas”, ambos recogidos en *Otras Inquisiciones*, 1952), se referirá a la *Divina comedia* como ejemplo privilegiado de alegoría y considerará como la mejor defensa del género la realizada por el católico Chesterton. Por otra parte, se trata de un género estrechamente asociado a la Edad Media, época que – recordemos– constituía el modelo estético, político y religioso para algunos sectores del catolicismo integral

<sup>349</sup> Cfr. el ensayo sobre Hawthorne donde, a propósito de un fragmento de *Marble Faun* se habla de “un símbolo múltiple, un símbolo capaz de muchos valores, acaso incompatibles” (*OCII*:61) y la nota “Sobre una alegoría china”, donde se afirma “Todos propendemos a creer que la interpretación agota los símbolos. Nada más falso” (*TR2*:200)

leer a los personajes de una alegoría como meras abstracciones sino como individuos (cfr. “De las alegorías a las novelas”, *OCII*:124) y, en este sentido, podemos emparentar la lectura simbólica con la lectura novelesca que Borges propone para *El buque*: suspender –al menos provisoriamente– la indagación de las correspondencias simbólicas de la obra con la teología escolástica y disfrutar del relato.<sup>350</sup>

Sin embargo, la intuición de Borges en su reseña parece correcta y la lectura que propone Bernárdez para su obra es de tipo alegórico. Según declarará posteriormente, los distintos elementos del texto poseen un significado preciso, que proviene de la tradición cristiana. Al recordar el proceso de composición del texto, en una conferencia de 1970, el poeta afirma que tenía definido el significado de sus símbolos aún antes de haber escrito un solo verso:

Pensé en un buque porque el buque tenía una connotación mística, cristiana [...]. De manera que tenía que ser una nave el símbolo más adecuado para representar el advenimiento de la gracia. De esa gracia la música podía ser lo esencial. Esto nos llevará muy lejos por el camino del simbolismo. Por ejemplo, el hecho de que la nave tiene tres mástiles tiene un sentido pitagórico y al mismo tiempo cristiano, recuerda todo lo que para nosotros significa el número tres: la Santísima Trinidad, las tres virtudes teologales [...]. Pero he aquí que ocurre algo curioso e inesperado. Cuando yo tenía en mi mente ese buque, no contaba con ningún verso formado (cit. en Roffé 1998:22).

Borges identifica, como dijimos, la intención didáctica de Bernárdez pero sostiene que la interpretación que espera el autor conspira contra el “puro goce de la lectura” (*TR2*:133). Realiza entonces una operación crítica equiparable a la que hemos visto en su lectura de Chesterton: valora la obra de Bernárdez leyéndola “a contrapelo” de lo que el propio escritor quiso sugerir. No le interesará el “largo proceso” alegorizado, sino el relato de una experiencia concreta. En la reseña de *El buque* puede identificarse esta estrategia que Borges aplicará también a otras obras alegóricas, e incluso a la Biblia (ver *infra*, el apartado 8.): una lectura *literal*, que ignora o pone en suspenso los significados morales y teológicos, para concentrarse en el valor estético del texto, que no busca interpretar sus significados profundos sino describir su superficie.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Para otras perspectivas sobre la cuestión del sentido alegórico y el sentido literal en Borges, cfr. Crossan (1991:126-ss) y Navarro (2009:336-347). Sobre la diferencia entre símbolo y alegoría, remitimos al trabajo de Durand (2000:12-ss) cuyas precisiones terminológicas y conceptuales hemos aprovechado en este análisis.

<sup>351</sup> Tomamos la noción de una lectura “literal” en un sentido similar al que propone Deleuze en su trabajo sobre “Bartleby, el escribiente” de Melville: “Bartleby no es una metáfora del escritor, ni el símbolo de nada. Se trata de un texto de una violenta comicidad, y lo cómico siempre es literal. [...]. No quiere decir más de lo que literalmente dice” (Deleuze 2009:57). La oposición entre una hermenéutica de los significados profundos y una “erótica” de las superficies textuales se encuentra en “Contra la interpretación” (Sontag 2005).

Para Borges, entonces, ciertas obras firmadas por autores católicos, como Bernárdez o Chesterton, puede ser literariamente válidas, siempre que no se las lea como “literatura católica”, es decir, buscando en ellas la moral, el sentido teológico o trascendente. De este modo, Borges reconoce el valor singular de *El buque*, negando algunos elementos fundamentales de la estética que su autor sostiene. La estrategia de valorar la producción particular de algunos poetas católicos pero negando que estos representen una estética “grupala” válida aparece claramente en el prólogo de Borges a la *Antología poética argentina* (1941).

Antes de detenernos en este prólogo, queremos hacer una última consideración sobre la reseña de *El buque*. Entendemos que la crítica de Borges funciona a diferentes niveles y no se limita a objetar algunos aspectos de esa estética católica. Al hablar de la naturaleza “escolar” de la revelación en *El buque*, Borges parece estar deslizándose una crítica directa a la teología neoescolástica que se enseñaba en los CCC y estaba en la base de la mayoría de los proyectos culturales y socio-políticos del catolicismo integral. La reseña del libro de Bernárdez, especialmente si la leemos en continuidad con “El acercamiento a Almotásim” parece poner en cuestión la posibilidad de un discurso racional (aunque esté versificado) para hablar de Dios (cfr. *infra* 8.1). Antes que dar respuestas “escolares” es preferible, como en Almotásim, no decir nada de los que hay del otro lado de la puerta. Ya se sabe: de lo que no se puede hablar, mejor es callar. O, y quizás esta sea una de las grandes ambiciones de la literatura borgeana, buscar otras formas de hablar que sostengan el misterio, que narren desde el silencio, que produzcan la inminencia de la revelación (cfr. Massuh 1980, Navarro 2009, capítulo II.3).

#### **V.7.4. Los poetas/2: La *Antología poética argentina* (1941)**

La *Antología poética argentina* fue realizada por Borges, Bioy Casares y Silvina Ocampo y publicada por editorial Sudamericana en 1941, aunque como señala Salazar Anglada (2009:439), el primero parece haber tenido un peso decisivo en la selección. Es él quien firma el prólogo que nos proponemos analizar, dado que incluye una significativa referencia a los poetas católicos.

El texto comienza con la consabida *captatio benevolentiae* (“Ningún libro es tan vulnerable como una antología de piezas contemporáneas, locales...”, Borges 1941:7) para presentar luego el método de selección. Si “teóricamente hay dos antologías posibles”, la objetiva y la hedónica, la presente se define por una combinación de ambas: objetividad en la selección de poetas, hedonismo en la selección de

composiciones (Borges 1941:7, cfr. Salazar Anglada 2009:412-413). Tras especificar el orden (cronológico) y trazar algunas posibles genealogías entre los poetas recogidos, Borges se detiene en una significativa consideración los criterios para delimitar grupos literarios:

Hará veinte años clasificábamos a los poetas por la omisión o por el manejo de la rima; ese criterio (sin duda insuficiente y parcial) tenía por lo menos la virtud de señalar una diferencia retórica. Ahora se prefieren las distinciones religioso-políticas: interminablemente oigo hablar de poetas marxistas, neotomistas, nacionalistas. En 1831 observó Macaulay: ‘Hablar de gobiernos esencialmente protestantes o esencialmente cristianos es como hablar de repostería esencialmente protestante o de equitación esencialmente cristiana’. No menos irrisorio es hablar de poetas de tal secta o de tal partido. Más importante que los temas de los poetas y que sus opiniones o convicciones es la estructura del poema: sus efectos prosódicos y sintácticos (Borges 1941:9-10).

La reaparición de la cita de Macaulay que Borges había utilizado ya en la nota necrológica sobre Chesterton (*BS*:18-23, ver *supra*) y la mención de “poetas neotomistas” confiere a este texto una clara dimensión polémica con respecto al catolicismo integral.<sup>352</sup> Como hemos dicho, la cita del autor inglés constituye una verdadera reducción al absurdo de los postulados de este movimiento. El rechazo de Borges por todo criterio extra-estético a la hora de evaluar los poemas conlleva una afirmación de la autonomía literaria que puede leerse en el marco de su oposición a la aplicación del catolicismo como norma en cuestiones culturales, políticas y sociales. Discutir la posibilidad de clasificar (y, más aún: de valorar) a un poeta por su orientación religiosa o política es, en ese contexto (y quizá en cualquier contexto), una operación de lectura de vastos alcances políticos. Al intervenir -como antólogo y crítico- sobre el canon poético nacional, Borges busca conformar una tradición literaria *liberal*, capaz de incluir también a “los poetas neotomistas”, a condición de que sus convicciones religiosas queden fuera de la discusión. Como ya hemos visto, el liberalismo, objeto de las condenas del catolicismo integral, sostenía que la religiosidad (también la de los poetas) era admisible siempre y cuando quedara relegada al ámbito de lo privado.

Volviendo al prólogo, unas líneas después de decir que descrea de las distinciones ajenas a lo estrictamente literario, Borges se explaya: “Una cosa es hablar de ‘poesía católica’; otra, percibir (inventar) las afinidades de los vehementes salmos de Wally Zenner, de las formas heráldicas de Marechal, de los agradables caos de Molinari, de las

---

<sup>352</sup> En el mismo sentido se podría pensar en la utilización del término “secta”. Recordemos que en 1932 Borges había definido el catolicismo como una “secta disidente israelita” (“Campaña de repudio al antisemitismo” *TR3*: 383).

simetrías hispánicas de Bernárdez” (Borges 1941:10). Queda claro aquí lo que hemos afirmado al hablar de *El buque*: Borges no está negando la producción individual de los poetas católicos, sino la existencia de una “poesía católica”. Lo que en una lectura descontextualizada del prólogo puede aparecer como una defensa del inmanentismo o de la pureza de las bellas letras, si consideramos los escritores involucrados y el contexto de su enunciación es (o, al menos, puede leerse como) una negación muy concreta de la existencia, en el campo literario argentino del siglo XX, de un grupo de poetas: los que conformaban el Convivio.

#### V.7.4.1. Los poemas elegidos

Un breve acercamiento a los poemas seleccionados de los autores definidos como “católicos” en el prólogo, puede permitirnos comprender mejor los motivos por los que, desde la perspectiva borgeana, difícilmente podría considerárseles como parte de un mismo colectivo. De los autores mencionados, se incluye un total de nueve poemas: dos de Wally Zenner (“Magnificat” y “Ríes alto”), tres de Leopoldo Marechal (“De la soledad”, “De la patria joven” y “Gravitación de cielo”), dos de Molinari (“Poema del almacén” y “Panegírico de Ntra. Señora de Luján (Fragmentos)”) y dos de Bernárdez (“La niña que sabía dibujar el mundo” y “La noche”). Lo primero que puede señalarse, en una consideración del conjunto, es que, efectivamente, la heterogeneidad formal que Borges subraya se constata en la lectura de los poemas antologados. Más allá del predominio del verso libre y la métrica irregular, poco tienen en común.

Los “vehementes salmos” de Zenner presentan, en efecto, resonancias bíblicas en algunos versos -vg “Canta mi alma a mi Señor” (APA: 254), “¿Quién escapó aterrado de su risa, midió su corazón...?” (APA: 255)- y uno de los poemas se plantea, desde el título (“Magnificat”) como un hipertexto del cántico de la Virgen María en Lc 1, 46-55. El tono es solemne y –diría Borges- deliberadamente poético: construcciones con hipérbaton (“Desasidas de amor palomas caen”, APA:257), empleo del “vosotros”, de arcaísmos (“¡Muertos amigos, os sabré palores”, APA:257) y un abuso de lo que Borges, a propósito de otro poeta católico había llamado las “grandes palabras abstractas” (vg: “Y macerada de **misterio** fui / en cercano **infinito** / Pavor mi **soledad**”, APA:255, nuestro destacado).<sup>353</sup> La “vehemencia” que Borges señala en su prólogo puede atribuirse, quizás, al recurrente empleo de versos exclamativos:

---

<sup>353</sup> Nos referimos a la reseña que Borges hizo de *Esquemas en el silencio*, de Osvaldo Donato, citada en el capítulo anterior (IV.3). Cfr. en el mismo sentido lo que dice en su reseña de *Oriente* de Jorge Max

¡Alado adolescente! ¡Voz de oro  
de cielo enamorado delatora!  
¡Tenso pecho movido de tormentas,  
hoguera desatada  
que al invisible Dios abría sendas! (“Magnificat”, Zenner, APA:255)

En cuanto a las “simetrías hispánicas de Bernárdez”, la antología incluye dos poemas bastante disímiles entre sí. “La niña que sabía dibujar el mundo”, por el que Borges ya había expresado su preferencia (cfr. *TRI*:317), fue escrito en los años veinte, en la época de mayor cercanía entre Bernárdez y las vanguardias.<sup>354</sup> La rima está totalmente ausente, el ritmo está dado por ciertas repeticiones léxicas y sintácticas (“Aquella ciudad era muy pobre. / Aquella ciudad era tan pobre que no tenía ni un solo día [...] Aquella ciudad estaba muerta.”, 147). El tono es coloquial, con americanismos (“paseandera”, 147) y diminutivos (“despacito”, 148). Por la adjetivación y por la temática, el texto no está lejos de la poética de los primeros libros de Borges (y sería interesante compararlo con “Fundación mitológica de Buenos Aires”). “La noche”, el otro poema elegido, proviene de *La ciudad sin Laura* (1938). Pese a la métrica irregular, el ritmo del poema es mucho más tradicional, marcado por la rima asonante en los versos pares. La temática religiosa es más explícita que en “La niña...”, donde estaba reducida a un término de comparación.<sup>355</sup> La noche aparece como un espacio de revelación (“Lo que esperé toda mi vida vino contigo para siempre en / un minuto”), como la “noche oscura” iluminada por el amor (“Eras oscura como siempre, pero mi amor te iluminó como / ninguno”, APA:151) que remite evidentemente a la poesía mística de San Juan de la Cruz.<sup>356</sup>

De los poemas de Leopoldo Marechal dos provienen de *Odas para el hombre y la mujer* (1929), “De la soledad” y “De la patria joven”, y el restante de *Cinco poemas australes* (1937, editado por el Convivio). Sus textos, especialmente el primero, son más herméticos que los de los otros poetas católicos mencionados en el prólogo. Se trata de composiciones fragmentadas que incluyen imágenes que podemos considerar

---

Rhode “Es [...] una especie de arsenal de nociones tilingas...el azul ensueño del mar, la Verdad, el Bien, la Belleza. Inútil añadir que es un escritor ‘impeable’. No escribe Jesucristo; escribe la nivea Figura [...]” (*Selección*, nº1, 1933, *TR2*: 41).

<sup>354</sup> Apareció por primera vez en *Exposición de la actual poesía argentina* (Vignale y Tiempo, 1927), Bernárdez lo recogió posteriormente en *Cielo de tierra* (1937).

<sup>355</sup> “Como la niña era buena se las regaló a la ciudad aquella, / que ya le pertenecía totalmente, con esa totalidad de / poderío que tiene Dios sobre el pecado y el perdón” (“La niña...”, Bernárdez, APA:148).

<sup>356</sup> “En la noche dichosa/ en secreto, que nadie me veía, / ni yo miraba cosa, / sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía / Aquesta me guiaba / más cierto que la luz del mediodía” (Juan de la Cruz 2000:3). Borges probablemente alude a esta relación intertextual con el poeta de Ávila al calificar los poemas de Bernárdez como “simetrías hispánicas”.



resabios vanguardistas (“Una ciudad a mi costado nace”, 202, “la luz, paloma de oro”, 204). Como en “La niña...” de Bernárdez, la métrica es irregular, sin rima y el ritmo está dado por el uso de las repeticiones de ciertas palabras y estructuras. Las referencias religiosas están ausentes. La temática de los poemas es la evocación de la patria y de la infancia, que se entrecruzan, confluyendo en ocasiones en un tono elegíaco:

¿Qué se hicieron jinetes y caballos  
amigos de una infancia  
que no aprendió a llorar;  
Y las mujeres altas y fructuosas  
cuyo silencio anduvo  
tan cerca de la música  
Y las caras brillantes con el óleo del día  
y el ritmo de los pies? (“Gravitación de cielo”, Marechal, *APA*:206)

Los poemas de Molinari provienen de *El imaginero* (1927, “Poema del almacén”) y de *Panegírico de Nuestra Señora de Luján* (1930), del que se incluyen fragmentos. El primero ya había sido destacado por Borges en su reseña del libro de Molinari (“Ricardo E. Molinari: *El imaginero*”), donde calificaba a este de “poeta de Buenos Aires, de la íntima sustancia provinciana de Buenos Aires” (*IA*: 116). Tal parece ser también el perfil del autor que privilegia la antología. Los dos textos seleccionados constituyen evocaciones del pasado porteño, en un caso más personal (ligado al a infancia del poeta) y en los fragmentos del “Panegírico...”, directamente como una suerte de evocación de la historia de la ciudad desde las invasiones inglesas hasta el presente de la enunciación. Pese a la mención de “Nuestra Señora de Luján” en el título, ni este texto (en los fragmentos antologados) ni “Poema del almacén” contienen más que lateralmente alusiones a la cuestión religiosa. En este último puede mencionarse la alusión al Edén y al pecado original (“y no mordí la poma / por no perder mi Edén casero”, “Poema del almacén”, *APA*:219)) -motivo que no es específicamente católico-. Más significativa es la alusión a las invasiones inglesas en “Panegírico...”: “El fuego de los herejes sólo lastimaba \ lo que era del tiempo” (*APA*:221). La referencia es al convento de Santo Domingo, atacado durante las invasiones inglesas. La identificación ingleses-herejes era típica del catolicismo integral argentino, como veremos en el capítulo VII

#### **V.7.4.2. No hay tal poesía católica de conjunto**

Hemos visto que Borges comienza por negar la pertinencia de agrupar a los poetas por sus convicciones religiosas, pero enseguida proporciona un listado parcial de algunos “autores católicos” antologados. En este desplazamiento, que parece ambiguo,

entendemos que puede leerse la afirmación de la singularidad de los poetas por sobre sus posibles afinidades. Como ya había señalado a propósito de Belloc y Chesterton, no basta el reconocimiento de una fe en común para acercar a dos autores.<sup>357</sup>

La selección, en este mismo sentido, parece subrayar la diferencias por sobre las similitudes. En primer lugar, como vimos, los poemas elegidos son muy distintos en cuanto a sus “efectos prosódicos y sintácticos” (Borges 1941:10). La antología tampoco permite establecer afinidades temáticas. Excepto en el caso del “Magnificat” de Zenner –y quizás “La noche” de Bernárdez-, los poemas no pueden definirse como “religiosos” en base a sus temas. Si un lector no tuviera ningún dato acerca de los autores, de la lectura de las piezas de Marechal o de Molinari, difícilmente podría extraer conclusiones sobre su catolicismo. Es significativo en este sentido que Horacio Schiavo, de quien se incluye un largo poema sobre la crucifixión de Cristo (“Catedral infinita”, *APA*:224-228), no esté entre los autores mencionados como “católicos” en el prólogo.

En síntesis: Borges, desde el paratexto, y los tres antólogos, desde la selección realizada, no niegan que existan, en el panorama de la literatura argentina, autores confesionales o poemas de temática religiosa. La negación se refiere solamente a la posibilidad de agruparlos, de que estos constituyan una escuela. Ahora bien, como dijimos, no se trata de una negación hipotética o azarosa: esa escuela ciertamente existía con el nombre de Convivio. Se trataba de un grupo que se definía, centralmente, por su adscripción al catolicismo y que contaba con sus propios medios de difusión -revistas, editoriales-, un ámbito de sociabilidad compartido y una producción considerable. Sin embargo, al dibujar el mapa de la poesía argentina, Borges lo ignora. Por un lado, desde el prólogo y la selección de poemas, acentúa las diferencias estéticas por sobre las afinidades que, si bien ciertamente eran ante todo “ideológicas”, muchas veces se expresaban en temáticas comunes para sus obras (poemas sobre Cristo, la Virgen o episodios de la historia bíblica, etc.) e incluso en semejanzas formales a nivel de la selección léxica o del repertorio metafórico.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> La identificación entre Chesterton y Hilaire Bellocq era frecuente en las páginas de *Criterio*, al punto de que Samuel Medrano, el secretario de redacción hablaba de un estilo “chesterbellocquino” (cit. en M. Dell’Oro 1994:599). Polemizando con esa identificación Borges sostendrá la irreductible diferencia entre ambos, cfr. por ejemplo la reseña de “*A Short History of English Literature*” de B. Ifor Evans (*Sur* 71, 1940): “[Evans] suele incurrir también en otra confusión predilecta de nuestro tiempo: imaginar que dos autores se parecen porque se parecen sus opiniones. En el capítulo final de su obra compara a dos autores incomparables: a Chesterton y a Belloc” (*BS*:239).

<sup>358</sup> Como el mismo Borges señala en el prólogo, (“oigo hablar de poetas marxistas, neotomistas, nacionalistas”) para algunos lectores las afinidades ideológicas o temáticas eran criterios suficientes para determinar la existencia de escuelas. Así, por ejemplo, Aragón (1967) define la poesía religiosa a partir de su “materia” y construye, de este modo, un colectivo que reúne a los poetas del Convivio (Antuña,

Por otra parte, es significativo que la lista de poetas católicos presentada en el prólogo no es exhaustiva. La *Antología poética argentina* incluye, al menos, otros tres autores que pueden considerarse “poetas católicos”, Ignacio Anzoátegui, Horacio Schiavo y Ulyses Petit de Murat (cfr. Aragón 1967: 48, 54, 56), que no aparecen mencionados en el prólogo. Los dos primeros, como Marechal, Bernárdez y Molinari formaban parte del Convivio de los CCC. Sin embargo, el recorte de Borges niega la relevancia de ese dato, excluyéndolos del listado de poetas católicos e incluyendo a Wally Zenner que no tenía vínculos con ese grupo. El criterio de Borges parece haber sido, simplemente, destacar aquí los autores que más le interesaban y/o aquellos con quienes mantenía algún tipo de relación amistosa.<sup>359</sup> En cualquier caso, la mención de Zenner y la omisión de Schiavo y Anzoátegui constituyen otra implícita negación de la existencia del Convivio –o, cuando menos, de su estatuto como colectivo literario-. Reducir el grupo a sus integrantes singulares, leyéndolos desde sus diferencias formales era borrar su identidad y negar lo que sus propios integrantes percibían como fundamento común: la fe y la teología católicas. Era, quizás, un intento de difuminar la presencia de un grupo católico en el campo literario argentino de aquel momento.<sup>360</sup>

## V.8. PROFANACIONES: BORGES, LA BIBLIA Y LA TEOLOGÍA

Como hemos visto en el capítulo II existen ya numerosos trabajos que se aproximan de distintas formas al estudio de las relaciones entre la obra de Borges, la Biblia y la teología. No nos detendremos, por consiguiente, en el examen pormenorizado de las perspectivas teológicas o de la imagen de Jesús y otras figuras bíblicas que puede desprenderse de los textos de Borges y en particular de relatos como “Tres versiones de Judas”, “El Aleph”, “La escritura del Dios”, “La otra muerte” o “Los teólogos”, que ha sido objeto de varios estudios. En el marco de nuestra investigación lo

---

Fijman, Vallejo, Bernárdez, Marechal, Schiavo, Anzoátegui, Jijena Sánchez, etc), aún explicitando sus diferencias formales.

<sup>359</sup> Ya nos hemos referido a la amistad de Borges con Molinari, Bernárdez y Marechal en el capítulo anterior. Con Wally Zenner habría existido, según testimonio de M. E. Vázquez, un interés romántico por parte de Borges. Este le había entregado un ejemplar dedicado de su primer libro (García 2000:31) y había escrito un prefacio para una obra de la escritora, *Encuentros en el allá seguro* (1931, TR2:13-14).

<sup>360</sup> Señalemos que, aunque no habría que exagerar la importancia de la *Antología poética argentina* en este sentido, lo cierto es que el estado actual de nuestro canon literario parece atestiguar que la intervención de Borges fue exitosa. En efecto, mientras que, en tanto poetas singulares, Marechal, Bernárdez y Molinari son autores “canónicos” (en distinta medida, y, podríamos decir, en ese orden), el grupo como tal ha sido completamente borrado de la inmensa mayoría de los panoramas críticos de nuestra literatura.

que nos interesa es de qué modo la forma en que Borges trabaja con la teología y la Biblia constituyen parte de un posicionamiento que, en este aspecto como en otros, se distancia críticamente del que sostenían por esos años los católicos integrales.

Ya hemos visto que la posición de Borges en estos años puede definirse como agnóstica. En este apartado procuraremos indagar más específicamente en dos cuestiones que permiten caracterizar este agnosticismo en relación polémica con el catolicismo integral. Por un lado, el rechazo –por momentos crítico, por momentos irónico- de los discursos sobre lo divino que apelan a métodos dialécticos y, en particular, la teología escolástica que puede, en este sentido, caracterizarse como una teología racionalista (Gilson 1999:276-ss y Ferrater Mora 1964:28-ss y 548-ss). Por otro lado, el uso *profano* de la Biblia y de la teología cristiana, que contrastan con el carácter sagrado que a las mismas le concedían los católicos integrales.

### **V.8.1. El sueño de la razón engendra monstruos**

En el capítulo II.3 hemos visto que varios críticos coincidían en señalar el desdén de Borges hacia las teologías racionalistas que operan a partir de la univocidad y que pretenden poseer respuestas acabadas y sistemáticas a los grandes misterios filosóficos y religiosos (cfr. Barcellos 2003, Navarro 2009, Magnavacca 2009). Tales críticos se apoyan para estas conclusiones fundamentalmente en los relatos publicados entre los años treinta y cuarenta, los recogidos en *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949). Ahora bien, si consideramos la situación del campo literario en aquel momento, es altamente probable que tal crítica a la teología racional pueda entenderse como dirigida al neoescolasticismo de los CCC.

La distancia e ironía de Borges para con las elaboraciones teológicas racionalistas no son una novedad de la década del treinta. En el capítulo anterior hemos visto su desdén por las “sedicentes pruebas dialécticas de que hay Dios” (“Un soneto de don Francisco de Quevedo”, 1927) y al ejemplo de “frivolidad escolástica” que encuentra en uno de los argumentos sobre la eternidad del infierno (“La duración del infierno”, 1929). Pero si, como hemos indicado, en el marco de un posicionamiento que se definía como creyente tal crítica quedaba matizada por el hecho de que el escritor, por otros caminos, llegaba a afirmaciones aceptables para los cristianos –i.e. Dios existe, hay vida después de la muerte-, después del reposicionamiento de la década del treinta, la crítica se hace más recurrente y su alcance parece comprometer tanto los procedimientos teológicos como sus conclusiones.

Podemos empezar mencionando dos ensayos de la década del treinta, “Una vindicación de la cábala” e “Historia de la eternidad”, que incluyen –repetida con escasas variantes- una consideración sobre la Trinidad (cfr. *OCI:209-211*, *OCI:359-360*).<sup>361</sup> Como ha señalado Fresko, la posición de Borges frente a este dogma central del cristianismo es ambigua: su ironía es explícita y recurrente pero también reconoce su importancia (“emocional y polémica”, *OCI:359*) y su necesidad dentro de la doctrina cristiana. Entendemos que esta ambigüedad puede ligarse a una consideración doble: en tanto misterio central de cristianismo, la Trinidad no carece de atractivo –aunque sea el atractivo de lo *uncanny*- y puede incluso ser objeto poetizable: Borges cita a Dante y a Donne para culminar afirmando con San Paulino, “Fulge en pleno misterio la Trinidad” (“Una vindicación de la cábala”, *OCI:210*, “Historia de la eternidad”, *OCI:359*). Propone incluso él mismo una descripción no exenta de lirismo: “una infinidad ahogada, especiosa, como de contrarios espejos” (*OCI:210*, 359). Ahora bien, considerada desde una perspectiva racional –como hacen ciertos teólogos- la Trinidad se convierte, sí, en excusa para una acumulación de ironías y adjetivaciones del orden de lo terrorífico, al punto de que, como veremos, la Trinidad llega a ser un término de comparación para lo monstruoso: “horrenda sociedad trina y una”, “teratología intelectual”, “horror intelectual”, “deformación que solo el horror de una pesadilla pudo parir”, “el monstruo”, etc. (cfr. *OCI:209-210-*, *OCI:359-360*).

Sería posible, entonces, introducir una distinción entre el Dios de los poetas y los místicos, que conserva un aura de misterio inefable –perceptible incluso desde una perspectiva agnóstica- y el “inconcebible Dios de los teólogos” (que remite en primer lugar, según entendemos, a los teólogos escolásticos), al que Borges se refiere en varios textos, caracterizándolo como una construcción intelectual, dotada de atributos y perfecciones que poco tienen que ver con el misterio y son fácilmente ridiculizables.<sup>362</sup>

<sup>361</sup> Otra versión –más breve- del fragmento referido a la Trinidad aparece en “La eternidad y T.S. Elliot”, publicado entre ambos ensayos (*Poesía* n° 3, 1933, *TR2:49*). Del cotejo de las variantes, lo más relevante es señalar que en el pasaje entre “La eternidad y T.S. Elliot” e “Historia de la eternidad”, se subraya la imposición coercitiva de la eternidad como dogma: “fue inventada” (“La eternidad...”) / “fue decretada” (“Historia...”), “esa vertiginosa invención” (“La eternidad...”) / “ese vertiginoso mandato” (“Historia...”), “[Ireneo] inventó” (“La eternidad...”) / “[Ireneo] ordenó” (“Historia...”).

<sup>362</sup> La formulación “el inconcebible Dios de los teólogos” está en “Valéry como símbolo” (*Sur*, octubre 1945, *OCII:64*). Cfr. también las referencias en los ensayos de la década del treinta: “Al Señor, al perfeccionado Dios de los teólogos, que sabe de una vez –*uno intelligendi actu*- no solamente todos los hechos de este repleto mundo, sino los que tendrían su lugar si el más evanescente de ellos cambiara – los imposibles, también.” (“Una vindicación de la cábala” *OCI:211*); “La eternidad quedó como atributo de la ilimitada mente de Dios, y es muy sabido que generaciones de teólogos han ido trabajando esa mente, a su imagen y semejanza” (“Historia de la eternidad”, *OCI:361*). Nótese la inversión: no es el hombre el

Borges parece advertir, como señalara Barcellos (2007), contra las pretensiones –que percibe en la teología cristiana- de llegar con la “mera razón” al conocimiento de lo trascendente. En “Historia de la eternidad” leemos: “la sospecha de que las categorías de Dios pueden no ser precisamente las del latín, no cabe en la escolástica” (OCI:360). Algunos años después, en “La creación y P.H. Goose” se referirá a la “insensata precisión” de los teólogos (OCII:28). Avanzar sistemática y racionalmente sobre el conocimiento de lo trascendente –como hace la escolástica- es insensato y los resultados son del orden de lo horroroso o lo ridículo. Como dirá Borges en “Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto” (*Sur* n°202, agosto 1951), “El misterio participa de lo sobrenatural y aun de lo divino; la solución, del juego de manos”, OCI:604).

Un blanco privilegiado en este sentido, son las pruebas o vías racionales de la existencia de Dios – que ya habían sido objeto del desdén borgeano en la década del veinte (cfr. capítulo II.2.3)- Como ya dijimos, estas eran parte de los programas de estudio en los Cursos de Cultura Católica. Ahora bien, en “Avatares de la tortuga” (*Sur* n° 63, 1939), luego de exponer el argumento cosmológico de Tomás de Aquino, se lo califica –en nota al pie- como una prueba “ahora muerta” (OCI:256). Acerca de esta misma prueba encontramos un comentario muy significativo en la reseña de *Pensées* de Blaise Pascal (“Pascal: *Pensées*”, *Sur* noviembre 1947, recogido como “Pascal” en *Otras inquisiciones* 1952). Borges señala que, en la edición paleográfica de los *Penseés* de Zacharie Tourneur (1942), “se publica un fragmento que desarrolla en siete renglones la conocida prueba cosmológica de Santo Tomás y de Leibniz; el editor no la reconoce y observa: ‘Tal vez Pascal hace hablar aquí a un incrédulo’” (OCII:82). Esta observación no sólo apunta a subrayar la ignorancia del editor. Muestra que los razonamientos de ese tipo no parecen compatibles con una fe decidida: aquello que se cree verdaderamente no debería necesitar tales demostraciones.<sup>363</sup> En la misma línea podemos situar las referencias de Borges al argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. En el ensayo “El primer Wells” (*Los Anales de Buenos Aires*, septiembre 1946), se afirma: “La realidad procede por hechos, no por razonamientos; a Dios le toleramos que afirme (Éxodo, 3, 14) ‘Soy El Que Soy’, no que declare y analice, como Hegel o Anselmo, el *argumentum ontologicum*. Dios no debe teologizar” (OCII:76).

---

creado a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1,26) sino Dios el que es inventado o definido por los teólogos, desde categorías humanas racionales.

<sup>363</sup> Sobre este punto véase el trabajo de Navarro (2009). Podemos citar aquí, aunque sea posterior cronológicamente, lo afirmado por Borges y Jurado en *Qué es el budismo* (1976): “En la India, la fe en la transmigración es tan profunda que a nadie se le ha ocurrido demostrarla, contrariamente a lo que ocurre en la cristiandad, que abunda en pruebas sin duda irrefutables de la existencia de Dios” (1991:71).

Aquí el contraste que se sugiere no solo es entre la teología racional y la fe –la afirmación divina que no precisa ser demostrada-, sino entre la Biblia y las elaboraciones teológicas (nos detendremos enseguida en esta cuestión, en 8.1.1). Este mismo intento de demostración de la existencia de Dios es calificado como “una derrota” en “La busca de Averroes” (*Sur*, junio 1947, *OCI*:587) y parodiado algunos años después en “*Argumentum ornitologicum*” (*Otras inquisiciones*, 1952, cfr. Magnavacca 2009, Cámpora 2012).

Mencionemos, por último, otra referencia crítica a la teología de los CCC, en la reseña que Borges realiza de “Arthur Waley. *Three Ways of Thought in Ancient China*” (*Sur* n°71, agosto de 1940). El escritor, para exaltar la metafísica china –su abordaje de los temas fundamentales para los hombres y su no excesiva complejidad-, señala que “el remoto Chuang Tzu [...] está más cerca de nosotros, de mí, que los protagonistas del neotomismo y del materialismo dialéctico” (*BS*:235). La teología neotomista contemporánea queda entonces, en el contraste, como excesivamente rebuscada y ocupada de cuestiones no esenciales –recordemos que en “La duración del infierno” se hablaba de la “frivolidad escolástica”-.<sup>364</sup> Y, lo que quizás para un católico integral era aún peor, asimilada, en este sentido, al materialismo dialéctico (equiparación que también encontramos en el ya citado prólogo a la *Antología poética argentina*, cfr. 7.4. Sobre el anticomunismo católico ver III.1 y VII.1).

#### **V.8.1.1. La Biblia y la teología, de lo concreto a lo abstracto**

Existe un aspecto del rechazo de Borges por la teología racional en el que queremos detenernos brevemente: el contraste, que hemos visto ya en la cita de “El primer Wells”, entre la Biblia y la teología. Si bien se trata, también en este caso, de una apreciación que puede encontrarse muy tempranamente en Borges, es notable un cambio de signo en las valoraciones del escritor, a partir de su reposicionamiento de los años treinta. En efecto, en un ensayo temprano “Acerca del expresionismo” (*Inicial* n°3,

---

<sup>364</sup> La idea de frivolidad aparece también aplicada a otro teólogo cristiano –esta vez no escolástico-, Pascal, en un pasaje donde volvemos a encontrar el contraste entre un discurso que exalta el misterio de lo trascendente y aquel que procura abordarlo racionalmente: “[Pascal], declarando en palabras incorruptibles el desorden y la miseria (*on mourra seul*), es uno de los hombres más patéticos de la historia de Europa; aplicando a las artes apoloéticas el cálculo de probalidades, uno de los más vanos y frívolos. No es un místico; pertenece a aquellos cristianos denunciados por Swedenborg, que suponen que el cielo es un galardón y el infierno un castigo y que, habituados a la meditación melancólica, no saben hablar con los ángeles. Menos le importa Dios que la refutación de quienes lo niegan” (“Pascal”, *OCII*:82). Aquí, como en otros pasajes, la racionalización implica un cierto desinterés por lo divino.

1923, recogido con variantes en *Inquisiciones* 1925), tal distancia era percibida como una “bella transición”:

¡Qué bella transición intelectual desde el Señor que, al decir del capítulo tercero del Génesis paseábase por el jardín en la frescura de la tarde, hasta el Dios de la doctrina escolástica cuyos atributos incluyen la ubicuidad, el conocimiento infinito y hasta la permanencia fuera del Tiempo en un presente inmóvil y abrasador de siglos, ajeno de vicisitudes, horro de sucesión, sin principio ni fin! (*Inq*:162- 163)

En cambio, en el fragmento que hemos citado antes, el discurso bíblico – afirmativo y concreto- aparece como más aceptable que las intolerables demostraciones razonadas de Anselmo. En este sentido la formulación “Dios de los teólogos” que Borges emplea con frecuencia, posiblemente remite al contraste que proponía Pascal entre el “Dios de los filósofos”, objeto de la razón, y el Dios bíblico –“Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob”-, objeto de fe.<sup>365</sup> El Dios de los teólogos es denunciado repetidamente como una construcción que o bien no guarda relación alguna con las Escrituras o bien las utiliza de un modo inadecuado y arbitrario. Resulta muy significativo, en este sentido, un fragmento de “Historia de la eternidad” donde se reconstruye un problema doctrinal y su resolución teológica:

Generaciones de hombres idolátricos habían habitado la tierra, sin ocasión de rechazar o abrazar la palabra de Dios; era tan insolente imaginar que pudieran salvarse sin ese medio, como negar que algunos de sus varones, de famosa virtud, serían excluidos de la gloria. [...] Una amplificación del noveno atributo del Señor (que es el de omnisciencia) bastó para conjurar la dificultad. Se promulgó que ésta importaba el conocimiento de todas las cosas: vale decir, no sólo de las reales, sino de las posibles también. **Se rebuscó un lugar en las Escrituras que permitiera ese complemento infinito, y se encontraron dos:** uno, aquel del primer Libro de los Reyes, en que el Señor le dice a David que los hombres de Kenlah van a entregarlo si no se va de la ciudad, y él se va; otro, aquel del Evangelio según Mateo, que impreca a dos ciudades: *¡Ay de ti, Korazín! ¡Ay de ti, Bethsaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho las maravillas que en vosotras se han hecho, ha tiempo que se hubieran arrepentido en saco y en ceniza.* Con ese repetido apoyo, los modos potenciales del verbo pudieron ingresar en la eternidad: Hércules convive en el cielo con Ulrich Zwingli porque Dios sabe que hubiera observado el año eclesiástico, la Hidra de Lerna queda relegada a las tinieblas exteriores porque le consta que hubiera rechazado el bautismo. (*OCI*:362, nuestro destacado).

Es patente la ironía fulminante de Borges con respecto a la operación de los teólogos que “rebuscan” en las Escrituras justificaciones *a posteriori* de sus propias elaboraciones sobre la naturaleza divina. En el mismo ensayo el escritor afirma que los manuales de teología se reducen –con respecto a la noción de eternidad- “a fatigar las

---

<sup>365</sup> Nos referimos a la célebre afirmación de Pascal, encontrada tras su muerte en una hoja de pergamino cosida en el forro de su camisa fechada en 1654 y recogida en la edición de los *Pensées* que comenta Borges: “Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix. Dieu de Jésus-Christ”.



Escrituras hebreas en pos de fraudulentas confirmaciones, donde parece que el Espíritu Santo dijo muy mal lo que dice bien el comentador” (*OCI:360*). Borges subrayará varias veces que los principales dogmas cristianos no se desprenden de la Biblia, sino que fueron elaborados años o siglos después, introduciendo nociones y conceptos que distaban mucho de lo que puede leerse en los textos en los que supuestamente se fundan.

Este señalamiento de la distancia entre Biblia y teología puede relacionarse con una cuestión que abordamos anteriormente al considerar la obra de Bernárdez y las lecturas alegóricas: la oposición entre lo concreto y lo abstracto. Borges insistirá en valorar el lenguaje concreto –y, en este sentido, literario- de la Biblia, frente a las abstracciones y complejas conceptualizaciones de la teología escolástica.<sup>366</sup> Así, al comentar el film *Verdes praderas* (*Sur* n° 37, octubre de 1937), una suerte de transposición de episodios bíblicos al *deep south* de Estados Unidos, describe elogiosamente algunas escenas del film que muestran un Dios completamente humanizado –capaz, por ejemplo, de fumar el cigarro que le convida uno de sus ángeles-, para luego afirmar:

Me dirán que es ingenuo lo anterior. Yo respondo que sí, que es tan ingenuo como aquel “Jehová Dios que se pasaba en el jardín al fresco del día” (Génesis, III, 8). ¿Me atreveré a agregar que prefiero la idea de un dios humano, de un dios chambón, de un dios capaz de arrepentirse, a la del monstruo felizmente verbal que proponen los teólogos, hecho de tres inextricables Personas y de diecinueve atributos? (*BS:194*)

Encontramos una idea muy similar en el ya citado ensayo “De alguien a nadie”, que tiene por objeto justamente registrar el proceso de abstracción del Dios judeo-cristiano, desde la versión antropomórfica de la Biblia hasta las conceptualizaciones de atributos propias de la teología medieval y la disolución en la nada que propone la teología negativa:

Pese a la vaguedad que el plural sugiere Elohim es concreto; se llama Jehová Dios y leemos que se paseaba en el huerto al aire del día o, como dicen las versiones inglesas, *in the cool of the day*. Lo definen rasgos humanos; en un lugar de la Escritura se lee *Arrepintióse Jehová de haber, hecho hombre en la tierra y pesóle en su corazón* y en otro, *Porque yo Jehová tu Dios soy un Dios celoso* y en otro, *He hablado en el fuego de mi ira*. El sujeto de tales locuciones es indiscutiblemente Alguien, un Alguien corporal que los

---

<sup>366</sup> La asimilación entre lo artístico-literario y lo concreto es postulada por Borges, por ejemplo, en “La poesía gauchesca”: “El arte siempre opta por lo individual, lo concreto; el arte no es platónico (“La poesía gauchesca”, *OCI:180*). En Hamburger (1995:21) encontramos una afirmación en el mismo sentido: “... la literatura no describe conceptos generales, esto es, en ella no se trata de conocimiento teórico, sino que siempre describe únicamente fenómenos individuales e irrepetibles”. Proponemos que la Biblia –al menos en su mayor parte- puede asimilarse a la literatura, en cuanto involucra relatos de acontecimientos concretos, y contraponerse con la teología, en tanto “conocimiento teórico”.

siglos irán agigantando y desdibujando.[...] En los primeros siglos de nuestra era, los teólogos habilitan el prefijo *omni*, antes reservado a los adjetivos de la naturaleza o de Júpiter; cunden las palabras *Omnipotente*, *omnipresente*, *omniscio*, que hacen de Dios un respetuoso caos de superlativos no imaginables (*OCH*: 115).

La teología entonces, se concibe como la abstracción especulativa de figuras que, en su origen, fueron absolutamente concretas, con historias, pasiones y rasgos humanos. Como hemos visto al referirnos a su concepción de la alegoría, Borges manifiesta en diversas ocasiones su preferencia por lo concreto. Resulta iluminadora en este sentido una breve nota al pie incluida en “El espejo de los enigmas” a propósito de la omnisciencia divina:

¿Qué es una inteligencia infinita?, indagará tal vez el lector. No hay teólogo que no la defina; yo prefiero un ejemplo. Los pasos que da un hombre, desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte, dibujan en el tiempo una inconcebible figura. La Inteligencia Divina intuye esa figura inmediatamente, como la de los hombres un triángulo. Esa figura (acaso) tiene su determinada función en la economía del universo (*OCH*:100).

Donde los teólogos proponen definiciones, el escritor prefiere un ejemplo, un breve desarrollo narrativo de la idea. Proponemos que este mismo movimiento es el que encontramos en el modo en que muchos relatos de Borges se relacionan con el discurso teológico. Claude Mauriac (1972:169) ha definido buena parte de la producción de Borges como “metafísica-ficción”. En un sentido análogo proponemos hablar de teología-ficción o, mejor, de una puesta en ficción de hipótesis teológicas que implica, en primer lugar, la traducción a situaciones y a un lenguaje concreto de las especulaciones abstractas de la teología (cfr. en un sentido similar Nuño 2005:20). Así, por ejemplo, “Tres versiones de Judas” puede considerarse una puesta en ficción de la cristología –y en particular del concepto de *kénosis*-; “Las ruinas circulares” de la noción de *creatio ex nihilo*; “La otra muerte” de un aspecto de la omnipotencia divina; “El Aleph” y “La escritura del dios” de la concepción cristiana de eternidad (cfr. en este sentido los análisis de Barcellos 2007, Magnavacca 2009, Adur 2012b). Por supuesto, los relatos no se presentan como meros ejemplos o ilustraciones didácticas de los problemas teológicos. Estos funcionan como un punto de partida que las ficciones, al desplazarse de lo abstracto a lo concreto, abren a múltiples interpretaciones posibles. Contra la alegoría y la teología racional que busca la univocidad, la polisemia de los relatos –bíblicos, novelescos, literarios- (cfr. Fresko 2003:87-ss).

Para finalizar, digamos que este señalamiento de la distancia entre la Biblia y la teología, que se refiere no exclusiva pero sí principalmente a la escolástica, puede

vincularse con el lugar que tenían las Escrituras en el catolicismo pre-conciliar. En nuestro primer capítulo hemos recordado que, al menos hasta mediados del siglo XX, este distaba mucho de ser central: su lectura individual o estudio por parte de los fieles laicos era desaconsejado por la jerarquía y las traducciones a las lenguas modernas eran escasas –y todas a partir de la *Vulgata* latina, no de los originales-. Si recorremos los artículos de los principales colaboradores de *Criterio* o *Sol y Luna* es más frecuente encontrar en ellos referencias a teólogos o documentos de la Iglesia –y especialmente de los Papas- que citas bíblicas. En el catolicismo integral, la tradición de la Iglesia tenía un peso relativo mayor que las Escrituras. Frente a esto, Borges parece haberse identificado más con el lugar de privilegio que se concedía a la Biblia –la *sola Scriptura*- en el cristianismo reformado (cfr. capítulos VII y VIII).

La teología escolástica queda entonces, desde la perspectiva de Borges, doblemente desacreditada. Por un lado, por su intento vano y contraproducente de indagar de forma racional y sistemática lo trascendente, ámbito misterioso e inefable, que no puede -ni debe- ser reducido a silogismos ni fórmulas fijas. Por otro lado, por su distancia y desconexión con respecto a la Biblia, texto al que si bien se le reconoce el carácter sagrado y se lo reverencia, en la práctica no funciona centralmente como base de la especulación teológica.

### **V.8.2. El discurso cristiano: modos de empleo**

En el apartado anterior, al revisar el modo en que Borges manifiesta su distancia crítica con respecto a la teología cristiana –y en particular la escolástica- nos hemos referido a textos en los que la relación con la Biblia y la teología se establece de modos diversos. Proponemos esta relación puede describirse en tres formas fundamentales. En primer lugar la relación que podemos denominar inquisitiva –o “metatextual” en términos de Genette (1989:12-ss)-, cuando un ensayo de Borges está –al menos en buena medida- consagrado centralmente a indagar uno o más textos bíblicos y/o teológico, así por ejemplo, “Una vindicación del falso Basíledes”, “Historia de la eternidad”, “El espejo de los enigmas”, “De alguien a nadie”. En segundo lugar, una relación hipertextual (Genette 1989:14-ss) o de reescritura en las ficciones –y ya entrada la década del cincuenta, también poemas- que tienen como hipotexto versículos o episodios bíblicos y/o fragmentos de obras teológicas. Pensemos en textos como “La otra muerte”, “Los teólogos”, “Tres versiones de Judas” o “Mateo 25,30”. Tanto esta serie de reescrituras como los ensayos sobre temas cristianos han sido objeto de varios

estudios específicos y de largas consideraciones en los estudios que abordan la relaciones entre Borges, la Biblia y la teología cristiana (cfr. capítulo II), por lo que no nos detendremos en ellos.

Recordemos sin embargo, a los fines de nuestra investigación, que la mayoría de los críticos consideran que el acercamiento de Borges a las fuentes cristianas no conlleva la aceptación de ningún credo religioso (ver *supra*, en 2.2, lo dicho sobre el agnosticismo que caracteriza su posicionamiento en estos años). Con respecto a la Biblia, se ha afirmado que el escritor la considera ante todo en términos estéticos -en otras palabras: como literatura- (Vélez 2008, Nahson 2009) y que sus reescrituras y ensayos apuntan a rescatar o proponer lecturas heterodoxas que desestabilicen los sentidos fijados por las interpretaciones ortodoxas (Fresko 2003, Vélez 2008). Podemos agregar, de acuerdo a la periodización que proponemos en nuestro trabajo, que la consideración de la Biblia como literatura –lo que no es necesariamente heterodoxo, ver *infra*- puede detectarse desde los primeros trabajos de Borges (cfr. por ejemplo los ejemplos tomados de la Escritura en “Examen de metáforas” (*Alfar* n°40-41, mayo-junio 1924, *Inq*:74-ss), mientras que las interpretaciones más disruptivas con respecto a los dogmas cristianos aparecen más tardíamente, en las décadas del treinta o el cuarenta.<sup>367</sup> En cuanto a la teología, los críticos señalan el rechazo del escritor por las vertientes más racionalistas –cuestión en la que ya nos hemos detenido- y su preferencia por las especulaciones heterodoxas (las de los gnósticos, Swedenborg, etc.). También aquí encontramos una búsqueda de abrir el sentido de los textos, impidiendo su clausura. Lo dicho antes sobre la puesta en ficción de temas teológicos puede leerse en esta línea.

Además del comentario y la reescritura, existe un tercer tipo de relación que la obra de Borges establece con la Biblia y –sobre todo- con la teología cristiana que ha sido menos estudiada-considerada, por lo que nos detendremos brevemente en ella.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> Pensemos en la lectura de la crucifixión de Jesús que se atribuye a los gnósticos en “Una vindicación del falso Basíledes” y, sobre todo, en “Tres versiones de Judas”. En cuanto a la consideración de la Biblia como literatura, tenemos varios ejemplos en estos años (vg “La metáfora”, *La Nación*, noviembre 1952).

<sup>368</sup> Sería posible postular, además de los tres en los que nos centramos, otros dos modos de relación secundarios o menos frecuentes de la obra de Borges con el discurso cristiano. Para continuar utilizando las categorías de Genette, podemos hablar, por un lado, de una relación architextual con géneros característicos del cristianismo –o al menos elementos de esos géneros- que el escritor incorpora en su producción (vg la argumentación teológica en “La duración del infierno” o “*Argumentum ornitologicum*”, y, años después, las bienaventuranzas en “Fragmentos de un evangelio apócrifo”). Por otro lado, una relación paratextual, que se constata en diversas manifestaciones: la utilización de referencias cristianas como paratextos de su propia producción (el título “Mateo XXV,30”, el epígrafe de “*Deutsches Requiem*”) la creación de títulos para los fragmentos teológicos seleccionados y publicados por el escritor

Se trata de una apropiación que podemos denominar retórica –o intertextual, retomando algo libremente el sentido que Genette da a este término-, que consiste en referencias muy puntuales, insertadas en textos sobre cuestiones que guardan escasa o nula relación con la teología cristiana y donde, por lo tanto, tales menciones resultan poco esperables.<sup>369</sup> Los conceptos teológicos funcionan como términos de comparación o ejemplos en reseñas de libros, comentarios de films o discusiones de problemas literarios. Así, por ejemplo, hemos visto que la Trinidad aparecía en “Una vindicación de la cábala” e “Historia de la eternidad” como abominación intelectual. En varios ensayos o notas que guardan escasa o nula relación con el cristianismo, encontramos referencias a la Trinidad, que funciona como un ejemplo en ese sentido. Así, en “La biblioteca total” (*Sur* n° 59, agosto de 1939), aparece como un caso de imaginación horrible en una enumeración que alterna elementos de muy distintos órdenes, desde lo metafísico hasta lo totalmente cotidiano:

Uno de los hábitos de la mente es la invención de imaginaciones horribles. Ha inventado el Infierno, ha inventado la predestinación al Infierno, ha imaginado las ideas platónicas, la quimera, la esfinge, los anormales números transfinitos (donde la parte no es menos copiosa que el todo), las máscaras, los espejos, las óperas, la teratológica Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espectro insoluble, articulados en un solo organismo... (*BS27*).

La Trinidad aparece en último lugar, quizás como la más horrorosa de las imaginaciones evocadas. Encontramos un empleo muy semejante al de este ensayo en una nota “Sobre el doblaje” (*Sur* n° 128, junio 1945), donde la Trinidad figura como una muestra de las –espantosas- posibilidades del arte de combinar:

Las posibilidades del arte de combinar no son infinitas, pero suelen ser espantosas. Los griegos engendraron la quimera, monstruo con cabeza de león, con cabeza de dragón, con cabeza de cabra; los teólogos del siglo II la Trinidad, en la que inextricablemente se articulan el Padre, el Hijo y el Espíritu; los zoólogos chinos, el *ti-yiang*, pájaro sobrenatural y bermejo, provisto de seis patas y de cuatro alas; los geómetras del siglo

---

(los de Swedenborg aparecidos en la *Revista Multicolor de Crítica* y recogidos en *Historia universal de la infamia*, como “Un teólogo en la muerte” y “Un doble de Mahoma”, la misma práctica para varios de los textos antologados junto a Bioy Casares y Ocampo en la *Antología de literatura fantástica*), y, en años posteriores a los que estamos considerando, la escritura de prólogos o prefacios para obras teológicas o de libros bíblicos (los prólogos a los *Mystical Work* de Swedenborg, a los *Evangelios apócrifos*, las traducciones de Fray Luis de León al *Cantar de cantares* y al *Libro de Job*).

<sup>369</sup> Genette define la intertextualidad “como una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro. Su forma más explícita y literal es la práctica tradicional de *la cita* (con comillas, con o sin referencia precisa); en una forma menos explícita y menos canónica, el plagio, que es una copia no declarada pero literal; en forma todavía menos explícita y menos literal, *la alusión*, es decir, un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo” (1989:10). En nuestro trabajo proponemos recuperar este término en tanto el sentido restrictivo que le da Genette permite distinguir las referencias acotadas -citas o alusiones- a una obra o tópico cristiano en un texto cuyo tema puede no tener nada que ver con lo religioso, de las relaciones metatextuales e hipertextuales que hemos caracterizado antes.

XIX, el hipercubo, figura de cuatro dimensiones que encierra un número infinito de cubos [...] Hollywood acaba de enriquecer ese vano museo teratológico; por obra de un maligno artificio que se llama *doblaje* (OCI:283).

Como vemos, en estas enumeraciones la teología cristiana, queda igualada no solo con la mitología griega sino con la zoología china, la matemática y la geometría, con lo que ni siquiera se respeta su especificidad como discurso religioso. Nótese además que en el segundo ensayo, la Trinidad aparece como un invento –o, literalmente, un engendro– de los teólogos– y datado en el siglo II d.C., de modo similar a lo que se afirmaba en “Historia de la eternidad” (ver *supra*). En la misma línea, en el “Fragmento sobre Joyce” (*Sur* n° 77, febrero de 1941) que Borges había publicado unos meses antes, el escritor afirma: “Nada aventuraré sobre los [lectores monstruosos] que exigiría *Finnegans Wake*; para mí no menos inconcebibles que la cuarta dimensión de C.H. Hinton o que la trinidad de Nicea” (BS:168). Nuevamente, se trata de un ejemplo de lo inconcebible o monstruoso, comparable a otras especulaciones científicas o pseudo-científicas. La referencia a Nicea –el Concilio en que se promulgó el dogma en el siglo IV– contribuye a distanciar aún más el momento de la elaboración teológica del de composición de la Biblia (ver *supra* 8.1.1). Podemos encontrar referencias breves a otros conceptos teológicos, utilizados como términos de comparación más o menos arbitrarios, en una nota política como “Anotación al 23 de agosto de 1944” (*Sur* n° 120, octubre 1944), donde se afirma “El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena” (OCII:106). También en la reseña de la película “*Huérfanos en Budapest*” (*Selección*, 1933), del que dice “Un film que puedo honradamente recomendar, pero cuya omisión no es imperdonable –como el tenebroso pecado contra el Espíritu” (TR2: 47).

Con respecto a la Biblia, ya hemos mencionado que Borges puede usarla, en tanto constituye un *corpus* literario, en discusiones sobre cuestiones estéticas (como ejemplo de recursos poéticos, como origen de metáforas que pueden rastrearse en textos posteriores, etc.). También, de un modo similar al que acabamos de ver en la teología, el escritor recurre a episodios o fragmentos bíblicos en ocasiones completamente inesperadas, donde su mención parece arbitraria. Limitémonos a dos ejemplos donde esto es muy visible:

La operación de contar no es otra cosa para él [G. Cantor] que la de equiparar dos series. Por ejemplo, si los primogénitos de todas las casas de Egipto fueron matados por el Ángel, salvo los que habitaban en casa que tenía en la puerta una señal roja, es evidente que tantos se salvaron como señales rojas había, sin que esto importe enumerar cuántos fueron” (“La doctrina de los ciclos”, *Sur* n° 20, mayo de 1936, OCI:386).

Shih Huang Ti, tal vez, quiso abolir todo el pasado para abolir un solo recuerdo: la infamia de su madre. (No de otra suerte un rey, en Judea, hizo matar a todos los niños para matar a uno) (“La muralla y los libros”, *La Nación*, 1950, *OCII*:11).

En ambos casos –especialmente en el primero- la referencia parece totalmente aleatoria: otro episodio podría haberse empleado si la finalidad era meramente didáctico-ilustrativa. Por supuesto, como veremos, el hecho de que en estos textos las alusiones a episodios bíblicos ocupen un lugar absolutamente subordinado, podía considerarse como una provocación para quienes creían en su carácter sagrado, y en ese sentido la elección no es del todo azarosa.

Los ejemplos que hemos citado permiten aprehender una característica del modo en que Borges trabaja en relación con las fuentes cristianas. En estos usos retóricos de la Biblia y la teología que hemos relevado, el escritor no parece conferirle a las Sagradas Escrituras ni a la *sacra doctrina* –como definía Tomás de Aquino a la teología- ningún estatuto especial. Los conceptos teológicos son comparables a los de la zoología, la geometría o la ficción científica, pueden utilizarse para caracterizar el nazismo o a los lectores de Joyce. El cristianismo funciona en estos casos como una referencia más, entre varias posibilidades, sin especificidad ni jerarquía, un *locus* del que extraer tópicos y recursos para la producción –o discusión- literaria, un repertorio posible de ejemplos, términos de analogías y casos ilustrativos. Y, sin embargo, los efectos que provoca el contacto del nazismo con Erígena, o la asimilación de la Trinidad al doblaje no son, en el campo literario argentino de aquel momento, equivalentes a los que provocaría una referencia de orden político, histórico, ni siquiera a otro credo religioso.

Del mismo modo, si nos remitimos a las dos formas de relación transtextual consideradas anteriormente –metatextual e hipertextual-, la especulación sobre el cabalismo (“Una vindicación de la cábala”) o la reescritura del *Popol Vuh* (“La escritura del dios”, cfr. Balderston 1996:117-ss) no conllevan los mismos efectos –en términos de recepción y de toma de posición en el campo literario argentino- que la reinterpretación de la figura de Judas Iscariote (“Tres versiones de Judas”) o de la omnipotencia divina tal como la entiende la escolástica (“La otra muerte”). No es lo mismo burlarse de la quimera que de la Trinidad. El cristianismo era la religión mayoritaria en Argentina, por lo que las operaciones que el escritor realiza en estos textos se cargan de un sentido polémico o transgresor, ausente o atenuado en las que tienen por objeto las creencias mayas, cabalísticas o gnósticas. Especialmente si consideramos que los escritos de Borges son contemporáneos de la producción de los literatos e intelectuales del

catolicismo integral que, como vimos, proponían que la religión debía funcionar como norma de todo el edificio social, lo que implicaba una relación con los textos fundamentales del cristianismo muy distinta –e incluso opuesta- a la que encontramos en la literatura borgeana.

### **V.8.3. Reintegrar lo teológico en lo social**

Para aprehender mejor la dimensión polémica de la apropiación borgeana de la Biblia y la teología, es útil contrastarla con el lugar que estas –especialmente la teología- tienen en el discurso del catolicismo integral. Con respecto a la Biblia digamos que, por un lado, como ya señalamos, no tenía un lugar central en el discurso de los intelectuales del catolicismo integral argentino, donde era menos citada que documentos eclesiásticos y obras o nociones teológicas. Por otro lado, tanto la consideración de –al menos- ciertos libros bíblicos en términos literarios como la recreación artística de sus figuras y episodios tienen una larguísima tradición, que puede encontrarse también en el catolicismo integral. En el capítulo IV.4.3 hemos citado ejemplos de colaboradores de *Criterio*, como Julio Fingerit y Leonardo Castellani, que proponían comparaciones que implicaban una consideración de la Biblia como literatura. Podemos recordar en este mismo sentido el prólogo de Gustavo Gallinal, asiduo colaborador de *Criterio*, a *Estampas bíblicas* de Juana de Ibarbourou, donde se habla de la “poesía suntuosa y magnífica de los libros santos” (1934:8). Por otra parte, en los medios de difusión del catolicismo integral se publicaban frecuentemente poemas y algunos relatos de inspiración bíblica. Así, por ejemplo, la serie “El que crece” (publicado en tres partes, *Criterio* n° 7-9, abril-mayo de 1928) –sobre la figura veterotestamentaria de José- y el poema “El nacimiento” (*Número* n° 12, 1930, p. 120) de Dimas Antuña, la “Adoración de los reyes magos” de Jacobo Fijman (*Número* n° 12, 1930, p. 118-119), los poemas “La anunciación” y “Nacimiento” de Andrés L. Caro (*Criterio* n° 53, 1929, p.304-305), el relato sobre “La Cena eucarística” de Juana de Ibarbourou (*Criterio* n° 345, p. 166-168). Por supuesto estos textos, en principio, no se apartaban, como “Tres versiones...” de Borges, de la interpretación ortodoxa, pero los límites no son tan fáciles de determinar y, después de todo, ciertas libertades parecían admisibles para los literatos: así, Julio Fingerit podía titular un relato “Historia de Judas el Bueno” y Juana de Ibarbourou dar voz en sus *Estampas bíblicas* (1934b) a personajes como Caín, Nemrod o Jezabel. Por su parte, Borges suele manifestar su aprecio por el texto bíblico, y las reescrituras que propone, si bien heterodoxas, no parecen formuladas de un modo



deliberadamente provocador –así, “Tres versiones...” presenta una tesis revulsiva para un cristiano, pero el propio narrador la califica como una herejía-.<sup>370</sup> En estos años, al menos en términos relativos, las diferencias entre Borges y los católicos parecen haberse manifestado más visiblemente con respecto al lugar de la teología que al de la Biblia.

El catolicismo integral, como hemos dicho, proponía que la religión debía ser la norma en todos los ámbitos, no sólo regular el modo en que los hombres se relacionaban con la divinidad sino también la forma en que la comunidad se organizaba en todos los aspectos que atañen a la vida pública. Se propugnaba una concepción católica de la economía, la política y la cultura, una perspectiva teológica sobre lo social. Ya hemos mencionado el libro de Meinvielle, *Concepción católica de la política* (1932), donde desde una interpretación tomista se sostenía la subordinación de la política a la teología y al magisterio de la Iglesia (Meinvielle 1961:35). En esta obra se afirma que la sociedad debe “permanecer intrínsecamente suspendida del orden teológico” (1961:36) y que “Solo el diablo ha podido alucinar con este engendro de imbecilidad [el laicismo] a las naciones cristianas, convenciéndolas de que hay sectores de la actividad humana que se bastan a sí mismo, [...] que no necesitan doblegarse ni ante la Iglesia ni ante Dios” (Meinvielle 1961:36). En un sentido similar, podemos leer un editorial de *Criterio* que tuvo una notable resonancia, “Aníbal en puertas” (*Criterio* 1042, 18 de marzo de 1948, cfr. Bonnin 2006), firmado, como la mayoría de los de esa época, por el director de la revista, Gustavo Franceschi. Allí, el sacerdote sienta su posición frente a la “amenaza comunista”: ante la existencia de una auténtica mística comunista y la ausencia de una mística liberal comparable, la única barrera posible al avance de la izquierda está dada por el cristianismo. El artículo finaliza del siguiente modo:

Únicamente los cristianos podríamos combatir con eficacia este movimiento, pero no lo haremos si nos contentamos con actitudes negativas o si repetimos incansablemente las lecciones aprendidas hace muchos años [...] Habremos de prestar una atención mayor a las lecciones de la historia real, habremos de tener en cuenta las enseñanzas de la biología social, habremos de crear el ambiente dentro del cual pueda formarse el hombre nuevo exigido por el movimiento del mundo, pero basado en el cristianismo: **para ello nos será indispensable reintegrar lo teológico en lo social** y [...] constituir en verdadero cuerpo

---

<sup>370</sup> Esto no quiere decir que no se encuentren en su obra ironías referidas a los relatos bíblicos. Cfr. por ejemplo “La eternidad y T.S. Elliot”: “Bernard Shaw hace notar que San Mateo Evangelista insiste en dos cosas: en el claro linaje de Jesús como hijo de José el carpintero (que era de la casa real de David) y en que Jesús no era hijo de José, sino del Espíritu y una virgen. Los postulados de la hipótesis clásica no son menos incompatibles” (TR2:51). Sin embargo, este tipo de referencias son minoritarias y marginales.

la teología de las realidades terrestres. Y si esto no hacemos, el mundo naufragará en el paganismo (Franceschi 1948a:245, nuestro destacado).

Para el catolicismo integral, entonces, no sólo es necesario que la fe salga del enclaustramiento al que había querido confinarla el liberalismo, sino que también el pensamiento teológico debería ampliar su esfera más allá de la especulación metafísica, convirtiéndose en rectora de todas las disciplinas que abordan al hombre, en tanto este es, ante todo, creatura de Dios y su historia y sus fines solo pueden comprenderse correctamente desde una concepción que incorpore este dato. El gran adversario en este sentido es el “laicismo” del que habla Meinvielle y el materialismo -ejemplificado en el artículo de Franceschi por Julian Huxley- que buscan “suprimir la idea de Dios” (Franceschi 1948a: 244). Reintegrar lo teológico en lo social implica, como hacen Franceschi y Meinvielle, incorporar conceptos como “pecado original”, “naturaleza caída” o “redención” en la consideración de la historia y la política. El director de *Criterio* volverá sobre la cuestión en el editorial del siguiente número, titulado “Reintegración de la teología” (*Criterio* n° 1043, 25 de marzo de 1948). En este texto queda claro que la relación de lo teológico con lo social se entiende en términos jerárquicos:

Reintegremos la teología en la sociología. Nadie pide que esta sea absorbida por aquella, pero queremos que la primera ilumine con luz sobrenatural los caminos por donde ha de adentrarse la segunda, de modo que las prácticas sociales no prescindan del hecho capital de la Redención, ni tracen sus líneas directrices contra las que fijó para los hombres de todos los tiempos Nuestro señor Jesucristo (Franceschi 1948b:271).

Como puede comprobarse, la teología tenía un lugar central en el discurso de los católicos integrales, y referencias a sus autores y conceptos eran frecuentes no solo en artículos destinados a temas religiosos sino, más generalmente, en discusiones políticas o culturales donde entendían que la teología constituía una palabra autorizada. Podemos pensar también en las obras literarias: ya hemos visto el lugar privilegiado que tenía la teología en *El buque* de Bernárdez (*supra*, 7.3). Es también significativa, en este sentido, una de las más importantes novelas publicadas en los años cuarenta por un autor católico: *Adán Buenosayres* (1948), de Leopoldo Marechal. Se trata de una obra con un componente satírico, que apunta a los viejos camaradas martinfierristas de Marechal –incluyendo a Borges, cuya figura de joven poeta vanguardista con preocupaciones metafísicas y criollistas es parodiada en la de Luis Pereda- (cfr. Prieto 1959:116, Pauls 2000:81). Sin embargo, el discurso teológico no es objeto de ningún

tipo de parodia ni siquiera de una estilización humorística. Esto se percibe incluso estructuralmente: el libro VI, titulado “El cuaderno de tapas azules”, un *intermezzo* teológico que puede vincularse con lo que el mismo Marechal exponía en *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, representa un verdadero aparte en la novela. Como ha señalado Jitrik, el tono cambia, se “se torna recamado y gramatical, ya no hay ironía, todo se ha vuelto serio y profundo, ya no usa el vos, ya no bromea” (2004:94).

Podemos afirmar, entonces, que la recurrencia de referencias teológicas en textos que, al menos en principio, no se vinculan específicamente a cuestiones metafísicas, se comprueba tanto en Borges como en los católicos integrales, pero con implicancias muy distintas. En los católicos responde al proyecto de expandir los ámbitos de incidencia de la teología, que conserva en esta expansión hacia otros campos su posición jerárquica – es la que “ilumina con luz sobrenatural”-. En Borges, en cambio, su aparición en contextos inesperados funciona como una extrapolación que difumina su jerarquía y su especificidad. La apropiación de la teología que realiza el escritor funciona en una dirección opuesta a los católicos integrales, pero en un sentido distinto al de los discursos laicistas o materialistas. Si aquellos son simplemente ateos, la literatura de Borges puede leerse como *profanatoria*.

#### **V.8.4. Teología para todos**

En un artículo titulado “Elogio de la profanación”, Giorgio Agamben (2009) sostiene que la muy difundida etimología que deriva religión (*religio*) de *religare* (“lo que liga y une lo humano y lo divino”) es errónea. La *religio* “no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela por mantenerlos separados, distintos unos de otros” (2009:99). 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 2009:97-99). Esta contraposición resulta iluminadora para pensar las diferencias entre el tratamiento que Borges y los católicos dan a la teología.

En el marco del proyecto del catolicismo integral, la “reintegración de la teología” tiene un efecto que podemos denominar *consagatorio*: al ser pensadas teológicamente, todas las esferas de la vida social son reconducidas al ámbito de lo religioso-sagrado: una política católica, una economía católica, una cultura católica, una nación católica. También la literatura queda consagrada en tanto reconoce el primado de la teología y se pone al servicio del renacimiento espiritual (cfr. *supra* 7 y capítulo III.2). La doctrina

cristiana se convierte en autoridad suprema e indiscutible, a la que el resto de las disciplinas y discursos se subordinan.

Por el contrario, la relación que la obra de Borges establece con las fuentes teológicas y bíblicas puede pensarse en términos de un *uso* que las despoja de cualquier aura de sacralidad y disuelve sus jerarquías. En sus ensayos y ficciones publicados entre 1930 y comienzos de la década del cincuenta Borges contribuye, en buena medida, a inaugurar en el campo literario argentino un modo de relación con el cristianismo, que de ningún modo subordina el discurso literario al teológico –como hacía Bernárdez, por ejemplo- pero tampoco puede reducirse –al menos, no en la mayoría de los casos- a una burla o denuncia del carácter mítico –en el sentido de falso o falsario- de los relatos y los desarrollos especulativos que sustentan la religión. En este sentido, podemos hablar de una (re)apropiación de temas que parecían limitados a los literatos e intelectuales confesionales. Como recordará en “El enigma de Edward Fitzgerald” (*La Nación*, octubre 1951), “todo hombre culto es un teólogo, y para serlo no es indispensable la fe” (*OCH*:66); Borges restituye los temas teológicos y bíblicos al libre uso de los escritores: obras como *Falsificaciones* de Mario Denevi (1966), *El otro Judas* (1961) o *El evangelio según van Hutten* (1999) de Abelardo Castillo están –declaradamente- en continuidad con esta línea profanatoria inaugurada por la literatura borgeana.

Desde luego, el tipo de relación que Borges establece con la teología cristiana es característica de la poética del escritor, asimilable –en cierto sentido- a la libertad con la que aborda, por ejemplo, la cábala judía (cfr. al respecto Sosnowski 1986 y Aizenberg 1997) o la doctrina de los ciclos nietzscheana, por lo que no puede en absoluto reducirse a una parte de su polémica con el catolicismo integral. Pero, como venimos señalando, los efectos que la profanación del discurso cristiano tiene en el campo literario e intelectual argentino no son equiparables a los de otras religiones o filosofías, en tanto conllevan una toma de posición con respecto a la fe de muchos de sus lectores y la posición de un grupo con importante exponentes en el campo literario e intelectual. Esto resulta especialmente visible en el uso que hemos denominado retórico o intertextual, donde la teología cristiana, que para los católicos representaba el discurso que iluminaba a todos los demás, tiene un lugar absolutamente subalterno en la economía del texto. La profanación adopta aquí una forma que parece deliberadamente polémica: la palabra teológica es como cualquier otra y puede usarse para comentar las películas más triviales o burlarse de novelas horribles. En “Vindicación del falso Basíides”, Borges evoca el cristianismo primitivo, momento en el que la teología era “una pasión

popular” (OCI:213). Sin llegar a esos extremos, su profanación de la *sacra doctrina* contribuye a devolverla –desacralizada y con su autoridad algo corroída- al libre uso de los hombres.

#### **V.9. HACIA UNA TERCERA POSICIÓN. NI CATÓLICOS, NI LIBERALES...**

A lo largo del presente capítulo, intentamos mostrar, a través de un recorrido por distintos textos, que a partir de la década del treinta es posible hablar de una crítica de Borges hacia el catolicismo integral argentino que atañe a distintos aspectos y adopta diversas formas. En muchos puntos, la impugnación realizada por Borges de las pretensiones del integralismo de dirigir la vida política y social y constituirse en fundamento de la identidad nacional, no dista demasiado de la clásica postura liberal, que sostiene que la religión debe limitarse al ámbito de lo privado e individual. Sin embargo, la posición de Borges no puede identificarse lisa y llanamente con el liberalismo. Más allá de las singularidades de su forma de manifestarse (ver *supra* 3.5), existen elementos significativos de esta crítica, que pueden considerarse como específicos de Borges.

Al definir el posicionamiento de Borges como agnóstico, aclaramos que se trataba de un agnosticismo muy particular, en tanto si bien conlleva una negación de la posibilidad de acceder al conocimiento de lo trascendente –y una puesta en duda de su misma existencia-, convive con un interés por las especulaciones filosóficas y teológicas que, desde una apropiación profana, tienen un lugar muy relevante en su producción. Esta conjunción singular posibilita que encontremos en Borges un señalamiento impensable desde una posición liberal o anticlerical más clásica: el reproche hacia los católicos argentinos por su desinterés en la reflexión acerca de su propia fe. En este sentido, desde la perspectiva del escritor, la teología escolástica no solo es desdeñable por su perspectiva racional (cfr. *supra* 8.1), sino también porque, al menos en los fieles argentinos, no está sustentada por una verdadera inquietud por los problemas trascendentes. Así, en “Modos de G.K. Chesterton” leemos:

El cristianismo de Chesterton es orgánico; Chesterton no repite una fórmula con temor evidente de equivocarse; Chesterton está cómodo. De ahí, su empleo casi nulo del dialecto escolástico. Es, además, uno de los pocos cristianos que no sólo creen en el Cielo sino que están interesados en él y que abundan, a su respecto, en inquietas conjeturas y previsiones. El hecho es inusual... No olvidaré la visible incomodidad de cierto grupo de católicos, una tarde que Xul Solar habló de ángeles y de sus costumbres y formas (BS:19-20).

Frente al cristianismo orgánico de Chesterton y la aceptación de lo sobrenatural que exhibe Xul, los católicos formados en el “dialecto escolástico” de los CCC, quedan caracterizados por una religiosidad meramente formulaica, exterior, sin lugar para “inquietas conjeturas” sobre lo trascendente. Este señalamiento de la desidia de los católicos con respecto a su propia fe, reaparece en una breve nota publicada por el escritor en *Sur* en 1943. Lo llamativo es que, en esta, el punto de contraste no es Chesterton, sino Borges mismo: “Los católicos (léase los católicos argentinos) creen en un mundo ultraterreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario; me interesa y no creo” (“Leslie D. Weatherhead: *After Death*”, *OCI*:281). Este interés por la especulación teológica, que ya hemos comprobado largamente en su obra, no solo separa a Borges de los católicos argentinos -caracterizados como ignorantes y apáticos en esta materia- sino también de otro grupo que el mismo autor denomina “los *liberales*”.

En el ya citado ensayo “Una vindicación de la Cábala”, al introducir sus consideraciones sobre la Trinidad, Borges se refiere a las distintas perspectivas desde las que se puede enfocar este dogma central del cristianismo:

Los católicos laicos la consideran un cuerpo colegiado infinitamente correcto, pero también infinitamente aburrido; los *liberales*, un vano cancerbero teológico, una superstición que los muchos adelantos del siglo ya se encargarán de abolir. La Trinidad, claro es, excede esas fórmulas (*OCI*: 210).<sup>371</sup>

Tres son entonces las posiciones definidas frente a la Trinidad (que puede pensarse como una sinécdoque del cristianismo o, al menos, de su teología, cfr. Fresko 2002). Por parte de los católicos, aceptación dogmática, irreflexiva y desinteresada (“infinitamente correcto, pero también infinitamente aburrido”); por parte de los *liberales*, un escepticismo igualmente irreflexivo. Borges se distancia de ambas posturas. No “cree” en la Trinidad (la califica de “teratología intelectual”, “deformación que sólo el horror de una pesadilla pudo parir”, *OCI*:210). Pero se separa también de los liberales, que, indiferentes al tema e incapaces de comprender su complejidad, lo reducen a una mera superstición. La Trinidad, “claro es, excede esas fórmulas” (“Una vindicación...”, *OCI*:210). Borges subraya su “importancia emocional” (“Historia de la eternidad”, *OCI*: 359) y procura comprender su “intención y su empleo” (“Una vindicación...”. *OCI*:210).

---

<sup>371</sup> Este fragmento reaparece, con ligeras variantes en “Historia de la eternidad”: “**Ahora**, los católicos laicos la consideran un cuerpo colegiado infinitamente correcto, pero también infinitamente aburrido; los liberales, un vano cancerbero teológico, una superstición que los muchos adelantos **de la República** ya se encargarán de abolir (*OCI*: 359, nuestro destacado).

La aproximación borgeana, por lo tanto, se distingue en este rasgo fundamental de cierta crítica liberal que se limita a reducir al catolicismo a una superstición que será superada por el inevitable progreso de la historia. En este sentido, Borges no es iluminista. Pese a sostener su “inverosimilitud” (BS:20), percibe claramente el lugar ineludible que el cristianismo ha tenido en la configuración del pensamiento occidental. No basta con ignorarlo: es necesario (o *interesante*) comprenderlo y discutirlo.

De este modo, Borges configura desde los años treinta un posicionamiento singular con respecto al cristianismo que, a partir de dos variables –creencia e interés–, se distingue de otros lugares que él mismo define: los católicos argentinos creen pero no se interesan; los liberales no creen ni se interesan; el escritor, por su parte, no cree pero se interesa. Queda, evidentemente, una combinación posible: la de creencia e interés. De acuerdo a lo afirmado en la nota de *Sur* de 1936, Gilbert K. Chesterton podría ocupar este lugar. Sin embargo, existe otro colectivo que, siguiendo la caracterización borgeana, encaja perfectamente en este casillero: los cristianos reformados o protestantes, a los que Borges define, en contraste con los católicos argentinos, como creyentes más sinceros y reflexivos que los católicos. Nos detendremos en esta cuestión en los capítulos VII y VIII.

### **V.9.1. De la cercanía a la distancia**

Recapitulando lo expuesto hasta el momento, podemos decir que durante la década del veinte, al tiempo que Borges publica sus primeros libros de ensayos y poemas, comienza a formarse en nuestro país una generación de intelectuales que protagonizarán en los años treinta el llamado renacimiento católico argentino. Varios de ellos percibieron a Borges, que ya por entonces contaba con cierto prestigio en el campo literario, como un posible aliado. Su apuesta por la metafísica frente al escepticismo positivista, sus declaraciones de fe, su interés por la cuestión de la identidad nacional, las referencias intertextuales a la Biblia y la presencia de cuestiones y nociones teológicas en varios de sus escritos resultaron sumamente atractivos para intelectuales que estaban justamente preocupados por elevar el prestigio social del discurso cristiano y convocar artistas para difundir sus creencias. Al menos por un breve lapso (desde 1927 hasta principios de 1929), Borges participó de ámbitos y medios ligados a este grupo. Aunque en ningún momento pareció preocupado por respetar los dogmas cristianos en sus escritos, para muchos católicos resultó factible considerarlo un valioso correligionario, algo problemático quizás, pero al que bastaba con corregir o disculpar

algunas desviaciones. El autor, por su parte, si bien no explicitó en ningún momento su adhesión al grupo, mantenía relaciones personales con varios poetas y autores católicos y reseñaba elogiosamente sus obras. Más allá de las diferencias estéticas y doctrinarias, hasta la década del treinta no registramos en los textos publicados por Borges en el país críticas directas a los católicos argentinos.

En la década siguiente, la generación de intelectuales católicos que había ocupado un lugar periférico en el panorama cultural, social y político de los veinte, comienza a incrementar su presencia e influencia en la vida pública y, mediante una estratégica alianza con las Fuerzas Armadas, a intervenir decisivamente en el rumbo político del país. A la vez, el antisemitismo que no estaba demasiado extendido en nuestra sociedad se convierte en un discurso recurrente en los medios católicos y nacionalistas. Ante este nuevo panorama, Borges rompe definitivamente su relación con el grupo nucleado en torno a los CCC. Pese a mantener algunas relaciones personales (vg, su amistad con F. L. Bernárdez), se posicionará en el campo intelectual como un crítico decidido del catolicismo integral argentino. Dejará de participar en medios católicos y cuestionará la concepción de la religión, el autoritarismo, la intolerancia y hasta la estética de este grupo.

Sin embargo, esta ruptura no implica que en su producción desaparezcan las referencias bíblicas y teológicas que habían contribuido a suscitar el interés de los católicos. Por consiguiente, el escritor que, como sabemos, trabajó afanosamente por regular la lectura de su propia obra (cfr. Pezzoni 1999:31,152), parece haber necesitado dejar explicitada su incredulidad y distancia con respecto al cristianismo. El hecho de que, además de *mostrar* su posicionamiento en sus ficciones y ensayos, Borges se haya visto en la necesidad de *decirlo* en los paratextos de sus obras (cfr. *supra* 2.2), responde quizás a su percepción de que existía el riesgo de ser considerado, de algún modo, un escritor afín al catolicismo. Como sostiene Bourdieu, “la amenaza para la identidad del artista en ningún momento es tan grande como cuando se presenta bajo la forma de una coincidencia con un autor que ocupa en el campo una posición muy próxima en apariencia” (1997:146). Esta “amenazante” posibilidad tenía sus fundamentos: hemos citado las afirmaciones de Güiraldes, Donato, Palacio, De Lara y Rivero Olazábal (cfr. IV.1), quienes consideraban al escritor como católico (o, al menos, cercano a este credo). Resulta significativa, en este sentido, una declaración de Borges a Fernando Sorrentino en 1972. Aunque se trata de un testimonio tardío, es ilustrativo del modo en



que el escritor, al menos retrospectivamente, sostiene la necesidad de distanciarse del grupo de nacionalistas (católicos) para no ser tomado por uno de ellos:

Recuerdo que Alfonso Reyes había fundado una revista, llamada *Libra*, y me invitó a colaborar en la revista. Pero, como en esa revista colaboraban muchos nacionalistas y yo sé que a la gente le gusta simplificar, le escribí una carta a Reyes diciéndole que yo me sentía muy honrado con su invitación, pero que no podía aceptarla, porque si yo colaboraba junto a un grupo de jóvenes escritores argentinos nacionalistas, naturalmente la gente me vería a mí también como nacionalista. Y, como no soy nacionalista ni quiero que me tomen por tal, le dije a Reyes que prefería no colaborar en la revista *Libra* [...] Posiblemente obré mal, pero, como en aquel momento yo era bastante menos conocido que ahora, yo sabía que si veían mi nombre junto al nombre de Marechal o al nombre de Bernárdez –que también era nacionalista en aquel momento–, la gente iba a meternos en *le même panier*, como dicen los franceses (Sorrentino 2001:40-41).

Borges parece aquí desconocer su cercanía previa con estos mismos autores y otros “nacionalistas” que colaboraban en la revista *Criterio* y participaban del Convivio. Lo que interesa destacar es su consciencia de que la participación en ciertos medios y las relaciones personales contribuían a determinar su posicionamiento de escritor, más allá de sus efectivas convicciones personales.

Al distanciarse explícitamente de “los católicos argentinos”, Borges construye desde la década del treinta, a través de lo *mostrado* y lo *dicho*, un singular posicionamiento agnóstico. Ahora bien, este agnosticismo borgeano quedó tan inextricablemente ligado a su imagen de autor, que parece haber impedido a algunos críticos percibir que el posicionamiento de Borges con respecto al cristianismo no fue totalmente uniforme.<sup>372</sup> De un modo similar, hasta aproximadamente la década del noventa, la imagen de un Borges “cosmopolita” había eclipsado casi completamente sus inicios criollistas (cfr. Olea Franco 1993). Es indudable que el agnosticismo fue, por decirlo así, su posicionamiento más estable. Las obras publicadas desde *Discusión* (1932) hasta *Otras inquisiciones* (1952), que representan el período más importante de la producción borgeana, se enmarcan, en términos generales, en este posicionamiento. Sin embargo, hemos mostrado en el capítulo anterior que no es posible proyectarlo retrospectivamente sobre su obra de los últimos años de la década del veinte. De un modo análogo, aunque es posible seguir hablando de agnosticismo en las obras publicadas después de 1955, existen ciertos desplazamientos que serán objeto de estudio en el siguiente capítulo.

---

<sup>372</sup> Así, por ejemplo, Sarlo (2003:137) califica al escritor como “invariablemente agnóstico” y Lefere sostiene que Borges “Era agnóstico, como dijo siempre” (1998:72).

## VI. UN POSICIONAMIENTO COMPLEJO. BORGES Y EL CATOLICISMO DESPUÉS DE 1955

*Las dos cabezas elaboraron ideas muy distintas con respecto al presunto Iluminado. La del ciego, que era esencialmente la cabeza de un incrédulo, llegó a la conclusión de que Varela, siendo un farsante, hacía dinero con sus sermones y falsos milagros. [...] Pero la otra cabeza del monstruo bicéfalo era la de un creyente absolutamente elemental.*

**Rodolfo Walsh.** “Simbiosis”

### VI.1. TRANSFORMACIONES EN EL CATOLICISMO ARGENTINO: EN TORNO AL CONCILIO VATICANO II

La imagen de los católicos argentinos que puede extraerse de la obra de Borges parece haber quedado determinada, en lo fundamental, por su percepción del catolicismo integral, que hemos intentado describir en los capítulos anteriores. Un catolicismo definido por el escritor como “petulante”, “autoritario”, intolerante -lo que se manifestaba fundamentalmente en el antisemitismo- y de escaso vuelo intelectual -formulaico, sin verdadero interés por la especulación teológica-.

Esta vertiente del catolicismo, como hemos visto, comenzó a cobrar fuerza en nuestro país en los años veinte y en las décadas siguientes se consolidó hasta convertirse en hegemónica dentro de la Iglesia y en un elemento central en el panorama político nacional. Pero hacia la segunda mitad de la década del cincuenta, empezaron a ganar cada vez más lugar, en el interior de la misma institución, voces disidentes que sostenían la necesidad de una renovación. Estas provenían, en un principio, de los laicos y de ciertos sectores del clero. La jerarquía siguió, al menos en su inmensa mayoría, aferrada al modelo de Iglesia como sociedad perfecta, inmutable y jerárquica, de fuerte impronta neotomista. Las diferencias eran difíciles de soslayar y, aún antes de la convocatoria al Concilio Vaticano II, realizada por el papa Juan XXIII en enero de 1959, la crisis que atravesaba el movimiento católico argentino era innegable (Di Stefano y Zanatta 2000:489-ss).

El Concilio Vaticano II (1962-1965) significó una profunda transformación, un “terremoto” (Di Stefano y Zanatta 2000:478) en la Iglesia católica occidental y tuvo importantes repercusiones en nuestro país:

El *aggiornamento* conciliar minó en el plano teológico la matriz tomista que regía la arquitectura institucional y cultural eclesiástica argentina. Al hacerlo [...], el Vaticano II infligió un terrible golpe a la proyección temporal de tal perspectiva teológica: el mito de

la nación católica. La misma jerarquía eclesiástica se vio obligada, a su pesar, a conducir una renovación conciliar cuya necesidad no había percibido a tiempo y que, en muchos casos, le parecía incluso riesgosa (Di Stefano y Zanatta 2000:479).

Las posiciones reformadoras, a las que la cúpula eclesiástica argentina –alineada en este aspecto con la Curia romana- parecía impermeable, se convirtieron en “leyes de la Iglesia válidas para todos, aun para aquellos que de buena gana habrían prescindido de ellas” (Di Stefano y Zanatta 2000:500). En continuidad con el Concilio, emergen o cobran visibilidad en el campo argentino grupos de sacerdotes y de laicos que proponen formas muy distintas de entender la religiosidad. Desde luego que la renovación no alcanzó simultáneamente ni con la misma intensidad a todos los sectores y, especialmente entre el episcopado, existió una notable resistencia a lo que percibían como una concesión a los errores del mundo moderno. Pero es indudable que el Concilio primero y acontecimientos como la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y la publicación del Documento de San Miguel (1969), para mencionar alguno de los más relevantes, obligaron a redefinir lo que significaba ser católico, especialmente en América Latina (cfr. Morello 2003, Zanca 2006, Bonnin 2013).

De los numerosos cambios que se comprueban en la Iglesia posconciliar, nos interesa mencionar dos puntos, vinculados con aspectos del catolicismo que –como vimos en el capítulo anterior- habían sido objeto de crítica por parte de Borges. En primer lugar, un cambio en el lugar que tenía la Biblia en la Iglesia católica, que conllevó una revalorización de las Escrituras frente a la Tradición (cfr. Morello 2003:59-ss). La constitución dogmática *Dei Verbum*, uno de los principales documentos conciliares, recomendaba que todos los fieles conocieran y estudiaran la Biblia, práctica que durante mucho tiempo había sido desaconsejada a los laicos por considerarla propia de los protestantes. En Argentina, esta incitación a la lectura de la Biblia tuvo un importante impulso en la revista *Criterio*. Tras la muerte de su director, Gustavo Franceschi, en 1957, la publicación conoció una notable reorientación de su estilo y su línea editorial. El nuevo director, Jorge Mejía, se había especializado en Ciencias Bíblicas en Roma, donde tuvo contacto con la renovación teológica europea. Desde las páginas de *Criterio*, Mejía y su círculo contribuyeron a instalar entre los católicos argentinos la discusión de muchos de los temas que se abordarían en el Concilio y, en particular, los teológicos (Zanca 2006:163-ss). Mejía fue uno de los difusores en nuestro país del método exegético histórico-crítico para abordar la Biblia, en lo que confluía con

un significativo grupo de profesores del Seminario Arquidiocesano de Buenos Aires, nucleados en torno a su rector, monseñor Pironio (Di Stefano y Zanatta 2000:482).

Un segundo punto, que constituyó uno de los tópicos centrales del Concilio, es el de la apertura de la Iglesia al mundo moderno y al diálogo interreligioso, apertura que, como han señalado Gustavo Morello (2003:53-ss) y José Zanca (2006:153-ss), implicaba un verdadero cambio de paradigma:

Abrirse o no al *otro* representaba [...] un punto clave en el clima de ideas de posguerra. La transformación en torno de lo mundano implicaba para el catolicismo el fin del modelo de aislamiento y recristianización iniciado en el siglo XIX, que fue defendido hasta su último aliento por Pío XII. Quienes sostenían el modelo de la cristiandad pasaron a ser los “marginales” intelectuales en la Argentina (Zanca 2006:153).

A partir de los documentos conciliares *Nostra Aetate* y *Unitatis Redintegratio*, el diálogo con el judaísmo y con otras confesiones cristianas y no cristianas se convirtió en una consigna sostenida desde la misma jerarquía eclesiástica. Como ha estudiado Zanca, puede constatarse, en el marco del pre y posconcilio, la emergencia de una nueva generación de intelectuales católicos en nuestro país que tomaban distancia del modelo integralista de la “cristiandad”, de la Iglesia como sociedad perfecta y autosuficiente y ponían el diálogo con el otro –entendido como otro religioso, político o simplemente moderno- en el centro de sus preocupaciones (2006:153).<sup>373</sup>

### **VI.1.1. Sin novedad en el frente. Borges y la renovación conciliar**

Pese a su indudable relevancia en la historia de la Iglesia –e, incluso, en la historia política argentina y latinoamericana- estas transformaciones y desplazamientos no parecen haber modificado prácticamente en nada la concepción que Borges tenía de sus compatriotas católicos y no han dejado huella en su obra. En un relato de 1970, “La señora mayor” (*El informe de Brodie*, 1970), se lee una descripción de la protagonista en los siguientes términos:

Profesaba, por supuesto, la fe católica, lo cual no significa que creyera en un Dios que es Uno y es Tres, ni siquiera en la inmortalidad de las almas. Murmuraba oraciones que no entendía y las manos movían el rosario. En lugar de la Pascua y del Día de Reyes había

---

<sup>373</sup>“Entre 1955 y 1966 surgieron en el campo católico un conjunto de ideas, encarnadas en una nueva generación de intelectuales, que cuestionaron total o parcialmente el modelo de cristiandad, marcando una discontinuidad real con los cánones ideológicos de los años 1930 y 1940. El reconocimiento de la crisis del modelo de cristiandad fue producto de múltiples factores, entre otros, la percepción (entre los mismos católicos) de su escasa influencia en el mundo cultural, la introducción de las ciencias sociales en el medio religioso, la presencia de corrientes europeas de pensamiento como el humanismo cristiano, el personalismo y la *nouvelle theologie*, e indudablemente la irrupción del Concilio Vaticano II” (Zanca 2006:14).

aceptado la Navidad, así como el té en vez del mate. Las palabras *protestante, judío, masón, hereje* y *ateo* eran, para ella, sinónimas y no querían decir nada (OCII:425).

Los rasgos con los que se describe aquí la fe católica están en clara continuidad con el modo en que esta se caracterizaba en textos de las décadas anteriores.<sup>374</sup> La “vuelta a las Escrituras” y la apertura al diálogo interreligioso no parecen hacer mella en esta señora mayor -ni en el señor mayor que la escribe-. Como veremos en el capítulo VIII, este relato puede leerse como una reescritura, en forma de ficción familiar, de las críticas que, en las décadas anteriores, el escritor dirigía a los católicos argentinos.

En una de las escasísimas referencias que registramos por parte del escritor a lo que llama el “movimiento liberal” de la Iglesia Católica –en entrevista con Rita Guibert en 1968- es patente su desdén y el escaso interés que le genera. No concibe ningún tipo de transformación en la religiosidad de los católicos, sino que se limita a describirlo como una consecuencia de la “debilidad” de la Iglesia en el mundo contemporáneo:

Creo que el momento actual de la Iglesia católica corresponde a una debilidad. Cuando la Iglesia era fuerte, no era tolerante; cuando la Iglesia era fuerte, quemaba y perseguía. Pero creo que en una buena parte la tolerancia de la Iglesia corresponde a debilidad, y no porque sea más *broad-minded*, porque no puede serlo. Las iglesias –cualquiera que sea, católica, protestante- no han sido tolerantes. Si yo creo estar en posesión de la verdad no tengo por qué ser tolerante con aquellos que están arriesgando su salvación creyendo en errores; al contrario, casi tengo la obligación de perseguirlos. No puedo decir: “No es importante que usted sea protestante porque al final todos somos hermanos de Cristo”. No. Decir eso ya es muestra de escepticismo (“Borges habla de Borges”, Guibert 1986:354).<sup>375</sup>

La inmutabilidad de las posiciones de Borges sobre el catolicismo resulta comprensible, si pensamos en lo fuertemente instalado que estaba en nuestro país el modelo del catolicismo integral, con el que el escritor había polemizado en décadas anteriores. Como señala Mallimaci: “La llegada del Vaticano II abrirá las puertas para nuevas comprensiones. Pero la mentalidad construida durante los últimos cincuenta

---

<sup>374</sup> Es verdad que el relato está situado en 1941 y la protagonista es, justamente, una señora mayor. Pero Borges, como veremos, describirá con estos mismos términos a católicos contemporáneos (Milleret 1970:33, ver *infra*).

<sup>375</sup> Además de la citada, las únicas menciones vinculadas a esta cuestión por parte de Borges que hemos hallado son una referencia al Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MSTM) en una entrevista concedida al diario *Clarín*, publicada el 10 de junio de 1971, donde afirma: “Creo que [el tercer mundo] es una de las diversas calamidades que conocemos ahora. No entiendo qué quiere decir todo eso. Creo que algunos sacerdotes se han dedicado a hacer demagogia.” (“Entrevista a Jorge Luis Borges”, 1971). También algunas conversaciones registradas por Bioy Casares en sus diarios, que van en una línea similar a las de la entrevista de Guibert: “[Borges] Habla sobre la unidad de las Iglesias, la buena disposición en no hacer hincapié en dogmas. ‘Todo eso prueba una sola cosa: que la religión no les importa. [...] Cuando la Iglesia estuvo fuerte no fue tan amplia’”, entrada del 4-11-1963, Bioy Casares 2006:974). Cfr. también la entrada del 8 de diciembre de 1966, 2006:1147-1148). Como dijimos, no hay ninguna referencia al tema en la obra escrita de Borges.

años no será fácilmente desterrada” (1992:365). Para los hombres y mujeres nacidos entre fines del siglo XIX y la primera década del siglo XX, la Iglesia preconiliar era *la* Iglesia, para bien o para mal. En este sentido, la percepción –o no percepción- de las innovaciones por parte de Borges era análoga a la de muchos otros intelectuales de su generación. La mayoría de los católicos formados en el neotomismo de los CCC rechazaron la renovación conciliar, interpretándola en muchos casos de un modo similar al que se trasluce en las palabras de Borges que acabamos de citar. Aunque desde una posición radicalmente opuesta, también ellos leían la apertura al diálogo y la tolerancia como un índice de debilidad y concesión al mundo moderno (Di Stefano y Zanatta 2000:488).

Ahora bien, aunque la imagen del catolicismo argentino en la obra de Borges no presente grandes diferencias con respecto a la que ya podía leerse en textos de la década del treinta, es posible hablar, en términos más amplios, de ciertos desplazamientos en la perspectiva con la que el escritor considera al cristianismo y se sitúa en relación con el mismo. Tales desplazamientos están asociados, por un lado, con un nuevo posicionamiento de Borges en el campo intelectual argentino que se produce, para elegir una fecha frecuentemente mencionada por el mismo autor, en torno a 1955. Este reposicionamiento conlleva, entre otras cosas, que Borges se convierta en una figura pública con vasto reconocimiento, más allá incluso del campo literario, protagonista de innumerables entrevistas donde la religión es un tema recurrente. Por otro lado, los frecuentes viajes del escritor a Estados Unidos a partir de la década del sesenta, lo llevan a una suerte de “redescubrimiento” del protestantismo, que implica una nueva mirada sobre el cristianismo, cuyas huellas en la obra de Borges estudiaremos en los capítulos siguientes.

## **VI.2. BORGES, ESCRITOR OFICIAL Y CANÓNICO**

*Los comentarios son unánimes: es la apoteosis de Borges,  
comenzó el movimiento universal de reconocimiento  
y ya nada lo detiene.*

Bioy Casares. *Borges*

Ya hemos visto que la década del treinta constituyó un punto de giro en el proyecto creador de Jorge Luis Borges, signado por múltiples desplazamientos. A mediados de la década del cincuenta, se produce un nuevo reposicionamiento del

escritor, dado por la confluencia de varios factores. En primer lugar, una consolidación de su centralidad en el campo literario e intelectual, vinculado con la radical modificación de la situación política después del golpe de estado de 1955. Borges, que se había constituido en una suerte de emblema del intelectual antiperonista, fue designado por el nuevo gobierno como director de la Biblioteca Nacional. Al año siguiente obtuvo el Premio Nacional de Literatura y fue nombrado titular de la cátedra de literatura inglesa de la Universidad de Buenos Aires. Estos reconocimientos pueden leerse como una suerte de reivindicación y consagración oficial de su figura.<sup>376</sup> Recordemos que en la década anterior su obra *El jardín de senderos que se bifurcan* había sido ignorada por el jurado del Premio Nacional para 1941 (Louis 2006:193-ss) y que en 1946, durante el primer gobierno de Perón, había sido desplazado de su puesto en la Biblioteca Miguel Cané (cfr. Williamson 2006:326-330).<sup>377</sup> Esto no significa que Borges no gozara anteriormente de un notable prestigio. Los “desaires” que mencionamos habían tenido casi inmediatamente su compensación. Tras el dictamen del jurado del Premio Nacional de 1941, *Sur* publicó un número de “Desagravio a Borges” (*Sur* n° 94, 1942, cfr. capítulo II.5) y la SADE le concedió en 1945 su Gran Premio de Honor a *Ficciones* (donde se recogían los relatos de *El jardín...*). Su desplazamiento de la Biblioteca Miguel Cané, suscitó numerosas críticas en la prensa y la SADE patrocinó una cena en su honor (Williamson 2006:330).<sup>378</sup> Sin embargo, en los años inmediatamente posteriores a 1955, los honores a Borges se tributan desde el estado. Esto no sólo contribuye a reforzar su consagración, sino que significa un cambio de posición: de opositor a “escritor oficial” del nuevo régimen, del que fue “uno de los más fanáticos e incondicionales sostenedores” (Panesi 2007:31).<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> El mismo escritor afirmará que su designación al frente de la Biblioteca respondió a “razones menos literarias que políticas” (“La ceguera”, 1980, *OCIII*:277, ver también Panesi 2007:31).

<sup>377</sup> Williamson (2006:328-329) recoge algunos testimonios que muestran que el famoso episodio del nombramiento como “inspector de gallináceas” tuvo mucho de construcción por parte de Borges (la “Dirección de Avicultura” a la que supuestamente se lo destinó, no existía; se trataba de un “Dirección de Apiculutra”). Sin embargo, efectivamente, junto a muchos otros empleados estatales Borges fue desplazado de su puesto con la llegada de Perón al poder.

<sup>378</sup> Ver por ejemplo la nota “Jorge Luis Borges, escritor que enorgullece a la Argentina fue enviado a inspeccionar gallinas”, publicada en el Diario *El Plata* en julio de 1946 (*TR2*: 358-360).

<sup>379</sup> En numerosos reportajes Borges propuso como programa (para sí mismo y para otros) escribir una suerte de relato épico de la “revolución” que derrocó a Perón: “Los escritores tienen una magnífica oportunidad para dejar de retrotraerse a la figura del gaucho que no han tenido ocasión de analizar, o al ambiente de arrabal que no han vivido. Ahora viven instantes que cobrarán con el tiempo carácter de mito. [...] Pueden alcanzar una literatura épica, y lo pueden lograr sin esfuerzo, espontáneamente, desde ya, los que tengan condiciones. [...] Naturalmente no podré sustraerme a ese impulso. Laten en mí poemas de la Revolución que pronto saldrán a la luz” (“Flamante director de la Biblioteca”, entrevista de Rafael De Stéfano en *Propósitos* n° 704, 1955, *TR2*: 377).

A partir de la década del cincuenta, el reconocimiento nacional e internacional de su obra y su figura “irá *in crescendo* hasta los apoteósicos años ochenta que fijan su perfil de gran escritor” (Premat 2009:78). Se sucederán los premios, los doctorados *honoris causa* y las invitaciones a presentarse en los más remotos lugares del globo (Steiner 1986:238-239, Lefere 2005:108-109). En 1954 aparece *Borges y la nueva generación*, de Adolfo Prieto, el primer libro crítico dedicado a Borges, inaugurando una lista interminable de tesis y estudios que se producirán en los años siguientes, en nuestro país y en el extranjero (Bastos 1974:263). También comienzan entonces las primeras entrevistas importantes al escritor, que se difundirán en libros, diarios, revistas y emisiones radiales y televisivas (Lefere 2005:162-ss). Borges se convierte, poco a poco, en una figura pública, consagrada y conocida más allá del campo intelectual.<sup>380</sup>

Pero el nuevo posicionamiento de Borges como escritor nacional, canonizado y reconocido oficialmente, se complementa con un rasgo muy singular: su ceguera. Los problemas en la vista que Borges venía padeciendo desde su juventud, alcanzan un grado tal que, hacia 1955, luego de un accidente, queda imposibilitado de leer y escribir por sus propios medios (Williamson 2006:361-362). La ceguera tendrá consecuencias, por un lado, en la forma de trabajar de Borges, que necesitará colaboradores que lean para él y que tomen nota de lo que dicta. El propio escritor se ha referido a estos cambios en su modo de producción literaria en la conferencia “La ceguera” (1977, recogida en *Siete noches* 1980) y en diversas entrevistas (cfr. Hadis 2006:92-93). El paso de la escritura a la oralidad ha dejado huellas en su estilo y contribuye a explicar la recurrencia de la rima y de formas y metros clásicos en su poesía de madurez (cfr. Fondebrider 2006:13, Wilson 2010). La ceguera constituirá también, y quizás esto sea más significativo, un “un rasgo de imagen” y un “fenómeno textual” (Premat 2009:78), tematizado en poemas, conferencias y entrevistas (cfr. Sharman 2000). Aunque, en rigor, el deterioro fue gradual, el mismo Borges fija la pérdida de su “vista de lector y escritor” en “la fecha, tan digna de recordación, de 1955” (“La ceguera”, 1980, *OCIII*: 277). Como queda claro en este y otros pasajes la datación tiene una evidente carga

---

<sup>380</sup> Para contrastar el reconocimiento en el campo literario, del que Borges gozó casi desde el comienzo de su carrera, de la fama que alcanza pasada la segunda mitad del siglo XX, resulta ilustrativo, al menos en tanto autopercepción retrospectiva, el modo en que Borges se refiere a las décadas del treinta y cuarenta, en una entrevista concedida a James Irby en 1962: “Yo estaba muy amargado en esa época. Trabajaba en la biblioteca municipal de un barrio extremo del sur de Buenos Aires, un barrio obrero, humilde. Me encontraba en una situación muy falsa. Muchos me consideraban un buen escritor, yo colaboraba en *Sur* y en otras revistas, escritores extranjeros que llegaban a Buenos Aires me venían a visitar como si fuera una figura de renombre. Pero mi vida cotidiana no concordaba con esa supuesta fama; era una vida curiosamente anónima, fastidiosa” (Irby 1968:38).



simbólica: declarar la simultaneidad entre su ceguera y su nombramiento como Director de la Biblioteca Nacional (expresada bellamente en “Poema de los dones”, *Poemas*, 1959). Borges definirá para sí un lugar paradójico: escritor oficial y canónico, dueño de todos los libros, pero, simultáneamente, incapaz de leer y escribir por sí mismo. En términos de Maingueneau, se trata de una figura paratópica: poder y debilidad, oscilación entre una identidad “máxima” y una “mínima” (2005:121, cfr. Adur 2010c). Como afirma Premat, los dos fenómenos que se dan durante los años cincuenta, la ceguera y la fama son “convertidos rápidamente en un oxímoron: la máxima incapacidad que sería la ceguera para alguien que ha alcanzado la máxima capacidad de circular, juzgar y ser visible en el campo literario” (Premat 2009:78). La imagen de “ciego-sabio” (Lefere 2005:104), “ultra-lúcido” (Premat 2009:82) en cuya construcción el escritor comienza a trabajar desde mediados de los años cincuenta, y especialmente a partir de la publicación de *El hacedor* (1960), alcanzará una enorme difusión en la prensa de todo el mundo y se consolidará como un componente esencial de la figura del autor en las últimas décadas de su vida (Lefere 2005:97-ss. Sobre la noción de figura de autor, ver lo dicho en el capítulo II.5).<sup>381</sup>

Por último, podemos agregar que, si en los años treinta Borges había prácticamente dejado de publicar poesía, a partir de los cincuenta buscará nuevamente posicionarse como poeta (Sucre 1986:101, Wilson 2010). En 1954 aparece *Poemas 1923-1953*, donde recopila (con importantes modificaciones) sus tres primeros libros y agrega una serie de composiciones nuevas o no recogidas previamente en volumen.<sup>382</sup> A lo largo del cincuenta publica sus poemas en plaquetas de tiradas muy reducidas (*Nueve poemas* en 1955, *Límites* en 1958, *Poemas* en 1959) y, ya en 1960, recoge varios en *El hacedor*. En las últimas tres décadas de su vida, Borges publicará más libros de poesía que de relatos o ensayos, además de las numerosas ediciones de su obra poética (cfr. Helft 1997). Si bien este reposicionamiento no fue totalmente exitoso, en tanto su producción en prosa es generalmente mucho más valorada que la poesía de sus últimos años, es perceptible su voluntad de volver a escribir (y publicar) versos.<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> La imagen del ciego sabio, tal como la caracteriza Lefere, implica una consagración a la literatura que puede vincularse con lo que Pastormerlo denomina la figura del “sacerdote” (2007:27-ss), “un tipo de escritor para quien la literatura es una práctica exclusiva que asume las maneras del ascetismo”.

<sup>382</sup> Ya en 1943 se había publicado una primera edición de su obra poética, *Poemas (1922-1943)* por editorial Losada. Sin embargo, a lo largo de esa década, el escritor da a conocer muy pocos poemas nuevos (Fondebrider 2006:13).

<sup>383</sup> En conversación con María E. Vázquez, en 1973, el escritor comenta “Mis amigos me dicen que mis cuentos son muy superiores a mis poesías, que soy un intruso en la poesía y no debería escribir versos, pero a mí me gustan los versos que escribo” (Vázquez, “La vida”, 1999:55). El lugar comparativamente

### VI.3. UN ENEMIGO COMÚN

Los elementos que hemos mencionado en este reposicionamiento borgeano tienen, en algunos casos, implicancias en su relación con el catolicismo argentino. En primer lugar, la identificación de Borges con la llamada “Revolución libertadora” conllevaba, al menos formalmente y por un breve lapso, una coincidencia política con un sector del catolicismo. En efecto, hemos visto que, desde 1930, las posiciones políticas del escritor y los católicos integrales son opuestas en lo que respecta a la golpe de Uriburu, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial. Para mediados de la década del cincuenta, en cambio, tanto Borges como los católicos se (re)encuentran en las filas del antiperonismo.

#### VI.3.1. Antiperonismo borgeano, antiperonismo católico

La relación de Borges con el peronismo ya ha sido objeto de algunos estudios específicos (Avellaneda 1983, Panesi 2007, De Marchi 2007). La posición del escritor es conocida y puede sintetizarse en las palabras de Jorge Panesi:

El peronismo es la piedra de toque en las convicciones políticas de Borges: no hay para él matices contempladores en las condenas absolutas al régimen, ni paliativos o justificaciones para lo que juzga teñido por la bajeza moral, la corrupción y la bárbara estupidez (2007:31).

Se trata, por otra parte, de una percepción compartida por todo un sector de la *elite* intelectual, especialmente del grupo reunido en torno a *Sur*, “una condena del régimen peronista que no sólo es política, sino moral y aún estética” (Altamirano 2007:25-26), como puede comprobarse en el número 237 (noviembre-diciembre 1955), que la revista –con el lema “Por la reconstrucción nacional”- dedica a la evaluación del peronismo. La patria debe comportarse, según se afirma en la nota que abre ese número, “como una persona decente” (“Sobre la pacificación”, 1955:2) y el peronismo propuso, por el contrario, la “mentira sistematizada” (“La hora de la verdad”, V. Ocampo, p. 7), la cobardía (“¿Libertad?”, C. Gánadara, p. 30) y el “fértil fomento de la estupidez” (“Rescate de la cordura”, González Lanuza, p. 49), por limitarnos a unos pocos ejemplos.

---

relegado que tiene la consideración crítica de la poesía de Borges, frente a la de sus ficciones y ensayos ha sido señalado por, entre otros, D'Angelo (2005), Fondebrider (2006) y Azzetti (2011).

En cuanto a las relaciones entre catolicismo y peronismo, en el capítulo anterior hemos aludido a la complejidad de las mismas, que han sido objeto de numerosos estudios. Como hemos visto (capítulo V.1.4), luego de un período de colaboración fructífera entre gobierno e Iglesia (que suele datarse entre 1946-1949), comenzaron a suscitarse tensiones que se convertirían, hacia 1954, en un enfrentamiento declarado, enfrentamiento que constituye un elemento insoslayable para entender la posterior caída de Perón (Di Stéfano y Zanatta 2000:460). Desde septiembre de ese año, pueden registrarse en el discurso del presidente insinuaciones contra la Iglesia que se irán explicitando en los meses siguientes, para convertirse en una explícita denuncia del antiperonismo de sectores del clero y de la infiltración católica en organizaciones estatales (cfr. su discurso del 10 de noviembre de 1954, *apud* Caimari 2010:252). Siguiendo esta iniciativa de Perón, la prensa oficial comenzó una vehemente campaña anticlerical, que se complementó con medidas que implicaban un ataque bastante directo a la Iglesia: el arresto de sacerdotes, la cancelación del diario católico *El pueblo*, el retiro de la personería jurídica a las asociaciones profesionales religiosas, la legalización del divorcio, la supresión de la enseñanza religiosa y la autorización para la apertura de prostíbulos, para mencionar solo algunas de las más significativas (cfr. Lanusse 2009:30, Caimari 2010:252). Ante lo que percibían como un ataque a su identidad cultural, muchos católicos dejaron atrás diferencias internas para conformar un bloque en defensa de la institución (Zanca 2006:24). El conflicto brindó a la oposición al régimen, que incluía tanto a creyentes como no creyentes, un punto de articulación. Las manifestaciones católicas se convirtieron en ocasiones de expresar la resistencia contra el peronismo. La más significativa fue la de *Corpus Christi*, el 11 de junio de 1955, que se convirtió en una masiva concentración opositora, en la que se produjeron incidentes, entre ellos el de la quema de una bandera argentina (*ver infra*). Pocos días después de *Corpus* tuvo lugar el bombardeo de la Plaza de Mayo, un intento frustrado por derrocar al gobierno y asesinar a Perón, que dejó un enorme saldo de muertos y heridos. Significativo de la importancia –al menos en términos de legitimación discursiva- que el catolicismo tenía en la oposición al gobierno es el hecho de que los aviones que arrojaron las bombas llevaran la inscripción “Cristo vence”. En respuesta, esa misma noche, se produjo el incendio de la Curia y las iglesias principales del centro de Buenos Aires (episodio sobre el que volveremos). Pocos meses después, la llamada Revolución libertadora, encabezada por Lonardi, al que Caimari define como “un militar de extracción católica” (2010:254), pone fin al gobierno de Perón. Volvemos

a comprobar el rol del catolicismo como un fundamento legitimante, en la proclama que difunde Lonardi tras el golpe de estado:

Sean los hermanos trabajadores que comprometemos nuestro honor de soldados en la solemne promesa de que jamás consentiremos que sus derechos sean cercenados. Las legítimas conquistas que los amparan, no sólo serán mantenidas sino superadas por el espíritu de solidaridad cristiana y libertad que impregnará la legislación y porque el orden y la honradez administrativa a todos beneficiarán. [...] Postrados a los pies de la Virgen Capitana, invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia, hacemos este llamamiento a todos los que integran las Fuerzas Armadas (Lonardi, Proclama “Al pueblo argentino y a los soldados de la patria”, cit. en Mallimaci 1992:363).

Agreguemos, en esta misma línea, que el nuevo gobierno designará en cargos oficiales relevantes a católicos integrales como Atilio Dell’Oro Maini (Ministro de Justicia e Instrucción Pública) y Mario Amadeo (Ministro de Relaciones Exteriores y Culto), entre otros (cfr. Mallimaci 1992:363).

### **VI.3.2. Coincidencia de los opuestos**

El peronismo como enemigo común implica, al menos brevemente, algunas coincidencias entre Borges y ciertos intelectuales católicos. Ya hemos referido que Dell’Oro, quien lo había convocado como colaborador de *Criterio* en 1928, fue uno de los responsables de su nombramiento al frente de la Biblioteca Nacional en 1955 (Capalbo 1997, Sorrentino 2001:176). Además, el escritor participó en reuniones (oficiales e informales) con este y otros católicos que ocupaban cargos en la llamada Revolución libertadora.<sup>384</sup>

Esta momentánea cercanía política no ha dejado demasiadas huellas en la obra de Borges. Podemos mencionar, sin embargo, algunos textos que muestran al menos que, en el enfrentamiento entre católicos y peronistas, las simpatías del escritor estaban con los primeros. El primero es “*L’Illusion comique*” publicado en el ya citado número 237 de *Sur*, pocos meses después del golpe que derrocó a Perón. Se trata de un balance completamente crítico del período peronista, “años de oprobio y bobería”, “cárceles, torturas, robos, muertes” (BS:55). Borges propone analizar el régimen como “una ficción escénica” (BS:56), productora de “fábulas para consumo de patanes” (BS:55). Como ha señalado Panesi (2007:34), esta interpretación del peronismo repite la que el escritor ya había propuesto sobre el nazismo en la década anterior (cfr. por ejemplo “Anotación al 23 de agosto de 1944”, *Sur* n° 120, octubre 1944). Lo que nos interesa

---

<sup>384</sup> Cfr. por ejemplo Bioy Casares (2006:145), donde se menciona una cena de Borges “con el ministro Dell’Oro Maíni y muchos interventores reales o posibles”, en noviembre de 1955.

destacar aquí es que uno de los ejemplos de “puesta en escena” que Borges propone es el de la quema de una bandera nacional, durante la manifestación de *Corpus Christi* a la que aludimos antes. El escritor, casi implícitamente, niega la responsabilidad de los católicos para atribuírsela a los mismos peronistas:

Lo mismo en grado menor, ocurrió con la quema de la bandera. Se dijo que era obra de los católicos; se fotografió y exhibió la bandera afrentada, pero como el asta sola hubiera resultado poco vistosa optaron por un agujero modesto en el centro del símbolo. Inútil multiplicar los ejemplos; básteme denunciar la ambigüedad de las ficciones del abolido régimen, que no podían ser creídas y eran creídas (*“L’Illusion comique”*, BS:56).

En esta interpretación de los hechos, el escritor no está demasiado lejos, aunque con una retórica distinta, de la que se había propuesto desde el campo católico. En *Criterio* (n° 1238, junio de 1955) se publica la declaración del Episcopado argentino, donde –además de expresar su repudio por el agravio al símbolo patrio- se afirma:

Mientras no hubiese constancia formal y pruebas fehacientes, nos negamos a admitir que un católico pueda haber cometido semejante torpeza y felonía [...] Se impone una investigación judicial, que reclamamos para que el destino no quede impune. Pero entretanto, protestamos por la imputación de la prensa que ante los sucesos ha dictado ya sentencia definitiva, como si se hubiera individualizado a los criminales, con títulos sensacionales como este: Grupos clericales dirigidos por curas con sotana quemaron la bandera argentina y enarbolaron la del Estado Vaticano (“Declaraciones del Episcopado argentino con motivo del agravio a la bandera”, 1955:470).

No sólo en la puesta en duda de la responsabilidad sino también en la denuncia de las maquinaciones de la prensa –en el caso del escritor con respecto a la fotografía, en el del Episcopado con respecto a los titulares-, la crítica borgeana coincide con la eclesiástica.

Además de esta breve referencia en *“L’illusion comique”*, podemos considerar una serie de textos donde Borges alude al episodio conocido como la quema de las iglesias, una de las manifestaciones más visibles del conflicto entre catolicismo y peronismo. Como dijimos, luego del bombardeo a la Plaza de Mayo del 16 de junio de 1955 y en represalia por lo sucedido, grupos civiles incendiaron la Curia eclesiástica, las iglesias de San Francisco, San Ignacio, Santo Domingo, San Miguel, La Merced, La Piedad, San Juan y Nuestra Señora del Socorro ante la pasividad de la policía. (Mallimaci 1992:361, Lanusse 2009:47-ss, Caimari 2010:262-263). Si aceptamos las anotaciones del diario de Bioy Casares, en lo personal, Borges parece haberse sentido hondamente impresionado por este suceso: “Come en casa Borges. Habla de las iglesias incendiadas: que verlas le dio ganas de llorar. Después de comer vemos, por fuera, San Francisco y Santo Domingo” (Bioy Casares 2006:134, entrada del 23 de junio de 1955, cfr. también las

entradas del 3 de julio y la del 9 del mismo mes, Bioy Casares 2006:135, 137).<sup>385</sup> Sin embargo, las referencias públicas del escritor al acontecimiento –es decir, las que son relevantes para determinar su posicionamiento- sólo aparecen en su obra después de un período considerable de tiempo y en forma muy lateral.

La primera se halla en “Oda compuesta en 1960” (*La Nación*, 1960). Con ocasión del sesquicentenario, el yo lírico evoca los lugares y momentos en que ha “sentido” la patria. Entre ellos,

[...] las pobres  
hojas de aquellos libros para ciegos  
que el fuego dispersó (“Oda compuesta en 1960”, *OCH*:212)

Como el mismo escritor recuerda muchos años después, en una entrevista con Carrizo en 1979, durante el incendio de las iglesias, se destruyó también una biblioteca para ciegos (Carrizo 1997:130).<sup>386</sup> Es significativo que Borges, en una Oda a la patria elija una alusión oblicua, que si bien incorpora el episodio, lo hace borrando la relación con el catolicismo. Aunque es probable que los lectores contemporáneos hayan podido reponer la referencia, lo cierto es que de la lectura del poema se deduce el horror del sujeto lírico ante un ícono de la barbarie peronista (el incendio de una biblioteca), pero ningún tipo de susceptibilidad especial por la destrucción de los templos católicos. De hecho, no hay en el poema ninguna mención explícita que pueda asociarse al cristianismo, lo que puede leerse como un modo (oblicuo) de negar la ligazón entre catolicismo y sentimiento patrio que, como vimos en el capítulo anterior, era uno de los postulados centrales del catolicismo integral.

El mismo año, en *El hacedor* (1960), Borges incluye el poema “Mil novecientos veintitantos”. El texto propone un contraste entre dos épocas. Por un lado, la década del veinte –a la que alude el título- que se presenta como un tiempo tranquilo, “exhausto”, “lejos del azar y la aventura”, “en el que nada puede ocurrir”, al punto de que era necesario buscar en el pasado (“los ayeres”) el “trágico universo”, tramar, como hacía Borges “una humilde mitología de tapias y cuchillos” o evocar, como “Ricardo” – Güiraldes- las duras vidas de los reseros (*OCH*:211).<sup>387</sup> La calma de este primer tiempo

---

<sup>385</sup> A propósito del fragmento citado, escribe Panesi “Lo que conmueve al otrora anticlerical Borges, es sin duda, la barbarie insensata y feroz que se ensaña con el símbolo cultural” (2007:37). Se percibe, en las palabras del crítico, la extrañeza que suscita que Borges se sienta afectado de tal modo por este acontecimiento.

<sup>386</sup> Se refiere a la que estaba en la iglesia de San Miguel, cfr. Cucchetti (2005).

<sup>387</sup> Se trata de una imagen de esos años muy similar a la que proponía en el prólogo de *Recuerdos de provincia* (1944): “El insípido mundo, en esa fecha [1923], parecía irreversiblemente alejado de toda

contrasta en el poema con “el porvenir”, construido como una sucesión vertiginosa de hechos:

No sabíamos que el porvenir encerraba el rayo,  
no presentimos el oprobio, el incendio y la tremenda noche de la Alianza;  
nada nos dijo que la historia argentina echaría a andar por las calles,  
la historia, la indignación, el amor,  
las muchedumbres como el mar, el nombre de Córdoba,  
el sabor de lo real y de lo increíble, el horror y la gloria (“Mil novecientos veintitantos”,  
*OCII*:211).

Las alusiones son a los años del gobierno de Perón -“años de oprobio” es una fórmula repetida en Borges para referirse a esa época (cfr. el ya citado “*L’Illusion Comique*” y “Martín Fierro”, *Sur* n°247, agosto 1957)- y a su posterior derrocamiento. En ese contexto “el incendio” remite, evidentemente, al de las iglesias. Pero como en el caso anterior, estas no se mencionan. En “Oda compuesta en 1960”, la alusión se desviaba del acontecimiento central -la quema de los templos- a uno que podría considerarse secundario -la pérdida de los libros de una de sus bibliotecas-. En “Mil novecientos veintitantos”, el objeto de “el incendio” directamente no se especifica y, si bien cualquier lector argentino podía reponer fácilmente la elipsis, no deja de ser significativo que una vez más el escritor elija condenar el hecho -en tanto ilustración del “oprobio”, parte de un momento histórico de “indignación” y “horror”- pero sin ninguna mención específica a la profanación de templos, que tanta tinta hizo correr entre los intelectuales católicos (cfr. los artículos publicados en los números de *Criterio* inmediatamente posteriores a los sucesos, especialmente “A la luz de los incendios”, Franceschi 1955a, “La significación del martirio”, Franceschi 1955b y “Cristo de nuevo crucificado”, Saénz 1955).<sup>388</sup>

Por último, una referencia más tardía puede leerse en “Buenos Aires” (*Elogio de la sombra*, 1969). El poema consiste en una serie de largos versos libres, de métrica

---

violencia; Ricardo Güiraldes evocaba con nostalgia y exageraba épicamente las durezas de la vida de los troperos; [...] yo perseguía con vana tenacidad, con afán literario, los últimos rastros de los cuchilleros de las orillas. Tan manso, tan irreparablemente pacífico nos parecía el mundo, que jugábamos con feroces anécdotas y deplorábamos ‘el tiempo de lobos, tiempo de espadas’ (*Edda Mayor*, I, 37) que habían merecido otras generaciones más venturosas” (*OCIV*:131).

<sup>388</sup> “Los incendios han dejado ver en sus detalles, no solo un plan preestablecido de destrucción, sino un odio y ensañamiento en las formas de sacrilegio que dan mucho que pensar, y al mismo tiempo un afán de robo que muestra la bajeza moral de los ejecutantes. [...] Los vasos sagrados fueron convertidos en orinales, las estatuas de la Virgen fueron degolladas, sin duda en odio a la pureza, los Cristos fueron despedazados y quemados, las casas parroquiales fueron saqueadas” (Franceschi 1955a:484); “cenizas, escombros, vidrios rotos, por las Iglesias devastadas, destruidas, saqueadas, desechas: Cristo de nuevo crucificado” (Saenz 1955:494).

irregular, que proponen distintas respuestas a la pregunta que abre el texto: “¿Qué será Buenos Aires?”. Hacia el final leemos:

[Buenos Aires] Es el último espejo que repitió la cara de mi padre  
Es la cara de Cristo que vi en el polvo, deshecha a martillazos, en una  
de las naves de la Piedad (“Buenos Aires”, *OCH*:388).

Esta es la primera ocasión en que, muchos años después, el escritor menciona directamente uno de los templos que fue objeto de los destrozos, y apela a un tono patético que no está muy lejos del que habían empleado, en aquel momento, los intelectuales católicos (cfr. “Aquel [Cristo] que en San Ignacio se alza, como un grito de horror, sobre el altar hecho añicos, separado de su cruz, abiertos los brazos que ya no son brazos sino muñones”, Saenz 1955:494). La elección resulta llamativa, tanto en contraste con los poemas que citamos anteriormente como, en términos generales, en la obra de un autor que, desde la década del treinta, venía construyendo una posición distanciada y polémica con respecto al catolicismo. Dos motivos pueden contribuir a explicar la forma de esta alusión. En primer lugar, digamos que, al momento de publicarse este poema, el posicionamiento agnóstico del escritor estaba lo suficientemente definido. Como veremos en este capítulo, esto conlleva que pueda realizar referencias al cristianismo sin el riesgo de ser considerado como un escritor católico (cfr. al respecto el capítulo V.9 y ver *infra*). Por otra parte, si nos detenemos en el verso en cuestión, podemos comprobar que el mismo está en función de la construcción de una imagen autor-referencial de visos patéticos. El rostro deshecho de Cristo queda ligado metonímicamente al del padre muerto –como sugiere la repetición de la palabra “cara” en los dos versos-. El uso del verbo “vi”, en primera persona, contribuye a acentuar el patetismo si consideramos que el escritor ha hecho de su ceguera un rasgo definitorio de su figura –el poema está, recordemos, en *Elogio de la sombra*- y que 1955, el año de los sucesos aludidos, es el mismo en que, según ha declarado en diversos lugares, perdió la vista (ver *supra*). De este modo, la referencia parece despegarse del conflicto entre Iglesia y peronismo para incorporarse a la “automitografía” del escritor (en el sentido de Lefere 2005), de la que la ceguera y la muerte del padre son elementos relevantes. Este desplazamiento o superposición entre lo histórico-colectivo y la memoria personal es un procedimiento constructivo de todo el poema, como queda explicitado en los penúltimos versos:

No quiero proseguir; estas cosas son demasiado individuales, son demasiado  
lo que son, para ser también Buenos Aires (*OCH*:388)



A casi quince años de ocurridos los hechos, la quema de las Iglesias no es evocada como parte de un conflicto político ni religioso, sino actualizada (los versos comienzan con un “es”, en presente) como parte de una mitología porteña, de matices muy personales. Aunque de distinto modo, esta despolitización del conflicto, o directamente su borramiento, se constata en las tres referencias que mencionamos. Borges no hace ninguna alusión al bombardeo a Plaza de Mayo. Al elidir este acontecimiento previo, la quema de las iglesias aparece como totalmente inmotivada, una manifestación del irracionalismo y la barbarie que el peronismo representaba desde la perspectiva del escritor. Anotemos que, en este modo recortado de presentar el conflicto, Borges coincide también con la lectura de los intelectuales católicos. En su ya citada nota editorial “A la luz de los incendios”, Franceschi presenta lo ocurrido como un accionar criminal, que atribuye al “bajofondo” amoral de la ciudad, sin ninguna alusión a motivaciones políticas.<sup>389</sup> No hace ninguna referencia a los bombardeos y procura separar estrictamente el “intento de revolución” –como elige denominarlo– de la persecución religiosa que se manifestó en los incendios:

El hecho de que la crisis religiosa se haya unido *en el tiempo* con una revolución ha traído como consecuencia que ambos acontecimientos se unieran también en el espíritu de muchas gentes. Para mostrar la vacuidad de este modo de ver, basta recordar que la lucha antirreligiosa venía diseñándose desde años atrás, y que el octubre pasado se inició no solo en discursos sino en realidades. En cambio todo lo que sabemos de la revolución nos indica que su preparación es de fecha muy posterior (Franceschi 1955a:485).

Para concluir digamos que, más allá de que es posible destacar algunas coincidencias en las consideraciones críticas de Borges y los católicos sobre el peronismo, los textos citados no permiten postular ningún tipo de acercamiento del escritor al catolicismo en tanto creencia. Se puede hablar de una confluencia, breve, coyuntural y por motivos políticos, o más precisamente, por un adversario común.<sup>390</sup> Pese a que la quema de las iglesias parece haberlo impactado –como muestran el diario de Bioy la reaparición del hecho en poemas posteriores–, el escritor no realizó ninguna declaración al respecto. Las alusiones son veladas y aparecen muchos años después,

---

<sup>389</sup> “Lo acontecido con las iglesias porteñas es la obra inmediata de esa “teppa” como la llaman los italianos, de ese bajo fondo, totalmente amoral, sin sensibilidad, sin instrucción, con olor a despacho de bebidas, que vive de las mujeres, del juego y del robo” (Franceschi 1955a:484).

<sup>390</sup> En este sentido, podemos recordar lo que dice Ulises Petit de Murat, comentando el verso de “Buenos Aires” donde se evoca la quema de las iglesias: “La cara de Cristo destrozada en la Piedad es una triste memoración de la quema peronista de las iglesias, en 1955; a mi hermano Fray Mario, ya dominico, le tocó intervenir en la reconstrucción de Santo Domingo, que también fue atacada. Lamentación que tal vez sea su única coincidencia con Borges, pues usualmente discutían ásperamente sobre la Santísima Trinidad y otros complejos temas teológicos” (1980:57). Como puede verse, la coincidencia en la condena del peronismo convive con las diferencias en materia teológica.

intercaladas en poemas. Borges, entonces, en tanto figura pública, se muestra reacio a acercarse a posiciones católicas. De hecho, como veremos enseguida, desde la década del sesenta fue frecuente que polemice con la Iglesia y sus representantes (ver *infra*). Sin embargo, estas polémicas se manifestarán por canales distintos a los de décadas anteriores y, en este sentido, podemos registrar un desplazamiento significativo.

#### **VI.4. ENTREVISTAS Y CONVERSACIONES: UNA POLÉMICA DESPLAZADA**

Hemos visto en los capítulos anteriores que, luego de un breve período de colaboración con los católicos a fines de la década del veinte, Borges pareció especialmente preocupado por subrayar sus diferencias con ellos. Entre las décadas del treinta y del cincuenta, llevó a cabo esta operación valiéndose tanto de menciones más o menos oblicuas como de declaraciones explícitas en diversos textos y paratextos. Sostuvo un discurso fuertemente crítico sobre ciertos aspectos del catolicismo integral y, más generalmente, su relación con el cristianismo estuvo marcada por la distancia y la ironía. Hemos caracterizado este posicionamiento como agnóstico, dado que el escritor declaró en diversas ocasiones su escepticismo o incredulidad ante distintas filosofías y religiones, aclarando que sus recurrentes alusiones a cuestiones teológicas y metafísicas respondían a un interés estético.

Ahora bien, hacia mediados de la década del cincuenta, y especialmente a partir de los sesenta, se constata un desplazamiento en este sentido. Persisten las expresiones críticas e irónicas hacia los católicos argentinos y hacia determinados dogmas cristianos, y se cristalizan las afirmaciones del agnosticismo y de la valoración estrictamente estética de la Biblia y la teología. Pero estas se trasladan, en su mayoría, hacia fuera de la obra, o al menos hacia sus márgenes: hacia las entrevistas y conversaciones que, por esos años, crecen parejamente a la fama de Borges hasta constituir una suerte de obra oral, que corre en paralelo con la obra escrita del mismo autor (cfr. Louis 2009). En nuestro primer capítulo (I.1.2) hemos dejado establecida la forma en que entendemos este “espacio asociado” que integran los diálogos periodísticos de Borges (en términos de Maingueneau 2006:143-144) y su relación con la producción canónica del autor. A los fines de nuestra investigación este *corpus* complementario resulta relevante en, al menos, dos sentidos. Por un lado, como intervenciones del escritor sobre la recepción de sus obras –asimilables a otras intervenciones paratextuales que tienden a orientar la interpretación de los textos (Genette 2001:309)-. Por otro lado, en tanto contribuyen a la

construcción de una figura pública –un “autor socializado” (Lefere 2005:18)- y, por lo tanto, al establecimiento de un posicionamiento en el campo literario.

En relación con el cristianismo, entonces, las declaraciones periodísticas de Borges pueden leerse en continuidad con las posiciones que el escritor sostenía desde la década de 1930, respecto a las que no se constatan demasiadas novedades. La obra oral tuvo un rol decisivo en la consolidación de Borges como un autor agnóstico: como anticipamos, este concepto, que los críticos suelen utilizar para caracterizar toda la producción del escritor, es utilizado por el mismo Borges en entrevistas concedidas a partir de la década del sesenta. Así, en conversación con Jean de Milleret en 1967, cuando el entrevistador sostiene que “la palabra más precisa para calificarlo sería *agnóstico*, en el sentido en que usted insiste en la negación de toda teología” (Milleret 1970:114), el escritor afirma:

Sí, agnóstico: y diría que la teología como sistema filosófico –incluso la de mis autores favoritos- pertenece a la literatura fantástica [...] La idea de un ser todopoderoso, omnisciente es mucho más sorprendente que todos los caprichos de la *ciencia ficción*, por ejemplo (Milleret 1970:114, cfr., también el diálogo con María Esther Vázquez en 1973, citado *infra*).

En general, podemos decir que, respondiendo a las preguntas de los entrevistadores, Borges cristaliza en fórmulas más o menos fijas ciertas cuestiones vinculadas a su percepción del cristianismo -su relación con la teología, su concepción de la divinidad y de la vida ultraterrena, etc.-, simplificando posiciones que en la obra escrita presentaban ciertos matices y revestían una mayor complejidad. En este sentido, subrayamos la importancia que tuvo la obra oral en la proyección de la figura del autor hacia un público muy amplio, que no necesariamente estaba familiarizado con su producción ficcional, poética y ensayística (Lefere 2005:162). Esta imagen socializada del autor parece incluso haber condicionado muchos de los abordajes críticos que, durante años, al considerar la relación del escritor con el cristianismo, se limitaban a repetir o reformular lo que él mismo había declarado, sin cotejarlo detenidamente con lo que se comprueba en su producción.

#### **VI.4.1. La relación con el cristianismo en la obra oral. Tres cuestiones**

La relación con el cristianismo, tanto en términos de fe como en términos de teología, es un tema sobre el que los entrevistadores preguntaban a Borges con frecuencia. Las respuestas del escritor no solo no presentan, como dijimos, demasiadas novedades con respecto a lo que puede leerse en su obra desde la década del treinta,

sino que muchas veces repiten –con distinto grado de variabilidad- las mismas afirmaciones entre un reportaje y otro. Todo indica que el escritor fue cristalizando sus posiciones en la obra oral, al punto de que, leídas en serie, son visibles las reiteraciones a propósito de ciertos tópicos –lo que resulta lógico si consideramos la cantidad verdaderamente impresionante de entrevistas que Borges concedió y la escasa originalidad para formular preguntas que demuestran muchos de los entrevistadores-. Proponemos abordar este *corpus* a partir de tres ejes significativos

En primer lugar, ante las preguntas acerca de sus creencias personales, aparecen recurrentemente las formulaciones del agnosticismo del escritor que conlleva, en línea con el epílogo de *Otras inquisiciones* (1952), la afirmación de un interés estético por la teología, considerada como “literatura fantástica”– cfr. “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Sur* n° 68, mayo 1940) y “Leslie D. Weatherhead. *After death*” (*Sur* n° 105, julio 1943, *OCI*:281)-. Los ejemplos en este sentido son muy numerosos, lo que puede leerse como muestra de la voluntad del escritor de fijar su posición en este aspecto:

Yo diría que la idea de Dios, de un ser sabio, todopoderoso y que además nos quiere, es una de las más atrevidas creaciones de la literatura fantástica. Preferiría con todo que la idea de Dios perteneciera a la literatura realista (“La electricidad de las palabras”, 1963, Peralta 1968:105).

La literatura fantástica puede confundirse con la filosofía y con la religión, que son acaso otras formas de la literatura fantástica (“La literatura fantástica”, 1964, Vázquez 1999:147).

He visto más bien en la metafísica una rama de la literatura fantástica. Por ejemplo, yo no estoy seguro de ser cristiano; pero he leído muchos libros de teología –*El libre albedrío*, *Los castigos y los goces eternos*- por los problemas teológicos. Todo eso me ha interesado, pero como una posibilidad para la imaginación (“Borges habla de Borges”, 1968, Guibert 1986:335).

Le diría que creo en Dios de un modo ético. [...] la Teología cristiana, le diré que me interesa tanto como el hinduismo, el budismo o cualquier otra concepción. Es decir que yo acepto la Biblia, o la filosofía platónica, [...] y veo que puedo hacer literariamente con eso [...] Ya le digo: a las ideas filosóficas y religiosas las estimo por su valor estético. Nunca pretendí entenderlas del todo. No lo creo posible además... (“Encuentro con Borges”, *Imagen*, febrero 1971, *TR3*:335).

No soy ni filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar –es una palabra más noble- las posibilidades literarias de la filosofía. Creo que es lícito.[...] Si he participado de esa filosofía, ha sido para los propósitos particulares del cuento y mientras lo escribía [...] Si yo tuviera que definirme, me definiría como agnóstico, es decir, una persona que no cree que el conocimiento sea posible (Vázquez “Escritores” [1974] en Vázquez 1999:120-121).

¡[Dios] Es la máxima creación de la literatura fantástica! Lo que imaginaron Wells, Kafka o Poe no es nada comparado con lo que imaginó la teología. La idea de un ser perfecto, omnipotente, todopoderoso es realmente fantástica. [...] Creo en la teología como

literatura fantástica. Es la perfección del género (“14 de diciembre de 1974” Barone 1996:28-29).

Es verdad, yo me he pasado la vida relejendo los tres volúmenes de la *Dogmática*, de Rothe, y no soy cristiano. Pero he leído esto con gran interés. Como quien lee una novela fantástica. Es decir, *por su valor estético* (Carrizo [1979] 1997:251).

No soy católico y ni siquiera estoy seguro de ser cristiano, soy más bien un agnóstico, un librepensador, alguien quien no cree en la posibilidad del conocimiento (“Nuevas declaraciones de Borges”, *La Nación*, 17 de octubre de 1983, p.3).

En segundo lugar, reencontramos en las entrevistas la mirada crítica de Borges sobre el catolicismo en general y el catolicismo argentino en particular. El escritor apela en los reportajes a los mismos rasgos negativos que había definido en su obra escrita en años anteriores. El catolicismo aparece, entonces, definido por su carácter público y exterior, la intolerancia hacia otros credos, y la superficialidad de los fieles, escasamente interesados en cuestiones teológicas, como puede comprobarse en los siguientes fragmentos:

Cuando se es de familia criolla o puramente española, entonces, por lo general, no se es intelectual. Lo veo en la familia de mi madre, los Acevedo, que son de una ignorancia inconcebible. Por ejemplo, para ellos, provenientes de una antigua familia criolla, ser protestante es sinónimo de judío, es decir, ateo, libre pensador o hereje; en fin, todo entra en la misma bolsa. Para ellos no hay ninguna diferencia entre esas palabras (Milleret [1967] 1970:33).

Tengo la impresión de que la idea de culpabilidad es una idea protestante o judía, más que católica. Porque los católicos tienen una idea más bien oficial de la responsabilidad: tienen la confesión, la absolución y la conciencia despreocupada. Por este motivo me parece que no tiene ningún sentido para los escritores argentinos “escribir a lo Kafka”, porque éste se basa sobre problemas que no tienen vigencia para una conciencia argentina. Aquí, nadie está muy interesado en saber cuáles son sus relaciones con la divinidad, si actuó bien o mal, si será castigado con justicia o no. Todo esto está fuera de nuestro mundo (Milleret [1967] 1970:154).

Pienso, por ejemplo, en los católicos en Inglaterra. Bien, ellos son más liberales que los católicos en un país católico. Pero, es que tienen que serlo. Porque una minoría tiene que ser tolerante, si no, está pidiendo que la maten. Creo, además, que conviene pertenecer a una minoría. Entre los católicos de Inglaterra, por ejemplo, tiene usted a Belloc, tiene a Chesterton, tiene a Newman. Pero no se puede esperar nada de los católicos españoles. Claro, ellos tienen la sartén por el mango y no se necesita ser especialmente inteligente (“Una conversación con Jorge L. Borges”, Mario Diamant, 1974, en Mateo 1994:43).

Mi madre era católica como todas las señoras argentinas, es decir, sin entender absolutamente nada de religión (Gilio 1974:45).

Hay algo en mí que se resiste, quizás podría ser cristiano, pero no católico, por lo que tiene de político y jerárquico. No sé si ser católico sólo tiene sentido religioso, creo que también importa un sentido social (“La patria es una acto de fe”, 1981, Carlos Insúa en Mateo 1997:159).

En Argentina un hombre dice que es católico, pero si se le pregunta si cree en la Santísima Trinidad o si el Papa es infalible contesta ‘No estoy loco’ (“La patria es una acto de fe”, 1981, Insúa en Mateo 1997:168).

Le voy a contar una frase muy graciosa de una señora de cuyo nombre no quiero acordarme, que es muy católica y muy nacionalista. Ambas cosas van juntas ¿no? Hablando precisamente de la decisión papal [sobre el conflicto limítrofe con Chile], ella que es una señora muy religiosa, una señora bien, me dijo: ‘Creo que no hay motivo alguno para aceptar la decisión de Su Santidad’ –Esta vez la risa se escucha fuerte. Le parece el mejor chiste que ha oído–. Es decir, ¿en qué consiste esa Santidad? Que opine, pero no hay por qué hacerle caso (“Las guerras son absurdas”, 1981, Malu Sierra en Mateo 1994:126).

He observado que la tradición católica tiende a la falta de ética. Bernard Shaw habló del soborno del cielo. Es inmoral que obremos bien para ganar el cielo o porque nos intimida el infierno. No menos inmoral es el concepto de confesión y de perdón. Si he obrado mal no puede salvarme el perdón, que es un acto ajeno (*Diálogos con Jorge Luis Borges* de Nestor Montenegro, 1983, cit. en Stortini 1986:42).

Max Jacobs se hizo católico. Entonces estaba un poco loco. Por ejemplo, ¿qué es la trinidad? Ese monstruo teológico sobrepasa en monstruosidad al dragón y al unicornio. En mi país, si se le pregunta a alguien si es católico, responde que sí. Se le dice: ¿Entonces usted cree en la Trinidad? No, pero soy católico. ¿Entonces usted cree en la absolucíon? ¡No, pero soy católico! ¿Usted cree en la Inmaculada Concepción? ¡No, pero soy católico! Mi madre era católica, no creía en el infierno (“Borges: soy un europeo nacido en el exilio”, reportaje de F.M. Banier para *Clarín*, 1983, cit. en Stortini 1986:43).

Por último, en las entrevistas Borges se refiere con frecuencia a una cuestión que, como veremos, fue uno de los puntos centrales en sus polémicas con los católicos en la segunda mitad del siglo XX: el destino de los hombres después de la muerte. El escritor afirma descreer de la posibilidad de una vida ultraterrena –al menos en términos personales, como propone el cristianismo- y, especialmente, rechaza con vehemencia cualquier concepción que implique premios y castigos *postmortem*. En este último punto, su posición está en continuidad con la que se registra en su obra escrita de las décadas anteriores, vg la negación de su creencia en el mundo ultraterreno en “Leslie D. Weatherhead. *After death*” (*Sur* n° 105, julio 1943, *OCI*:281) y la afirmación de que la existencia de cielos e infiernos sería un argumento para dudar de la inteligencia divina, en “El primer Wells” (*Anales de Buenos Aires*, 1946, *OCII*:76). Estos “establecimientos” son objeto frecuente de burla o descalificación en los reportajes:

Creo que uno debería sentirse excitado ante una cosa así [la muerte], el paso a algo fundamentalmente distinto, a algo que por lo menos a mí no me ocurrió nunca. No por los castigos o los premios –eso sería pueril-: porque se abre una vida nueva, o no hay nada, y eso también sería nuevo (“La electricidad de las palabras”, 1963, Peralta 1968:107).

Lo que menos me ha interesado en *La divina comedia* es el valor religioso. [...] Todo el concepto religioso, la idea de premios y de castigos, es una idea que no he entendido nunca. La idea de que nuestra conducta personal pueda interesarle a la Divinidad, y la

idea de que mi vida personal –esto ya lo he dicho alguna vez- pueda merecer castigos eternos o recompensas eternas me parece absurda (Sorrentino [1972] 2001:144).

Yo estoy cómodo pensando que el cielo y el infierno son hipérboles (“1° de marzo de 1975”, Barone 1996:129).

Yo personalmente no creo ser digno de recompensas ni de castigos. Ahora, un personaje de Bernard Shaw, Major Barbara, dice: “He dejado atrás el soborno del cielo”. Entonces, si el cielo es un soborno, el infierno es una amenaza, evidentemente, ¿no? Y ambos parecen indignos de la divinidad, ya que éticamente el soborno es una operación muy baja... y el castigo también. [...] La idea de un dios que amenaza me parece ridícula; si ya un hombre es ridículo que amenace, en una divinidad... desde luego, y la idea de un premio también está mal (“*El Libro del cielo y del infierno*”, 1985, Ferrari 1992:293).

Con respecto a la negación no ya de cielos e infiernos sino de toda forma de trascendencia, cabe destacar que en su obra oral de estos años, el escritor es mucho más explícito y directo de lo que lo había sido en su producción anterior. Con el correr de los años, a medida que envejecía, el tema de la “muerte sin inmortalidad” (personal) adquirirá una recurrencia casi obsesiva en las entrevistas, donde el escritor manifiesta a menudo su esperanza de dejar de existir completamente:

En cuanto al problema de la inmortalidad personal que Unamuno y otros escritores han vinculado a la noción de Dios, no creo ni deseo ser personalmente inmortal (“¿Cree usted en Dios?”, *Mundo argentino*, julio de 1956, TR3:317).

Tengo la confianza de que no haya ninguna otra [vida] y no me gustaría que la hubiera. Yo quiero morir entero (“La vida”, 1973, Vázquez 1999:76).

Estoy seguro que no hay nada después de la muerte (Gilio 1974:46).

La muerte es total. Voy a morir de cuerpo y alma (“El testamento íntimo de Jorge Luis Borges”, Braceli 1977, cit. en Stortini 1986:151).

No temo la muerte, la espero. Espero ser aniquilado y después olvidado. Mi padre siempre dijo que quería morir en cuerpo y alma; comparto esa esperanza y esa impaciencia (Montenegro 1983, cit. en Stortini 1986:150).

La muerte es una esperanza; esperanza de ser olvidado, aniquilado, que me conforta cuando pienso que Borges, escritor del siglo XX, será borrado junto con mis amarguras, mi felicidad (“Borges junto al mar”, Marina Christophersen, *Clarín*, 1983, cit. en Stortini 1986:151).

Como veremos, el tema de la muerte también será objeto de su poesía de madurez, de un modo que dialoga con las posiciones sostenidas en estas entrevistas pero con matices algo distintos, que ponen el énfasis más en el misterio que en la certeza sobre el destino final del hombre (y, en particular, del poeta).

En síntesis, las entrevistas y conversaciones que Borges concedió después de su consagración nacional –y, luego, internacional- contribuyeron a difundir masivamente

el posicionamiento con respecto al cristianismo que el escritor venía construyendo desde la década del treinta: su interés agnóstico por la fe y la teología cristiana, su mirada crítica hacia la religiosidad católica y un marcado escepticismo frente a la posibilidad de una vida ultraterrena, que conlleva el rechazo contundente de las nociones de cielo e infierno. Como veremos luego, estas posiciones que se desprenden de la obra oral no coinciden exactamente con las que pueden leerse en la producción literaria publicada por Borges en el mismo período –especialmente sus poemarios-. Pero, al menos durante la vida del autor, declaraciones como las que citamos y otras similares, difundidas ampliamente por diversos medios argentinos e internacionales, tuvieron una visibilidad equiparable o superior a la de los libros que escribió y publicó contemporáneamente. Resultan por lo tanto insoslayables para comprender su posicionamiento en relación con el cristianismo.

#### **VI.5. EL BLASFEMO, HEREJE Y EL BUSCADOR. LECTURAS DE BORGES DESDE EL CAMPO CATÓLICO DESPUÉS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX**

Un dato significativo para entender el peso que las entrevistas y conversaciones tienen a la hora de determinar el posicionamiento de Borges en la segunda mitad del siglo XX, es la repercusión que muchos de sus dichos tuvieron entre los intelectuales católicos e incluso en la jerarquía eclesiástica. Ya hemos visto que, a lo largo de toda su trayectoria como escritor, Borges suscitó reacciones diversas (capítulo IV.5). Nos hemos referido a la *fascinación* que, en la década del veinte –y aún en años posteriores– llevó a que muchos críticos católicos lo consideraran como un escritor cercano a sus propias posiciones (vg Bernárdez 1926, Dondo 1929, Rivero Olazábal 1933). También, por otro lado, al *rechazo* y la condena que, especialmente a partir de la década del treinta, suscitaron las afirmaciones sobre la teología y la religión cristiana que se encuentran en su producción, percibidas como blasfemias contra la fe (vg Anzoátegui 1933, Sotomayor 1949, Betanzos 1952). Lo que nos interesa subrayar aquí es que el objeto de estas consideraciones es la obra escrita de Borges, particularmente sus ensayos y ficciones.

A partir de la década del sesenta, con el crecimiento de la figura pública del autor, se constata un desplazamiento en la recepción católica que es correlativo del que señalamos arriba en relación al escritor y su posición frente al cristianismo: encontramos numerosas lecturas desde el campo católico cuyos puntos de partida no



son ya las ficciones y ensayos de Borges sino sus declaraciones periodísticas. Dado que, como hemos visto, estas exhiben insistentemente su distancia crítica y una notable ironía con respecto a ciertos dogmas del cristianismo, la postura más generalizada fue la del *rechazo* de las posiciones del escritor, a las que se descalifica como blasfemias.

### **VI.5.1. Réplicas episcopales**

Tenemos un caso emblemático de este tipo de lectura en la resonante polémica que Borges sostuvo con el obispo Germán Mallagaray, rector de la Universidad Nacional de Jujuy entre diciembre de 1976 y enero de 1977. Como dijimos, después de 1955 el escritor se fue convirtiendo en un personaje público, por lo que esta polémica no se circunscribe a las publicaciones propias del campo literario o intelectual, sino que llega a medios de circulación masiva, nacionales y extranjeros. Encontramos notas en la revista *Gente* (“Yo acuso a Borges de ateo y vanidoso”, Caldeiro 1976; “Borges se defiende”, Caldeiro 1977) y los diarios mexicanos *El sol de México* (“Borges condenado por blasfemo”, 1976) y *Excelsior* (“Jorge Luis Borges en el centro de las críticas”, 1976).

En una entrevista concedida durante una visita a Jujuy, a fines de 1976, Borges declaró que “Todo concluye con la muerte y esperar premios o castigos es miserable” (Caldeiro 1977:74). Se trata, como hemos visto, de una afirmación recurrente en el discurso periodístico del escritor en la segunda mitad del siglo XX. Pero en esta ocasión, fue retomada por Mallagaray, quien se refirió a los dichos de Borges en una homilía transmitida por radio y televisión y en la mencionada entrevista concedida a la revista *Gente*, cuyo título es suficientemente elocuente: “Yo acuso a Borges de ateo y vanidoso” (Caldeiro 1976). Afirma el obispo:

Por ahí dice Borges que todo acaba con la muerte. Y aquí viene una verdadera blasfemia. Nosotros esperamos un premio, porque queremos precisamente esa serenidad de la que nos habla Borges, que significa ni más ni menos que la visión beatífica de estar junto a Nuestro Señor. Pero de ahí a decir que todo termina en la tierra, no. Porque si es miserable esperar premios o castigos, miserable es Cristo Nuestro Señor que nos lo afirma de esta manera en el Evangelio. Y como ese señor no ha leído el Evangelio, seguramente no tiene ni nociones de lo que es la doctrina cristiana (Homilía de G. Mallagaray, cit. en “Borges condenado por blasfemo”, *El sol de México*, diciembre 1976).

La lectura del prelado reitera la acusación de blasfemia que ya habíamos encontrado en Anzoátegui, con una mirada descalificadora sobre el escritor cercana a la que manifestaba el crítico católico en la década del treinta. Borges, para Mallagaray, no

posee capital simbólico para referirse a cuestiones vinculadas con el cristianismo.<sup>391</sup> Afirmar que Borges no conoce el Evangelio ni la doctrina cristiana, a menos que se considere como un argumento *ad hominem* improvisado en el fragor de la polémica, revela un notable desconocimiento de la obra del escritor, a la que no hace ninguna referencia concreta. Mallagaray impugna a Borges por el hecho de que “lo propusieron en tres oportunidades para el Nobel y nunca fue calificado para ello”; lo acusa de haber desdeñado “al gran escritor colombiano García Márquez, que lo superó” y lo considera un caso de “inflación periodística” (Caldeiro 1976:14). El blanco del obispo no parece ser, entonces, el autor de *Discusión, Ficciones, El Aleph y Otras inquisiciones*, sino más bien el autor socializado, el personaje público protagonista de entrevistas y conversaciones difundidas por los medios de comunicación. El mismo Mallagaray se ocupa de aclarar este punto: “quiero dejar bien sentado que admiro al señor Borges en la faz literaria en sí, lo que no me gusta de él es que a casi todas partes donde va siempre tiene que decir algo en contra de lo que es cristiano” (Caldeiro 1976:14). La “prédica” de un escritor –explica el obispo a propósito de García Márquez- no siempre aparece en sus libros. Es la notoriedad pública de Borges la que lo convierte en una “influencia peligrosa”, especialmente para los jóvenes y, por lo tanto, afirma el obispo, fue necesario “atacarlo”:

[La juventud es] demasiado impresionable y se deja seducir. Si a esos jóvenes se les da un poco de, diría yo, “jarabe de ateísmo”, y más viniendo de una personalidad como la de Borges, es peligroso. [...] Siempre me he mostrado en esa línea constante de defensa de Dios, de mi patria y de la familia. Esos son los principios que siempre voy a defender. Y me ha parecido que de acuerdo con ellos, era negativo lo que dijo o quiso decir el señor Borges y por eso yo lo ataqué (Caldeiro 1976:13).

Una semana después, también en la revista *Gente*, Borges se refiere a las acusaciones de Mallagaray (“La respuesta de Borges”, Caldeiro 1977). Califica su reacción como “absurda” y “atolondrada” e ironiza sobre el hecho de haber sido “digno de una réplica episcopal”. No parece, sin embargo, interesado en proseguir la polémica:

---

<sup>391</sup> Ni, aparentemente, a ninguna otra religión. Afirma Mallagaray: “En primer lugar, no es la Iglesia Católica la inventora del premio y castigo eternos. Si se toma el señor Borges la molestia de leer historia de la religión (no sé si le interesará) se dará cuenta que en el famoso juicio de Osiris, miles de años antes de Cristo, ya pesaban los corazones de los creyentes en la balanza para ver si habían cumplido en la tierra con lo que su religión les imponía. La idea de premio y castigo es una constante en todas las religiones. Sin embargo, Borges califica de ‘miserable’ el creer en otra vida o en un premio o un castigo” (Caldeiro 1976). Nótese, además, que el obispo jujeño incurre en la misma “precaución” que Borges ya había ridiculizado en *La duración del infierno*: “Paso a considerar el infierno. El distraído artículo pertinente del *Diccionario enciclopédico hispano-americano* es de lectura útil [...] Empieza por observar que la noción de infierno no es privativa de la Iglesia católica, precaución cuyo sentido intrínseco es: *No vayan a decir los masones que esas brutalidades las introdujo la Iglesia*” (OCI:235).

asegura que las declaraciones del obispo lo dejaron “atónito”, aclara que no se propuso ofender a nadie y que probablemente todo se trató de un malentendido.<sup>392</sup> Para zanjar la cuestión apela, una vez más, a una fórmula frecuente en la obra oral: su interés agnóstico por el cristianismo y la teología. Leemos en “La respuesta de Borges”

Yo me he criado en un ambiente cristiano: mi abuela sabía la Biblia de memoria, mi madre era católica, mi padre sí, era ateo, pero no de un modo militante ni político. [...] Yo no soy misionero cristiano ni del agnosticismo. [...] Posiblemente no sepa tanto de teología como el obispo jujeño, pero me interesa mucho, aunque no creo en ella (Caldeiro 1977:74).

Nótese que Borges afirma, aunque lateral e irónicamente, su conocimiento de la Biblia y la doctrina cristiana que constituye, como hemos visto, un complemento de su singular agnosticismo. No hay, por lo tanto, en la respuesta del escritor, novedades con respecto a la posición frente al cristianismo que exhibía en otras entrevistas de este período. Vale resaltar que Borges tampoco hace ninguna alusión a su obra. La “réplica episcopal”, como parece quedar claro para el replicante y el replicado, se refiere a sus declaraciones en los medios, no a su literatura. En este sentido es notorio el contraste con la perspectiva que propone la revista. La respuesta del escritor no aparece sola, sino como una breve columna en el marco de una nota de dos páginas titulada “Borges se defiende”, firmada por Manuel Caldeiro (1977). El periodista califica la respuesta de “irónica” y “retórica” y se pregunta “¿Pero es esa su verdadera forma de pensar?”. A continuación, releva una serie de textos, casi todos poéticos, para intentar buscar la “auténtica respuesta”: es en sus escritos “donde Borges ha dejado señalada su posición ante Dios” (Caldeiro 1977). Caldeiro cita “Remordimiento por cualquier muerte”, “Inscripción en cualquier sepulcro”, “Llaneza” (*Fervor de Buenos Aires*), “Jactancia de quietud”, “Mi vida entera” (*Luna de enfrente*), “Diálogo sobre un diálogo” (*Destiempo*, octubre de 1936 recogido en *El hacedor*), “Fragmentos de un evangelio apócrifo” y “Una oración” (*Elogio de la sombra*), todos en las versiones de las *Obras completas* (1974). La nota se cierra sosteniendo que los fragmentos transcritos pueden funcionar como una respuesta, para los lectores y para el propio Mallagaray, a la pregunta sobre si Borges es “ateo, vanidoso y anticristiano” (Caldeiro 1977). El montaje de esta selección algo arbitraria de textos borgeanos no deja demasiado clara cuál es la perspectiva de Caldeiro sobre el debate. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que, en la década

---

<sup>392</sup>“De ninguna manera quise ofender a nada ni a nadie. ¿Cómo voy a ofender a algo tan importante en la historia de la cultura como el cristianismo y a la Iglesia Católica?”; “Eso, seguramente, ha llegado a tergiversarse a través de segundas o terceras versiones” (Caldeiro 1977).

del setenta, es posible buscar “la respuesta de Borges”, su posición frente al cristianismo, en dos *locus* distintos: su obra escrita y sus intervenciones periodísticas que, como ya dijimos, presentan continuidades pero no coinciden exactamente una con otra.

Anotemos que, pese a haber sido la más resonante, la de Mallagaray no fue la primera “réplica episcopal” de la que Borges, en tanto figura pública, fue objeto. En diciembre de 1973, las declaraciones del escritor habían suscitado, entre la jerarquía eclesiástica mexicana, críticas realizadas desde una perspectiva similar, según consta en “Borges y Dios”, una breve nota sin firma publicada en *El cronista comercial* el 28 de diciembre de 1973. De acuerdo al diario:

Severa crítica hizo la Curia mexicana a las declaraciones acerca del tema de Dios y de Cristo por el escritor argentino Jorge Luis Borges. Indica dicho organismo que para Borges esos temas son como “una obsesión desesperanzada”. “Las frases sensacionales de lo que Borges llama agnosticismo y escepticismo y que sería mejor llamar desconocimiento” han sido el tema substancial de esas declaraciones (“Borges y Dios”, 1973:16).

Del mismo modo que la de Mallagaray, la mirada de la Curia está centrada en la imagen mediática de Borges y en sus afirmaciones difundidas por la prensa, sin alusiones concretas a su obra. Los mexicanos acusan al escritor de “desconocimiento” y niegan sus aptitudes –su capital simbólico– para opinar acerca de temas vinculados al cristianismo.<sup>393</sup>

En síntesis, la lectura que de Borges hace la jerarquía eclesiástica está en línea con otros exponentes del *rechazo* por las posiciones de Borges que ya hemos relevado: el escritor es un blasfemo, cuyas declaraciones deben ser objeto de condena por parte de los católicos. La principal novedad con respecto a la recepción de la primera mitad del siglo es que estas tienen un carácter *mass-mediático*, acorde con la creciente notoriedad pública del escritor en la segunda mitad del siglo XX: su objeto no es tanto la obra de Borges como sus declaraciones difundidas por la prensa y las mismas críticas se convierten en acontecimientos periodísticos.

---

<sup>393</sup> En este breve repaso de las polémicas de Borges con miembros del clero se puede recordar también que, en una visita a Italia en 1981, luego de que ante la pregunta de un periodista el escritor respondiera que el Papa era “un funcionario que no me interesa” (cfr. Bioy Casares 2006:1548), un sacerdote argentino lo comparó con el terrorista turco Mohamed Alí Agca, quien hirió a Juan Pablo II en la plaza de San Pedro de Roma, acusándolo de coincidir con aquél respecto de la dignidad del Sumo Pontífice (“Duros ataques a Borges”, *Excelsior*, 24 de mayo de 1981).

### VI.5.2. Herejías autóctonas

Pese a haber sido la mayoritaria –o al menos la más visible hasta la muerte del escritor- el rechazo no fue la única reacción que Borges suscitó entre los intelectuales católicos. Aunque no encontramos -como sí sucedía en la década del veinte- críticos que lleguen a identificar a Borges como cristiano, es posible relevar casos donde el rechazo aparece matizado por la fascinación que el escritor suscita. En este sentido, vale la pena detenerse, tanto por el lugar preponderante de su autor entre un sector de la intelectualidad católica como por la compleja ambigüedad de su lectura, en una serie de textos dados a conocer por Leonardo Castellani entre las décadas del cincuenta y la del setenta. El sacerdote santafecino le dedicó a Borges cuatro artículos críticos – “Inquisiciones y sombras teológicas” (*Dinámica Social*, nº 33-34, mayo-junio de 1953), “Los grandes literatos perciben el fenómeno de lo demoníaco” (*Dinámica social*, nº 57, 1956), “Gracián y Borges” (*Este tiempo*, nº 5, 1962) y “Borges” (*Verbo* nº 124, 1972), recogidos todos en *Nueva crítica literaria* (1976)- y una “parábola” titulada “Jorge Luis y Epulón”, incluida en *Doce parábolas cimarronas* (1959). Además de esto, pueden registrarse varias referencias a Borges en las homilías de Castellani (compiladas póstumamente en *Domingueras prédicas I y II*, 1997 y 1998), lo que demuestra suficientemente que el escritor era para el sacerdote un verdadero y recurrente objeto de interés.

La interpretación que Castellani propone de Borges es, como dijimos, ambigua y hasta contradictoria, no solo si se consideran los textos en serie, sino incluso tomando cada uno individualmente. En términos generales podemos decir que el segundo artículo de Castellani, “Los grandes literatos perciben el fenómeno de lo demoníaco” (1956) se inscribe, sin demasiadas novedades, en lo que hemos llamado el *rechazo* de las posiciones borgeanas. El texto constituye una reseña de *Ficciones* (en la primera edición de Emecé, 1956), centrada en dos relatos: “La biblioteca de Babel” y, especialmente, “Tres versiones de Judas”, al que el sacerdote califica como blasfemo:

Esta *versión de Judas* de que hablamos es una blasfemia de supremo calibre, muy elaborada, calculada, casi disimulada: no proferida en un impulso de cólera o despecho, como la blasfemia ordinaria, sino montada lenta y artificiosamente; no es una puñalada como si dijéramos; el crimen de las mujeres y el crimen del odio, no el de la ira. Es una blasfemia judaica, no una blasfemia cristiana; como esta otra, también atribuida a Borges: “*Tengo devoción a la Virgen María... porque no es virgen*” (Castellani 1976:196).

En línea con lo que ya hemos comprobado en Anzoátegui y los obispos que polemizaron con Borges, Castellani niega al escritor todo capital simbólico para

intervenir en cuestiones teológicas. Su propuesta es tildada de “pueril” (Castellani 1976:196), de “irreverente fantaseo... y manoseo” (1976:198) y se afirma que “el ‘razonamiento teológico’ que presenta Borges-Runenberg para abonar su sorprendente tesis [...] no tiene de razonamiento casi ni la apariencia. Es teología pintada y ni aun eso” (1976:197). Apenas si se reconoce en este artículo el ingenio de Borges como un rasgo positivo. El rechazo por las posiciones blasfemas del escritor es, aquí, bastante radical.

En el resto de los textos que hemos mencionado, la interpretación del escritor presenta matices más originales y, a la vez, ambiguos. En los tres artículos críticos restantes –“Gracián y Borges” donde estudia el poema sobre “Baltasar Gracián” (*Sur*, 1958), “Inquisiciones...” donde reseña *Otras inquisiciones* (1952) y “Borges” donde se ocupa de *El informe de Brodie* (1970) y *El oro de los tigres* (1972)- Castellani concede a Borges numerosos méritos en términos literarios: lo considera como “uno de nuestros más indubitables poetas” (“Inquisiciones...”, Castellani 1976:189), autor de textos formalmente perfectos (“Borges y Gracián” 1976:85), “un crítico literario de gran altura” (“Inquisiciones...” 1976:89), “un buen escritor” que “de lo formal de lo narrativo es dueño”, “ingenioso, distinguido y capaz en literatura” (“Borges” 1976:202). Sin embargo, estos méritos aparecen contrapesados con el señalamiento de carencias o defectos del escritor:

Sus parábolas pseudofilosóficas [...] brillantemente esconden en su seno una contradicción; o sea, son *helada* y *laboriosa nadería* (“Gracián y Borges”, 1976:187).

Es dudoso que haya estudiado a fondo una literatura, o un gran filósofo. Toda esa literatura exquisita y endeble, refinada y poco significativa (“Inquisiciones...”, 1976:190, 191).

Borges es un buen escritor. NO es un gran escritor. Los versos [...] son inferiores a la prosa y, a veces, no llegan a ser versos [...] El contenido de estos –y todos- sus cuentos es torcido y atroz (“Borges” 1976:201, 202).

Los ejemplos podrían multiplicarse. Los textos de Castellani se sostienen en una tensión entre el elogio y el denuesto, la fascinación y el rechazo. La valoración ambigua o contradictoria parece, en este sentido, el principal motor de su lectura crítica. El interés que el escritor despierta en el crítico es evidente y es afirmado explícitamente desde el primero de los textos: “Borges me inspira el más vivo interés” (“Inquisiciones...” 1976:188). Pero Castellani es consciente de que esa fascinación es problemática. Después de todo, él mismo se encarga de reconocer que las obras de Borges incluyen pasajes que pueden considerarse blasfemos o “anticatólicos” (cfr.

“Inquisiciones...” Castellani 1976:190-191, “Borges” 1976:203 y el antes citado “Los grandes literatos...”). Ahora bien, esta tensión, parece admitir diversas resoluciones. Ya hemos visto que, en “Los grandes literatos...”, Castellani se decide por una condena, casi sin matices de las blasfemias borgeanas. Pero en los restantes artículos, si bien por momentos se insinúa el gesto condenatorio y descalificador -vg cuando habla de los “eructos anticatólicos” del escritor (“Borges” Castellani 1976:205) o del “puro disparate” que constituye su retrato de Gracián, atribuido a la “ira de los librepensadores” ante el jesuita español (“Gracián y Borges” 1976:185)- Castellani parece apelar a otras dos estrategias distintas, aunque en alguna medida complementarias. La primera puede vincularse con la que ya hemos encontrado en la intervención de Rivero Olazábal en la “Discusión...” de *Megáfono* (1933): disculpar lo que en Borges puede aparecer como blasfemo y definir al escritor, no como un católico pero al menos como un sincero buscador de Dios, sobre quien es posible tener esperanzas. Tal lectura puede identificarse en los tres artículos críticos que venimos comentando. En el primero, “Inquisiciones...”, Castellani propone disculpar las blasfemias “tímidas”, “reticentes” y cautelosas de Borges y asegura estar “dispuesto y aun inclinado a creer que su odio a Dios es sólo aparente: que es solamente un ansia de un Dios vivo y verdadero frente al que le parece muerto y pintado. Es posible. No es nuestro dictaminarlo” (1976:190-191). En “Borges y Gracián”, encontramos también la manifiesta esperanza de que sus blasfemias no lleven a Borges a una condena:

Sería curioso y terrible que el Infierno a que Gracián es destinado por Borges al fin del poema, resultase la destinación de Borges. Dios no lo quiera. Esperemos que no. Esperemos que, así como ha sabido proyectarlo desde su propia alma sobre otro, así sea habilitado a evitarlo (Castellani 1976:187).

De modo similar, “Borges”, el último de los artículos dedicados por Castellani al escritor, concluye con la propuesta de olvidar las blasfemias y valorar la calidad literaria –aunque nada se dice aquí de la búsqueda espiritual del escritor-:

No hay que querer mal a Borges; al contrario, si se puede. No tenemos tantos buenos escritores en la Argentina para despreciar a ninguno. Hay que olvidar sus blasfemias, que al fin son pocas y disimuladas; y abstraer todo lo malo de él, quedándonos con lo bueno, con su ingenio, su altivez y distinción, su conocimiento de la literatura, su uso del español, casto aunque afectado [...] (Castellani 1976:205).

Esta lectura aparece más como expresión de deseo que como certeza (“Esperemos...”, “Pido a Dios...”, “Es posible”, Castellani 1976:187, 191), pero anticipa una línea interpretativa que –como veremos luego- cobrará cierta relevancia

después de la muerte del escritor, que implica dejar de lado lo que aparece como blasfemia y subrayar el componente de búsqueda de la trascendencia que puede leerse en ciertos textos de Borges.

Sin embargo, la mayor originalidad de Castellani reside, según entendemos, en la apertura de otra forma posible de concebir la relación de Borges con el cristianismo, que puede leerse en sus textos y particularmente en “Inquisiciones y sombras teológicas”. Esta consiste en aceptar, sin disculpas ni omisiones, que en la literatura de Borges existen elementos contrarios a la doctrina católica, pero postulando que estos no deben ser objeto de una condena sino de una consideración seria y una elaborada respuesta. Podemos decir, para retomar los términos utilizados por el propio Castellani (y otros críticos católicos), que las posiciones de Borges no se conciben ya como simples blasfemias, que únicamente requieren el rechazo indignado de los creyentes –el ataque de Mallagaray, la denuncia de la Curia mexicana, la injuria de Anzoátegui-. Lo que Borges propone son potenciales herejías que exigen una refutación teológica adecuada.

Hacia el final de “Inquisiciones...” Castellani señala que una de las “misiones providenciales” que tiene Borges en nuestro país es “darle trabajo al canónigo teologal” (1976:192). Como el propio autor se encarga de explicar, el canónigo teologal es el que debe velar por la fe del pueblo haciendo frente a las herejías. Borges es, para Castellani, uno de los primeros autores de una “herejía autóctona” (1976:192). Esto obliga a la Iglesia católica a proporcionarle una respuesta que esté a su altura. A propuestas heréticas como las de Borges es necesario “oponerles libros sólidos y luminosos que llenen cumplidamente el hueco oscuro que a ellas dio nacimiento [...] A Borges no lo vamos a ahuyentar con agua bendita” (1976:192). En esa línea, lejos de considerarlo intelectualmente equiparable a un pollo (Anzoátegui 1933), Castellani propone tomar seriamente los planteos teológicos que proliferan en las obras de Borges, a fin de poder refutarlos o incluso, incorporarlos a una reflexión teológica (o teológico-literaria) sobre determinados temas. En este sentido puede leerse el ya mencionado “Jorge Luis y Epulón”, otro texto –genéricamente difícil de definir- donde Castellani se ocupa de Borges de un modo absolutamente original.

“Jorge Luis y Epulón” está incluido en *Doce parábolas cimarronas* (1959), una obra donde el sacerdote propone una suerte de reescritura “criolla” de algunas parábolas de Cristo.<sup>394</sup> Si bien en todas pueden encontrarse numerosos anacronismos y referencias

---

<sup>394</sup> El libro es problemático desde el título: las parábolas son más de doce. Pese a anunciar en su prólogo que “estos diálogos se ciñen estrictamente al Evangelio” con la única diferencia de que los personajes



a hechos de la actualidad, “Jorge Luis y Epulón” es la única que se ocupa central y explícitamente de un personaje sin relación con las historias evangélicas, lo que es otro testimonio del persistente interés de Castellani por Borges. El hipotexto que funciona como punto de partida es Lc 16, 19-31, donde se narra el diferente destino que tienen después de la muerte el pobre Lázaro (que alcanza la bienaventuranza) y un rico (que la fuente evangélica no nombra pero ha pasado a la tradición con el nombre de “Epulón”),<sup>395</sup> que es atormentado en la morada de los muertos. El texto de Castellani es muy singular y por momentos delirante. Presenta un diálogo entre “Borges” y “Epulón”, que ha sido invocado desde el infierno por los pensamientos del autor argentino (Castellani 1959:121). El tono es satírico y el estilo, una suerte de pastiche de la escritura borgeana, con citas explícitas (“mi verso es de interrogación y de prueba”, Castellani 1959:121, cfr. “El paseo de Julio” *OCI*:95), frases *a la manera de* (“estoy en los corredores perplejos y bifurcados del sueño”) y un manejo de la erudición que imita o parodia al del escritor, combinando remisiones a autoridades antiguas y poco conocidas -el teólogo jesuita del siglo XVI Dionisio Petavius (Castellani 1959:126) y el rabino Johán ben Zakki (1959:124)- con otras decididamente apócrifas -“el teólogo danés Plö Byorson” (1959:127)-. Epulón por momentos prorrumpe en fragmentos incongruentes -“La estabilización de la triangulación del sistema inflatorioeconómicofinanciero titivante salta el bátrato rosado de toda pantorrilla de perro (Ingeniero Constantini)” (Castellani 1959:121)- que “Borges” reconoce como “el idioma de Uqbar, que yo inventé, pero no lo entiendo” (1959:122). La cuestión que se plantea es la de la vida ultraterrena, central como ya hemos dicho en las polémicas entre Borges y los católicos. La discusión se enfocará en la existencia o inexistencia del infierno, y el punto de partida será “La duración del infierno”, el mismo artículo que había suscitado la indignación de Anzoátegui -y las anotaciones a *Cuaderno San Martín* (1929), que repiten con variantes parte de lo dicho en el ensayo-.

Es difícil, por las características de este texto, determinar con certeza y precisión cuál es la valoración de Borges que se propone. Esta, como en los artículos críticos, es ambigua. Hay imitación satírica del estilo del escritor, burla de sus “gramatiquerías” (“Ya veo cuál es tu sistema de castañetear los dientes que yo en un trabajito que estoy

---

hablan “un poco en criollo” (Castellani 1959:7), las “parábolas cimarronas” (que formalmente son más bien diálogos dramáticos) implican mucho más que un mero cambio de registro o tono. Las operaciones que realiza Castellani sobre los hipotextos evangélicos son múltiples y merecerían un estudio detenido. En este trabajo nos limitaremos a lo que dice sobre Borges.

<sup>395</sup> “EPULÓN. (Del lat. epulo, -onis.) m. El que come mucho.” (*Diccionario de la Real Academia Española*). O, como el propio personaje se encarga de aclarar en el relato de Castellani, “tragón”.

preparando demuestro que es diferente del rechinar los dientes”, Castellani 1959:126) y un juego con la ceguera de Borges - un rasgo central de su figura de autor en esos años, como dijimos- que parece aquí más espiritual que física: “¡No cierres los ojos, hombre! No puedes cerrarlos más que los tienes”, le dice Epulón al escritor (1959:122). Pero también se ponen en boca del personaje evangélico varios elogios para Borges: “¡Qué imaginación tan exquisita tienes!”, (Castellani 1959:121), “Te comprendo: eres un soberano artista... Te achacan que escribes mal los que escriben peor”, (1959:123). Castellani parece nuevamente reconocer ciertas limitaciones de Borges pero también su preeminencia en el panorama de la literatura nacional. Con respecto a la postura del autor sobre la existencia del infierno, volvemos a encontrar una apreciación compleja. Más que sostenerse en la negación, que le imputa Epulón inicialmente -“¿No escribiste vos que no hay [infierno]? (Castellani 1959:121)- “Borges” insiste en la búsqueda: “No estoy seguro. Lo escribí para averiguarlo” (1959:121). A lo largo del texto repetirá la pregunta “¿hay o no hay infierno?”, con distintas variantes, unas cinco veces.<sup>396</sup> De este modo, Castellani parece apuntar, también aquí, a la posibilidad de un Borges que se encuentra en la búsqueda de Dios: la parábola finaliza con el autor haciendo la señal de la cruz.

Por otro lado, los argumentos de Borges contra la existencia del infierno son considerados como “muy hermosos” (1959:122) y Epulón afirma que “Hay más filosofía en esa nota [la de “El Paseo de Julio” en *Cuaderno San Martín*, que repite un fragmento de “La duración del infierno”] que en todos los libros del Padre Quiles” (123).<sup>397</sup> De un modo similar a lo que vimos en “Inquisiciones...”, la producción de Borges aparece valorada, y ni siquiera se desdeñan sus argumentos relativos a un tema controversial en términos teológicos. En “Jorge Luis y Epulón” puede incluso encontrarse una suerte de indagación heterodoxa de la parábola evangélica, atribuida a “Borges”. Este señala que si -tal como se cuenta en el texto bíblico- Epulón, ya condenado, pidió a Abraham que advirtiera a sus hermanos, eso significa que es posible amar en el infierno (Castellani 1959:125). “Epulón” responde diciendo que en realidad lo que quería era que sus hermanos desobedecieran la advertencia y se condenaran aún más gravemente que él, respuesta que “Borges” acepta como cierta (“bien contestado”,

---

<sup>396</sup> “¿Hay infierno?” (Castellani 1959:121) “¿HAY O NO HAY INFIERNO? (1959:122) “Pero yo quiero saber si hay o no hay infierno...” (1959:123) “¿hay infierno o no hay infierno?” (1959:128).

<sup>397</sup> Sacerdote jesuita (1906-1993), radicado en Argentina, que había alcanzado cierto reconocimiento como filósofo. Fue decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador. Un perfil biográfico en Marín Ibañez (1998).

Castellani 1959:125). Mediante la máscara ficcional de “Borges” –en un procedimiento que es, además, muy borgeano- Castellani parece permitirse indagar e incluso formular “herejías autóctonas”, aunque teniendo el cuidado de incluir también las refutaciones ortodoxas.<sup>398</sup> En línea con lo propuesto en “Inquisiciones...”, Castellani se toma el trabajo de responder a la heterodoxia borgeana en su propio terreno: no a través de la condena doctrinaria, sino por medio de una ficción.

En “Inquisiciones y sombras teológicas” Castellani afirma “Conviene que existan brujerías” (1959:190). Tal afirmación remite evidentemente a la famosa sentencia paulina de 1 Corintios 11, 19 (“Conviene que existan herejías para que se pongan de manifiesto los que tienen verdadera virtud”). Tal vez esta fórmula, cuya versión latina *nam oportet et hereses esse ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis* sirvió para bautizar una editorial creada por Borges y Bioy (Oportet y Haereses),<sup>399</sup> sea una buena síntesis del modo de leer de Castellani. La literatura de Borges plantea desafíos – herejías- que son necesarios y hasta convenientes: después de todo, a través de las polémicas teológicas es que la Iglesia ha ido conformando sus dogmas. No se trata de condenarlos como blasfemias, ni tampoco de ignorarlos: deben ser un estímulo para que los escritores católicos produzcan respuestas al nivel de las interrogaciones. En este sentido, Castellani finaliza su última nota dedicada al escritor afirmando que, quizás, Borges es parte del providente plan divino, tanto como las respuestas que él mismo ensayó ante su obra: “a lo mejor pasa conmigo lo que [Borges] nos descubre y pasó con él y el nórdico Hengist, a saber que Dios creó a Borges para que yo escribiera estas líneas” (“Borges”, Castellani 1976:205).<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Aunque el tipo de objeción es, como señalamos, muy borgeano, no se encuentra ninguna referencia en la obra del escritor que pueda funcionar como fuente del planteo. En este sentido, Castellani no solo exhibe su comprensión de la lógica de Borges sino que pareciera estar expresando una inquietud propia. Se trata, por supuesto, de un punto difícil de demostrar, pero la pregunta está mucho mejor formulada y resulta mucho más coherente como lectura del texto bíblico que la respuesta, completamente inverosímil, de acuerdo a los datos evangélicos.

<sup>399</sup> Oportet y Haereses fue el nombre de la editorial que publicó en 1946 *Dos fantasías memorables* y *Un modelo para la muerte* (ambas de Borges y Bioy Casares, con los seudónimos de Bustos Domecq la primera y B. Suárez Lynch la segunda).

<sup>400</sup> Si bien no registramos en la obra de Borges ninguna mención explícita a Leonardo Castellani, en *Un modelo para la muerte* (1946, escrita junto a Bioy Casares) se menciona a un “Padre Gallegani”, sacerdote nacionalista, que es una evidente parodia del jesuita: “un escorchador anónimo le confió por teléfono [a “Tortugo Viejo”, un nacionalista] que el padre Gallegani firmaría en persona, desde un tranvía sin acoplado, especialmente fletado por la Curia Eclesiástica, un retrato postal del Negro Falucho” (Borges y Bioy Casares 1998:88). Se ha llegado a sugerir, incluso, que Isidro Parodi es, en algunos aspectos, una parodia del Padre Metri, personaje de Castellani, aunque tal hipótesis nos parece difícil de sostener (cfr. Ponce 2004:52). Agreguemos que en el catálogo de libros de Borges realizado por Rosato y Álvarez (2010:334) consta un ejemplar de la versión de la *Suma teológica* (volumen I), de Tomás de Aquino, traducida y comentada por Castellani. El ejemplar está firmado por Borges, con fecha 1944 e incluye una nota manuscrita (cfr. asiento 461). Los dos escritores compartieron además una tristemente

### VI.5.3. Las oscilaciones de un católico integral

Para completar el estudio de la recepción de Borges en el campo católico, queremos referirnos a la interpretación que encontramos en *Por una cultura católica* (1986), de Raúl Rivero Olazábal. En esta historia testimonial sobre el desarrollo del catolicismo integral en Argentina, Rivero Olazábal, al hablar del Convivio de los CCC, dedica un apartado a nuestro escritor –que, como hemos visto, visitó en más de una ocasión el cenáculo, capítulo IV-. Nos interesa especialmente este fragmento en tanto puede leerse allí el modo en que un militante católico registra los distintos posicionamientos que el escritor ocupó, a lo largo de los años, en el campo intelectual argentino:

Abramos un paréntesis: Después de cincuenta y tantos años de esos encuentros de buena voluntad [las reuniones del Convivio], no puedo dejar de observar con pesar que Jorge Luis Borges, hombre fundamentalmente bueno, excelente poeta y buen cuentista, de quien salí en defensa cierta vez con juvenil inconsciencia a raíz de sus devaneos sobre el infierno, nada menos -de lo que ahora me retracto, por supuesto-; Borges, digo, no ha aprovechado su ceguera para mirar mejor hacia dentro. Acaba de declararse agnóstico, un libre pensador que no cree en la posibilidad del conocimiento (a pesar de que opina sobre cualquier cosa), con lo cual recae una vez más en los juegos seudo filosóficos o seudo teológicos que son materia de sus cuentos (V. *La Nación*, 17-10-83). Es verdad que al final se confiesa, pero aún así, como literato impenitente y *cum grano salis*. “Mi vida, dice, ha sido una serie de errores. Si alguien tiene alguna duda, puede adquirir mis Obras Completas. Me acuso sobre todo de muchas culpas literarias” (*La Nación*, 29.1.84). Para Borges todo es literatura. Nadie podrá negarle su aguda inteligencia, su imaginación, sus vastas lecturas. Pero esas altas dotes, como los laberintos que él mismo crea, se agotan en su propio juego, no conducen a ninguna parte. Se diría que a Borges lo que le falta aparte obviamente de la fe, es un sistema coherente de ideas e intuiciones que dé una respuesta válida a sus inquietudes (Rivero Olazábal 1986:111-112).

En primer lugar, Rivero Olazábal recuerda su intervención en aquella “Discusión sobre Jorge Luis Borges” (*Megáfono*, 1933), donde defendió al escritor, asegurando que “era católico o merecía serlo”, perspectiva que, como vimos, era compartida por varios actores del campo literario a fines de la década del veinte (cfr. capítulo IV). Retrospectivamente, considera que aquella intervención se debió a su “juvenil inconsciencia”. En efecto, como dijimos, ya en 1933 (fecha en que apareció la “Discusión...” en *Megáfono*) parecía difícil sostener el catolicismo de Borges. Sin embargo, es evidente que la retractación de Rivero Olazábal está influida por la trayectoria posterior del escritor y por su posicionamiento en la década del ochenta (cuando se publica *Por una cultura católica*). El crítico, sin llegar a la injuria, rechaza el

---

célebre reunión con Videla, en mayo de 1976, de la que también participaron Sabato y Horacio Ratti (cfr. *La Opinión*, 20 de mayo de 1976).

agnosticismo de Borges y lo acusa de esteticismo, carencia de ideas sistemáticas y le atribuye cierta frivolidad que lo lleva a opinar “de cualquier cosa”. Vemos también aquí el desplazamiento del objeto de las consideraciones de Rivero Olazábal: si en 1933 su intervención se refería a la obra de Borges (en concreto, a *Discusión*) en 1986 se refiere a sus declaraciones en la prensa.<sup>401</sup> La lectura de Rivero Olazábal se desplaza entonces del Borges “católico” al Borges “agnóstico” (para quien “todo es literatura”) y de la reflexión sobre su obra al comentario sobre sus dichos periodísticos. Queda, sin embargo, otra vuelta de tuerca.

Al final del párrafo que hemos citado, Rivero Olazábal introduce la siguiente nota al pie:

Estando este libro listo ya para ser enviado a la imprenta, Borges acaba de morir en Ginebra, y eso me ha llevado a releer lo escrito más arriba, a lo que quiero agregar alguna consideración frente a su muerte. No será por cierto para referirme a sus innegables dotes de escritor, que he reconocido y los diarios de todo el mundo se han encargado de ensalzar en estos días. En cuanto al hombre, que es lo que aquí me interesa, Dios tiene ahora la última palabra, que ha de ser misericordiosa, sin duda, ya que en sus disquisiciones teológicas o filosóficas se diría que era a Él a quien Borges buscaba en las cosas, tanteando a ciegas en la oscuridad, pese a sus respuestas inopinadas a la importunidad de los periodistas (1986:112).

Después de la muerte, entonces, cuando el escritor ya no es un potencial enemigo de la fe sino un objeto de múltiples homenajes póstumos, la lectura de Rivero Olazábal cambia. No hay aquí, formalmente, una retractación, pero parece esbozarse una nueva interpretación. La mirada vuelve a enfocarse en la obra: las “disquisiciones teológicas o filosóficas” se distinguen de las “respuestas inopinadas a la importunidad de los periodistas”. El escritor no es considerado ya un creyente (como en 1933) pero tampoco un escéptico sino un “buscador”, digno por lo tanto de la misericordia divina, de un modo similar a lo que podía desprenderse de los textos de Castellani comentados antes. Para caracterizar esta interpretación podemos recurrir a la idea de cristianismo “anónimo” o “implícito”, formulada por Karl Rahner: una fe de la que los mismos sujetos no serían conscientes pero que el intérprete capacitado puede identificar (cfr. Röper 1968). Esta concepción, que fue ampliamente difundida después del Concilio Vaticano II, se mostró productiva para el diálogo con la literatura y, partiendo de esta noción, varios críticos católicos procuraron demostrar –con métodos a veces muy

---

<sup>401</sup> Los textos a los que remite Rivero Olazábal son “Nuevas declaraciones de Borges” (*La Nación*, 17 de octubre de 1983, p.3), citado *supra* (4.1), donde el escritor, interrogado por una eventual visita al Papa responde que no le interesa y se define como agnóstico y librepensador; y “Borges igual a sí mismo” (Vázquez 1984:2), entrevista con M. E. Vázquez.

cuestionables- el cristianismo implícito en grandes escritores del siglo XX (cfr. Barcellos 2007).<sup>402</sup> La lectura de Rivero Olazábal en su brevísimo *post-scriptum* supone fundamentos similares a los mencionados, a partir de los cuales el crítico se permite asimilar las “disquisiciones” de Borges a una búsqueda de la divinidad, en términos cristianos.

La oscilación de Rivero Olazábal –la fascinación, el rechazo, el cristianismo anónimo- muestra la complejidad de la recepción de Borges en el campo católico. Esta responde, por un lado, a la propia trayectoria del escritor que, como hemos visto, en sus más de sesenta años de producción fue ocupando distintos lugares en el campo intelectual. Por otra parte, al hecho de que la relación que entabla Borges con la tradición cristiana, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, es en sí misma compleja y su posicionamiento, como veremos en seguida, no es fácil de fijar.

#### **VI.5.4. Lecturas *post mortem***

Antes de finalizar este apartado nos gustaría detenernos brevemente en la muerte de Borges -con su (aparente) acercamiento postrero a la religión católica- y sobre el modo en que ciertos trabajos -adscribibles al campo católico- continúan, después del fallecimiento del escritor, algunas de las líneas de lectura que hemos presentado.

En “On Borges Death: Some Reflections” (1987), Jaime Alazraki da cuenta brevemente del sepelio de Borges, en el que hubo dos responsables: uno a cargo de un sacerdote católico y otro, de un ministro protestante. El crítico anota: “the Catholic priest disclosed in his oration that he had assisted Borges the night before his death, heard his confession and granted him absolution” (Alazraki 1987:40-41). Alazraki deriva de estas palabras la idea de que “Borges’s agnosticism surfaced as another piece of fiction” (Alazraki 1987:41). En un sentido similar, Juan Carlos Palazuelos Montecinos extrae de una entrevista con Kodama sobre este encuentro con un sacerdote la conclusión de que “Borges efectivamente fue un hombre y un escritor profundamente religioso” (2001:233). Aún más lejos va Rita Zungri, quien añade un *Post Scriptum* a su trabajo “La contemplación y lo sagrado en la obra de Jorge Luis Borges” (fechado originalmente en 1985), donde afirma, basándose en esa misma visita postrera del sacerdote, que “Jorge Luis Borges quiso morir dentro de la Iglesia de Roma” (Zungri

---

<sup>402</sup> La aplicación de esta concepción en los estudios literarios ya ha sido criticada por el teólogo alemán Karl-Josef Kuschel, quien señala que tales lecturas no respetan la especificidad y diferencia de los escritores no creyentes o no confesionales y procuran reconducir todas las cuestiones humanas hacia el cristianismo. Al respecto ver Barcellos (2007).

1999). Como ya ha señalado Lefere a propósito del texto de Alazraki, la conclusión resulta, como mínimo, “apresurada” (1998:72). El mismo Pierre Jaquet, el sacerdote que realizó el responso, anota en una carta dirigida a monseñor Keegan, donde informa sobre su encuentro con Borges:

1. C'est a la demande de la famille que j'ai appelé auprès Borges.
2. Borges était très affaiblié déjà et in ne nous a pas été possible de tenir une conversation.
3. Ma présence auprès de lui a été une assistance.
4. Manifestement il comprenait ce que je lui disais. Je l'ai senti s'associer à la prière et au sacrement de la réconciliation.
5. Je pense que l'on ne saurait déduire de cette rencontre aucune interprétation concernant les dispositions de Borges par rapport à l'Eglise catholique (Carta de Pierre Jaquet a Daniel Keegan, 9 de agosto de 1986, reproducida en Arch 1999, subrayado en el original).

Parece excesivo, por lo tanto, hablar de una conversión o sostener que el agnosticismo borgeano fue una ficción. En la última etapa de su vida, el posicionamiento de Borges con respecto al cristianismo fue complejo y este supuesto acercamiento agónico a la fe puede pensarse como una ilustración extrema de esa complejidad, antes que como una resolución de la misma.

Resulta razonable, en cambio, pensar que la muerte del escritor ha tenido efectos en la recepción de su obra. Podemos decir que el mapa de lecturas se reorganiza. La línea de rechazo condenatorio, que consideraba las posiciones de Borges como blasfemas, tiene una continuidad acotada. Podemos mencionar por ejemplo los artículos de Antonio Planells (especialmente “Cristo en la Cruz o la última tentación de Borges”, 1989) que -desde un enfoque pretendidamente académico- rechazan el agnosticismo del autor (“una actitud vital pusilánime”, 1989:135) y denuncian su “claro aborrecimiento por lo relacionado con el cristianismo, especialmente el catolicismo apostólico romano” (Planells 1989:138). También la breve nota del sacerdote Jorge Luis Lona (1998), quien polemizando, en las páginas de *Criterio*, con la interpretación de Ignacio Navarro (1997) a propósito de “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*, 1985) señala que Borges, en tres versos de dicho poema –“Sabe que no es un dios y que es un hombre / que muere con el día. No le importa. / Le importa el duro hierro de los clavos”- incurre en “una grave injuria personal, deliberada. No es negar la divinidad de Cristo, sino hacerlo renegar a Cristo de su propia divinidad y así, en la Cruz, hacerlo renegar de su evangelio y de su promesa de Resurrección” (Lona 1998:33). Más allá de estas excepciones, las lecturas realizadas desde el campo católico que condenan a Borges como “blasfemo” son mucho menos frecuentes después de su muerte: el escritor ya no es una amenaza

para la fe sino objeto de homenajes y reconciliaciones póstumas (cfr. Rivero Olazábal 1986).

Otro efecto del deceso del escritor es que, con el tiempo, la atención parece concentrarse cada vez más en su obra publicada, en desmedro de las declaraciones periodísticas que, como hemos mostrado, constituyeron una discursividad muy visible en las postreras décadas de vida del escritor.<sup>403</sup> Varios de los estudios que en los últimos años indagan la relación entre Borges y el cristianismo se concentran en los libros tardíos (y especialmente en los poemarios, cfr. capítulo II) que, como veremos, permiten matizar las posiciones frente al cristianismo que se desprenden de sus entrevistas y conversaciones. Estos abordajes siguen –con distinto grado de detalle y sofisticación– una estrategia esbozada ya en Castellani y en la breve nota de Rivero Olazábal: omitir los pasajes que podrían considerarse blasfemos o anticatólicos y concentrarse, especialmente, en la poesía tardía de Borges y, en particular, en aquellos textos que permiten presentar al escritor como un cristiano anónimo o, al menos, un buscador de lo trascendente, alguien que pese a cuestionar dogmas y a rechazar inscribirse en una confesión religiosa concreta, manifiesta un anhelo de Sentido y cierta afinidad con la imaginería cristiana (vg D’Angelo 2005, Flynn 2009, ver *infra*). Por último, en las lecturas católicas *post-mortem* relevamos también una forma de leer la obra de Borges que, como hemos procurado mostrar, aparecía ya incipientemente en ciertos textos de Castellani: la obra del escritor es considerada como una “herejía”, un desafío a los teólogos, que pueden retomar de ella hipótesis relevantes para sus propios desarrollos. En esta línea podemos pensar los trabajos de Zagal Arreguín (1999), que caracteriza la crítica de Borges a los dogmas cristianos como propia de un “heresiarca antiguo”; José Carlos Barcellos (2007), quien propone que los relatos de Borges pueden funcionar como una “epistemología de la teología”, para medir su relevancia y pertinencia; y los trabajos de Navarro (especialmente 2009), que presentan una interpretación teológica de la literatura borgeana (cfr. capítulo II.5).

El hecho de que, ya muerto Borges, sus posiciones sigan suscitando rechazos y fascinación entre los intelectuales católicos, nos muestra no sólo el peso que se le concede a su obra –al punto de que es necesario refutarla o vindicarla, aún

---

<sup>403</sup> Podemos recordar aquí lo dicho por Dominique Maingueneau (2006:234-235) acerca del tiempo de validez que caracteriza a distintos géneros discursivos. Evidentemente, las entrevistas de Borges –al menos las que no fueron recogidas en libro– tuvieron una “vida” más breve que, por ejemplo, sus *Obras completas*.



póstumamente- sino que la relación del escritor con el cristianismo es un tema que todavía permanece abierto a la discusión.

## **VI.6. ENTRE EL ESCEPTICISMO Y LA BÚSQUEDA: UN POSICIONAMIENTO COMPLEJO**

Hemos dicho que las referencias al cristianismo que relevamos en las entrevistas y conversaciones con Borges a partir de mediados de los años cincuenta funcionan, básicamente, como una cristalización de la posición frente a la religión que el escritor había construido en las décadas anteriores: interés estético-literario por la teología, críticas al catolicismo argentino, escepticismo sobre la vida ultraterrena. Como muestran las polémicas que citamos antes, la visibilidad de Borges como figura pública fue tal que este tipo de declaraciones parecen haber tenido, al menos en algunos ámbitos, más resonancia que el resto de su obra. Sin embargo, si examinamos el “espacio canónico” (Maingueneau 2006:144) de la producción borgeana de aquellos años -poemas, relatos, ensayos, prosas breves, notas, conferencias y prólogos firmados por Borges individualmente-, encontramos que, en ciertos textos, en las referencias a figuras y tópicos cristianos es posible percibir un acercamiento que difiere, en alguna medida, del que se desprende de su obra oral –y del que venía construyéndose desde la década del treinta-. Como ha señalado Sussana Fresko a propósito de la poesía del Borges maduro, se trata de un acercamiento menos irónico, que no implica –como advierte la crítica- un Borges creyente, pero sí una reflexión que se presenta como más “sincera y espontánea”, sobre las cuestiones propias del discurso religioso:

*Non che tra i versi si possa scovare un inaspettato Borges, fervente creyente della religione cristiana, piuttosto che ebraica o buddista, ecc. È pero certo che nella poesia scompare totalmente quel tono ironico e distaccato che così spesso contraddistingue la scrittura borgesiana, per lasciare spazio all'espressione di sentimenti che rivelano una sincera e spontanea riflessione sulle questioni che in generale sottendono il discorso religioso (Fresko 2002:12).*

Los críticos que han notado esta singularidad del tratamiento de tópicos cristianos –o más ampliamente, religiosos- en la poesía del Borges maduro (Pol 1993, Fresko 2002, D'Angelo 2005, Flynn 2009, cfr. capítulo II) han subrayado, correctamente, la relevancia de la cuestión genérica. En efecto, la poesía suele estar ligada a una forma particular de expresión de la subjetividad –y, en el caso de Borges, una subjetividad autor-referencial (Lefere 2005:94)-, que habilita el recurso a un lenguaje simbólico, alusivo y, con cierto grado de ambigüedad para dar cuenta de intuiciones o sentimientos que no son fácilmente conceptualizables. Lefere propone en este sentido un contraste

entre los poemas de Borges y sus ensayos: “La poesía lírica representa la posibilidad de confesión voluntaria más íntimamente sentida, y así la ejerce Borges. En la ensayística se confiesa de manera voluntaria el pensamiento de un yo más diurno y extravertido” (2005:50). De forma similar, el mismo crítico distingue la poesía de las entrevistas (Lefere 2005:185-186). Esta característica del género lírico es la que, entendemos, lleva a Flynn a sostener que la poesía funciona en el Borges maduro como un medio para “expresar más abiertamente la búsqueda espiritual” (2009:150, nuestra traducción).<sup>404</sup>

Sin embargo, los trabajos que proponen reconsiderar la relación de Borges y el cristianismo a la luz de su poesía de madurez, no han señalado suficientemente dos cuestiones. En primer lugar que, sin negar la especificidad de la poesía posterior a la década del cincuenta, los desplazamientos en el tratamiento de la religión no son estrictamente una cuestión de género. Encontramos, por un lado, ejemplos de prosa que implican cierta valoración del cristianismo –y, particularmente, de Cristo– afín con la que se encuentra en la poesía, como “*Paradiso XXXI, 108*” (*Sur* n° 231.noviembre-diciembre 1954), “*La música y las fiestas*” (*Notas* n° 13, noviembre-diciembre 1959) u “*Otro fragmento apócrifo*” (*Los conjurados*, OCIII:485). Por otro lado, pueden relevarse, aunque no sean la mayoría, poemas que mantienen con las figuras de la tradición cristiana una distancia irónica similar a la que caracteriza los ensayos y ficciones, como “*Jonathan Edwards (1703-1758)*” (*Tres sonetos americanos*, 1966),<sup>405</sup> “*No eres los otros*” (*La moneda de hierro*, 1976)<sup>406</sup> y especialmente “*Fragmentos de un evangelio apócrifo*” (*Elogio de la sombra*, 1969). Este reescribe, en una serie de versículos numerados discontinuamente, distintos textos evangélicos -en su mayoría del llamado Sermón del Monte, cap. 5 a 7 del evangelio según Mateo- de un modo que se aproxima a lo que Genette define como “parodia mínima”: “retomar un texto conocido para darle una significación nueva, jugando, si hace falta y tanto como sea posible con las palabras” (1989:27). En tanto exhibe una consideración crítica y heterodoxa de la

---

<sup>404</sup> Como hemos señalado al considerar el trabajo de Flynn en nuestro capítulo II, quizás resulta excesivo hablar de una búsqueda espiritual en Borges, en particular porque la crítica no define con precisión el sujeto de dicha búsqueda. Sin embargo, compartimos su hipótesis de que, desde mediados de la década del cincuenta, puede percibirse en ciertos textos una posición distinta frente a lo religioso, más allá de que no la conceptualicemos como búsqueda espiritual.

<sup>405</sup> Jonathan Edwards fue un teólogo y polemista protestante norteamericano, “notorio por el terrorismo sensacionalista de sus sermones. Su idea, como la de la secta que defendía, era enseñar por el terror” (Coulson 1980:71). El poema de Borges ironiza sobre esta peculiar perspectiva: “Piensa feliz que el mundo es un eterno / instrumento de ira y que el ansiado / cielo para unos pocos fue creado // y casi para todos el infierno” (OCIII:288).

<sup>406</sup> “No te habrá de salvar lo que dejaron/ escrito aquellos que tu miedo implora [...] No te salva la agonía/ de Jesús o de Sócrates” (OCIII:158)

doctrina cristiana y, a la vez, un evidente interés, puede pensarse que este texto diseña un autor implicado agnóstico, cercano al que aparece en las entrevistas de la época. Resulta significativo, en este sentido, comprobar que se trata de una composición que ha sido retomada en los medios masivos. Así, por ejemplo, hemos dicho que en “Borges se defiende”, la nota de la revista *Gente* ya comentada, se lo cita completo, presentándolo como resumen de “la actitud de Borges ante el cristianismo” (Caldeiro 1977:74). Por otra parte, en las conversaciones del escritor con Antonio Carrizo, emitidas por Radio Rivadavia, el entrevistador lee el poema y lo comentan largamente. Ante la lectura de muchos de los versos, el escritor afirma “Estoy de acuerdo”, lo que manifestaría la continuidad entre la valoración del cristianismo realizada por Borges en su discurso “mediático” y la que se desprende de “Fragmentos...” (Carrizo 1997:134).<sup>407</sup> En síntesis, sin negar que el tono más reflexivo y menos irónico para abordar lo religioso que han señalado varios críticos se manifiesta fundamentalmente en la poesía de madurez, debemos subrayar que implica un reposicionamiento que, de distintos modos, afecta la totalidad de la producción borgeana de ese período.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, este singular acercamiento al cristianismo que se constata en algunos textos, debe ponerse en relación, como venimos mostrando en este capítulo, con la obra oral de Borges, donde generalmente se insiste en la distancia irónica con el catolicismo y la teología cristiana, y con la cristalización de su figura pública como escritor agnóstico, ya ampliamente difundida por los medios de comunicación. La tensión entre estas posturas diversas genera lo que llamamos un posicionamiento complejo.

### **VI.6.1. ¿Un nuevo acercamiento al cristianismo?**

El acercamiento al cristianismo que se constata en ciertos textos de la producción escrita por Borges desde mediados de los años cincuenta, puede abordarse a partir de dos ejes, vinculados entre sí, que consideraremos brevemente a continuación: por un lado, la valoración positiva de Jesús, que excede lo estético y se plantea en términos éticos e, incluso, religiosos; por otro, la apertura a la posibilidad de que exista un Sentido trascendente para el universo y para la vida de los hombres.

#### **VI.6.1.1. La figura de Jesús**

---

<sup>407</sup> Para una análisis del texto cfr. los trabajos de Almeida 2000, Navarro 2009 y Nahson 2009, citados en el capítulo II. Volveremos sobre “Fragmentos...” en el capítulo VIII.2.

En el capítulo II nos hemos detenido en la abundante bibliografía crítica sobre la imagen de Jesús en la obra de Borges, los rasgos que el escritor privilegia a la hora de retratarlo –el crucificado, el maestro oral, el Verbo encarnado- y el hecho de que su historia, y en especial su Pasión, funcionan como hipotexto de relatos y poemas borgeanos. Lo que nos interesa señalar aquí es que, si bien las referencias a Jesús puede rastrearse tempranamente en el *corpus* borgeano (cfr. capítulo IV.2), y son frecuentes en las décadas del treinta y el cuarenta -especialmente en relatos como “Tres versiones de Judas” o ensayos como “John Donne: *Biathanatos*”, pero también dispersas a lo largo de numerosos textos (cfr. el capítulo anterior)-, a partir de los años cincuenta estas van manifestando de un modo cada vez más explícito, una valoración positiva que excede el interés estético y que no era frecuente en los años anteriores (cfr. Flynn 2009:150).

Sería posible, en rigor, distinguir dos dimensiones dentro de esta nueva valoración de la figura de Jesús. La primera tiene que ver con la imagen del “maestro oral” (cfr. Vélez 2008, Nahson 2009) y atañe sobre todo a sus enseñanzas y su conducta modélica. Las referencias en este sentido aparecen desde comienzos de la década del cincuenta. Así, en el ensayo “Del culto de los libros” (*La Nación*, 1951), se presenta a Jesús como “el mayor de los maestros orales” (*OCII*:91-92). En esa misma línea, en el prólogo a la *Obra crítica* de Pedro Henríquez Ureña (1960) se afirma:

Maestro es quien enseña con el ejemplo una manera de tratar con las cosas, un estilo genérico de enfrentarse con el incesante y vario universo [...] Quien haya recorrido con fervor los diálogos socráticos, las “*Analectas*” de Confucio o los libros canónicos que registran las palabras y sentencias del Buddha, se habrá sentido defraudado más de una vez; la oscuridad o la trivialidad de tal o cual dictamen, piadosamente recogido por los discípulos, le habrá parecido incompatible con la fama de esas palabras, que resonaron, y siguen resonando, en lo cóncavo del espacio y del tiempo. (Que yo recuerde, los evangelios nos ofrecen la única excepción a esta regla, de la que ciertamente no se slavan las conversaciones de Goethe o de Coleridge) (*OCIV*:87).

Incluso en “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, más allá de la parodia algunas sentencias evangélicas, se afirma en uno de los últimos versículos: “49. Felices los que guardan en la memoria palabras de Virgilio o de Cristo, porque éstas darán luz a sus días” (*OCII*:390). También en el “Testimonio de Borges” sobre Macedonio Fernández (*La opinión*, 23 de junio de 1974), Jesús es considerado –como Sócrates, Pitágoras o Buda- uno de los “genios que no escribieron nunca” (*TR3*:173). Por último, en el prólogo a *Evangelios apócrifos* (1985), se dice que “Más allá de nuestra falta de fe, Cristo es la figura más vívida de la memoria humana” y se insiste en que fue, como el

Budha y Pitágoras, un maestro oral, que “ha gobernado, y sigue gobernando, el curso de la historia” (OCIV:480).

El subrayar el carácter magisterial de Jesús implica apreciar sus enseñanzas y sus palabras en tanto estas proponen “una manera de tratar con las cosas”, es decir, una ética. En esta misma línea, también la conducta de Cristo, particularmente frente a la muerte, resulta admirable para Borges. Funciona como un modelo de entereza, coraje y estoicismo, lo que puede comprobarse en “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*, 1985) – como han señalado Fresko (2003:42-ss) y Nahson (2009:190-ss)-, pero también en la sugerencia de un paralelo entre la muerte de Jesús y la de Sócrates –mencionadas contiguamente en “Otro poema de los dones”, 1963, OCII:314, “*In memoriam JFK*”, *El Hacedor* 1974, OCII:231)- e incluso en las alusiones dispersas al “Cristo blanco” –cfr. “La apostasía de Coifi” (*Entregas de la Licorne* n°1-2, noviembre-diciembre 1953) “El dios y el rey” (*La Nación*, mayo 1954), “Einar Tambarskelver” (*La moneda de hierro*, 1976, OCIII:146)-, el Cristo de las poesías anglosajonas y las sagas nórdicas, representado como un “joven héroe” (“La apostasía...” TR2:308), un guerrero cuya decisión no flaquea en el momento de subir a la cruz para enfrentar su muerte, tal como se imagina en “El sueño de la cruz”, poema anglosajón aludido repetidas veces por Borges -cfr. “Visión o sueño de la cruz” (Borges y Vázquez [1965] 1998:33-34), “Una oración” (*Elogio de la sombra*, 1969)-. Borges también se refirió a este texto en sus clases de literatura inglesa en la Universidad de Buenos Aires en 1966 (cfr. BP:101-ss) y en entrevistas (“Jesucristo”, 1985, Ferrari 1999:101)-.

Esta admiración manifiesta por la doctrina de Jesús y por su conducta excede, como dijimos, el ámbito de lo estrictamente estético, pero no está reñida con la imagen de autor agnóstico, construida por Borges desde la década del treinta y ya consolidada en los cincuenta. En tanto no conlleva ningún tipo de creencia –recordemos que, en el prólogo a *Evangelios apócrifos*, la consideración se realiza “más allá de nuestra falta de fe”-, esta valoración ética puede integrarse sin demasiados problemas con la valoración estética, característica de la obra oral, como se comprueba en algunas entrevistas:

Me doy cuenta de que estimo los grandes hechos por su valor estético [...] [Jesucristo] tiene que haber sido un hombre extraordinario. Al mismo tiempo, si una persona cree que es Hijo de Dios, si confiesa opiniones tan extraordinarias como esa, no sé hasta donde podemos juzgarlo. Indudablemente, es una de las personas más raras y más admirables con que ha contado el mundo. Pero no sé si los cristianos se parecen a Cristo (“La religión”, 1972, en Vázquez 1999: 103).

Yo diría, ya Renan lo dijo mucho mejor que yo, que, si Cristo no es la encarnación humana de Dios –lo cual parece sumamente inverosímil-, fue de algún modo el hombre

más extraordinario que recuerda la historia. Ahora, no sé si se ha observado, que Cristo es, entre tantas otras cosas, un estilo literario (“Jesucristo”, 1985, Ferrari 1999:97).<sup>408</sup>

En síntesis, la valoración ética de los dichos y hechos de Jesús, si bien implica una novedad con respecto a años anteriores –donde estaba ausente o aparecía sólo de forma muy implícita y acotada- no conlleva un desplazamiento hacia ningún tipo de posicionamiento creyente. Es importante destacarla porque la consideramos parte de un acercamiento –al menos agnóstico o cultural- al cristianismo que, como veremos en el capítulo VIII, puede ligarse con los viajes del escritor a países protestantes a partir de la década del sesenta y su declarada admiración por el lugar que tiene en aquellas culturas la preocupación ética.

La segunda dimensión de esta nueva valoración de Cristo que encontramos a partir de los años cincuenta conlleva, sí, un desplazamiento más significativo, en tanto debe vincularse no a cuestiones éticas sino a otras relacionadas más directamente con lo religioso. Un primer texto, muy significativo, en esta línea es “*Paradiso XXXI*, 108” (*Sur* n° 231, noviembre-diciembre de 1954), donde a partir de un verso de la *Divina comedia* el escritor indaga la cuestión del perdido el rostro de Cristo, planteándose incluso la pregunta por su posible condición divina:

Diodoro Sículo refiere la historia de un dios despedazado y disperso. ¿Quién, al andar por el crepúsculo o al trazar una fecha de su pasado, no sintió alguna vez que se había perdido una cosa infinita?

Los hombres han perdido una cara, una cara irrecuperable, y todos querían ser aquel peregrino (soñado en el emperio, bajo la Rosa) que en Roma ve el sudario de la Verónica y murmura con fe: Jesucristo, Dios mío, Dios verdadero ¿así era, pues, tu cara?

Una cara de piedra hay en un camino y una inscripción que dice *El verdadero Retrato de la Santa Cara del Dios de Jaén*; si realmente supiéramos cómo fue, sería nuestra la clave de las parábolas y sabríamos si el hijo del carpintero fue también el Hijo de Dios.

Pablo la vio como una luz que lo derribó; Juan, como el sol cuando resplandece en su fuerza; Teresa de Jesús, muchas veces, bañada en luz tranquila, y no pudo jamás precisar el color de los ojos.

Perdimos esos rasgos, como puede perderse un número mágico, hecho de cifras habituales; como se pierde para siempre una imagen en el calidoscopio. Podemos verlos e ignorarlos. El perfil de un judío en el subterráneo es tal vez el de Cristo; las manos que nos dan unas monedas en una ventanilla tal vez repiten las que unos soldados, un día, clavaron en la cruz.

Tal vez un rasgo de la cara crucificada acecha en cada espejo; tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos.

Quién sabe si esta noche no la veremos en los laberintos del sueño y no lo sabremos mañana (*OCII*:178).

---

<sup>408</sup> La referencia a Renan en esta nota no es casual pues la valoración borgeana de Cristo, en su dimensión humana, negando su divinidad y sus milagros, pero reconociendo su importancia histórica, el valor de sus enseñanzas y su conducta modélica, puede vincularse con la que sostuvo en el siglo XIX el historiador francés. Hemos trabajado esta cuestión en Adur 2011d.

En este texto –como en otros recogidos en *El Hacedor* (1960)- resulta notorio que el autor implicado sostiene una relación con el cristianismo muy distinta a la de “Tres versiones...” o “El *Biathanatos*”, para recuperar los ejemplos que mencionamos antes. En esos textos se percibe un interés por la historia de Jesús, que puede ser calificado de intelectual-especulativo o teológico –en un sentido amplio-. Es cierto que Borges, en las especulaciones que proponen sus relatos y ensayos, toma los datos bíblicos como punto de partida, pero estos funcionan como premisas para desarrollos hipotéticos, más cerca de la *willing suspension of disbelief* que de la fe. En “*Paradiso...*” en cambio, el autor implicado plantea la cuestión de un modo que no es exclusivamente intelectual sino que involucra elementos que podemos calificar de existenciales o hasta religiosos: hay un énfasis en la sensación de pérdida, que afecta a todos los hombres –también al escritor, que utiliza un nosotros inclusivo-, y en la búsqueda, también común, de una respuesta. Anotemos, además, que la sugerencia final de que “tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos”, considerando las insistentes referencias del texto a la tradición cristiana, no debe leerse en clave panteísta sino, probablemente, en continuidad con la afirmación del Jesús evangélico en Mateo 25,31-46.<sup>409</sup>

En una línea semejante a “*Paradiso...*” podemos citar también una breve nota, alusiva a la navidad de 1959, titulada “La música y las fiestas” (*Notas* n° 13, noviembre-diciembre 1959) donde Borges afirma:

El lenguaje común basta para las ocasiones comunes, pero cuando se trata de algo esencial; cuando alguien tiene que decir que está enamorado o cuando quiere declarar su gratitud y su maravilla por la milagrosa circunstancia de que Dios haya resuelto alguna vez nacer como un hombre y morir en la cruz como un culpable, entonces debe recurrir a la música o a esa otra música menor, que es el verso (*TR3:49*).

Tenemos aquí una valoración claramente positiva de Jesús: su nacimiento aparece como “algo esencial”, milagroso, ocasión de gratitud y maravilla. El autor implicado supone la divinidad de Cristo –su encarnación-, pero en este caso no como base para desarrollos narrativos o ensayísticos heterodoxos, sino simplemente como motivo de festejo.<sup>410</sup> El propio escritor practicará, años después, el recurso al verso, aquí sugerido,

---

<sup>409</sup> Cfr. especialmente los v. 37-40: “Entonces los justos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos? ¿ó sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos huésped, y te recogimos? ¿ó desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, ó en la cárcel, y vinimos á ti? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis á uno de estos mis hermanos pequeñitos, á mí lo hicisteis.” (versión RV 1909). Recordemos que Borges había aludido al versículo inmediatamente anterior a este pasaje en “Mateo XXV, 30”, publicado en *Sur* el año anterior a la aparición de “*Paradiso...*”.

<sup>410</sup> Señalemos que, sin embargo, no hay mención de la resurrección de Jesús, que como ya ha notado Vélez (2008) está prácticamente ausente de toda la producción borgeana (cfr. capítulo II).

para referirse al nacimiento de Jesús en dos poemas titulados “Juan 1,14” (*El otro el mismo*, 1964 y *Elogio de la sombra*, 1969)-. Ambas composiciones –más allá de que la segunda incluya una sugerencia heterodoxa- toman como materia poética la encarnación, el hecho de que Dios se haga hombre, lo que presupone, por parte del autor implicado, dar por cierta la divinidad de Cristo. En este sentido, mencionemos que algunos textos de estos años se refieren a Jesús como “un dios” (“Mutaciones”, *OCII*:176), “Dios” (“Lucas 23”, *OCII*:218, “La música y las fiestas”, *TR3*:49) o “El Redentor” (“*In memoriam JFK*”, *OCII*:231).

Como el nacimiento, también el momento de la crucifixión de Jesús aparece como ocasión de gratitud y de composiciones poéticas. Así, en “Otro poema de los dones” (1963), el poeta da gracias “al divino / laberinto de los efectos y de las causas” por diversos motivos y sucesos, entre los que nos interesa destacar “por las palabras que en un crepúsculo se dijeron / de una cruz a otra cruz” (*OCII*:314). Esas mismas palabras habían sido materia poética en “Lucas 23” (*El hacedor*, 1960), que recrea el episodio de la crucifixión y las incluye literalmente, transcribiendo la cita evangélica (Lc 23,42) –de acuerdo a la versión Reina Valera-:

[...]En su tarea  
última de morir crucificado, [el ladrón]  
oyó, entre los escarnios de la gente,  
que el que estaba muriéndose a su lado  
era Dios y le dijo ciegamente:

*Acuérdate de mí cuando vinieres  
a tu reino, y la voz inconcebible  
que un día juzgará a todos los seres  
le prometió desde la Cruz terrible*

el Paraíso. Nada más dijeron  
Hasta que vino el fin, pero la historia  
No dejará que muera la memoria  
De aquella tarde en que los dos murieron.

Oh, amigos, la inocencia de este amigo  
de Jesucristo, ese candor que hizo  
que pidiera y ganara el Paraíso  
desde las ignominias del castigo

era el que tantas veces al pecado  
lo arrojó y al azar ensangrentado (*OCII*:218).

El poema implica claramente un autor creyente, que acepta la divinidad de Jesús – “Dios” está escrito con mayúscula, se dice que su voz juzgará a todos los seres- y la efectividad de su promesa de salvación –“que pidiera y ganara el Paraíso”-. Se sostiene



además que aquella tarde será memorable a lo largo de toda la historia. Fuera de los dos últimos versos, que sugieren una interpretación de la conducta del “buen ladrón” –que por otra parte no conlleva ningún tipo de heterodoxia-, el resto del poema se ciñe a los datos del Evangelio de Lucas y, en lo que respecta a su ortodoxia, podría haber sido firmado por cualquier poeta confesional (como veremos luego, el hecho de que esté firmado por Borges, autor cuyo agnosticismo ya era conocido, suscita efectos particulares en la recepción). Destaquemos que las palabras que Borges considera memorables y dignas de agradecimiento no pueden juzgarse estrictamente desde una perspectiva ética –como hubiera sido el caso, por ejemplo, del “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34)-. El pedido del ladrón y la respuesta de Jesús (“De cierto te digo, que hoy estarás conmigo en el paraíso”, Lc 23,43) implican una trascendencia y, por lo tanto, una perspectiva religiosa. Ya nos hemos referido al escepticismo de Borges frente a cualquier posibilidad de recompensa o –especialmente- castigo ultraterrenal, en tanto implicaban otorgarle demasiada importancia a los actos de los hombres.<sup>411</sup> Es probable, por lo tanto, que lo valorado en este poema pase por la misericordia que connotan las palabras de Jesús o por la idea de salvación como un don inmerecido, otorgado por la divinidad casi arbitrariamente –fruto del mismo candor que arrastraba al ladrón al pecado- y no como consecuencia de los esfuerzos humanos. En cualquier caso, se trata, como dijimos, de una cuestión que puede calificarse como religiosa y en la que la promesa de Jesús aparece como digna de gratitud y memoria.

En esta misma línea de una valoración que podemos llamar religiosa de la figura de Cristo, queremos mencionar “Otro fragmento apócrifo”, incluido en el último libro de poemas publicado por Borges, *Los conjurados* (1985), donde también se recoge “Cristo en la cruz”, en el que nos detendremos luego. “Otro fragmento apócrifo” apunta desde su título a “Fragmentos de un evangelio apócrifo” y es posible, en efecto, establecer relaciones entre ambos. Si bien el primero tiene un marco narrativo –a diferencia de “Fragmentos...”, que consta únicamente de una serie discontinua de sentencias- tanto el estilo empleado por el maestro –que no se nombra, pero remite evidentemente a Cristo, cfr. la mención de Samaría- como la ética que se desprende de sus afirmaciones, están en continuidad con la pieza de 1969 -vg “Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la única venganza y el único perdón”

---

<sup>411</sup> Cfr. “Otro fragmento apócrifo”, publicado en 1985, donde se pone en boca de un personaje que remite a Jesús la siguiente declaración: “Si a un hombre lo juzgaran por sus actos, no hay quien no fuera merecedor del infierno y del cielo” (*OCIII*:485).

“Fragmentos...”*OCII*:390), “Nadie puede perdonar, ni siquiera el Señor [...] ¿Estás seguro de ser aún aquel hombre que dio muerte a su hermano?” (“Otro fragmento...”, *OCIII*:485)-. Hasta el final, entonces, “Otro fragmento...” puede leerse de modo similar a “Fragmentos...” y “Una oración”, recogido en *Elogio de la sombra* (1969, cfr. capítulo VIII)-: una ética, formulada en diálogo con el cristianismo, pero que omite toda referencia a lo trascendente o sobrenatural. Sin embargo, las últimas palabras del maestro introducen una dimensión ausente en los otros textos que mencionamos: “Si algo ha quedado de tu culpa, yo cargaré con ella”, dice el maestro al discípulo (*OCIII*:485). Tal aserción conlleva un paso del terreno ético al religioso: la idea de que Jesús puede cargar con la culpa de los hombres es uno de los fundamentos de la teología cristiana, lo que se conoce con el nombre de sustitución vicaria (para una breve exposición de este concepto, puede consultarse Navarro 2009:144-ss).

En síntesis, estos textos que relevamos, considerados cada uno individualmente, presentan un autor implicado creyente, que no solo manifiesta de algún modo su aprecio por la figura de Jesús, sino que lo considera desde una perspectiva que, en un sentido amplio, podemos denominar religiosa, al menos en tanto supone la aceptación de la divinidad de Cristo. Leídos en serie diseñan lo que Lefere (2005) denomina un “autor transtextual”. Como hemos visto en el capítulo II.5, no puede extrapolarse esta creencia de los autores implicados –y, por lo tanto, del autor transtextual-, que corresponden al plano textual –el *inscriptor* en Maingueneau (2006)- directamente al autor empírico, la *persona* Borges, y tampoco al escritor que se posiciona en el campo literario. Sin embargo, esto no quiere decir que no sean relevantes como elementos a la hora de delimitar este posicionamiento.

Antes de finalizar este apartado, debemos referirnos a “Cristo en la cruz”, el poema que abre el último volumen publicado por Borges en vida, *Los conjurados* (1985). Esta ubicación privilegiada ha llevado a varios críticos a atribuirle un valor singular como “testamento” o última palabra del escritor acerca del cristianismo y de la figura de Jesús (Planells 1989:147, Hadis 2006:425, Navarro 2009:500). Tal consideración podría matizarse, en tanto el mismo libro incluye otros textos que aluden a Cristo –“Doomsday”, “Alguien sueña” y especialmente “Otro fragmento apócrifo”, que ya comentamos-, aunque su importancia es indudable, tanto por su lugar en el libro como por su calidad estética y la propia historia de su recepción. El poema ha sido interpretado muy diversamente por los críticos, quienes leen en él desde una confirmación de la incredulidad borgeana (Fresko 2003, Vélez 2008), que para algunos

alcanza tonos blasfemos (Planells 1989, Lona, 1998), hasta un testimonio de la persistente búsqueda espiritual del escritor, articulada en términos cristianos (Navarro 1997 y 2009, Flynn 2009). En este sentido, podemos decir que “Cristo en la cruz” es emblemático del posicionamiento complejo de Borges con respecto al cristianismo, especialmente en sus últimos años. Resulta un texto tan difícil de encasillar en un posicionamiento creyente como en uno escéptico, e incluso en uno agnóstico. Los versos “Sabe que no es un dios y que es un hombre / que muere con el día. No le importa” (OCIII:453) parecen funcionar como una negación terminante de la divinidad de Cristo. Pero más allá de que haya una valoración estética –“espléndidas metáforas” (OCIII:453)- y ética –“una doctrina del perdón” (OCIII:453)-, Jesús es abordado en el poema desde un punto de vista religioso (Vélez 2008:201). La pregunta final solo tiene sentido en esos términos, al igual que la voluntad que manifiesta el yo lírico de seguir “buscándolo [a Cristo] hasta el día / último de mis pasos por la tierra” (OCIII:453). En esta misma línea el hecho de que Cristo “[...] Desordenadamente / piensa en el reino que tal vez lo espera” (OCIII:253), puede leerse como una velada alusión al “reino de los cielos” o “reino de Dios”, sintagmas muy frecuentes en los evangelios. Anotemos que tanto esta posibilidad de trascendencia como la negación de la divinidad son atribuidas al mismo Jesús –es él quien “piensa” y “sabe”- y no al poeta, lo que contribuye a volver más indeterminado el sentido de los versos.<sup>412</sup> Para esta interpretación que proponemos, resulta significativo que el poema termine con una interrogación. Ciertamente puede leerse como una mera pregunta retórica –en ese caso, equivaldría a “no me sirve que aquel hombre haya sufrido”-, pero la formulación que tiene en el texto permite otras interpretaciones. En definitiva, si se acepta que este poema es la última palabra de Borges sobre Cristo, se trata de lo que José Rehin (2011) denomina un “cierre abierto” –y en esto no es indiferente que el género elegido sea la poesía, con las características que ya hemos mencionado-. Como demuestra la historia

---

<sup>412</sup> A propósito de esta negación de la divinidad que se atribuye al propio Jesús, señalemos una cuestión. Borges se preocupa de separar a Jesús de la elaboración teológica posterior a propósito de su figura y situarlo en el presente de su crucifixión. En este sentido digamos que en los evangelios sinópticos es – como mínimo- difícil encontrar en boca de Jesús proclamaciones directas de su condición divina. En cuanto a la actitud de Cristo ante su propia muerte es interesante lo que afirma Dorra: “En el caso de las palabras –y la actitud- de Jesús crucificado, Marcos y Mateo –es decir los representantes de la tradición más antigua- dejan la impresión de que Jesús murió desconsolado, clamando. Lucas y Juan, sin repetirse, sugieren que Jesús murió sintiendo que había hecho lo debido y confiando en que iba hacia el padre. Estas dos interpretaciones del final del nazareno, aún pensadas en términos mitológicos o hagiográficos –es decir: no históricos- remiten a posibilidades estremecedoramente diferentes. ¿Qué habrá sentido Jesús en el último minuto? ¿La justificación o el desastre?” (Dorra 1994:228). Si aceptamos esta perspectiva, el poema de Borges podría ponerse en línea –aunque extremándola o desviándola- con una de las interpretaciones contenidas en los propios Evangelios.

de la recepción de “Cristo en la cruz”, la tensión entre distintos elementos textuales –e intertextuales, pues la interpretación también depende de las series que los analistas construyen en relación con el poema- ha generado un modesto plural de sentidos que permite que sea objeto de distintas apropiaciones.<sup>413</sup> Como veremos algo semejante puede decirse de la última etapa de la producción de Borges, considerada globalmente.

### VI.6.1.2. Nostalgia del Orden

Un segundo eje a considerar con respecto a este nuevo acercamiento a lo religioso que se percibe en algunos textos de Borges escritos hacia la segunda mitad del siglo XX es lo que podemos llamar el anhelo o, para darle una formulación derridiana, la nostalgia de un Orden, de un centro que organice y de sentido (Sentido) a lo que de otro modo sería “azar absoluto” (Derrida 1989). Se trata, es cierto, de una cuestión que podría plantearse también para la producción del escritor en años anteriores, y en particular en la década del cuarenta. Ya hemos visto que Borges sostiene la inaccesibilidad de un sentido último, pero que simultáneamente exhibe un notable interés en ese problema: el escritor dedica numerosos textos a revisar –y, en ocasiones, a proponer- “esquemas humanos”, “laberintos urdidos por los hombres” que den cuenta del universo e incluso deja entrever, en ciertos textos, la posibilidad de que ese “esquema divino” exista, de que la realidad esté ordenada (“Tlön...” y “El idioma analítico...”, cfr. capítulo V.2.2) Como ha señalado Enrique Pezzoni, a propósito de los relatos recogidos en *Ficciones* y *El Aleph*, hay “una nostalgia, una necesidad de que exista una causa fundante” que convive en tensión con una “ética nihilista [...] que es la prohibición de caer en la tentación de una causa trascendente y fundante” (Pezzoni 1999:50). Tal tensión recorre también, sin resolverse, los textos del período que estamos considerando. Pero si en los relatos y ensayos de *El Aleph*, *Ficciones* y *Otras inquisiciones* lo que parecía primar era la inaccesibilidad –o, directamente, la inexistencia- de un esquema divino del universo, en los poemas publicados desde la segunda mitad de la década del cincuenta, cobra mayor lugar, como ha señalado Fresko, “la speranza che un qualche indefinibile Senso sussista.” (2002:60). Podemos mencionar algunos ejemplos en esta dirección:

Todas las cosas son palabras del  
idioma en que Alguien o Algo, noche y día,  
escribe esa infinita algarabía

---

<sup>413</sup>En el capítulo VIII retomaremos el análisis de este texto en lo que hace a la discontinuidad que se plantea entre la figura de Jesús y la Iglesia.

que es la historia del mundo (“Una brújula”, *Sur*, 1958, *OCII*:253)

Sólo una cosa no hay. Es el olvido.  
Dios, que salva el metal, salva la escoria  
y cifra en Su profética memoria  
las lunas que serán y las que han sido (“*Everness*”, *La Nación*, 1963, *OCII*:305).

sé que en la eternidad perdura y arde  
lo mucho y lo precioso que he perdido:  
esa fragua, esa luna y esa tarde (“*Ewigkeit*”, *La Nación* 1963, *OCII*:306)

Acaso cada hormiga que pisamos  
es única ante Dios, que la precisa  
para la ejecución de las puntuales  
leyes que rigen Su curioso mundo.  
si así no fuera, el universo entero  
sería un error y un oneroso caos  
(“Poema de la cantidad”, *El oro de los tigres*, 1972, *OCII*: 490)

No es imposible que Alguien haya premeditado ese vínculo.  
No es imposible que el universo necesite este vínculo.  
(“El bastón de laca”, *La Prensa*, 1980, *OCIII*: 328).

¿Qué son las nubes? ¿Una arquitectura  
del azar? Quizá Dios las necesita  
para la ejecución de Su infinita  
obra y son hilos de la trama oscura  
(“Nubes (II)”, *Los conjurados*, 1985, *OCIII*: 475).

En estos casos el Sentido postulado se refiere a lo que hemos llamado un esquema divino del universo: el poeta parte, generalmente, de la contemplación algún fenómeno u objeto concreto –su bastón de laca, las nubes, una hormiga- y propone una reflexión que abre la posibilidad de una causalidad que justifique lo que aparenta ser “una arquitectura del azar”. En otras ocasiones, el Sentido que se busca tiene un cariz más personal, referido a la identidad del propio sujeto y de su destino. Como ha señalado Vélez (2008), es frecuente que en la poesía más tardía de Borges, la vejez y la muerte aparezcan como momentos privilegiados de autorrevelación del yo:

[...] Llego a mi centro,  
a mi álgebra y mi clave,  
a mi espejo. Pronto sabré quién soy (“Elogio de la sombra”, *Elogio de la sombra*, 1969, *OCII*:396).

Lento en mi sombra, con la mano exploro  
mis invisibles rasgos. Un destello  
me alcanza. He vislumbrado tu cabello  
que es de ceniza o es aún de oro. [...]  
Pienso que si pudiera ver mi cara  
sabría quién soy en esta tarde rara (“Un ciego”, *La rosa profunda*, 1975 *OCIII*:103)

¿Seré apenas, repito aquella serie

de blancos días y de negras noches  
que amaron, que cantaron, que leyeron  
y padecieron miedo y esperanza  
o también habrá otro, el yo secreto  
cuya ilusoria imagen, hoy borrada  
he interrogado en el ansioso espejo?  
Quizá del otro lado de la muerte  
sabré si he sido una palabra o alguien (“Correr o ser”, *La cifra*, 1981, *OCIII*:322).

En ninguno de los casos la respuesta es certera ni definitiva –a lo sumo, asistimos a la inminencia de una revelación, que no se produce-. No hay afirmación de la divinidad, del cosmos ni del destino individual, pero la poesía permite a Borges la expresión del anhelo de un sentido trascendente, de un modo más patético que la prosa, donde suele estar matizado por la ironía o la “ética nihilista” de la que hablaba Pezzoni, que prohíben abandonarse a la nostalgia del Orden. Agreguemos que –y esto se comprueba tanto en la poesía como en la prosa- Borges suele denominar el fundamento u objeto de esta búsqueda con la palabra “Dios”. El escritor emplea el término en un sentido muy amplio, “como símbolo y expresión de un anhelo irreductible para el ser humano [...]: el anhelo de conocimiento absoluto e, implícitamente, del descubrimiento de un Sentido que todo lo justifique” (Fresko 2002:12, nuestra traducción). Pero, en el contexto de la sociedad argentina –e incluso, podríamos decir, la cultura occidental-, la palabra Dios remite en primer lugar al judeo-cristianismo. Si a esto le sumamos la ya mencionada valoración de Cristo que se comprueba en los textos posteriores a la década del cincuenta y el recurso a numerosos símbolos y figuras de la tradición cristiana y bíblica –Adán, la Trinidad, la justificación, la salvación, etc.- resulta comprensible que muchos lectores –e incluso críticos-, privilegiando una serie de textos como los que citamos, hayan podido proponer que existe en Borges una búsqueda espiritual que tiene como objeto último la divinidad, concebida en términos cristianos (cfr. Rivero Olazábal 1986, Flynn 2009).

Ahora bien, entendemos que esta lectura, si bien no es incorrecta –en tanto puede justificarse textualmente- es, al menos, parcial. Es indispensable recordar que, junto a textos como los citados, que en efecto, parecen postular cierta sensibilidad creyente y afinidad con conceptos, símbolos y problemas propios del cristianismo, Borges construye una imagen pública de escritor escéptico e irreverente frente a cualquier dogma religioso, que tiene su continuidad en otras zonas de su producción escrita. Si bien, como afirma Fresko, Borges apela de forma muy frecuente y sin reparos (2002:12) al término “Dios” para expresar sus búsquedas, su obra oral y su figura de autor parecen

actuar como salvaguarda o garantía de su posicionamiento agnóstico. Los lectores que conozcan la figura pública de Borges, sus polémicas con obispos y sus declaraciones negando la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la divinidad de Jesús, difícilmente lo confundirán –como ocurría en la década del veinte- con un autor cristiano, pese a que en sus textos se hable con gran estima de la figura de Jesús y se insinúen búsquedas trascendentes.

#### **VI.6.2. Contra la interpretación (cristianizante)**

*Que yo sepa, ninguna otra aclaración requieren estos versos*

J.L. Borges. “Prólogo”. *Para las seis cuerdas*

Pese a repetir la cita de Kipling sobre que a un escritor le está permitido inventar una fábula pero no su moraleja, y sostener que las convicciones de los autores carecen de importancia a la hora de abordar sus obra, Borges, ya lo hemos dicho, utilizó distintas estrategias para regular las interpretaciones de sus textos, al menos en algunos sentidos. Con respecto al cristianismo, luego de su cercanía con el grupo de católicos integrales a fines de la década del veinte (al punto de que algunos lo consideraron parte integrante de su proyecto cultural), el escritor se encargó de explicitar su ruptura e insistir en que su interés por la religión y la filosofía eran estrictamente estéticos. Así, en las décadas del treinta y cuarenta apeló muchas veces a los paratextos para garantizar que, cuando un ensayo o relato estaba consagrado a temas vinculados a la tradición cristiana, este no fuera interpretado como parte de un posicionamiento creyente (cfr. V.2.2).

En la segunda mitad del siglo XX esta voluntad de regular la recepción no está ausente pero se manifiesta, sostenemos, de un modo algo distinto. La imagen pública que proyecta un escritor, especialmente cuando esta tiene la magnitud que alcanzó la de Borges en su madurez, condiciona la lectura de su obra. No la determina, desde luego, pero no parece aventurado afirmar que lo que sabemos sobre un autor contribuirá a activar determinados sentidos y “reprimir” otros. Como ha señalado Sergio Pastormerlo, el mismo Borges, como crítico, “fue muy sensible al problema de las expectativas de lectura y, por lo tanto, a los efectos de la imagen de un escritor sobre la lectura de sus textos” (2007:31).

El agnosticismo irónico que Borges ensaya frecuentemente en sus intervenciones en los medios incide en el modo en que se leen las numerosas alusiones al cristianismo presentes en sus textos. Un poema como “Lucas, 23”, como hemos dicho, postula un autor implicado creyente (que acepta que Jesús es Dios, que su voz “un día juzgará a todos los seres”, etc.). Sin embargo, no encontramos en los paratextos de *El hacedor* ninguna indicación sobre este texto (u otros que postulan un autor implicado con rasgos semejantes, *vg* “*Paradiso...*”). Lo mismo puede decirse de los libros posteriores de Borges. No se registra en ellos ninguna indicación especial sobre su escepticismo en materia religiosa o el interés exclusivamente estético en cuestiones teológicas. El agnosticismo que la mayoría de los lectores puede atribuir al “autor socializado” (Lefere 2005:18) parece bastar para inhibir una lectura “cristianizante”.

Quizás se pueda ver más claramente lo que proponemos con un ejemplo similar pero referido a otra cuestión. En 1946, apenas finalizada la guerra, Borges publica en *Sur* “*Deutsches Requiem*”, un notable relato que da voz a un jerarca nazi. El personaje no está caricaturizado, sus razonamientos están bien contruidos y recurre a autores admirados por Borges (Schopenhauer, Nietzsche, Spengler). Al final, enfrenta la muerte con coraje y convicción. ¿Por qué nadie leyó este texto como una justificación del nazismo? Más allá de ciertos elementos textuales (especialmente las notas del editor) creemos que aquí es fundamental el posicionamiento del escritor: Como sostiene Louis:

Sus tomas de posición claramente a favor de los aliados y el contexto de publicación –*Sur* también se declaró explícitamente en contra del nazismo- lo ponen a salvo de todo malentendido ideológico [...]. Sus lectores de la época, y los de *Sur*, no pueden ignorar de qué lado está (2000:69).

El posicionamiento que un escritor construye puede, entonces, alentar (o desalentar) determinadas interpretaciones. Desde la década del treinta, Borges ha mostrado y dicho, una y otra vez, en textos y paratextos, su distancia crítica con respecto al cristianismo y a los católicos argentinos. Hacia 1960, su posición está, al menos en este aspecto, bastante consolidada en el campo literario. Difícil es encontrar por esos años, lecturas que lo asocien a algún tipo de religiosidad –*cfr. supra* VI.5-. El escritor puede, entonces, publicar textos como los que hemos citado antes, que remitirían a un autor implicado con algún tipo de sensibilidad creyente, sin necesidad de señalar paratextualmente su escepticismo y distancia para con cualquier credo institucionanalizado. Tanto la imagen que ha ido construyendo a lo largo de su producción como la cristalización de ciertos rasgos de su figura de autor en entrevistas y conversaciones previenen contra interpretaciones cristianizantes de sus obras.



El agnosticismo que la mayoría de la crítica atribuye a Borges está, entonces, bien fundado, tanto en lo que se desprende de buena parte de su producción como en lo que el mismo autor eligió proyectar como imagen pública. Sin embargo, existen también textos que permiten sostener una interpretación que presente a Borges como un “buscador” que dialoga, aunque sea de un modo heterodoxo, con la tradición cristiana. Entendemos que estas dos lecturas son posibles, justamente, porque el escritor construyó, en la segunda mitad del siglo XX, un posicionamiento complejo con respecto al cristianismo, que incluye declaraciones públicas de una violenta ironía y poemas que suponen un autor implicado que acepta la divinidad de Jesús o postula un orden trascendente. Haber consolidado un posicionamiento que le garantizaba una notable independencia con respecto a cualquier institución o grupo religioso, permitía que el escritor fuera libre de intentar una aproximación al cristianismo que fuera “personal, no heredada” (“Una oración”, *Elogio de la sombra*, 1969), sin necesidad de insistir en que esta respondía a fines estrictamente literarios.

## VII. EL CATOLICISMO NO ES EL ÚNICO CRISTIANISMO: VISIBILIDAD DEL PROTESTANTISMO EN LA OBRA DE BORGES (1920-1950)

*...porque esa es la función de todo gran arte:  
hacer visible lo invisible.*

Francisco Cegarra. "Sobre un verso de Rubén Darío"

Para completar nuestra indagación sobre el posicionamiento borgeano con respecto a la tradición cristiana, queremos estudiar el lugar que en su obra tiene el cristianismo reformado o protestantismo. Como punto de partida, habría que distinguir los diversos modos en que la presencia de esta tradición se manifiesta en la obra de Borges, y señalar algunos de los efectos de sentido que produce en su contexto de aparición.

Lo primero que podemos señalar es una relación intertextual: prácticamente desde los primeros trabajos de Borges puede detectarse la referencia a autores y conceptos propios del cristianismo reformado. Sin embargo, como veremos, en estas menciones y alusiones más tempranas no hay una valoración explícita del protestantismo contra el catolicismo. A partir de la década del treinta, comienzan a aparecer ciertas alusiones críticas al anti-protestantismo católico y una suerte de reivindicación del protestantismo –de ciertas confesiones protestantes- como una forma de religiosidad más sincera, menos jerárquica y vivida fundamentalmente en el ámbito de lo privado, en contraste con el catolicismo “petulante y autoritario” de los argentinos. Entendemos, sin embargo, que es a partir de la década del sesenta, luego de los viajes del escritor a los Estados Unidos, cuando el contraste entre las sociedades o países protestantes y los católicos aparece más explícitamente en algunos textos de Borges, siempre resuelto a favor de los primeros. Por último, habría que mencionar que Borges exhibe –o construye- a lo largo de declaraciones periodísticas, de su autobiografía y de ciertas alusiones autor-referenciales en relatos y poemas, un linaje protestante, vinculado a la rama paterna de su familia y especialmente a su abuela Fanny Haslam. En relación con este linaje puede leerse la presencia de varios personajes protestantes en las últimas ficciones de Borges, que muchas veces presentan también rasgos autor-referenciales.

Antes de estudiar estos modos de presencia de la tradición protestante en la obra de Borges, conviene detenernos brevemente en una cuestión a la que hemos aludido en

los capítulos anteriores. Así como hemos hablado del antisemitismo de los católicos integrales (cfr. capítulo V), existió también en nuestro país un antiprottestantismo católico. Es necesario señalar que, comparativamente, tuvo menos fuerza y, pese a la vehemencia que alcanzó a mediados de la década del cuarenta, el antiprottestantismo no produjo, a diferencia del antisemitismo, demasiadas manifestaciones concretas de violencia o persecución (Lvovich 2003:160-ss, 445-ss). Quizás esto explica que las referencias explícitas de Borges al antiprottestantismo católico sean escasas. Se trata, sin embargo, como veremos, de un discurso socialmente circulante y que merece considerarse a la hora de estudiar ciertos efectos de sentido que pueden leerse en la producción borgeana.

### **VII.1. EL ANTIPROTESTANTISMO DEL CATOLICISMO INTEGRAL**

Las primeras iglesias reformadas se instalaron en nuestro país en la primera mitad del siglo XIX.<sup>414</sup> Se trataba de iglesias étnicas, es decir destinadas fundamentalmente a sostener las tradiciones y la identidad nacional entre los extranjeros residentes en Argentina y sus descendientes (Bianchi 2009:71). A lo largo del siglo se van consolidando la Iglesia anglicana, la Iglesia presbiteriana escocesa, la Congregación evangélica alemana, por mencionar algunas de las más significativas. En esta primera etapa, y hasta fines del siglo XIX, mientras la religiosidad protestante permanecía en los límites de las comunidades extranjeras, la relación con la Iglesia Católica no presenta demasiados conflictos. En 1901, Monseñor Romero, diputado nacional por Santa Fe, declaraba:

Yo profeso un sincero respeto hacia las familias protestantes que vienen a nuestro país, dignas de toda consideración; yo profeso también una alta consideración a muchos dignos pastores protestantes que vienen a nuestro país, que dentro de las familias protestantes practican el culto y forman su escuela respetuosa. (cit. en Bianchi 2009:94)

En las primeras décadas del siglo XX, la situación se modifica. Por un lado, con la llegada de nuevas denominaciones y el envío de misioneros, es posible hablar –al menos en ciertos grupos– de una intención proselitista, cuyo objetivo ya no era

---

<sup>414</sup> En 1825 se firma el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Argentina y Gran Bretaña. El artículo 12 establece que “los súbditos de S.M.B. residentes en las Provincias del Río de la Plata no serán inquietados, ni perseguidos, ni molestados por razón de su religión, gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas, celebrando el Oficio Divino ya dentro de sus propias casas o en propias y particulares iglesias o capillas, las que estarán facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno de dichas Provincias Unidas” (cit. en Bianchi 2009:31). De este modo, queda autorizada la fundación de templos y la celebración del culto público.

solamente la atención de las comunidades extranjeras “sino desplegar acciones tendientes al reclutamiento local” (Bianchi 2009:81). Por otra parte, a partir de los años veinte, en el marco del renacimiento católico argentino, comienza a articularse el “mito de la nación católica”, es decir, la identificación –en el discurso de la Iglesia y de los intelectuales católicos- entre argentinidad y catolicidad (cfr. cap. III y V). Desde esa perspectiva, como ya hemos visto a propósito del judaísmo, cualquier otro credo religioso era rechazado por considerarse ajeno al “ser nacional”. El discurso de la Iglesia se mantuvo bastante constante, al menos hasta pasada la mitad del siglo XX, en presentar las formas de la penetración protestante como uno de los elementos que buscaban destruir los fundamentos católicos de la sociedad argentina (Mallimaci 1992:358, Zanatta 1999:352-ss, Bianchi 2009:95, 203). Las denuncias solían apelar a dos tópicos relacionados entre sí: la teoría del complot y la de la invasión extranjera.

#### **VII.1.1. Tópicos del discurso antiprotestante**

Ya hemos observado el funcionamiento de la teoría del complot cuando consideramos el discurso antisemita (cfr. capítulo V.4). Desde el catolicismo integral se sostenía la existencia de una asociación conspirativa entre los distintos “enemigos de la fe”: judíos, socialistas, comunistas, protestantes, masones, ateos. Así, por ejemplo, el diario católico *El Pueblo* denunciaba a la Asociación de Jóvenes Cristianos (YMCA), una institución protestante que había llegado a Argentina en 1902 y, a partir de la primera década del siglo XX, había introducido en nuestro país la práctica de deportes como el básquet y el voleibol:

Mientras el socialismo socavaba el orden social y la masonería inficionaba el orden político, el protestantismo venía a cambiar las pautas culturales que hasta ese momento habían determinado la concepción del cuerpo, con el fin de subvertir la dignidad de la persona humana (*apud* Bianchi 2009:203).

En un sentido similar, podemos leer las advertencias contra el complot judeo-masónico que formulaban ciertos colaboradores de *Criterio* -vg Luis Abascal escribía en 1928: “el semitismo minaba el ejército de Francia, las finanzas, la política. Toda la persecución laica no era, en el fondo, sino semítica y masónica” (cit. en Lvovich 2003:277)-, y en las “obsesivas denuncias de la connivencia interesada entre el protestantismo yanqui y el comunismo” que encontramos en el discurso de intelectuales católicos y miembros del clero en la década del cuarenta (Zanatta 1999:358).

Por otra parte, desde una perspectiva que identificaba el catolicismo con el “ser nacional” y aspiraba a hacer de la totalidad de los argentinos un “rebaño cautivo” (Bianchi 2009:95), la propagación de las diversas denominaciones protestantes era presentada como una invasión extranjera. En la *Carta pastoral colectiva sobre el protestantismo* –a la que nos referiremos luego-, el Episcopado argentino afirma: “Todo atentado contra la unidad católica de la nación lo es también contra la unidad espiritual de la Patria” (cit. en Zanatta 1999:354). Esta misma representación del protestantismo como agresor-invasor se percibe en las páginas de *Criterio*, donde se denunciaba que

metodistas, bautistas, adventistas, menonitas, hermanos libres, testigos de Jehová, mormones, pentecostales, salvacionistas, luteranos libres, discípulos de Cristo, cuáqueros, congregacionistas, evangélicos armenios, reformados holandeses, valdenses, etc. han invadido y siguen invadiendo nuestras playas en tren de conquista (cit. en Bianchi 2009:204-205)

El cristianismo reformado aparecía usualmente identificado, en el discurso de los intelectuales católicos, con las potencias anglosajonas (Mallimaci 1992:358, Zanatta 1999:355, Bianchi 2009:204), especialmente a Gran Bretaña. Benjamín Bourse contrapone a “católicos argentinos y protestantes ingleses” (1929:501-502); Zacarías de Vizcarra define a Inglaterra como “país protestante” (*apud* Gálvez 2003:20), mientras que Castellani habla directamente de “nación hereje” (1936:299). Esta asociación de ingleses-protestantes-herejes puede encontrarse incluso en la producción poética del grupo Convivio. En su ya citado “Panegírico a Nuestra Señora de Luján” (1930), Ricardo Molinari se refiere a los invasores ingleses de tiempos de la colonia como “herejes” (APA: 221, cfr. capítulo V.7); por su parte, Ignacio Anzoátegui en el “Poema de las invasiones inglesas” convierte la pretérita lucha política en una lucha religiosa:

Pues creímos en la Penitencia y en la Eucaristía y en la Virgen María y en su amable asistencia  
a veces por motivos de enseñanza y a veces por motivos de experiencia,  
por eso, por la sangre que exige amor de sangre, nos alzamos en armas contra el aventurero  
heredero de todo lo caído y legatario floreciente de Lutero (Anzoátegui, “Poema de las invasiones inglesas”, *Nueva política* n° 15, 1941, cit. en Aragón 1967:54).

De este modo, Gran Bretaña no sólo aparecía como el imperio que sojuzgaba económicamente a los argentinos, sino también como el centro del que irradiaban herejías que buscaban socavar la religión y, por lo tanto, la identidad nacional. La relación entre protestantismo y dominación imperialista se presentaba como una conclusión evidente. En este punto, el catolicismo integral confluía con el discurso anti-

británico que caracterizaba al revisionismo histórico argentino (cfr. Zanatta 1999:246, Bianchi 2009:82).

Podemos agregar, por último, un tópico que si bien no era privativo de la Iglesia local, era frecuentemente invocado por los integralistas argentinos. En la versión católica y antimoderna de la historia de los últimos siglos, la Reforma de Lutero se concebía como origen de todos los “errores” modernos, que, hemos visto, eran constante objeto de denuncia por parte de los intelectuales de los CCC.<sup>415</sup> En esta singular interpretación, la Reforma protestante es la causa directa de la Revolución Francesa y sus “secuelas”: “el liberalismo, el modernismo, el socialismo y el comunismo, cuya implementación se materializó en la amenazante Revolución Bolchevique de 1917” (Ben-Dror 1999/2000:375).

### **VII.1.2. La cruzada antiprotestante de la década del cuarenta**

Durante la década del treinta, las publicaciones católicas advertían una y otra vez a los fieles acerca del peligro protestante. En el boletín del Arzobispado de Buenos Aires, por ejemplo, se insistía sobre la prohibición de que los padres católicos enviaran a sus hijos a escuelas protestantes y se advertía contra los matrimonios “mixtos”. Sin embargo, en palabras de Graciela Ben-Dror, “las referencias respecto al protestantismo hasta la década del 40, no pasaron, generalmente, de ser consideraciones a nivel filosófico e histórico” (1999/2000:374).

En los años cuarenta, el discurso de la Iglesia católica sobre el cristianismo reformado alcanzará un despliegue y unos niveles de vehemencia que llevan a Zanatta a hablar de una “cruzada antiprotestante” sostenida desde la jerarquía eclesiástica, y caracterizada por un “rígido confesionalismo, espíritu antiecuménico, hispanismo intolerante, anticomunismo y, en fin, antiimperialismo” (1999:247). El recrudecimiento de este discurso estaba motivado, al menos en parte, por el crecimiento cuantitativo que podía constatarse en las iglesias protestantes, las cuales –según sus propias estimaciones- entre 1938 y 1949 pasaron de 38.000 miembros a más de 200.000 (*apud* Ben-Dror 1999/2000:376. Cfr. también Zanatta 1999:353).

Además de este crecimiento, otro factor que contribuye a explicar la “cruzada” es el contexto político de esos años. Después del golpe de 1943, que había hecho del mito

---

<sup>415</sup> Sobre la imagen negativa de Lutero en el catolicismo integral pueden consultarse, por ejemplo, “El ‘Lutero’ de Maritain” (*Criterio* n° 36, 8 de noviembre de 1928) y “Un film sobre Lutero” (*Criterio* n° 51, 21 de febrero de 1929).

de la nación católica una de sus principales fuentes de legitimidad (cfr. capítulo V.1), la jerarquía eclesiástica encontró un clima especialmente propicio para limitar la acción protestante en nuestro país (Bianchi 2009:207). Así, por ejemplo, el ministro Gustavo Martínez Zuviría (Hugo Wast), decretó la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, satisfaciendo una de las reivindicaciones centrales del catolicismo integral (Zanatta 1999:109). Esta medida, como afirma Bianchi, “llevaba implícita la discriminación de los niños que abandonaran el aula durante la clase de religión, separación sin antecedentes en la escuela pública argentina” (2009:206). El decreto fue denunciado a través de diversos medios por las iglesias reformadas como contraria a la libertad de cultos proclamada por la Constitución Nacional.

El momento álgido de la ofensiva se produjo en 1945, cuando el Episcopado argentino publicó una *Carta pastoral colectiva sobre el protestantismo*, en la que se advertía al pueblo y a los gobernantes “las amenazas de esta infiltración anticatólica” (cit. en Bianchi 2009:207). La *Carta* tuvo una notable repercusión en la prensa católica y representó “el punto de partida de una movilización más vasta y orgánica contra la ‘amenaza’ protestante”. En los CCC se organizó un ciclo de conferencias referido al tema “La edad moderna y el protestantismo” (Rivero Olazábal 1986:64). Medios confesionales como *El Pueblo*, *Heroica* o *La Acción*, celebraron la “Pastoral oportunísima y trascendental” –como tituló este último medio- y un sacerdote -el padre Rendo- llegó a llamar a la oposición violenta al protestantismo, exigiendo la intervención del gobierno en un artículo elocuentemente llamado “Católicos, ¡a las armas!” (*El Pueblo*, 28 de enero de 1945, cit. en Zanatta 1999:356). La vehemencia de la Iglesia, se mantuvo fundamentalmente en un terreno discursivo. Si bien contaba con el decidido apoyo de un gobierno que consideraba a la Argentina como una nación católica, no existieron, concretamente, demasiadas medidas destinadas a frenar la presunta “invasión protestante”.<sup>416</sup> Pero es indudable que había un contexto hostil, por parte de la jerarquía eclesiástica y de buena parte de la intelectualidad católica, a cualquier expresión del cristianismo reformado.

### **VII.1.3. El peronismo y después**

Los primeros años del peronismo significaron, en alguna medida, la continuidad de la política del gobierno militar frente a las otras religiones, y las Iglesias protestantes

---

<sup>416</sup> Podemos mencionar, por ejemplo, la prohibición de emisiones radiales protestantes y el privilegio concedido a las misiones católicas para evangelizar en las poblaciones indígenas (Zanatta 1999:360-361).

no contaron con demasiados espacios (Bianchi 2009:214). Desde el catolicismo integral persistía la denuncia de la amenaza que el protestantismo representaba para la catolicidad de los argentinos:

Quiere silenciar al Papado que enseña a adorar a Cristo como Dios y Salvador, y confraternizar con los peores adversarios de Jesucristo y sus enseñanzas. Nosotros, empero, tenemos pleno derecho de exigir a los dirigentes “evangélicos”, no pocos de los cuales son extranjeros, que se dediquen en verdad, a adorar y servir a Dios [...] y creemos que cualquier medida tendiente a reprimir los abusos orales y escritos contra la Iglesia Católica, es a todo punto laudable (cit. en Bianchi 2009:215)

Conforme se iba acentuando la ruptura entre Perón y la Iglesia Católica (cfr. capítulo anterior) fue perceptible una mayor tolerancia, desde el Estado, al pluralismo de cultos y manifestaciones religiosas (Di Stéfano y Zanatta 2000:457-458). Se otorgó personería jurídica a varias denominaciones y se autorizó la expresión pública de pastores protestantes. Así, por ejemplo, en 1954, se organizaron una serie de encuentros masivos en la cancha de Atlanta donde el famoso pastor Hicks procedió a la curación de enfermos (Zanca 2006:143). La jerarquía eclesiástica y muchos intelectuales católicos interpretaron esta actitud como parte de la búsqueda del gobierno por dividir al pueblo argentino y como un ataque a la “única y verdadera Iglesia” (Mallimaci 1992:359). Ángel Centeno inició en 1954 “una campaña contra la ‘invasión’ de sectas protestantes en la Argentina”, con artículos en *El Pueblo*, *Criterio*, *Estudios* y la *Revista de Teología*, canalizando el sentimiento antiprotestante que impregnaba a buena parte del catolicismo argentino (Zanca 2006:143).

La caída del peronismo vuelve a situar a la Iglesia católica en un lugar privilegiado en tanto fuente de legitimidad para los nuevos gobernantes (cfr. Di Stéfano y Zanatta 2000:463). Sin embargo, ya en los años cincuenta y especialmente desde la década del sesenta, puede constatarse una renovación doctrinal y teológica que conlleva, entre otras transformaciones, un cambio sustancial en el modo de relacionarse con otras religiones y un fuerte impulso al diálogo entre cristianos (cfr. capítulo VI.1). El Concilio Vaticano II fue clave en este sentido, no sólo por convocarse como un concilio ecuménico, sino porque el ecumenismo era entendido “como un diálogo de los cristianos en vista a la unidad y no como ‘el retorno de los separados’ al redil” (Di Stéfano y Zanatta 2000:485). Desde esos años, entonces, el discurso anti-protestante va perdiendo fundamentos y legitimidad entre los católicos. Esto no significa, desde luego, que desaparezca completamente. Persistía en la Iglesia argentina un grupo bastante nutrido de “ultraconservadores, atrincherados en la defensa del fortín tomista y nada



dispuestos a renunciar a la tradicional distinción entre la ‘verdad’ y el ‘error’ para complacer a los protestantes” (Di Stefano y Zanatta 2000:488). Pero –como señala Zanca- aunque gozaran durante un tiempo del apoyo de la jerarquía, estos sectores pasaron a ser marginales en medio de una nueva generación de intelectuales católicos, mucho más propensos al diálogo (2006:153).

En síntesis, podemos decir que el discurso antiprotestante atraviesa buena parte del siglo XX en la Argentina. En los años cuarenta llega a ocupar un lugar central en el discurso católico, que irá perdiendo a partir de la década del sesenta, aunque persistirá en ciertos ámbitos. En este contexto, la presencia de autores y temas propios del cristianismo reformado que relevaremos en la obra de Borges se carga de un sentido polémico. Aún en los casos en que no hay una contraposición explícita entre catolicismo y otras confesiones, citar como fuentes legítimas a escritores protestantes podía considerarse, desde la perspectiva del catolicismo integral, un desafío a su concepción de la nación católica, que buscaba invisibilizar toda otra forma de creencia religiosa.

## **VII.2. LA DÉCADA DEL VEINTE: RICHARD ROTHE, TEÓLOGO (EVANGÉLICO) EN LA OBRA DE BORGES**

Las referencias de Borges al protestantismo, como hemos dicho, se encuentran prácticamente desde el comienzo de su producción. Según su propio testimonio el escritor descubrió esta forma del cristianismo en la infancia, a través de su abuela anglicana Fanny Haslam (cfr. Hadis 2006:350-351). Su estadía en Suiza (1914-1919) también tiene que haberlo puesto en contacto con el mundo protestante. Recordemos que en Ginebra cursó estudios en el *Collège de Genève*, fundado por Calvino en 1559 (*Autobiografía*: 41, Williamson 2006:78). En “Arte de injuriar” (*Sur*, septiembre de 1933), Borges recordará “Una tradición oral que recogí en Ginebra durante los últimos años de la primera guerra mundial”, referida al teólogo Miguel Servet, condenado a la hoguera por sus doctrinas heterodoxas, tanto para el catolicismo como para el calvinismo que imperaba en Ginebra. No obstante, estos primeros contactos no han dejado huella explícita en su producción temprana. No encontramos en ella ni alusiones al protestantismo como tradición familiar paterna ni referencias a Suiza como país protestante (a diferencia de lo que sucederá, décadas después, con Estados Unidos, cfr. el capítulo siguiente).

La primera referencia significativa a la tradición protestante que encontramos en la producción borgeana, fuera de algunas alusiones muy laterales al “sobrio cielo luterano” (“Acerca del expresionismo”, *Inicial*, 1923) o al “heroico alemán de Martín Lutero” (“El cinematógrafo, el biógrafo”, *La prensa*, abril 1929), es al teólogo luterano Richard Rothe.<sup>417</sup> Su *Dogmática* aparece citada en “Historia de los ángeles” (*La Prensa*, marzo 1926), “La felicidad escrita” (*La Prensa*, octubre 1926), “La duración del infierno” (*Síntesis* n° 25, junio 1929) –y en las anotaciones a *Cuadernos San Martín* (1929), que retoman con variantes un fragmento de este ensayo-. Además la *Dogmática*, en su edición de 1870, figura en la bibliografía consignada al final de “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936), aunque no se la mencione explícitamente en el cuerpo del texto. En los tres ensayos de los veinte, Borges la cita y comenta *in extenso* distintos pasajes, lo que convierte a esta obra en su principal referencia teológica moderna, al menos en esos años.<sup>418</sup> Consideremos las dos primeras menciones de este autor:

Los teólogos, admirables del intelectualismo, no se arredraron ante los ángeles y procuraron penetrar a fuerza de razón en ese mundo de soñaciones y de alas. No era llana la empresa, ya que se trataba de definirlos como a seres superiores al hombre, pero obligatoriamente inferiores a la divinidad. Rothe, teólogo especulativo alemán, registra numerosos ejemplos de ese tira y afloja de la dialéctica. Su lista de los atributos angelicales es digna de meditación. Estos atributos incluyen la fuerza intelectual, el libre albedrío, la inmaterialidad (apta, sin embargo, para unirse accidentalmente con la materia), la inespacialidad (el no llenar ningún espacio ni poder ser encerrados por él), la duración perdurable, con principio pero sin fin; la invisibilidad y hasta la inmutabilidad, atributo que los hospeda en lo eterno. En cuanto a las facultades que ejercen, se les concede la suma agilidad, el poder conversar entre ellos inmediatamente sin apelar a palabras ni a signos y el obrar cosas maravillosas, no milagrosas. Verbigracia, no pueden crear de la nada ni resucitar a los muertos. Como se ve, la zona angélica que media entre los hombres y Dios está legisladísima (“Historia de los ángeles”, *TE*:71).

Sobradas descripciones del cielo hay en los volúmenes de los teólogos; lo difícil es ascender sus abstracciones muertas a representaciones vivas. Rothe dice: La bienaventuranza es aquel felicísimo estado póstumo de los justos, en el que verán a Dios cara a cara y, ajenos de toda molestia, vivirán y reinarán en duradera alegría y gloria y felicidad inefable ¿Qué opinar de tal definición, que principia con la valentía del *felicísimo* y pasa por la timidez del ajenos de toda molestia y remata con la nadería de *felicidad inefable*? (“La felicidad escrita”, *IA*:47).

<sup>417</sup> Transcribimos la breve presentación que ofrece Navarro (2009:407): “Richard Rothe (1799-1867), luterano, continuador en buena medida de Schleiermacher, fue uno de los teólogos más influyentes en la teología germánica inmediatamente posterior a él. Su texto más importante fue *Theologische Ethik*, publicado en tres volúmenes (Wittenberg, 1845-1848)”. Se puede consultar también el artículo correspondiente en la *Enciclopedia Británica* (1911), donde se sostiene que “Rothe was one of the most profound and influential of modern German theologians” (volumen XXIII, p. 756) y se incluye una síntesis de su propuesta teológica.

<sup>418</sup> En una entrevista con Carrizo Borges asegura “yo me he pasado la vida relejendo los tres volúmenes de la *Dogmática*, de Rothe” (1997:251).

En los fragmentos citados comprobamos que el tratamiento que Borges da a la teología de Rothe es ciertamente irreverente, pero implica también un interés por sus desarrollos o, cuanto menos, por las problemáticas que aborda. Esta forma de operar no presenta particularidades significativas con respecto a la que Borges emplea con el discurso teológico en general, sea cual sea su adscripción (cfr. capítulo V.8). Hay una fascinación por los elementos que podemos denominar fantásticos, que se evidencia, por ejemplo, en la larga enumeración de los atributos angelicales, pero también una notable ironía sobre la pretensión de articular un discurso racional acerca de lo sagrado.

Cabe destacar que, en estas dos primeras menciones, Rothe aparece como “teólogo especulativo alemán” o simplemente como teólogo, sin mencionar su adscripción al protestantismo.<sup>419</sup> En este sentido, podemos decir que la obra de Rothe no aparece considerada en el marco del protestantismo, sino que su pensamiento es representativo de la teología cristiana, como un todo, que se distingue de la de otras religiones. En “La felicidad escrita”, tras presentar la perspectiva del autor alemán, Borges propone: “Miremos a otro cielo. El de los musulmanes...” (IA:47). La descripción tomada de la *Dogmatik* funciona entonces como ejemplo del “cielo cristiano”, que contrastará con el musulmán y luego con el budista. En el mismo sentido, en “Historia de los ángeles” el párrafo sobre Rothe se abre hablando de “Los teólogos...” mientras que el siguiente se refiere a “los cabalistas” (TE: 70-71).

Desde luego, esto no quiere decir que la elección de citar a un luterano no sea significativa: las referencias teológicas de Borges son o bien de autores anteriores a la Reforma (Agustín, Dionisio Aeropagita, Tomás de Aquino, Escotó Erígena), o bien, con contadas excepciones, de autores protestantes. Esta opción por los teólogos protestantes se hará más patente a partir de los años treinta, pero, en esta primera instancia, la elección no se presenta como un menoscabo de la teología católica. Dado que la obra de Rothe no se define como protestante ni se contrasta con la de autores católicos, la posible dimensión polémica de esta referencia sólo podía ser percibida por quienes conocieran previamente al teólogo en cuestión.

En “La duración del infierno”, en cambio, Borges se encarga de especificar que se trata de un “teólogo evangélico”:

Especulación más curiosa es la presentada por el teólogo evangélico Rothe, en 1869. Su argumento —ennoblecido también por la secreta misericordia de negar el castigo infinito

---

<sup>419</sup> Es preciso señalar que en “La felicidad escrita”, poco después de mencionar a Rothe, Borges cita a “Gerhard, teólogo reformista”. Sin embargo, el adjetivo es algo impreciso y no implica claramente la adscripción a alguna denominación protestante.

de los condenados— observa que eternizar el castigo es eternizar el Mal. Dios, afirma, no puede querer *esa* eternidad para Su universo. Insiste en el escándalo de suponer que el hombre pecador y el diablo burlen para siempre las benévolas intenciones de Dios. (La teología sabe que la creación del mundo es obra de amor. El término *predestinación*, para ella, se refiere a la predestinación a la gloria; la reprobación es meramente el reverso, es una no elección traducible en pena infernal, pero que no constituye un acto especial de la bondad divina). Aboga, en fin, por una vida decreciente, menguante, para los réprobos. Los antevé, merodeando por las orillas de la Creación, por los huecos del infinito espacio, manteniéndose con sobras de vida. Concluye así: Como los demonios están alejados incondicionalmente de Dios y le son incondicionalmente enemigos, su actividad es contra el reino de Dios, y los organiza en reino diabólico, que debe naturalmente elegir un jefe. La cabeza de ese gobierno demoníaco —el Diablo— debe ser imaginada como cambiante. Los individuos que asumen el trono de ese reino sucumben a la fantasmidad de su ser, pero se renuevan entre la descendencia diabólica (*Dogmatik*, 1,248) (*OCI:236-237*).<sup>420</sup>

Recordemos que este ensayo, publicado en junio 1929 (aunque recogido en volumen recién en 1932, en *Discusión*), se sitúa muy cerca del momento de ruptura entre Borges y el grupo de *Criterio* y *Convivio* y fue, de hecho -como vimos- objeto de polémica entre los mismos intelectuales católicos (cfr. capítulo IV.6). Si bien aquí el contraste no está subrayado, es fácilmente perceptible. La primera definición del infierno a la que Borges acude proviene del campo católico y, como señala Navarro (2009:402), “el artículo elegido es el más ridículo e inepto de todos los que debe haber consultado”:

El distraído artículo pertinente del *Diccionario enciclopédico hispano-americano* es de lectura útil, no por sus menesterosas noticias o por su despavorida teología de sacristán, sino por la perplejidad que se le entrevé. Empieza por observar que la noción de infierno no es privativa de la Iglesia católica, precaución cuyo sentido intrínseco es: *No vayan a decir los masones que esas brutalidades las introdujo la Iglesia*, pero se acuerda acto continuo de que el Infierno es dogma, y añade con algún apuro: *Gloria inmarcesible es del cristianismo atraer hacia sí cuantas verdades se hallaban esparcidas entre las falsas religiones* (*OCI:235*).

En la paráfrasis de Borges quedan subrayadas la pobreza intelectual y la pomposidad retórica del artículo; además su interpretación atribuye a los redactores un escasísimo interés por la cuestión y un pensamiento signado por los prejuicios. Muchos de estos rasgos son los que, a partir de los años treinta, Borges utilizará para caracterizar el discurso de los católicos argentinos.

Frente a esta menesterosa definición católica, tomada significativamente de un diccionario enciclopédico y no de un autor individual, la especulación protestante se presenta como responsable de “dos argumentos importantes y hermosos” (*OCI:236*). Si

---

<sup>420</sup> Como señala Navarro (2009:407) hay un error en la atribución de la fecha de la especulación de Rothe (1869), dado que el teólogo había muerto en 1867. Existe una edición de *Zur Dogmatik* de 1869 (Gotha, Friederich Andreas Berthes), quizás el escritor se refiera a este texto, aunque en *Historia de la eternidad* cita la edición de *Dogmatik*, Heidelberg, 1870.

bien del primero no se especifica un autor, Borges para exponerlo recurre a una cita del puritano John Bunyan, y afirma que “uno de sus propagadores fue Wathely”, un teólogo anglicano.<sup>421</sup> El segundo corresponde a Richard Rothe y se nos dice que su argumento está “ennoblecido por la secreta misericordia de negar el castigo infinito de los condenados” (*OCI*: 236). Considerando la conclusión del ensayo (“Yo creo que en el impensable destino nuestro [...] toda estrafalaria cosa es posible, hasta la perpetuidad de un Infierno, pero también que es una irreligiosidad creer en él”, *OCI*:238), queda claro que la postura de Rothe goza de la simpatía del escritor. Entendemos que es posible leer en “La duración del infierno”, al menos incipientemente, la contraposición entre dos teologías, la protestante y la católica, donde la primera es valorada por sobre la segunda. En los años siguientes, cuando la polémica de Borges con el catolicismo integral se haga cada vez más explícita, las alusiones a la tradición protestante serán recurrentes. No sólo se multiplicarán las referencias teológicas sino que el protestantismo también aparecerá como una forma de entender y vivir la fe contrapuesta a la que Borges constata entre los católicos argentinos.

### **VII.3. CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO: TEOLOGÍA Y FORMA RELIGIOSA (1930-1955)**

En el capítulo V hemos propuesto que, al construir su posicionamiento con respecto al cristianismo en la década del treinta, Borges delimita esquemáticamente otros posicionamientos posibles de los que se diferencia. Fundamentalmente, el de los católicos argentinos, cuya fe califica de superficial, exterior e insincera (creen pero no se interesan), y el de los liberales quienes no son capaces de percibir la importancia del cristianismo y lo desdeñan por completo (ni se interesan ni creen). Su propio lugar se distingue tanto de uno como de otros: Borges no cree en los dogmas pero se interesa por ellos, por la teología, por la Biblia y por ciertos problemas, personajes y símbolos de la tradición cristiana. En el cuadro así delineado queda un casillero vacío, un lugar vacante: el que conjuga la creencia con el interés. Este puede asignarse a la imagen que, en la obra de Borges, se diseña de los protestantes.<sup>422</sup> Desde luego, no se encuentra en la

---

<sup>421</sup> La referencia a Wathely no figura en el artículo publicado en *Síntesis*. Es un agregado de la edición en volumen en 1932.

<sup>422</sup> En el capítulo V hemos visto que también podría situarse en este lugar al católico –en un país protestante– Gilbert K. Chesterton. Pero Borges se encarga de subrayar la excepcionalidad del escritor

producción del el escritor ninguna esquematización semejante a la que proponemos. Pero el contraste entre la religiosidad católica y la protestante puede leerse, primero de un modo velado, sutil y, hacia la segunda mitad del siglo XX, de forma cada vez más explícita.

Las referencias a autores y conceptos del cristianismo reformado se diversifican y se multiplican a partir de la década del treinta. Aunque no todas impliquen una valoración positiva, en el solo hecho de darle visibilidad a una religiosidad vilipendiada por la ideología dominante en Argentina, puede leerse una toma de posición, de modo similar a lo que ha señalado Aizenberg a propósito de la presencia del judaísmo en la literatura de Borges (1997:42). Frente al catolicismo integral, que busca presentar dicha fe como la única vinculada legítimamente con el “ser nacional” y negar todos los otros credos, los usos del protestantismo por parte de Borges nos recuerdan que el catolicismo no es el único cristianismo, y que su legitimidad no puede aceptarse como algo dado.

Por otra parte, como hemos dicho, más allá de los fundamentos teológicos, Borges encuentra en el protestantismo un modo de entender y vivir la fe que se opone radicalmente al que percibía en los católicos argentinos. En este sentido, aunque el contraste no se explicita, la valoración de la religiosidad reformada puede leerse como una forma de crítica oblicua al catolicismo integral. Ya hemos visto cuáles son los rasgos con los que el escritor construye la imagen de los católicos argentinos: intolerancia, superficialidad, manifestaciones públicas y proselitistas de la fe, escaso vuelo intelectual. La imagen del protestantismo que se desprende de la obra borgeana funciona como la contrapartida de muchas de estas características.

### **VII.3.1. La vera ecclesia**

La primera referencia significativa al protestantismo en la década del treinta la encontramos en *Evaristo Carriego* (1930). De acuerdo a Martín Hadis se trata, dentro de la obras tempranas de Borges, “de aquella en la que más evidente resulta el influjo de la religión de sus ancestros ingleses”, un libro “intensamente protestante” (2006:411). Hadis lee una profunda influencia del protestantismo en la “religión del coraje”, propia de los cuchilleros, que Borges describe en *Evaristo Carriego* (2006:414-415). Según el crítico, “para su mitología de arrabal, Borges crea [...] una nueva doctrina religiosa, que preserva en su estructura varios rasgos de un sistema teológico protestante, pero en la

---

entre sus correligionarios, dada fundamentalmente por la sinceridad y el interés especulativo que demuestra hacia su propia fe.

que el coraje mismo, legado de sus ramas criollas, reemplaza la fe en Cristo de los Haslam” (Hadis 2006:415).

*Evaristo Carriego* se abre con una “Declaración” que contrapone la *ecclesia visibilis* y la *ecclesia invisibilis*, “dos expresiones latinas alrededor de las cuales giró uno de los debates centrales de la Reforma protestante: ¿Cuál es la *vera ecclesia*?” (Hadis 2006:412):

Pienso que el nombre de Evaristo Carriego pertenecerá a la *ecclesia visibilis* de nuestras letras, cuyas instituciones piadosas –cursos de declamación, antologías, historias de la literatura nacional- contarán definitivamente con él. Pienso también que pertenecerá a la **más verdadera** y reservada *ecclesia invisibilis*, a la dispersa comunidad de los justos (*OCI*: 103, nuestro destacado)

La noción de iglesia invisible, entendida como comunidad de creyentes unidos espiritualmente sin que exista necesariamente una organización institucional, es fundamental en la eclesiología protestante, desde los primeros reformadores, como Lutero y Zwingli (cfr. Locher 2004). Es polemizando con esta concepción que el cardenal Belarmino, una de las figuras centrales de la Contrarreforma católica, afirmó famosamente que la Iglesia es tan visible como el reino de Francia o la república de Venecia.<sup>423</sup> En el fragmento de *Evaristo Carriego* que recupera esta polémica podemos apreciar dos operaciones de Borges. La primera consiste en transponer conceptos teológicos a la crítica literaria, operación que ya ha sido señalada por ciertos críticos, por ejemplo a propósito de los métodos hermenéuticos de la Cabala (cfr. Sosnowski 1986, Aizenberg 1997:80-ss). Así, la equiparación entre “instituciones piadosas” religiosas y literarias, y la de “comunidad de los justos” y autores que se salvarán del olvido, implica una secularización de la problemática debatida por los teólogos protestantes, lo que hemos llamado un uso profano del discurso teológico (cfr. capítulo V). Ahora bien, es preciso señalar que, aunque trasladada a un terreno profano, la postura de Borges coincide con la de los que impulsaron la Reforma: por sobre la exhibición pública e institucionalizada de un fervor (religioso o literario), lo que desde la perspectiva protestante connota cierta insinceridad, el escritor valora la anónima e invisible comunidad dispersa, cuyo fervor es más auténtico.<sup>424</sup> Podemos hablar por lo

---

<sup>423</sup> “Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis, et palpabilis, ut est coetus populi Romani ; vel Regnum Gallilae, aut Respublica Venetorum » (*De Ecclesia militante*, II cit. en Planellas Barnosell 2004:278)

<sup>424</sup> La idea de verdad o autenticidad es clave para distinguir entre la iglesia visible y la invisible. Cfr. por ejemplo la oposición propuesta por Lutero (*Del papado y Roma*, 1520) entre “una [iglesia] natural, fundamental, esencial y **auténtica**, a la que llamaremos de una cristiandad espiritual interior; a la segunda, que es artificial y exterior, la llamaremos de una cristiandad corporal y exterior” (cit. en Hadis

tanto, simultáneamente, de una cercanía y una distancia. Borges no se identifica con el protestantismo en tanto fe -ya hemos visto que desde 1930 había comenzado a delinear su posicionamiento como escritor agnóstico, no creyente- pero criticará en distintos lugares la excesiva visibilidad que, desde la década del treinta, el catolicismo había adquirido en la sociedad argentina y, en esa dirección, valorará por encima de sus exhibiciones públicas y su estructura jerárquica la “iglesia invisible” que propone la Reforma.

### **VII.3.2. Visibilidad de la teología protestante: reseñas, ensayos y ficciones**

La lectura en serie de las referencias al protestantismo, presentes en los textos borgeanos de la primera mitad del siglo XX, permite concluir que el escritor se sitúa frente a esta religión con la misma posición ambigua que podía percibirse en la “Declaración” de *Evaristo Carriego*. Hay una distancia, dada fundamentalmente por su agnosticismo, que le permite tratar con irreverencia a la teología protestante –así como a la católica, la judía, la budista-, pero también una reivindicación de ciertas cuestiones vinculadas al *habitus* protestante, al menos por contraste con el catolicismo.

Como hemos dicho, de los teólogos posteriores a la Edad Media, Borges parece referirse casi exclusivamente a los protestantes. Los nombres de los grandes reformadores como Lutero, Calvino o Zwingli están presentes en su obra, junto a otros de importancia disímil, generalmente del ámbito anglo-germánico, de entre los siglos XVI y XIX. Aunque en muchos casos se trata de referencias laterales, que el escritor probablemente ha tomado de fuentes secundarias –como dice Alberto Giordano, Borges parece no sufrir la superstición de las fuentes originales (2007:74)-, el catálogo de nombres es notable. Por mencionar algunos, podemos citar a Jeremy Taylor, Wilhelm Bousset, Miguel Servet, Hans Lassen Martensen, Albrecht Ritschl, Albert Schweitzer, Johannes Valentinus Andreä, Leslie Weatherhead, Johann Thilo, Ernst Hengstenberg, y Adolf Von Harnack. También podemos mencionar aquí a Emmanuel Swedenborg, fundador de su propia Iglesia reformada, cuya presencia en la obra de Borges ya ha sido objeto de diversos estudios (cfr. capítulo II) y al anglicano Johnn Donne, a quien el escritor cita fundamentalmente como poeta, pero que fue autor también de sermones y

---

2006:412, nuestro destacado). También Zwingli consideraba que “only the invisible church is the *true* Church” (Locher 2004:59).



obras teológicas, una de las cuales, el *Biathanatos*, fue objeto de un notable ensayo borgeano (“John Donne: *Biathanatos*”, *Sur*, enero 1948).<sup>425</sup>

### VII.3.2.1. Reseñas

Las referencias a estos teólogos tienen formas diversas en la obra de Borges, que proponemos sistematizar de acuerdo a los diferentes géneros en los que se realizan. Por un lado, existen unas pocas reseñas o recensiones dedicadas a las obras de autores protestantes relativamente contemporáneos, como *After Death* (1923, reeditado en 1942) de Leslie Weatherhead (*Sur* n°105, julio 1943), *The Bible designed to be read as literature* (1937) de Ernest Shuterland Bates (*El Hogar*, 24 de diciembre de 1937,) o *Aus meinem Afrikanischen Tagebuch* (1939) de Albert Schweitzer (*El hogar*, 10 de marzo de 1939). En general, Borges no menciona explícitamente el hecho de que los autores sean protestantes. Dedicarles algunas líneas puede leerse como indicativo de un cierto *interés* por sus trabajos –para usar una categoría borgeana, que el escritor emplea, por ejemplo, a propósito de Weatherhead-, pero no implica necesariamente una valoración positiva. Así, mientras Schweitzer, una figura muy relevante en el cristianismo reformado del siglo XX, parece gozar de la simpatía de Borges, Weatherhead se nos presenta como “un mediocre y casi inexistente escritor, estimulado por lecturas piadosas” (*OCI*:281). En cualquier caso, estas intervenciones muestran que Borges reconocía la existencia de teólogos protestantes en actividad, y les daba visibilidad en el contexto argentino, lo que contrasta con la casi absoluta ausencia de referencias a publicaciones de teólogos católicos de los siglos XIX y XX.<sup>426</sup>

### VII.3.2.2. Ensayos y notas críticas

Mucho más numerosas son las referencias teológicas –tanto a protestantes como a autores cristianos previos a la Reforma- en los ensayos borgeanos y sus notas críticas. Tenemos un buen ejemplo en “Historia de la eternidad” donde, junto a los autores de los primeros siglos del cristianismo, encontramos citas de Calvino, Zwingli, Martensen y Taylor, entre otros. Ahora bien, ¿cómo funcionan estas referencias? La cuestión es más

---

<sup>425</sup> Al final del capítulo incluimos un breve anexo donde presentamos algunos datos mínimos sobre los teólogos protestantes mencionados por Borges y consignamos los lugares de su producción escrita donde aparecen referidos..

<sup>426</sup> Las excepciones son verdaderamente muy escasas. Algunos escritores católicos que Borges menciona –Chesterton, C.S. Lewis, Maritain- tienen obras que pueden vincularse a la teología, pero no son en sentido estricto teólogos. En la reseña de *Stories, Essays and Poems* de Hilaire Belloc (*El hogar*, 23 de diciembre de 1938, *OCIV*:343) se nombra al cardenal Newman, pero en el contexto de una cita de Belloc acerca de la calidad de su prosa.

compleja de lo que puede parecer a simple vista, y no atañe sólo a los autores protestantes sino, más generalmente, al lugar que las citas tienen en los ensayos de Borges.

La obra ensayística y/o crítica del escritor ha sido objeto, en los últimos años, de varios estudios (cfr. Rest 1982, Giordano 2005, Louis 2006, Pastormerlo 2007). Algo esquemáticamente, podríamos distinguir en la producción de Borges tres tipos de ensayos: por un lado, aquellos referidos a temas literarios o lingüísticos –donde podemos incluir también las numerosas reseñas y notas que pueden considerarse propiamente como ejercicios de crítica literaria, cfr. Pastormerlo 2007:19-ss-; por otra parte los que podemos llamar con Rest “especulativos”, consagrados a temas filosóficos o teológicos; y un tercer grupo, menos numeroso, el de aquellos dedicados a la reflexión sobre la situación política nacional o internacional (pensamos por ejemplo en “Nuestras imposibilidades”, “Definición de germanófilo”, “1941” o “Anotación al 23 de agosto de 1944”). Las referencias teológicas pueden encontrarse en los tres grupos, pero funcionan de modo diferente. En los del primer y tercer grupo, en los que el tema del ensayo no guarda una relación demasiado directa con la teología, estos autores aparecen generalmente como ejemplos (vg Lutero en “Definición de germanófilo”, Taylor en “Edward Kasner and James Newman: *Mathematics and the imagination*”) o términos de comparación (vg Lutero y Ritschl en “Las últimas comedias de Shaw”). En estos casos podemos hablar de un uso retórico de la teología por parte de Borges, tal como vimos en el capítulo V.8.

En los ensayos del segundo grupo, los dedicados a temas filosóficos o teológicos, las citas de estos autores pueden considerarse más pertinentes e integradas al desarrollo argumentativo del texto. Podemos recuperar la distinción propuesta en uno de los primeros libros dedicados a la obra de Borges y definir estas citas como “argumentativas” -distinguiéndolas de las “ornamentales” (Tamayo y Ruiz Díaz 1955:18-19)-. Su empleo por parte de Borges, sin embargo, conlleva ciertas peculiaridades.

En los ensayos que abordan cuestiones literarias o lingüísticas, Borges suele presentar lecturas y tesis muy personales, muchas veces polemizando fuertemente con otras posiciones dentro del campo.<sup>427</sup> En los ensayos teológico-filosóficos, en cambio,

---

<sup>427</sup> Giordano habla de la “constante disponibilidad para las batallas literarias” (2005:13) y sostiene que “las poéticas que Borges propone en sus ensayos suelen ser, esencialmente, *poéticas de combate*” (2005:20). Por supuesto, esto no implica que las posiciones defendidas por Borges –sobre la literatura ni

el escritor, por lo general, no sostiene una perspectiva propia, al menos en el sentido usual de defender una tesis. Emir Rodríguez Monegal (1976) llega a afirmar que “es probable que Borges no haya agregado una sola idea nueva, una sola intuición perdurable, al vasto corpus compilado por occidentales y orientales”. Sus textos funcionan más bien como el despliegue de una determinada cuestión, mostrando diferentes perspectivas –confluyentes u opuestas–, apelando indistintamente a filósofos, teólogos, historiadores o literatos, de modo tal que el resultado es una –personal, arbitraria– historia (textual) de un determinado tema. Si pensamos en ensayos como “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” (*La Prensa*, 1929), “Historia de la eternidad” (1936), “La esfera de Pascal” (*La Nación*, 1951), “Formas de una leyenda” (*La Nación*, 1952) o “Historia de los ecos de un nombre” (*Cuadernos*, 1955) podemos comprobar que, generalmente, el escritor no intenta imponer la versión de algún autor ni la suya propia, sino que se limita a exponerlas, sin otorgar la primacía o el valor de verdad a ninguna en particular. En todo caso, en estos ensayos subyace una tesis borgeana fundamental que es, justamente, la de la pluralidad de enfoques posibles y lecturas diversas que permiten los mismos textos (cfr. Pezzoni 1999:53, Fresko 2002:88-89). Es significativo, en este sentido, que cuando Borges vuelve a editar sus ensayos, algunas de las modificaciones que introduce consisten en agregar las perspectivas de autores que no había tomado en cuenta. Para el escritor, como se sabe, no hay texto definitivo, siempre cabe sumar una nueva lectura (“Las versiones homéricas”, *OCI*:239).<sup>428</sup>

El despliegue de perspectivas de diferentes autores en los ensayos de Borges parece relativizar todas las posiciones en pugna y no comprometerse con ninguna –lo que ya hemos vinculado a un posicionamiento agnóstico, cfr. capítulo V.2.2-. Esto puede constatarse aun en el ensayo más “sistemático” del autor (Lefere 2005:38), “Historia de la eternidad”:

Pasa de Plotino a Platón, luego a San Agustín, comentando incrédula o sarcásticamente, declarando sus disconformidades y perplejidades, enlazando con otros filósofos y otras

---

sobre cualquier otro asunto- puedan fijarse. Giordano llega a afirmar que “cada ensayo es un *acto* único, un *paso de polémica* que se ejecuta de acuerdo con condiciones únicas, para conseguir un efecto disolvente también único. Y lo que haya de verdad en cada caso (la verdad que el ensayo produce en el acto de la polémica [...]) vale, en principio, sólo para él” (Giordano 2005:35). Reducir las “verdades” a cada ensayo, sin embargo, quizás sea excesivo. De hecho, en su estudio de los distintos posicionamientos de Borges como crítico, Pastormerlo discute esa imagen del escritor como “polemista circunstancial” (2007:15).

<sup>428</sup> Ver por ejemplo “La duración del infierno” (*Discusión*, 1932), donde el escritor agrega –en nota al pie– referencias al infierno sabiano, al de Swedenborg y al de Bernard Shaw, que no se mencionaban en la edición de *Síntesis* (junio de 1929); también “La penúltima versión de la realidad” (*Discusión*, 1932), donde a las reflexiones sobre el tiempo de Steiner, Schopenhauer y Martín, suma las de Mauthner y de Séneca que no figuraban en la publicación original (*Síntesis*, agosto de 1928).

doctrinas (al azar de la memoria), interpelando a sus lectores, incurriendo en breves digresiones pedagógicas... El estilo no es argumentativo ni siquiera didáctico... triunfan la ironía y el humor al mismo tiempo que se afirma ostensiblemente el carácter inacabado o incluso apresurado de la exposición. (Lefere 2005:58)

En estos textos, por lo tanto, y contra lo que podría esperarse en una argumentación tradicional, el recurso a una gran cantidad de nombres propios no funciona como “fuerza de validación” (Premat 2009:77) ni como cita de autoridad, en el sentido de “corroborar lo que se dice con el peso de una autoridad” (Perelman y Olbrechts Tyteca 1989:283). De hecho, frecuentemente el mismo escritor procura socavar con estrategias diversas la legitimidad de los autores que convoca. Más que apoyarse en ellos para demostrar sus tesis, Borges los utiliza para construir –de un modo algo lúdico- su propio *ethos* de lector caóticamente erudito, capaz de recuperar referencias desde los *loci* más diversos.<sup>429</sup>

Volviendo concretamente a las referencias a teólogos protestantes en los ensayos, dos son los elementos que nos interesa destacar. Por un lado, al apelar a ellos, Borges los integra a la historia filosófica, teológica e intelectual que va delineando fragmentariamente a través de su producción ensayística, y los sitúa como actores singulares en los debates que reseña. La opción por individualizarlos, mencionándolos con nombre y apellido, resulta significativa, especialmente en contraste con la casi absoluta ausencia de nombres de teólogos católicos post-Reforma.

Por otra parte, como sucede con casi todos los autores que cita, Borges muchas veces relativiza el valor de verdad de las afirmaciones de los teólogos protestantes, marcando claramente una distancia entre su posición y la que ellos sostienen.<sup>430</sup> Podemos tomar dos ejemplos de “Historia de la eternidad” que involucran a dos de los grandes nombres de la Reforma y resultan ilustrativos de esta operación.

Discutiendo acerca del destino post-mortem de aquellos hombres que no han tenido acceso a la revelación cristiana, por haber nacido antes del siglo I, Borges recuerda una afirmación de Ulrich Zwingli: “Zwingli, 1523, declaró su esperanza personal de compartir el cielo con Hércules, con Teseo, con Sócrates, con Arístides, con Aristóteles y con Séneca” (*OCI*:362). Como en otras ocasiones, el escritor se limita a exponer el razonamiento del otro, de modo que sea percibido como ridículo por el

---

<sup>429</sup> Sobre la en un tiempo muy trajinada cuestión de la erudición borgeana remitimos a Molloy (1979:178-190) y Pauls (2000:141-156)

<sup>430</sup> ¿Existe algún escritor al que Borges reconozca una autoridad indiscutible? ¿Con el que no establezca – en ningún caso- algún tipo de distancia irónica? ¿Stevenson, Conrad, De Quincey? Dejamos planteada la cuestión al inquieto lector...

lector, sin necesidad de discutirlo o refutarlo.<sup>431</sup> Unas líneas más adelante, Borges presenta los argumentos teológicos que se han esgrimido para resolver la cuestión y culmina con la *reductio ad absurdum* de la “esperanza” de Zwingli: “Hércules convive en el cielo con Ulrich Zwingli porque Dios sabe que hubiera observado el año eclesiástico, la Hidra de Lerna queda relegada a las tinieblas exteriores porque le consta que hubiera rechazado el bautismo” (*OCI*:362)

En otras ocasiones Borges, sin llegar a ridiculizar al autor invocado, introduce en la cita un leve matiz, una adjetivación o una modalización, que conlleva un distanciamiento con respecto a lo afirmado por el autor en cuestión. Así, por ejemplo, a propósito de la predestinación, introduce y comenta una cita de uno de los padres de la Reforma: “Dios ha determinado salvar algunos, según su inescrutable arbitrio, o, como diría Calvino mucho después, **no sin brutalidad**: porque sí (*quia voluit*)” (“Historia de la eternidad”, *OCI*:362, nuestro subrayado).

### VII.3.2.3. Ficciones

A la presencia de teólogos protestantes en reseñas y ensayos habría que sumarle otra modalidad de aparición: en la ficción (y, ya en la segunda mitad del siglo XX, también en la poesía). Si bien alguna mención puede registrarse en *Historia universal de la infamia* (1935), es especialmente en los relatos recogidos en *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949) donde vemos proliferar las referencias teológicas, junto a las filosóficas y literarias. Por un lado, estas señalan la continuidad entre la figura del ensayista de *Discusión e Historia de la eternidad*, y el narrador de la década del cuarenta: la misma “loca” erudición teológica, que recurre en algunos casos a los mismos autores (Lutero, Calvino, Bousset, Martensen,) y, en general, al ámbito protestante anglo-germano.<sup>432</sup>

Por otro lado, la presencia de personajes históricos en estos relatos tiene una función similar a la que observara Barthes en la obra de Balzac, aunque con algunos

---

<sup>431</sup> Cfr. con la exposición que hace del mismo punto un historiador del protestantismo: “[Zwingli] admired the wisdom and the virtue of the Greeks and Romans, and expected to meet in heaven, not only the saints of the Old Testament from Adam down to John the Baptist, but also such men as Socrates, Plato, Pindar, Aristides, Numa, Cato, Scipio, Seneca; yea, even such mythical characters as Hercules and Theseus” (Schaff 1998:95).

<sup>432</sup> Se ha señalado repetidamente la continuidad entre la producción ensayística o crítica de Borges y su obra ficcional. Cfr. por ejemplo Genette: “Borges, incluso en los cuentos en los que no se disimula detrás de la ficción de la reseña, describe, con la reserva y la indiferencia irónicas de un crítico aburrido, un relato preexistente más que cuenta él mismo una historia”(1989:327) y Pastormerlo: “Los ocho textos de *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), su primer libro de ficciones si dejamos a un lado las reescrituras de *Historia universal de la infamia* (también modeladas por la distancia propia del discurso crítico), fueron la obra de un escritor que, al pasar de la crítica a la ficción narrativa, se detuvo en el límite entre esas formas” (2007:18).

matices singulares. Como señala el crítico francés, la incorporación de este tipo de personajes, siempre que se realice “lateralmente, oblicuamente, *de pasada*, no destacados sobre la escena, sino pintados sobre el decorado” funciona como “efecto superlativo de realidad” (Barthes 2004:84-85). Hay, en la recepción de Borges, algunos ejemplos notables de la eficacia de este procedimiento, que –combinado con otros– produjo que incluso lectores perspicaces tomaran por datos ciertos lo que era parte de la ficción.<sup>433</sup>

Es característico de nuestro escritor que, en las alusiones que atraviesan sus relatos, los personajes históricos aparezcan profundamente entrelazados con los que son fruto de su imaginación. Así, en “Tres versiones de Judas”, teólogos como Hans Lassen Martensen y Frederick William Robertson alternan con autores imaginarios como Lars Peter Engström o Axel Borelius (*OCI*: 515-517); en “Deustches Réquiem” se afirma que una obra del supuesto antepasado del protagonista, Johannes Forkel, “mereció la censura de Hengstenberg y la aprobación de Thilo y Geseminus.” (*OCI*:576); en “Los teólogos” se atribuyen a Harnack y Bousset diferentes posturas sobre el origen de la – ficticia- secta de los histriones. De este modo, el efecto que señalábamos antes, puede funcionar también en la dirección inversa. Al mezclar personajes históricos “con sus vecinos ficticios”, el escritor “pone en pie de igualdad a la novela y a la historia” (Barthes 2004:85). Si esto puede contribuir a que autores y libros apócrifos sean tomados por verdaderos, también es posible lo contrario: que las referencias apócrifas contaminen de irrealidad a los autores efectivamente existentes.<sup>434</sup> Antes de Internet, antes de los diccionarios y enciclopedias consagrados a Borges, debía resultar extremadamente difícil, aun para un lector culto, discernir, entre Martensen y Engström, cuál era real y cuál creación borgeana.<sup>435</sup> Podemos leer aquí una intención lúdica por parte del escritor, una “broma privada”, según él mismo declarara a Ronald Christ en

---

<sup>433</sup> El caso más famoso es el de “El acercamiento a Almotásim” (*Historia de la eternidad*, 1936). Amigos cercanos del escritor e incluso críticos como Rodríguez Monegal creyeron en la existencia de la novela policial india que se “reseñaba” en ese texto. Borges lo recuerda en su *Autobiografía* (1999:103).

<sup>434</sup> En este sentido, afirman Tamayo y Ruíz Díaz, a propósito del pasaje de “Deustches Réquiem” sobre los antepasados de Zur Linde, al que hemos aludido: “No exigiremos nunca a un escritor de relatos que la genealogía de uno de los personajes sea verdadera. Basta la verosimilitud interna. Borges, más complejo, prefiere hacer gravitar sobre ella un personaje de existencia indubitable [Hegel] y, de tal modo, lanza sobre la ficción una bocanada de historia efectiva. El resultado, paradójica pero lógicamente, es una fortificación del plano ficticio, una inclusión de Hegel, en este caso, en el libre juego de la fantasía” (1955:24).

<sup>435</sup> En *¿Fuera de contexto?*, Daniel Balderston afirma que su índice a la obra de Borges (*The Literary Universe of Jorge Luis Borges*) y el diccionario publicado por Evelyn Fishburn y Psiche Hughes “deben acallar a quienes suponen –erróneamente– que todas esas referencias librescas en los cuentos y ensayos de Borges son pura invención.” (1996:13). En nota al pie, da como ejemplo de estas confusiones el trabajo de Manuel Ferrer, *Borges y la nada* (1971). Sobre la misma cuestión, cfr. Tamayo y Ruíz-Díaz 1955:21.

1966.<sup>436</sup> Este juego contribuye a la construcción de su figura de autor erudito –en tanto multiplica las fuentes citadas- y, simultáneamente, abre la posibilidad de ponerla en cuestión –dado que la revelación de la falsedad de una cita puede llevar a los lectores a desconfiar aún de las auténticas. Por supuesto, el modo en que la desestabilización mutua entre estas referencias lleva a problematizar la distinción entre el mundo diegético y la realidad referencial, no se relaciona únicamente con la inclusión de teólogos protestantes, sino que se trata de un modo de funcionamiento más general de las citas en la ficción borgeana. En ocasiones, el escritor siembra pistas que permitirían “a unos pocos lectores” el discernimiento de lo verdadero y lo falso (vg la utilización de nombres y apellidos de sus familiares o amigos -Haslam, Abramowicz- y la repetición de autores apócrifos entre diversos textos -Hladik, Erfjord-). El efecto perseguido por el escritor no es, entendemos, ni que el lector acepte la validez de su erudición ni que desconfíe sistemáticamente de ella sino la indecibilidad o, mejor aún, la indiferencia entre citas auténticas y fraguadas. Suscribimos, en este sentido, lo que afirmaba Sylvia Molloy en su ya clásico ensayo *Las letras de Borges*:

Es un error acoger las referencias y las citas eruditas que Borges utiliza tan generosamente con ese ‘estupor incrédulo’ que el mismo autor condena. Pero es igualmente falso –e igualmente inútil- someterlas a la duda sistemática. La falta de respeto y la ironía que apuntalan esa erudición no son necesariamente pruebas de su ilegitimidad. Por otra parte, Borges no pretende reivindicar en ningún momento la autenticidad: va más allá y hasta parece cortejar el descubrimiento del fraude, justamente porque ese descubrimiento no significa, para él, fracaso alguno. Lo verdadero y lo falso, desde un punto de vista exclusivamente erudito, carecen en su obra de todo valor: inútil es intentar una clasificación ética para agotar una erudición que pretende ser –y en el sentido más rico del término- literaria (1979:180).

En cuanto a los teólogos protestantes, lo que nos interesa subrayar es que la manera en que Borges los incluye en sus ficciones es una muestra más de su “irreverencia” hacia el discurso cristiano. Los incorpora a debates sobre obras apócrifas –“Tres versiones de Judas”, “Deustches Réquiem”- o sobre herejías imaginarias –“Los teólogos”- y los convierte en autores de libros inexistentes -es el caso de *Lesbare und lesenswerthe Bemerkungen über das Land Ukkbar in Klein-Asien* atribuido a Johannes Valentinus Andreä en “Tlön, Uqbar, Obris Tertius” (OCI:432)-. Este juego borgeano puede considerarse como parte de su uso profano de los autores de la “ciencia sagrada” (cfr. capítulo V.8). Quizás la realización más extrema de esta práctica irreverente sea, ya

---

<sup>436</sup> Ante la pregunta de si pretende que los lectores de su obra comprendan las alusiones y las referencias, el escritor responde “No. Casi todas las alusiones y referencias están allí simplemente como una suerte de broma privada” (Christ 1996:52).

en la segunda mitad del siglo, “Fragmentos de un evangelio apócrifo” (*Elogio de la sombra*, 1969), donde el objeto de las atribuciones falsas no es un teólogo, sino el mismo Jesús.

Hemos repasado algunas de las referencias de Borges a autores protestantes entre las décadas del treinta y del cincuenta. En el contexto de un fuerte discurso antiprotestante por parte del catolicismo integral, es muy significativa la visibilidad que estas citas y menciones otorgan a los teólogos del cristianismo reformado, en contraste, como hemos dicho, con el casi absoluto silencio en su obra sobre los teólogos católicos posteriores a la Reforma.

### **VII.3.3. El protestantismo como forma religiosa**

El cristianismo reformado no sólo ingresa en la obra borgeana como *corpus* teológico, sino también como una forma de entender y vivir la religiosidad, que se contrapone con la que caracteriza a los católicos integrales. Si bien la comparación explícita entre sociedades protestantes y católicas –siempre favorable a las primeras- se constata hacia la década del sesenta, a partir de los años treinta encontramos textos que apuntan en esa dirección, y pueden leerse como una forma de crítica al discurso antiprotestante de los integralistas. Como hemos visto en el capítulo V.3.5, la forma que adopta esta crítica es oblicua, desplegándose en diversos textos, desde ficciones hasta ensayos o notas literarias. Leídos en serie, configuran una imagen del protestantismo –o de ciertas confesiones protestantes- que se opone, casi punto por punto, a la del catolicismo integral.

#### **VII.3.3.1. Austeridad**

En una nota que ya hemos mencionado, “Las últimas comedias de Shaw” (*Sur* n°24, septiembre 1936), Borges propone, para el dramaturgo que está reseñando, un linaje intelectual algo diverso al que la crítica suele atribuirle:

Es común indicar la afinidad de Shaw con Swift y con Voltaire; yo lo creo no menos cosanguíneo de hombres como Lutero, como Quevedo, como Lawrence de Arabia. De hombres que no sólo han interrogado las posibilidades retóricas de la burla, sino también del valeroso estoicismo. De hombres austeros cuya profesión de esa fe *mueve mi corazón más que una trompeta*, como famosamente dijo Sir Philip Sidney de una antigua balada (*BS*:135).

La mención de Lutero es sin duda marginal dentro de la argumentación borgeana (antes la incluimos entre los casos de uso retórico de la teología), sin embargo su



nombre queda asociado al “valeroso estoicismo” y la austeridad. Si recordamos lo dicho acerca de la *ecclesia invisibilis*, podemos pensar que estos son rasgos característicos del protestantismo, contra la excesiva pompa típica del culto católico –especialmente el preconciliar que, unos meses antes, también en *Sur*, Borges había calificado de “petulante” (“Modos de G.K. Chesterton”, *Sur*, julio 1936, *BS*:18)-.

Este contraste entre la austeridad luterana y la suntuosidad católica puede leerse en la narración sucinta de los orígenes de la Reforma –o de una de sus motivaciones más inmediatas, al menos- que encontramos en la reseña de *El cuento del perdonador* de Geoffrey Chaucer (editado por Emecé en 1944, con la traducción de Patricio Gannon):

A principios del siglo XIII, un mito lucrativo cundió por todas las naciones de Europa. Nadie ignora que los méritos de los santos vastamente superan lo requerido para su redención personal; los teólogos imaginaron que ese excedente había formado en el inconcebible Cielo un depósito, el llamado *thesaurus meritorum*; alguien propaló que las llaves estaban en manos del Papa; éste, para que ese depósito ideal fuera de algún provecho a la grey, toleró (y aún estableció) la venta de indulgencias. De las múltiples derivaciones de ese acto básteme citar dos: una, las noventa y cinco tesis que Lutero clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg; otra, este copioso cuento de Chaucer, cuyo narrador es un *pardoner*, un distribuidor de indulgencias (“Chaucer: *El cuento del perdonador*”, *Sur* n° 116, junio 1944, *BS*:275).

El pasaje está cargado de ironías y de juegos con la causalidad que recuerdan la primera página de “El espantoso redentor Lazarus Morell” (*Crítica*, agosto 1933, recogido en *Historia universal de la infamia*). Borges invierte el orden esperable en una perspectiva crítica de la venta de indulgencias: no comienza con la denuncia de los intereses materiales que subyacen a la operación, sino que parte del fundamento teológico (presentado, igualmente, como “mito lucrativo”). El recorrido deliberadamente impreciso (“Nadie ignora...”, “los teólogos imaginaron...”, “alguien propaló...”) culmina con la decisión papal, que establece la venta en “provecho de la grey”. La eficacia del texto reside en que, en lugar de ensayar la enésima denuncia de esa práctica –cuyo carácter condenable es generalmente aceptado, aun entre la mayoría de los católicos- exhibe lo absurdo de cualquier posición que intente fundamentarla. Su alcance crítico es entonces más vasto, ya que pone en cuestión –siempre oblicuamente- las relaciones entre la teología, los dogmas y la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Por comparación, la posición luterana sale favorecida. Contra el afán de lucro que se atribuye a la mitología vaticana y la calificación del vendedor de indulgencias

como “canalla” (BS:276), las tesis que denuncian esta maniobra quedarían del lado de la austeridad y la honradez.<sup>437</sup>

La representación del protestantismo como religión austera tiene también, en la literatura de Borges, otro sentido asociado fundamentalmente al calvinismo como forma religiosa. De acuerdo a Martín Hadis (2006:417-ss), esta sería la rama del protestantismo que mayor presencia tiene en la literatura borgeana. Este crítico se concentra sobre todo en los elementos de la teología de Calvino que, según entiende, pueden leerse en la obra del escritor.<sup>438</sup> Lo que nos interesa aquí es señalar que en la obra del escritor el calvinismo, en términos de práctica religiosa, conlleva una forma de vida austera, rayana en el ascetismo. Así, Bogle, de “El impostor inverosímil Tom Castro” (*Revista Multicolor de Crítica*, 1933) es definido por el narrador como “un varón morigerado y decente, con los antiguos apetitos africanos muy corregidos por el uso y abuso del calvinismo” (OCI:301). La religión aparece aquí como una disciplina, capaz de moderar los excesos. Sin embargo, también se contempla la posibilidad de un abuso, y esto es significativo en tanto, en la obra de Borges, las denominaciones ligadas a la doctrina de Calvino –calvinismo y presbiterianismo- son presentadas como las más extremas, con formas rígidas que pueden llegar al fanatismo. Se trata de las únicas corrientes del protestantismo que aparecen connotadas negativamente en la obra del escritor. Ya en 1936, como vimos, Borges hablaba de la “brutalidad” de Calvino (OCI:362). En sus prólogos a las obras de Thomas Carlyle, durante la década del cuarenta (*Sartor Resartus*, 1945 y *De los héroes*, 1949), Borges caracteriza al escocés como un “calvinista rígido”, pese a haber abandonado la fe, y habla de su “pesimismo lóbrego” y de su “ética de hierro y fuego” (OCIV 39).

En la década del setenta, el calvinismo, en tanto doctrina rígida, será un elemento significativo en algunas ficciones de Borges. Así, en “El evangelio según Marcos” (*La Nación*, 1970), los Gutres son caracterizados –en términos similares a los de Carlyle- como carentes de fe pero con rastros del “duro fanatismo del calvinista” (OCII:446), lo que podría contribuir a entender el violento desenlace del relato. En “*There are more things*”, el calvinismo es fundamental en la descripción de uno de los personajes, Alexander Muir, íntimo amigo del tío del narrador. Se lo presenta como un “hombre

---

<sup>437</sup> Cfr. las tesis 27 y 28 de Lutero ([1517] 2002): “[27] Mera doctrina humana predicar aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando del purgatorio. [28] Ciertamente es que, cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, más la intercesión de la Iglesia depende sólo de la voluntad de Dios.” Ver también las tesis 21 y 24.

<sup>438</sup> Así por ejemplo, la doctrina de la *depravación total*, de la que los violentos compadritos que circulan por el Palermo de *Evaristo Carriego* serían una ilustración (Hadis 2006:421).

rígido [que] profesaba la rígida doctrina de Knox” (OCIII:33). Recibe al sobrino de su amigo con lo que este define como un “frugal festín calvinista” (OCIII:34) y se subraya la parquedad de su diálogo. Su forma de vivir la fe queda claramente expuesta en la escena en que se rehúsa a construir un templo católico: “Me propusieron que trazara los planos para una capilla católica. Remunerarían bien mi trabajo. Les contesté en el acto que no. Soy un servidor del señor y no puedo cometer la abominación de erigir altares para ídolos” (OCIII:35). Podemos leer de nuevo aquí la asociación entre protestantismo y austeridad, que lleva a Muir a anteponer sus convicciones religiosas a un posible beneficio económico.

Desde los años treinta y a lo largo de toda la obra de Borges, entonces, el protestantismo queda caracterizado como una religiosidad austera, en al menos dos de los sentidos que habilita este término.<sup>439</sup> Por un lado, la sobriedad en las formas de vivir y de practicar el culto se contraponen al catolicismo, religiosidad “petulante”, excesiva en sus manifestaciones públicas y culturales, y asociada en algunas ocasiones por el escritor a intereses materiales (vg el caso de las indulgencias). Esta connotación positiva es la que prima en la obra de Borges. Pero la austeridad, exacerbada en ciertas formas protestantes calvinistas, puede llevar también a una práctica excesivamente rígida y severa, rayana con el fanatismo –ejemplificada con distintos matices en Carlyle, en los Gutres, en Muir- y que queda, en los textos del escritor, connotada negativamente.

### **VII.3.3.2. Una religiosidad íntima, bíblica y ética**

Una de las más extensas presentaciones que Borges hace de la religiosidad protestante se encuentra en una conferencia de 1953 titulada “La literatura alemana en la época de Bach”. Vale la pena detenerse en este texto, donde Borges vuelve sobre el momento fundacional de la Reforma y se explaya en una de sus derivaciones, el pietismo alemán. La conferencia fue dictada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en el marco de un ciclo de conferencias dedicadas a Johan Sebastian Bach –publicadas luego en *Cursos y Conferencias* (vol XLIV, n° 259-261, octubre-noviembre-diciembre 1953)- donde también participaron Francisco Romero (“Corrientes y figuras de la filosofía alemana en la época de Bach”), Leopoldo Hurtado (“Corrientes estilísticas que confluyen en la obra de Bach”) y B. Foster Stockwell (“El fondo religioso de la obra de Juan Sebastian Bach”). Este último conferencista era un ministro protestante, doctor en

---

<sup>439</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* define “austero” como “sobrio, morigerado, sencillo, sin ninguna clase de alardes” y como “severo, rigurosamente ajustado a las normas de la moral”

teología y profesor de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires. En su exposición abordó varios puntos en los que también se detuvo Borges, por lo que esta constituye un documento útil –y, hasta ahora, no estudiado- para observar el modo en que un teólogo confesional presentaba ciertos tópicos del protestantismo, simultáneamente con nuestro escritor.

Borges comienza “La literatura alemana...” con una *boutade* memorable:

En el ilustre ensayo de De Quincey sobre el asesinato considerado como una de las bellas artes, hay una referencia a un libro sobre Islandia. Ese libro, escrito por un viajero holandés, tiene un capítulo que se ha hecho famoso en la literatura inglesa, y al que alude Chesterton alguna vez. Es un capítulo titulado "Sobre las serpientes de Islandia"; es muy breve, suficiente y lacónico: consta de esta única frase: "Serpientes en Islandia, no hay". Eso es todo.

La tarea que ahora emprenderé es la descripción de la literatura alemana en la época de Bach.

Después de algunas investigaciones, tuve la tentación de imitar al autor de ese libro sobre Islandia y decir brevemente: literatura en la época de Bach, no hubo (TR2:312).

Aunque luego matiza este dictamen tan categórico, insistirá a lo largo de la conferencia en la pobreza de la producción literaria germana entre fines del siglo XVII y mediados del XVIII. De hecho, podemos decir que, en algunos aspectos, se trata de un texto singular dentro de su producción. A diferencia de su *modus operandi* más frecuente, el escritor introduce escasas citas y se detiene poco en el análisis detallado de las obras. Concede, en cambio, más lugar a las hipótesis sobre la articulación de diferentes períodos en la literatura alemana y al contexto político y religioso en que las obras se producen. En sus propios términos, se desplaza desde la perspectiva hedónica - “desde este punto de vista, la época de Bach fue, literariamente, una época pobre” (TR2:312) - a “otro criterio, el de la historia de la literatura”, desde el cual “se trata de una época importante” (TR2:313). Es conocido el desdén que, en diversos lugares Borges manifiesta hacia la “mera historia de la literatura” (cfr. “Examen de la obra de Herbert Quain”, *OCI*:461), por lo que la elección de esta perspectiva tiene que responder a que el tema estaba prefijado y se trataba de una época que, en términos estéticos, no le interesaba demasiado. Esto contribuye a explicar que Borges dedique una parte significativa de la conferencia a presentar el pietismo, “la forma religiosa de la época en que vivió Bach” (TR2:319), pese a que en el mismo ciclo había una conferencia dedicada enteramente al trasfondo religioso del músico alemán.

¿Por qué el interés en el pietismo? Una primera hipótesis podría referirse a un motivo personal, vinculado a lo biográfico. El pietismo fue, como señala Foster Stockwell (1954:24), un antecedente del metodismo inglés, confesión en la que el

tatarabuelo del escritor, el reverendo William Haslam, fue un ministro muy comprometido (Hadis 2006:81-ss). Sin embargo, Borges no se refiere en ningún momento al vínculo entre pietismo y metodismo, y no hay evidencias de que lo conociera. La presentación del protestantismo como parte de su linaje familiar, que como veremos se constata especialmente a partir de los años setenta, no parece estar funcionando aquí.<sup>440</sup> El interés por el pietismo responde, entendemos, a otros motivos. A principios de ese mismo año, Borges había publicado, también en *Cursos y conferencias*, “El escritor argentino y la tradición” (vol. XLII, n°250-251-252, enero-febrero-marzo, 1953), donde atacaba la concepción de la literatura y la cultura nacionales que se sostenía –aunque no exclusivamente- desde el campo peronista (Williamson 2006:352). Algún eco de su polémica con el nacionalismo puede leerse en “La literatura alemana...”, por ejemplo cuando sostiene que las literaturas extranjeras “no siempre, contrariamente a la opinión de los críticos patrióticos, son maléficas” (TR2:315). Pero como hemos anticipado, entendemos que aquí Borges se dedica a disputar –oblicuamente- con otro enemigo que, en aquel momento (1953), todavía podía considerar como ligado con el peronismo: el catolicismo integral.<sup>441</sup> Aunque no hay ninguna referencia concreta a los católicos argentinos, los rasgos con los que caracteriza la religiosidad pietista, en los que nos detendremos a continuación -el carácter íntimo de las reuniones, la centralidad de la Biblia y la preocupación por la ética-, funcionan como una suerte de contra-modelo positivo con respecto a los que atribuía a la fe de sus compatriotas, de un modo similar a lo que sucedía con el catolicismo liberal de Chesterton en la necrológica de 1936 (ver capítulo V.5)-.

La cuestión del cristianismo reformado ingresa, en principio, como una digresión a partir de la obra de Johann Christian Günther, del que menciona unos versos sobre Cristo –la única cita textual que incluye la conferencia- y afirma que “Este poeta es importante porque es el poeta del ‘pietismo’, la forma religiosa de la época en que vivió Bach”, “un movimiento que se produjo dentro de la iglesia luterana” (TR2:319-320). El escritor comenzará entonces por repasar algunos elementos y sucesos fundamentales de la vida y doctrina de Martín Lutero –retomando algo de lo que habíamos visto en su reseña de *El cuento del perdonador*- para luego detenerse en la presentación del

---

<sup>440</sup> Anotemos, sin embargo, que ese mismo año se había publicado “El Sur” (*La Nación*, febrero 1953), donde puede leerse una alusión –una de las primeras- a su linaje de pastores protestantes.

<sup>441</sup> Como hemos afirmado en los capítulos anteriores, la relación entre catolicismo y peronismo es compleja desde el principio y para fines de la década del cincuenta las tensiones entre el gobierno y la jerarquía eclesiástica eran perceptibles. Sin embargo, hasta 1954, no se produce una ruptura abierta y un sector importante de los católicos sigue identificado con el peronismo.

pietismo, siguiendo muy de cerca –aunque no lo explicita- el artículo correspondiente de la *Enciclopedia Británica* (1911, volumen 21, 593-594). Quedan así delineados algunos de los rasgos que caracterizan, desde la perspectiva borgeana, lo más valioso del luteranismo como forma religiosa.

El primer elemento sobre el que Borges se detiene es la dimensión personal de la fe, que tiene que ver con una convicción cara a nuestro escritor, la superioridad del individuo sobre las estructuras e instituciones jerárquicas (cfr. por ejemplo “Nuestro pobre individualismo”, *Sur*, julio 1946): “Lutero había empezado a vindicar la libertad del hombre cristiano, atacando la autoridad de la Iglesia [...] Lutero sostuvo que la verdadera fuerza del hombre estaba en sí mismo; no en la autoridad de la Iglesia, sino en su propia conciencia” (*TR2:320*). En este marco, reaparece el cuestionamiento a la venta de indulgencias:

Basándose en esto, [Lutero] atacó la venta papal de indulgencias.

Hay una curiosa doctrina papal que justifica la venta de indulgencias. Se dijo y se creyó, en tiempo de Lutero, que Cristo y los mártires habían acumulado un número infinito de méritos; y que esos méritos eran superiores a los requeridos por ellos para salvarse. Se imaginó que esos méritos superfluos de la vida de Cristo, de la Virgen y de los mártires habían ido acumulándose en el cielo y habían formado allí lo que se llamó el *Thesaurus meritorum*, "el tesoro de méritos".

Se supuso también que el Sumo Pontífice tenía la llave de ese tesoro celestial, y podía distribuirlo a los fieles. Se dijo que las personas que compraban indulgencias compraban alguna parte de esos méritos infinitos acumulados en el cielo.

Lutero negó esa creencia. Dijo que no tenía sentido ese concepto de méritos atesorados o almacenados en el cielo. Dijo también que para salvarse no se necesitaban obras, sino que bastaba con la fe. Que lo importante era que cada cristiano creyera que él estaba salvado, y con eso se salvaría (*TR2:320*).

Como vemos, la presentación del acontecimiento es similar a la que encontramos en la reseña del *Cuento del perdonador*. La exposición de la “curiosa doctrina papal” está menos atravesada por la ironía, pero lo absurdo de su fundamentación resulta igualmente perceptible. El énfasis aquí, más que en el contraste entre la austeridad luterana y el afán de lucro de la Iglesia de Roma, está puesto en la valoración del individuo creyente frente a la institución. La responsabilidad individual aparece como un valor del luteranismo que se opone al autoritarismo de la Iglesia católica. No hay méritos atesorados que puedan distribuirse desde la jerarquía, *cada* cristiano tiene la tarea de creer y alcanzar la salvación. Este énfasis en lo personal es “típicamente protestante”, al decir de Foster Stockwell (1953:276), que lo presenta como una de las novedades introducidas por Lutero:

El hombre medieval confiaba para su salvación en “una corriente de fuerzas objetivas que afluía desde el mundo trascendente [...] en los canales de las instituciones eclesiásticas”

(Dilthey). De esa manera, su salvación dependía del orden sagrado, de los sacramentos, de la confesión y de las buenas obras, es decir de “un acontecimiento sobrenatural de tipo institucional y administrativo”. En cambio, como dice Dilthey, “la justificación por la fe que Lutero experimentó en sí era la experiencia personal del creyente que se mantiene en... la comunidad cristiana”, pero que “alcanza la certeza de la gracia de Dios en el proceso personal de su fe” [...] Esta experiencia cristiana, fundada en la fe personal, simplifica enormemente el asunto religioso, pues es una experiencia accesible a todo penitente humilde que busque con sinceridad a Dios (Foster Stockwell 1953: 278).

Esta novedad que había caracterizado los comienzos de la Reforma se irá perdiendo a medida que el luteranismo se convierte en ortodoxia: “Luego, cuando triunfó, el luteranismo se convirtió, a su vez, en otra iglesia Llegó a convertirse, en Alemania, en un segundo Papado, tan rígido como el anterior” (TR2:320). La rigidez institucional caracteriza, desde la óptica de Borges, tanto al Vaticano como a la Iglesia luterana oficial de fines del siglo XVII. Anotemos que esta mirada crítica hacia la ortodoxia luterana de aquel momento, coincide con la de Foster Stockwell en la conferencia que ya hemos citado “la religión corriente se había vuelto rutinaria, autoritaria, sectaria y superficial” (1953:283). Como reacción a esta rigidez de la ortodoxia luterana surge el pietismo:

Entonces muchas personas religiosas en Alemania protestaron contra esa rigidez, contra ese carácter exclusivamente dogmático del luteranismo; y quisieron volver a una religión más íntima. Esas personas que quisieron volver a esa comunicación directa del hombre con la divinidad, fueron los pietistas (TR2:321).

Este movimiento queda entonces asociado a la valoración del individualismo y la abolición de toda mediación institucional entre el hombre y lo divino que habían caracterizado el primer impulso reformista. La dimensión íntima y privada de esta rama del protestantismo –los pietistas se reunían en sus casas (TR2:321)-, funciona como la contrapartida positiva de la estruendosa religiosidad pública que Borges criticaba en los católicos integrales (cfr. capítulo V).

Un segundo elemento que Borges subraya en esta conferencia está relacionado con la centralidad concedida a la Biblia, una de las características definitorias del protestantismo. La proclamación de que la única autoridad válida era la de la Escritura, negando la que la Iglesia católica reconocía a la tradición fue una de las consignas centrales de la Reforma (“*sola Scriptura*”). Lutero es presentado en la conferencia –y en otros lugares, cfr. por ejemplo “Deustches Réquiem” (Sur, 1946, OCI:580), “El destino de Ulfilas” (Buenos Aires literaria, 1953, TR2:300) – en su rol de traductor de la Biblia (TR2:320). Es decir, el responsable de poner el libro sagrado al alcance de todos los que pudieran entender la lengua vulgar, ampliando notablemente el número de potenciales

receptores.<sup>442</sup> En *Pia desideria* (1675), texto fundacional del pietismo, Spener –“jefe” del movimiento (TR2:321)- realiza seis propuestas destinadas a restaurar la vida de la iglesia. La primera de ellas, que consiste en palabras de Borges en que “se reunieran personas para leer la Biblia” (TR2:321) puede entenderse en continuidad con el gesto fundacional de Lutero (cfr., en el mismo sentido, Foster Stockwell 1953:284). La lectura de la Biblia es una práctica que, en Borges, permitirá caracterizar a las comunidades protestantes contra las católicas. Es preciso recordar que, en 1953, cuando Borges pronuncia esta conferencia, todavía la lectura directa de las Escrituras por parte de fieles laicos no era vista con simpatía por gran parte de la jerarquía católica (cfr. Bonilla Acosta 1998:412). Si bien ya existían traducciones, siempre basadas en la Vulgata latina –como Torres Amat-, la lectura durante el culto continuaba siendo en latín. La situación se modificará a partir de la década del sesenta, con el Concilio Vaticano II (cfr. capítulo VI). Sin embargo, como veremos en el capítulo siguiente, el escritor seguirá considerando la frecuentación de las Escrituras como una práctica protestante, que atribuirá sobre todo a norteamericanos e ingleses –lo que incluye a sus propios antepasados-.<sup>443</sup>

Un tercer elemento está relacionado con otro rasgo central del protestantismo desde la perspectiva borgeana, aunque aludido aquí brevemente: la preocupación ética. Uno de los fines propuestos por Spener fue “que se practicara el cristianismo. Que todo cristiano diera pruebas evidentes de que lo era, en la rectitud de su vida, en la pureza de sus costumbres, en su conducta irreprochable” (TR2:321). Borges anota que este requerimiento “debió parecer muy extraño” (TR2:321). La apreciación, entendemos, puede leerse en dos sentidos. Por un lado, en el marco de la teología luterana de la justificación por la fe, la valoración de la práctica, de las obras, podía sonar, en efecto, algo discordante. Por otra parte, en el contexto de enunciación de Borges, señalar que la propuesta de vivir cristianamente parece extraña puede funcionar como un tiro por elevación a los católicos argentinos. Desde la perspectiva del escritor, las preocupaciones de estos no estaban centradas en llevar una vida ética, acorde a los valores evangélicos, sino que su fe tenía muchas veces un carácter formulaico,

---

<sup>442</sup>“Todos los reformadores del siglo XVI, ya fuera Lutero, Zuinglio o Calvino, creían que Dios les hablaba por medio de las Escrituras en la misma forma en que había hablado en los días primitivos a sus profetas y apóstoles. Creían que, si la gente común tuviera las Escrituras en una lengua que pudiera entender, podría oír a Dios hablándoles directamente y podría acercarse a él en busca de consuelo, amonestación e instrucción” (Lindsay, *Historia de la Reforma*, cit. en Foster Stockwell 1954:43).

<sup>443</sup> Sobre la circulación de la Biblia en medios católicos y protestantes en la primera mitad del siglo XX, cfr. capítulo I.2



ostentoso, exterior. Además, en esta misma línea, es significativa la propuesta de Spener, recogida por Borges de que “se toleraran las opiniones heterodoxas” (TR2:321), en contraste con la intolerancia de los católicos argentinos que los llevaba a confrontar violentamente con los que sostenían creencias diferentes (judíos, protestantes, etc.). El último punto de la propuesta de Spener que el escritor menciona brevemente, “que las predicaciones se hicieran de otro modo: que se cultivara un estilo menos retórico y más íntimo” (TR2:321), puede también contraponerse con su apreciación del catolicismo integral, al que acusaba, como vimos en el capítulo V, de abusar del dialecto escolástico.

En síntesis, el pietismo se presenta como una religiosidad íntima, personal, tolerante, centrada en la lectura de la Biblia y la práctica ética. Es decir, el reverso del catolicismo integral argentino tal como lo percibía Borges. Un culto público, exterior y formulaico, una comunidad creyente intolerante, con escaso interés por cuestiones bíblicas y teológicas, más preocupada por jerarquías y dogmas que por la ética. A través de una digresión de dos páginas, en una conferencia sobre la literatura alemana de los siglos XVII y XVIII, Borges introduce sutilmente un modelo de cristianismo que puede leerse como crítica oblicua al catolicismo integral, todavía imperante en Argentina en 1953.

Agreguemos, por último, que en la comparación entre las presentaciones del pietismo alemán que realizan contemporáneamente Borges y un teólogo protestante, registramos más semejanzas que diferencias. Ambos manifiestan una notable simpatía hacia el individualismo religioso propugnado por Spener, del que Foster Stockwell afirma que “se ha impuesto en la mayor parte del protestantismo moderno” (1953:285). A principios de la década del cincuenta, la relación del escritor con los intelectuales católicos argentinos estaba signada por la distancia, la ironía y la polémica. La implícita afinidad de su conferencia con la de Foster Stocwell permite hipotetizar que, al menos en algunos puntos, la distancia de Borges no era tan marcada con respecto a otras confesiones cristianas.

#### **VII.3.4. El necrólogo de Pierre Menard: un católico antiprotestante**

Desde la década del treinta, como hemos mostrado, pueden leerse en la obra de Borges distintas alusiones al cristianismo reformado que resultan significativas en el contexto del discurso antiprotestante del catolicismo integral. El escritor no polemiza

explícitamente con ese discurso. Si bien sus simpatías son perceptibles, sus intervenciones están muy lejos de presentarse como una apología del protestantismo. Más bien tienden, como hemos dicho, a dar visibilidad a algunos de sus autores y presentar la religiosidad protestante como una suerte de contra-modelo de la de los católicos.

Podemos, sin embargo, encontrar una referencia oblicua al antiprottestantismo católico en uno de los relatos más conocidos del escritor. Se trata de “Pierre Menard, autor del Quijote”, publicado por primera vez en *Sur*, en mayo de 1939. A diferencia de lo que sucede con muchos narradores borgeanos de esa época, el anónimo redactor de esta nota necrológica no es una figura autor-referencial, el *inscriptor* de este texto no está en continuidad con la imagen de escritor de Borges. Daniel Balderston (2010:81) señala que la datación al pie de la nota (“Nimes, 1939”) impediría esa identificación, ya que el autor estaba en Buenos Aires en ese momento. Más allá de esta precisión biográfica, el estilo pomposo del necrólogo (“mármol final”, “ya el Error trata de empañar su Memoria”, “llorado poeta”, “páginas áureas”) hace patente la distancia irónica que existe aquí entre escritor y narrador. Este queda ridiculizado desde su propio discurso, tanto por lo que dice como por cómo lo dice. En palabras de Balderston, podría caracterizarse como “antisemita, antiprotestante, esnob empedernido y alguien atrapado en el tipo más bajo de intriga de Salón” (2010:82). Como puede apreciarse, una serie de características radicalmente opuestas a la figura de autor construida por Borges.

A este personaje ridículo, Borges le atribuye la mención despectiva de “cierto diario cuya tendencia *protestante* no es un secreto” y cuyos “deplorables lectores [...] son pocos y calvinistas, cuando no masones y circuncisos” (OCI:444). Podemos pensar que el discurso antiprotestante queda aquí doblemente descalificado. Por un lado, en una ingeniosa variante del argumento *ad personam*, Borges construye un enunciador risible y lo convierte en portavoz del discurso que quiere ridiculizar.<sup>444</sup> Por otra parte, la asociación entre protestantes, masones y judíos constituye una versión paródica de la teoría del complot que circulaba entre los católicos argentinos y de la que el escritor se burla en diversas ocasiones (ver *supra*).

Es preciso aclarar que el supuesto autor de la reseña no es argentino y no se identifica explícitamente como católico. Sin embargo, el catolicismo francés –

---

<sup>444</sup> Perelman y Olbrecht Tyteca (1989:489-ss) señalan que, en la actualidad, el ataque *ad personam* “amenazaría, la mayoría de las veces, con desacreditar a quien lo aplicase”. La maniobra de Borges consiste en que sea el propio adversario –construido ficcionalmente– quien se (auto)descalifica a través de su discurso.

especialmente en su versión maurrasiana- tuvo una enorme influencia en un sector importante del integralismo local y varios autores y publicaciones católicas francesas gozaban de un enorme predicamento en nuestro medio (cfr. cap. III). En cuanto a su catolicismo, aunque no está dicho explícitamente, la descalificación de protestantes, masones y judíos y su admiración por la aristocracia francesa –tradicionalmente católica- llevan a pensar que su postura consiste en un “nacionalismo católico de derecha” (Balderston 2010:83). En este narrador antiprotestino, la distinción entre la obra “visible” de Menard y “la otra”, que denomina “la subterránea, la impar, la interminablemente heroica” (OCI:446) puede leerse como una alusión irónica a la oposición entre *ecclesia visibilis* y *ecclesia invisibilis*, que habíamos visto en *Evaristo Carriego*.

### **VII.3.5. Estrategias de Borges ante el discurso antiprotestino**

Entre las décadas del treinta y del cincuenta, el mito de la nación católica, sostenido desde la jerarquía eclesiástica y desde los intelectuales integralistas, se constituyó en uno de los discursos hegemónicos en nuestro país. En ese marco, cualquier expresión religiosa que difiriera del catolicismo era estigmatizada como ajena al “ser nacional”. Circularon entonces con fuerza, especialmente en los medios católicos y nacionalistas, discursos antisemitas y antiprotestantes. Aunque tuvieran al menos un fundamento común en la defensa de la supuesta identidad católica argentina, sus raíces, historias y modos de articulación y de manifestación eran diversos –lo que no impedía que, en ocasiones, confluyeran en las ya mencionadas teorías del complot-. Diversas fueron también las estrategias de Borges frente a estos. El escritor, como hemos visto en el capítulo V.4, apeló básicamente a la reducción al absurdo para denunciar el antisemitismo católico, señalando la contradicción implícita en que los que se dicen cristianos rechacen al pueblo del Antiguo Testamento, al que pertenecía el mismo Jesús. Con respecto al antiprotestantismo, Borges no se refiere a la difusión de ese discurso en Argentina –con la posible excepción que vimos en “Pierre Menard...”- ni busca desmontarlo explícitamente. El proceder de Borges consiste básicamente en, por un lado, darle visibilidad a la teología protestante, incorporando como referencias a los principales reformadores junto a otros autores más modernos, a la vez que invisibiliza, en su producción, la teología católica contemporánea. Por otro lado, en presentar ciertos aspectos de la religiosidad reformada –la austeridad, el bibliocentrismo, el individualismo- como contramodelo de la católica. De este modo, oblicuamente,

contrasta dos formas de vivir y entender el cristianismo, exhibiendo sus simpatías por la que era minoritaria en nuestro país. Sin llegar a identificarse con el protestantismo, estas estrategias pueden leerse como una toma de posición, contra el discurso de los intelectuales católicos integrales.

Como veremos, a partir de la década del sesenta, Borges hará más explícito el contraste entre protestantismo y catolicismo y sus simpatías por el primero. Este desplazamiento puede explicarse no sólo por el reposicionamiento borgeano al que nos hemos referido en el capítulo anterior sino también por una experiencia que dejará huellas en la producción del escritor: sus estadías en la gran “nación protestante” del norte, Estados Unidos.

#### VII.4. ANEXO: TEÓLOGOS PROTESTANTES MENCIONADOS POR BORGES

**Johannes Andrea** (1586-1654): teólogo luterano alemán, autor de *Cristianópolis* y vinculado a la fundación de los rosacruces (cfr. Fishburn y Hughes, 1990:15-16 y García Estébanez 1996). En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Sur*, mayo 1940, *OCI*:433, 440), Borges le atribuye un libro sobre Uqbar y lo presenta, siguiendo a de De Quincey (*Collected Writings*, vol. 13, 405-10 ), como “un teólogo alemán que a principios del siglo XVII describió la imaginaria comunidad de la Rosa-Cruz —que otros luego fundaron, a imitación de lo prefigurado por él” (*OCI*:432-433).

**Wilhelm Bousset** (1865-1920): teólogo alemán, especialista en las Escrituras y figura fundamental en la escuela de la historia de las religiones. Polemizó con Adolf von Harnack (ver *infra*) sobre la influencia del helenismo en las primeras comunidades cristianas (cfr. Fishburn y Hughes 1990:38). Escribió artículos para la *Enciclopedia Británica* (1911), entre ellos varios sobre los gnósticos – “Basilides”, “Gnosticism”, “Valentinus and the Valentinians” -, a los que Borges alude en “Una vindicación de los gnósticos” (*La Prensa*, 1932, recogido como “Una vindicación del falso Basílides” en *Discusión*, *OCI*:213). Borges lo menciona también en “Los teólogos”, justamente como sosteniendo una posición opuesta a la de Harnack (*Los Anales de Buenos Aires*, abril 1947, *OCI*:552).

**Jean Calvino** (1509-1564): Teólogo suizo, una de las figuras más importantes de la Reforma. Desarrolló gran parte de su actividad en Ginebra, donde falleció y está enterrado –en Plainpalais, el mismo cementerio donde descansan los restos de Borges-. Alusiones a este autor o a la doctrina que fundó –el calvinismo- están presentes en “Una vindicación de Mark Twain” (*Sur* n°K, noviembre 1935, *BS*:13); “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936, *OCI*:364), “Film and Theatre” (*Sur* n° 27, 1936, *Borges y el cine*:50); “De la vida literaria” (*El hogar*, 29 de octubre de 1937, *BH*: 76), los prólogos a *Sartor Resartus* (1945, *OCIV*:39) y *De los héroes* (1949, *OCIV*:40) de Carlyle, *Obra crítica* de Pedro Henríquez Ureña (1960, *OCIV*:89), *Páginas de historia y autobiografía* de Edward Gibbon (1961, *OCIV*:73) y *Las nuevas noches árabes*. *Markeheim* (1986) de Stevenson (*OCIV*:542); “El verdugo piadoso” (*Sur* n°163, mayo 1948, *OCIII*:357); “Hawthorne” (*Cursos y conferencias*, 1949, recogido como “Nathaniel Hawthorne” en *Otras inquisiciones OCII*: 57); “*There Are More Things*”,

(*Crisis*,1974, *OCIII*:70); “El budismo” (*La opinión*, 1977, *OCIII* 242) y en dos breves prosas de *Atlas* (1984, en colaboración con María Kodama): “Ginebra” (*OCIII*:418) y “La barca” (*OCIII*:429).

**Adolf von Harnack** (1851-1930): teólogo luterano alemán, conocido sobre todo por su crítica de la “helenización del cristianismo” que se habría producido en el siglo II (cfr. Fishburn y Hughes 1990:105). Borges lo menciona en “Los teólogos”, polemizando con Bousset (*OCI*:552). Es recurrentemente citado como autoridad en la *Enciclopedia Británica* (edición de 1911) que además le dedica un artículo, cuando aún se encontraba vivo (vol XIII, p.10-11).

**Ernst W. Hengstenberg** (1802-1869): teólogo alemán, “leader of the orthodox Lutherans, a bitter opponent of 'rationalism' as a method of Old Testament criticism. In 1830 he mounted a violent attack on the rationalist Gesenius” (Fishburn y Hughes 1990:108-109). En nota a “Deutsches Requiem” (*Sur*, febrero 1946, *OCI*:576), Borges le atribuye la “censura” de la versión de algunos Libros Apócrifos realizada por el – apócrifo a su vez- Johannes Forkel.

**Martín Lutero** (1483-1546): el fraile agustino devenido en padre de la Reforma aparece citado o mencionado en “Las últimas comedias de Shaw” (*Sur* n°24, septiembre 1936, *BS*:135); “De la vida literaria. 3 de septiembre de 1937” (*El hogar*, *OCIV*:165), el prólogo a *Mester de judería* (1940), de Carlos M. Grünberg (*OCIV*:77); “Definición del germanófilo” (*El hogar*, 13 de diciembre de 1940, *OCIV*:335); “Algunos pareceres de Nietzsche” (*La Nación* 1940, , *TR2*:183); la reseña del *Cuento del perdonador* de Geoffrey Chaucer (*Sur* n°116, 1944, *BS*:275); “Deutsches Requiem” (*Sur* n°136, febrero 1946, *OCI*: 580); la conferencia “La literatura alemana en la época de Bach” (*Cursos y conferencias*, 1953, *TR2*: 320-21); “El destino de Ulfilas” (*Buenos Aires literaria*, 1953, *TR2*:300); la conferencia “Word Music and Translation” (pronunciada en Harvard en 1967, *AP*:86); “El libro de arena” (*El libro de arena*, 1975, *OCIII*:68); “El Oficio de traducir” (*La Prensa*, septiembre 1975, *BS*:323); el poema “Olaus Magnus” (*La moneda de hierro*, 1976, *OCIII*:148); la conferencia sobre “Emanuel Swedenborg” (*Borges oral*, 1979, *OCIV*:194) y el prólogo a los *Mystical Works* del mismo Swedenborg (1977, *OCIV*:154,162).

**Hans Lassen Martensen** (1808-1884): Fishburn y Hughes lo presentan como “A Danish theologian, bishop and court preacher, author of several treatises on Christian ethics and dogma revealing a strong interest in theosophy. Martensen also wrote a sketch on the life of Jakob Boehme.” (1990:154). Se puede ver también el breve artículo en la *Enciclopedia Británica* (1911, vol XVII, p. 787). Borges lo cita en “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936, *OCI*:361) y en “Tres versiones de Judas” (*Sur* n°118, 1944, *OCI*:517).

**Albrecht Ritschl** (1822-1889), teólogo luterano alemán. En la *Enciclopedia Británica* (1911, vol. XXIII, p. 367-368) se encuentra una exposición bastante detenida de su teología sistemática. Borges lo cita en “Las últimas comedias de Shaw” (*Sur* n° 34, septiembre 1936, *BS*:134-135).

**Albert Schweitzer** (1875-1965), premio Nobel de la Paz en 1952, fue un hombre de múltiples intereses. Borges lo presenta como “músico, teólogo y misionero” (*BH*:149). En la sección “De la vida literaria” de la revista *El Hogar* (10 de marzo de 1939, *BH*:149) da la noticia de la publicación de un libro suyo de recuerdos sobre sus años de médico en África, *Aus meinem Afrikanischen Tagebuch*, que “abunda en amenísimos rasgos”.

**Miguel Servet** (circa 1511-1553), teólogo y médico español, fue una figura importante de los primeros años de la Reforma, aunque finalmente su teología fue considerada heterodoxa tanto por los católicos como por el mismo Calvino. Por instigación de este último, fue juzgado y condenado a morir en la hoguera en Ginebra en 1553. Borges recuerda una tradición oral sobre su ejecución en “Arte de injuriar” (*Sur*, septiembre 1933, *OCI*:423) y, siguiendo a Rodolfo Borello (1995), la descripción de su agonía, tomada de *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo, sirvió de modelo a la muerte de Juan de Panonia en “Los teólogos”.

**Jeremy Taylor** (1613-1667): teólogo y clérigo de la Iglesia de Inglaterra. Se puede consultar el artículo correspondiente en la *Enciclopedia Británica* (1911, vol. XXVI, p. 469-471). Borges lo menciona en “Una vindicación de la Cabala” (*OCI*:210), “Historia de la eternidad” (*OCI*:359) y “Edward Kasner and James Newman: Mathematics and the imagination”, (*Sur* n°73, octubre 1940, *OCI*:277).

**Johann Karl Thilo** (1795-1853): teólogo alemán y especialista en textos bíblicos (cfr. Fishburn y Hughes 1990:241). Borges lo menciona en “Deutsches Requiem” (*OCl:576*), aprobando la obra del apócrifo Johannes Forkel, a diferencia de Hengstenberg (ver *supra*).

**Leslie Weatherhead** (1893-1976): teólogo metodista y predicador inglés, que gozó de cierta popularidad en la primera mitad del siglo XX. Borges reseña la reedición de *After death* (*After death: a popular statement of the modern Christian view of life beyond the grave*, 1923) en *Sur* (julio 1943). Weatherhead se interesó por la parapsicología y los fenómenos psíquicos, lo que quizás lleve a Borges a calificar sus conjeturas de “semiteosóficas” (*OCl:281*).

**Ulrich Zwingli** (1484-1531), líder de la Reforma en Suiza, es citado en “Historia de la eternidad” (*Historia de la eternidad*, 1936, *OCl:362-363*). La cita en cuestión, sobre la posibilidad anhelada de conocer a los héroes mitológicos en el cielo, contra lo que podría pensarse, no es apócrifa. Cfr. con la exposición que hace del mismo punto un historiador del protestantismo: “[Zwingli] admired the wisdom and the virtue of the Greeks and Romans, and expected to meet in heaven, not only the saints of the Old Testament from Adam down to John the Baptist, but also such men as Socrates, Plato, Pindar, Aristides, Numa, Cato, Scipio, Seneca; yea, even such mythical characters as Hercules and Theseus” (Schaff 1998:95). Zwingli también es mencionado en “Un sueño” (*Clarín*, 1983, recogido –con el título de “Sueño soñado en Edimburgo”, en *Los conjurados* 1985, *OClIII:480*) donde aparece como la “última palabra” del listado alfabético soñado, en atención a su peculiar ortografía.



## VIII. LAS NACIONES PROTESTANTES

### PREOCUPACIÓN ÉTICA Y CENTRALIDAD DE LA ESCRITURA. BORGES Y EL CRISTIANISMO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

*Borges es un escritor inglés que se va a blasfemar a los suburbios.*

Leonardo Castellani. *Nueva crítica literaria*

A partir de la década del sesenta, el notable aumento de la fama internacional de Borges viene acompañado de invitaciones para visitar, recibir premios o dictar conferencias en distintos lugares del mundo. Entre sus destinos, uno de los más tempranos y recurrentes fueron los Estados Unidos. El primer viaje fue en 1961, invitado por la Edward Larocque Tinker Foundation, para pasar un semestre como profesor visitante en la Universidad de Texas, en Austin (Williamson 2006:385). La segunda visita fue a Harvard, invitado a pronunciar una serie de conferencias para las *Norton Lectures* (que muchos años después serían editadas como *This Craft of Verse*, 2000). Permaneció seis meses entre 1967-1968. A partir de esta, se sucederían las visitas, casi hasta el fin de su vida.<sup>445</sup> Sus estadias en Estados Unidos, especialmente las primeras, parecen haber impactado al escritor y, además de los numerosos testimonios en entrevistas y en su *Autobiografía* (142-145), encontramos en su producción varios textos en los que son perceptibles huellas de sus experiencias allí. Pensamos en poemas como “Texas” (*Sur*, 1962) o “New England, 1967” (*La Nación*, 1967) y relatos como “El etnógrafo” (*Elogio de la sombra*, 1969), “El otro” (1972) o “El soborno” (*El libro de arena*, 1975).

En lo que atañe al objeto de este capítulo, sostenemos que con posterioridad a estos viajes es posible registrar algunas transformaciones en la representación del

---

<sup>445</sup> Borges vuelve a Estados Unidos en diciembre de 1969, para presidir una conferencia sobre su obra organizada por la universidad de Oklahoma, visitando también Washington y Nueva York (Williamson 2006:427). Realiza un nuevo viaje a fines de marzo de 1971: “Su reputación literaria estaba en su apogeo, y la visita se convirtió en una ronda de ceremonias de premios, charlas y lecturas en salas repletas” (Williamson 2006:435). En marzo del año siguiente viaja a recibir el doctorado *honoris causa* de la Michigan State University (Williamson 2006:448). Vuelve a esta Universidad en octubre de 1975 para un simposio sobre su obra (2006:459) y, en enero de 1976, como profesor invitado (2006:461-462). En octubre de 1980, viaja como profesor visitante de la Universidad de Indiana (491). En 1983 realiza dos viajes: asiste, en abril, a una conferencia en el Dickinson College de Pennsylvania (507) y, en octubre, recibe el título *honoris causa* en la Universidad de Wisconsin (510). Al año siguiente participa de un banquete en honor de su 85 cumpleaños en Nueva York. Su última visita a Estados Unidos fue en abril de 1985, es decir, poco más de un año antes de su muerte (2006:515).

protestantismo en la obra de Borges. Hasta los años cincuenta, el escritor se refiere, como hemos visto, o bien a teólogos –en su mayoría del período de la Reforma o del siglo XIX, aunque incluye algunos contemporáneos- o bien a una forma religiosa cuyos ejemplos más concretos de realización están situados en el pasado –los primeros reformistas o los pietistas alemanes de los siglos XVII y XVIII-. Desde los sesenta, el protestantismo aparecerá como una realidad del presente, comparable sincrónicamente con el catolicismo. No se trata ya de sugerir un contra-modelo implícito de la religiosidad argentina, situado en “la época de Bach”, sino que la comparación es contemporánea, explícita y favorable a “las naciones protestantes”.

Dos son los rasgos, ya presentes en textos anteriores, que el escritor pondrá en juego centralmente para la caracterización del cristianismo reformado en este período. El primero es la preocupación ética, presentada como dominante en las sociedades protestantes y notablemente ausente en Argentina. El segundo es lo que se puede denominar bibliocentrismo, el énfasis en la centralidad de las Escrituras, que caracteriza especialmente a las ramas evangélicas del cristianismo reformado. Este rasgo cobrará un especial relieve en la construcción que realiza el escritor de su linaje paterno, en el que su abuela Frances Haslam será definida como una gran lectora de la Biblia (ver *infra*).

### VIII.1. LITERATURAS PROTESTANTES

Después de su primera estadía en los Estados Unidos, Borges escribe en colaboración con María Ester Vázquez una *Introducción a la literatura inglesa* (1965) y, con Esther Zemborain de Torres Dugan, una *Introducción a la literatura norteamericana* (1967). En ambos libros hay varias referencias a la importancia que los distintos movimientos religiosos al interior del cristianismo reformado tuvieron en esas culturas. Borges y sus colaboradoras señalan las huellas de la lectura de la Escritura en las obras de autores ingleses como Milton (*ILI*:50), Donne (*ILI*:46-47), Macpherson (*ILI*:67) o Browning y de norteamericanos como Jonathan Edwards, Nathanael Hawthorne (*ILN*:29, cfr. también “Hawthorne”, *Cursos y conferencias*, julio-agosto-septiembre 1949, *OCII*:49, 55), Walt Withman (*ILN*:49), Emily Dickinson (*ILN*:68) o Thornton Wilder (*ILN*:124). Poco antes de la aparición de estos volúmenes, en un artículo publicado en *Sur* en octubre de 1964, Borges había declarado: “La cristiandad tuvo su libro sagrado, la Biblia, que **todavía lo es** de todas las naciones protestantes y en particular de las que usan la lengua inglesa” (“Página sobre Shakespeare”, *BS*:71,

nuestro destacado). El énfasis en el presente puede leerse como una huella de su estadía en Estados Unidos. La asociación de la Biblia con este país reaparecerá en algunas composiciones de *Elogio de la sombra* (1969, ver *infra*) y del siguiente poemario, *El oro de los tigres* (1972), al punto de que podemos considerarla un elemento recurrente en sus caracterizaciones de Estados Unidos. Así, en “East Lansing” (*El oro de los tigres*, OCII:512), fechado el 9 de marzo de 1972, durante su estadía en Michigan, donde Borges anuncia el proyecto de cantar los distintos estados norteamericanos (“Michigan, Indiana, Wisconsin, Iowa, Texas, Colorado, Arizona”), se refiere a las “Regiones de la Escritura y del hacha” (OCII:512). En ese mismo volumen encontramos un poema, “Al idioma alemán”, donde el escritor comienza por aludir a las distintas lenguas que maneja y, entre ellas, a la inglesa que le fue “dada por la sangre” y a la que menciona como “voz de Shakespeare y las Escrituras” (OCII:492). Aquí la vinculación no se refiere al territorio sino al idioma e incorpora, en una primera formulación, un tópico que será recurrente en la década del setenta y en el que nos detendremos luego: la relación entre la Biblia y su linaje paterno, protestante e inglés: la Biblia, como el idioma, le vendrá “dada por la sangre”, por herencia familiar.

Por otra parte, en las páginas que Borges y Zemborain dedican al Western en la *Introducción a la Literatura Norteamericana*, vemos ya aparecer un segundo tópico, el interés por la ética, que será recurrente y, en varias ocasiones, objeto de contraste entre argentinos y norteamericanos. Como en la mayoría de los casos, el punto de partida de Borges es del orden de lo literario:

Para los escritores argentinos —recordemos el *Martín Fierro* y las novelas de Eduardo Gutiérrez— el gaucho encarna la rebeldía y no pocas veces el crimen; la preocupación ética de los norteamericanos, basada en el protestantismo, los llevó a representar en el cowboy el triunfo del bien sobre el mal. El gaucho de la tradición literaria suele ser un matrero; el cowboy puede ser un sheriff o un hacendado. (Borges y Zemborain 1997:142)

Los norteamericanos quedan caracterizados por el protestantismo y, en consecuencia, la preocupación por la ética. El otro término de la comparación no queda tan claramente definido. No se señala explícitamente la falta de ética de los argentinos, aunque la referencia al crimen y al gaucho matrero apunta en esa dirección. Tampoco las causas de esta carencia. La mención del protestantismo, sin embargo, puede sugerir, por contraste, la del catolicismo.

La comparación reaparece en un texto escrito por Borges poco tiempo después del regreso de su segunda estadía en Estados Unidos, titulado “Nota sobre los argentinos”, fechado en octubre de 1968 e incluido en *Argentina, análisis y autoanálisis* (1969). Se

trata de una brevísimo ensayo sobre algunas características de los argentinos, que podría ponerse en serie con otros anteriores como “Nuestras imposibilidades” (*Sur* n°4, noviembre de 1931) o “Nuestro pobre individualismo” (*Sur* n°141, julio de 1946). Luego de algunas salvedades sobre su descreimiento en la existencia de tipos genéricos como “el argentino” y de la infaltable mención a la “dictadura” peronista, Borges señala “dos rasgos afligentes” del argentino de nuestro tiempo (*TR3:269*). El primero, ya consignado en “Nuestras imposibilidades” es “la penuria imaginativa” (*TR3:269*, cfr. *BS:118*). El segundo, que en el ensayo de la década del treinta era el rencor (*BS:120*) es “la falta de sentido moral”.<sup>446</sup> Borges arguye: “Un americano, imbuido de tradición protestante, se preguntará en primer término si la acción que le proponen es justa; un argentino, si es lucrativa” (*TR3:269*). El contraste entre argentinos y norteamericanos ya estaba presente en “Nuestro pobre individualismo”, pero en el ensayo de los cuarenta no había ninguna referencia a un fundamento religioso. En “Nota sobre los argentinos”, al igual que en la *Introducción a la Literatura Norteamericana*, el protestantismo aparece como la base de la ética de los estadounidenses. En la “Nota...”, la comparación no se circunscribe al terreno literario sino que se desplaza al de la idiosincrasia nacional. Aunque la catolicidad de los argentinos no se menciona, queda sugerida por el contraste. Recordemos, además, que el “lucro” había aparecido como el móvil de la Iglesia católica para la venta de indulgencias en la reseña de *El cuento del perdonador* (ver capítulo anterior). Por otra parte, la utilización de “americano” en lugar de “americano del Norte” (la forma que Borges emplea en “Nuestro pobre individualismo”, *OCH:36-37*) significa adoptar el modo de denominación nacional más frecuente en los Estados Unidos (“*american*”), pero inusual en nuestro país, lo que connota una cierta identificación o cercanía de Borges con los estadounidenses –recordemos que había vuelto recientemente de una prolongada estadía en Harvard- coherente con la valoración positiva que propone de estos.

## VIII.2. DE LA PREFERENCIA A LA IDENTIFICACIÓN: *ELOGIO DE LA SOMBRA* (1969)

El mismo año que la nota citada, Borges publica su poemario *Elogio de la sombra* (1969), donde recoge poemas y prosas breves, varios de los cuales fueron escritos

---

<sup>446</sup> El reemplazo de un rasgo por otro puede considerarse como una interpretación borgeana de la “herencia” del peronismo, al que el escritor siempre se refirió como una época de perversión moral, como vimos en el capítulo anterior.

durante su segunda estadía en Estados Unidos para las *Norton Lectures*: “Cambridge”, “Elsa”, “New England, 1967”, “James Joyce”, “*The Unending Gift*”, “El etnógrafo”.<sup>447</sup> En el prólogo de este libro, Borges anuncia que *Elogio de la sombra* agrega a los tópicos de su producción anterior –“espejos, laberintos y espadas”, enumera irónicamente- dos nuevos temas: la vejez y la ética. El segundo, afirma el escritor, “nunca dejó de preocupar a cierto amigo muy querido que la literatura me ha dado, a Robert Louis Stevenson” (*OCT*:353). Como es frecuente en nuestro escritor, al menos en la imagen que procuró forjar de sí mismo en su madurez, todo nuevo tema se reconduce de inmediato a una referencia literaria (cfr. Lefere 2005:165). Luego de Stevenson, mencionará al doctor Johnson. Pero también incluirá una afirmación que da a su interés por la ética un asidero algo distinto: “Una de las virtudes por las cuales prefiero las naciones protestantes a las de tradición católica es su cuidado de la ética” (*OCT*:353). La declaración puede ponerse en serie con las que citamos anteriormente.<sup>448</sup> Los verbos en presente y el uso de la primera persona indican que el modelo de tradición protestante que Borges tiene en mente es contemporáneo. Aunque las naciones en cuestión quedan aquí sin especificar, la crítica al catolicismo argentino es fácilmente perceptible.

En el contexto del prólogo, la sentencia cobra además otro sentido. Borges no se limita a utilizar el contraste para señalar lo que percibe como una carencia de sus compatriotas, sino que le otorga también una significación positiva. La ética aparece como un nuevo tema literario que queda ligado explícitamente a la tradición –literaria y nacional- del cristianismo reformado. Dos de los poemas donde más explícitamente se aborda esta cuestión –“Fragmentos de un evangelio apócrifo” y “Una oración”- están modelados sobre la reescritura de un hipotexto cristiano, el llamado Sermón de la Montaña (Evangelio de Mateo, capítulos 5-7, y su paralelo en Lucas 6,17-49), que incluye las bienaventuranzas y muchas de las fórmulas que sirven de base a los “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, así como el Padre nuestro, sobre el que está modelado “Una oración”.

La elección de este discurso es significativa: se trata de un texto central en la enseñanza de Jesús, en el que tanto los teólogos católicos como los protestantes encuentran los fundamentos de la ética cristiana (Foster Stockwell 1954:22, González

---

<sup>447</sup> Quizás también “Pedro Salvadores”, que está dedicado “A Juan Murchinson” (*OCT*:372), un graduado de Harvard que ofició de guía durante la visita de Borges a la universidad (Williamson 2006:415).

<sup>448</sup> Y con otras posteriores, cfr. por ejemplo la conversación con Selder Rodman en 1974: “Besides, you’re a Protestant country [los Estados Unidos]. Catholics don’t think in terms of right and wrong” (30).

de Cardedal 2001:406), y de uno de los fragmentos del evangelio más conocidos y valorados, aún fuera del ámbito del cristianismo.<sup>449</sup> El Sermón se encuentra como dijimos, con variantes, en dos de los evangelios sinópticos, el de Mateo y el de Lucas.<sup>450</sup> Aunque no lo declara explícitamente, es fácil percibir que, al menos en “Fragmentos...”, Borges sigue a Mateo: su texto comienza hablando del “pobre en espíritu”, forma propia de Mt 5,3 (RV) que se distingue de la formulación lucana “pobres” (Lc 6,20) y, de allí en adelante, la enorme mayoría de los versículos borgeanos tienen como hipotexto alguno del primer Evangelio.<sup>451</sup> La opción por la versión de Mateo es coherente con la preocupación ética declarada por Borges en el prólogo, ya que se trata del evangelio que da mayor relieve al aspecto moral de la enseñanza de Jesús (Aguirre Monasterio 1992:250, Levoratti 2005:300). Por supuesto, la ética que se desprende de los “Fragmentos...” y de “Una oración” dista mucho de poder considerarse cristiana. Ambos textos están contruidos en buena medida como una inversión de la doctrina evangélica, al punto de que el escritor llegó a declarar que el primero era “anticristiano” (Carrizo [1979] 1997:134). Si Jesús comienza las bienaventuranzas afirmando paradójicamente “Bienaventurados los pobres en espíritu...”, “Bienaventurados los que lloran...” (Mt 5,3-4), Borges proclamará en su texto una lógica más razonable (e individualista): “Desdichado el pobre en espíritu...”, “Desdichado el que llora...” (“Fragmentos...”, *OCII*:389).<sup>452</sup> De un modo similar, su “oración personal” parece negar la enseñada por Jesús, al menos en lo que se refiere a las peticiones. Si el maestro de Nazaret había dicho a sus discípulos que al orar pidieran

---

<sup>449</sup> Es conocida, por ejemplo, la admiración de Gandhi por este discurso evangélico. Söding (2012:1) sostiene que la ética del Sermón de la Montaña “no se limita a su grupo cristiano ni al judaísmo, sino que se abre a todos”, “el Padrenuestro es universal, las prácticas de piedad (6,2-18) no se enuncian en oposición a otros grupos; las antítesis (5,21-28) retoman los diez mandamientos; la regla de oro (7,12) los eleva al plano universal; los “dos caminos” (7,13-ss) son comunes en el mundo griego y judío”.

<sup>450</sup> En Lucas el sermón no se pronuncia desde un monte sino desde una llanura, por lo que se lo suele denominar “Sermón del llano”. Para la comparación entre ambos discursos, cfr. Aguirre Monasterio 1992:215-217.

<sup>451</sup> Almeida (2000:175-181) ha realizado un “Ensayo de concordancia entre el poema de Borges y el Nuevo Testamento” donde muestra que, excepto por una posible referencia a Juan y tres a Lucas, la base de la reescritura borgeana es Mateo.

<sup>452</sup> Ignacio Navarro señala su sorpresa ante esta inversión borgeana que traza la vuelta completa y vuelve a poner en su lugar la lógica que había invertido el discurso evangélico: “El recurso de Borges en este texto es, en buena medida, invertir los dichos de Jesús: *Desdichado el pobre de espíritu...*, etc., en vez de *Bienaventurados los pobres de espíritu...*, etc. Lo que me deja perplejo es que Borges, que parece haber entendido cada página y cada recurso que sostiene y hace eficaz a cada página, no parece advertir que fue ese, precisamente, el ‘recurso’ usado por Cristo: felices los pobres, los que lloran, los hambrientos, ¡los infelices! Borges, al invertir el texto ya invertido por Jesús, repone una lógica trivial, ordinaria, que es la que Jesús había quebrado con su sorprendente discurso...” (Navarro 2009:372).

“Danos hoy nuestro pan cotidiano y perdónanos nuestras deudas” (Mt 6,11-12), Borges afirma:

Es evidente, en primer término, que me está vedado pedir. Pedir que no anochezcan mis ojos sería una locura [...] El proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas, de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto. Nadie merece tal milagro. No puedo suplicar que mis errores sean perdonados; el perdón es un acto ajeno y sólo yo puedo salvarme (“Una oración”, *OCII*:392).<sup>453</sup>

La ética que Borges proclama en estos textos establece con la propuesta por los evangelios una relación compleja. Ciertamente no la acepta como verdad revelada: parodia los dichos de Jesús, los cuestiona o directamente los niega. El autor implicado por los “Fragmentos...” y “Una oración” no es un cristiano creyente sino, en palabras de Almeida, un “sabio desencantado” (2000:146). Su ética, como dijimos, no puede considerarse cristiana. Pero es indudable que Borges la formula diálogo con el cristianismo. El evangelio funciona como hipotexto de los fragmentos borgeanos y como punto de partida que determina los temas sobre los que el escritor dejará sentada su posición singular. El yo lírico de “Una oración” comienza admitiendo que, pese a no entenderlo del todo, ha pronunciado miles de veces el Padre nuestro, lo que puede considerarse un autobiografema, que reencontraremos, por ejemplo, en “El evangelio según Marcos” (*La Nación*, 1970, recogido ese mismo año en *El informe de Brodie*) y “Avelino Arredondo”.<sup>454</sup>

De este modo, en *Elogio de la sombra*, Borges no sólo expresa su preferencia por el protestantismo –como habíamos visto en “Nota sobre los argentinos”– sino que exhibe en algunos de sus escritos una preocupación ética –formulada, además, en diálogo con el cristianismo–, que lo vincula a esa tradición. A esto contribuye otro rasgo, casi constante en su producción y que se comprueba también en este poemario: la lectura de la Biblia, que, como hemos dicho, Borges considera una práctica típica del cristianismo reformado, desde el gesto fundacional de Lutero de traducir las Escrituras. En *Elogio de la sombra* encontramos, como habíamos anticipado, dos referencias

---

<sup>453</sup> Anotemos que este planteo, a primera vista tan heterodoxo, no está demasiado lejos de la posición de algunos teólogos cristianos que niegan los fundamentos de la oración de petición. Cfr. por ejemplo Andrés Torres Queiruga (2006).

<sup>454</sup> “Su padre, que era librepensador, como todos los señores de su época, lo había instruido en la doctrina de Herbert Spencer, pero su madre, antes de un viaje a Montevideo, le pidió que todas las noches rezara el Padrenuestro e hiciera la señal de la cruz. A lo largo de los años no había quebrado nunca esa promesa.” (*OCII*:444); “Era librepensador, pero no dejaba pasar una sola noche sin repetir el padrenuestro que le había prometido a su madre al venir a Montevideo” (Avelino Arredondo), *El libro de arena*, 1975, *OCIII*:63).

laterales que insisten en la asociación entre la Biblia y las naciones protestantes. En “New England, 1967”, poema datado en “Cambridge, 1967”, el yo lírico percibe “un antiguo rumor de Biblia y guerra” (OCII:360); en “A cierta sombra, 1940”, las “sombras gloriosas” de Inglaterra acuden ante la invocación del poeta “con altas mitras y coronas de hierro,/ **con Biblias**, con espadas, con remos/ con anclas y con arcos.” (OCII:369, nuestro destacado).<sup>455</sup> Este rumor bíblico es perceptible en el libro desde el poema inaugural, el magnífico “Juan 1, 14”, también en “Israel”, “Leyenda” y los ya citados “Fragmentos...” y “Una oración”. Como dijimos, la presencia hipotextual de la Escritura no constituye en modo alguno una novedad. La Biblia fue objeto de citas, paráfrasis, alusiones, reescrituras y ensayos prácticamente desde el inicio de la producción borgeana. Pero en el marco de la simpatía y afinidad con el protestantismo, que el escritor declara insistentemente a partir de los años sesenta, esta presencia puede reinterpretarse como afín a la tradición bibliocéntrica del cristianismo reformado (ver *infra*).

### VIII.3. YO, PROTESTANTE I. ÉTICA

En la década del sesenta, entonces, especialmente después de sus viajes a Estados Unidos, el escritor comenzará a manifestar su admiración por el protestantismo –y concretamente por el protestantismo norteamericano- de un modo cada vez más abierto que llegará incluso a postular su identificación con la tradición protestante. Tal identificación no debe entenderse como adopción de una fe, sino más bien en un sentido que podemos denominar cultural, en tanto aceptación de un conjunto de prácticas, valores y concepciones del mundo. En sus prólogos a la obra de Carlyle, en la década del cuarenta, Borges había escrito que aunque este “era ateo y creyó haber abjurado de la fe de sus padres”, “su concepto del mundo, del hombre y de la conducta prueba que no dejó nunca de ser un calvinista rígido” (Prólogo a *Sartor Resartus*, 1945, OCIV:39, cfr. también el prólogo a *De los héroes*, 1949, OCIV:40). De un modo análogo, Borges no abandona su posicionamiento agnóstico con respecto a la fe cristiana, pero ciertos rasgos

---

<sup>455</sup> Como ha señalado Jerónimo Ledesma, este poema remite –ya desde el título- a una composición anterior de Borges “Para la noche del 24 de diciembre de 1940, en Inglaterra” (*Saber vivir*, noviembre/diciembre, 1940) de la que representa una suerte de reescritura o “variación”, en el sentido musical del término (Ledesma 2006:191). Es significativo que la referencia a la Escritura como un elemento característico de la isla es un motivo que no aparecía en el poema de 1940 y se incorpora en el de 1969.



de su figura de escritor son (re)interpretados por él mismo como característicamente protestantes.<sup>456</sup>

Durante su estadía en Cambridge, en su segunda visita a Estados Unidos, Borges mantiene una larga conversación con Rita Guibert –que ya hemos citado-, publicada luego en *Times en español*, en marzo de 1968. Allí afirma:

Hay momentos en que me siento cristiano, y luego cuando pienso que admitirlo comporta aceptar todo un sistema teológico veo que realmente no lo soy. Siendo católico, me siento atraído por el protestantismo. Yo creo que lo que me atrae en el protestantismo, o en algunas formas del protestantismo, es la ausencia de una jerarquía. Quiero decir que lo que atrae a mucha gente hacia la Iglesia Católica –la pompa, la liturgia, las jerarquías eclesiásticas, los esplendores de la arquitectura- eso es precisamente lo que me aleja a mí. Como dije, yo no sé si soy cristiano, pero si lo soy de un modo que está más cerca del metodismo que de la Iglesia católica. Y digo esto con todo respeto. Expreso lo que siento, una propensión, una tendencia de mi espíritu (“Borges habla de Borges,” Guibert 1986:353).<sup>457</sup>

El protestantismo aparece aquí como una tendencia espiritual, que no conlleva aceptar el los dogmas y el sistema teológico del cristianismo. En esta entrevista el acento está puesto sobre todo en la contraposición entre protestantismo y catolicismo; el cristianismo reformado se valora como contra-modelo de la religiosidad católica. No hay una afirmación positiva de sus valores, aunque implícitamente pueden leerse algunos de los que el escritor ya había destacado en otras ocasiones: la austeridad y la sencillez, que se oponen a “la pompa, la liturgia y las jerarquías eclesiásticas”. La novedad con respecto a otros textos donde podían leerse afirmaciones en esa línea es que, en este caso, el escritor asume la primera persona. No indica simplemente su simpatía, sino que declara una –parcial- identificación.

En una conversación con Juan José Saer en junio de ese mismo año, ya de regreso en Argentina, Borges vuelve a referirse este tema, introduciendo una nueva variable: su “ascendencia protestante”, referida de un modo algo difuso, que lo llevó a alejarse de Baudelaire y luego de Poe:

[Este rechazo fue] dictado por un prejuicio, por un afán ético. Y posiblemente de origen protestante, ¿no? Usted ha visto que en los países protestantes es muy importante la ética. Entre nosotros se entiende que alguien es o no un caballero, pero en general aquí no se discuten escrúpulos éticos. Desde ya, no creo que sean moralmente superiores en los Estados Unidos, pero creo que al mismo tiempo lo primero que alguien se pregunta sobre algo es si es éticamente justificable. Desde luego, esta pregunta puede llevar a un sofisma

---

<sup>456</sup> El mismo escritor ha afirmado en una entrevista “Hay una manera cristiana de ser ateo, una manera católica o protestante” (Irby 1968:109).

<sup>457</sup> Cfr. también el testimonio de Bioy Casares, que en su diario atribuye a Borges la siguiente declaración “Si yo fuera cristiano, me haría protestante. No *Church of England*: presbiteriano, *Church of Scotland*, una iglesia sin obispos, bien abstracta” (Bioy 2006:953). La entrada está fechada el 28 de septiembre de 1963, es decir, luego de la primera estadía de Borges en los Estados Unidos.

o a justificaciones interesadas, pero no importa, es lo primero que surge en una discusión cualquiera, ¿no? (“El patetismo de la novela”, entrevista con J.J. Saer en revista *Crisis*, 1968, recogida en Mateo 1997:18).

Aquí la relación del escritor con el protestantismo está definida con menos claridad que en la entrevista con Guibert, pero la vinculación está dada por un elemento positivo, el “afán ético” que Borges dice compartir. El protestantismo tiene en el texto una valencia doble. Por un lado, como en “Nota sobre los argentinos” y el prólogo de *Elogio de la sombra*, es una característica nacional de los norteamericanos. La admiración por Estados Unidos está ligeramente matizada, aunque en última instancia se sostiene, al menos en términos relativos. Por otro lado, como dijimos, aparece esbozado un tópico que será recurrente en textos y en entrevistas de los años setenta: el protestantismo es parte de la herencia familiar borgeana, de su “ascendencia”, aunque no tenemos aquí referencias puntuales.

Poco después de estas entrevistas y de los textos que hemos citado antes, Borges publica sus “Autobiographical notes” (escritas en colaboración con Norman di Giovanni) en *The New Yorker*, en septiembre de 1970. Como señala Lefere, estas notas no aportan demasiadas novedades con respecto a los datos que podían encontrarse previamente en la obra del escritor y en las notas periodísticas de la década del sesenta (2005:152, cfr. en el mismo sentido Pastormerlo 2007:36). Pero puede considerarse que fijan en un texto canónico varios autobiografemas que estaban desperdigados, constituyendo una versión literalmente autorizada de la vida de Borges (Lefere 2005:156). En este sentido, es significativa la mención del protestantismo, realizada en el marco de las páginas que dedica a “su primer encuentro físico con Estados Unidos” (*Autobiografía*, 142) en 1961:

Norteamérica me pareció la nación más indulgente y generosa que había visitado. Los sudamericanos tendemos a pensar en términos de conveniencia, mientras que la gente en los Estados Unidos tiene una actitud ética. Como protestante vocacional, eso era lo que más admiraba (*Autobiografía* 143-144).

La fórmula “protestante vocacional” (*amateur* en la versión inglesa) debe interpretarse en un sentido similar a lo que hemos denominado protestantismo cultural y que, como vemos, también en las “Autobiographical Notes” queda ligado a la ética y a los Estados Unidos.<sup>458</sup> La contraposición aquí no es con los argentinos específicamente,

---

<sup>458</sup> En conversación con Selder Rodman, Norman di Giovanni, quien colaboró con Borges en la escritura de las “Autobiographical notes”, se atribuirá esta formulación, pero aclarando que contó con la inmediata aprobación del escritor. Di Giovanni lee, a diferencia de lo que hemos propuesto, esta adscripción en

ni con las naciones de tradición católica sino con los sudamericanos. Esto puede explicarse porque la autobiografía está pensada originalmente para lectores norteamericanos, acostumbrados a pensar el subcontinente como un todo sin darle demasiada importancia a las divisiones nacionales. Al optar por este término de comparación, por otro lado, la crítica al catolicismo argentino que podía leerse en otras formulaciones queda más diluida. Lo que parece subrayarse aquí es el aspecto positivo de la identificación del escritor con la tradición protestante.

### VIII.3.1. “El soborno”: retrato(s) del autor como protestante amateur

Después de las “Autobiographical notes”, la preocupación por la ética, ligada al protestantismo, sigue apareciendo en entrevistas de la década del setenta como un rasgo de la imagen de escritor que construye Borges. (vg. “Encuentro con Borges”, *Imagen*, febrero 1971).<sup>459</sup> La cuestión será desarrollada también en la obra escrita, particularmente en “El soborno”, un cuento incluido en *El libro de arena* (1975). Se trata de un relato situado “en uno de los Estados de Unidos de América” y, acota el narrador, “Entiendo que no pudo haber ocurrido en otro lugar” (*OCIII:57*). El énfasis en la locación es significativo en más de un sentido. *El libro de arena*, aunque publicado varios años después de las primeras estadias borgeanas en Norteamérica, incluye varios relatos situados allí. “El otro” (publicado originalmente en 1972), el cuento que abre el volumen, está ambientado durante la visita del escritor a Cambridge, y encontramos también referencias a sus viajes en los inicios de “There are more things” y de “Utopía de un hombre que está cansado”. Norteamérica había sido el escenario de algunos de los textos reunidos en *Historia universal de la infamia* (1935) –“El espantoso redentor Lazarus Morell”, “El proveedor de iniquidades Monk Eastman”, “El asesino desinteresado Bill Harrigan”- pero desde entonces Borges no había situado ninguna de sus ficciones allí. El Estados Unidos que aparecía en el libro de 1935 poco tiene que ver

---

términos más bien religiosos: “His religion is one of the things that makes Borges so different from other Latin American intellectuals. Though his mother is a devout Catholic and his father was an atheist, Borges is a Protestant at heart. ‘What Protestant church do you think I should join?’ he once asked me only half jokingly. Ethics and belief in the value of work are central with Borges. When we were working on the autobiography last year, I wrote the phrase “Amateur Protestant that I am...,” and he exclaimed with delight: “That’s exactly it” (Selder Rodman 1974:24). Nótese que Di Giovanni señala la ética como uno de los rasgos de Borges atribuibles a su protestantismo. El entrevistado introduce además la cuestión de los “dos linajes” de Borges, sobre la que volveremos.

<sup>459</sup> Ante la pregunta de si cree en Dios, el escritor responde: “Sí, creo en Dios, pero no en un Señor que está sobre mí observándome. Le diría que creo en Dios de un modo ético. La ética ha sido siempre mi preocupación; herencia quizá de mi abuela inglesa y mis antepasados cuáqueros” (*TR3:334*). Nótese aquí la referencia a la abuela paterna y los antepasados que, como ya dijimos, será recurrente en los setenta.

con el que encontramos en el de 1975. Aquel es el territorio mítico de los *cowboys*, los *gangsters* y las rebeliones de esclavos que Borges había descubierto a través de la literatura y del cine de Hollywood. El de los relatos de *El libro de arena* es el de las Universidades de Texas y Harvard, civilizado y protestante, poblado de profesores, investigadores y estudiantes, que el escritor conoció en sus viajes. No está en continuidad con el de aquellos primeros relatos sino con el de poemas como “Cambridge” y “New England, 1967”. En “El soborno”, Estados Unidos es, ante todo, el país caracterizado por la preocupación ética, ausente en Argentina. En el epílogo del volumen, Borges anota: “Siempre me ha sorprendido la obsesión ética de los americanos del Norte; ‘El soborno’ quiere reflejar ese rasgo” (OCIII:72). La remisión de la “sorpresa” a un pasado indeterminado, invita a leer el texto, como proponemos, en serie con las anteriores manifestaciones del escritor sobre este asunto -“Nota sobre los argentinos”, *Elogio de la sombra*, las entrevistas-. Sin embargo, en el epílogo, se percibe una perspectiva algo distinta: ya no se habla de “preocupación” o “actitud” ética, sino de “obsesión”, una palabra de connotación negativa. Esta obsesión no provoca admiración –como en la *Autobiografía*- sino sorpresa y no hay ninguna huella de la base protestante de este rasgo norteamericano, ni de la identificación del escritor con el mismo. ¿Hay que leer aquí una valoración distinta por parte de Borges? Esto podría desprenderse del paratexto, pero conviene examinar el relato.

La anécdota es sencilla: un académico estadounidense, Ezra Winthrop, debe elegir entre dos colegas suyos, Herbert Locke y Eric Einarsson, quien será el representante de su Universidad en un Congreso de germanistas en Wisconsin. Sus simpatías parecen estar a favor del primero, pero Einarsson conseguirá finalmente ser el elegido, con una singular estrategia: publica un artículo en Yale donde impugna, con cierta violencia, el método pedagógico de Winthrop. Este, regido por “la curiosa pasión americana de la imparcialidad” decide en favor de su agresor, puesto que negarle el voto “hubiera sido una suerte de represalia” (OCIII:60). Finalmente, Einarsson aparece en el despacho de Winthrop para confesar su singular *modus operandi*. El engañado profesor concluye “Un pecado nos une: la vanidad. Usted me ha visitado para jactarse de su ingeniosa estrategia; yo lo apoyé para jactarme de ser un hombre recto” (OCIII:61).

Hay dos cuestiones en las que vale la pena detenerse. La primera está relacionada con un procedimiento común a varios relatos borgeanos que en el capítulo V.8 hemos denominado la puesta en ficción de un problema abstracto, que puede ser teológico, metafísico o, en este caso, ético. La ética de los norteamericanos venía, hasta el

momento, siendo objeto de declaraciones muy generales y abstractas: “un americano” se pregunta si “la acción que le proponen es justa” (*TRIII:269*); “alguien se pregunta sobre algo si es éticamente justificable” (Mateo 1997:18). En este relato, la situación es concreta y los personajes tienen nombre, apellido y rasgos individuales. Y esto, desde luego, complejiza las cosas. En la entrevista con Saer, Borges ya había señalado que la preocupación ética no era una garantía de la superioridad moral de los Estados Unidos, que esta puede llevar “a un sofisma o a justificaciones interesadas”. Lo que muestra Einarsson es que esa ética puede ser manipulada, y la conclusión de Winthrop apunta a que puede estar incluso fundada en la vanidad. Los escrúpulos éticos, “preferibles” y “admirables” en abstracto, no garantizan una decisión justa, tal como parece mostrar el desarrollo del relato. No es infrecuente que las ficciones borgeanas pongan en cuestión o establezcan una distancia con lo que el mismo escritor afirma en otros géneros (cfr. capítulo VI). Sin embargo, hay que apuntar que la ética norteamericana –de base protestante- funciona como un axioma, un punto de partida que permite el desarrollo narrativo, y por eso se nos dice que la anécdota solo pudo ocurrir en Estados Unidos. El manipulador, Einarsson, es un extranjero y el énfasis con que afirma su nacionalidad estadounidense al final no hace más que subrayar el contraste con el “norteamericano viejo” que representa Withrop.<sup>460</sup> La picardía escandinava parece derrotar a la ética norteamericana, pero es esta la que queda en pie. Tal es, entendemos, la valoración propuesta por el relato, pero para determinarla con más precisión debemos detenernos en una segunda cuestión, las relaciones que se establecen entre narrador, escritor y personajes.

### VIII.3.1.1. Narradores autor-referenciales

Como muchos relatos de Borges, “El soborno” presenta un narrador que incorpora varios autobiografemas que reenvían a la figura del autor.<sup>461</sup> Las fechas y lugares

---

<sup>460</sup> Withrop es “De vieja raíz puritana, oriundo de Boston...” (*OCIII:57*), mientras que Einarsson es islandés, y finaliza afirmando “Soy un ciudadano americano. Mi destino está aquí, no en la Última Thule. Usted dirá que un pasaporte no modifica la índole de un hombre” (*OCIII:61*).

<sup>461</sup> Annick Louis (2007) ha señalado que este reenvío funciona de un modo algo distinto en la década del cuarenta (cuando se publican *El jardín de senderos que se bifurcan*, *Ficciones* y *El Aleph*) y en los sesenta y setenta (cuando aparecen *El informe de Brodie* y *El libro de arena*): “En los años cuarenta, la identificación con el autor empírico se efectuaba debido a la limitada circulación de las primeras publicaciones de los cuentos, porque los lectores de *Sur* y *La Nación* poseían las informaciones necesarias, y muchos de ellos conocían, de manera directa o indirecta, a Borges. En los años sesenta y setenta, el estatuto adquirido por Borges en la cultura argentina es suficiente para que un público más vasto pueda identificar al narrador con el autor empírico, y sólo es necesario un conocimiento general de su obra (directo o adquirido a través de los medios) o del personaje público”.

consignados en el relato coinciden con los de las visitas de Borges a los Estados Unidos (Austin en 1961, Cambridge en 1969). Para el momento en que se publica “El soborno”, la estadía norteamericana de Borges no sólo era un dato difundido por los medios de comunicación –y, por lo tanto, parte de la imagen de lo que Lefere (2005) denomina autor socializado- sino que también podía deducirse de la lectura de otros textos de su producción –es decir, de lo que los lectores sabían del autor transtextual-. Recordemos los poemas de *Elogio de la sombra* que hemos mencionado y, especialmente, “El otro”, relato que abre *El libro de arena* –aunque había sido publicado previamente- y cuyo narrador –nombrado explícitamente como Jorge Luis Borges- se encuentra en Cambridge en 1969, al igual que el de “El soborno” (OCIII:11 y 57). Algo similar puede decirse del interés por el anglosajón que manifiesta el narrador del relato, que coincide con el del escritor, según consta en numerosas entrevistas y se desprende de distintos lugares de su obra, lo mismo que su admiración por el manejo de los rasgos circunstanciales en las sagas islandesas.<sup>462</sup> Por último, también es autor-referencial la mención del amigo de Borges, Ramón Martínez López, aunque esta referencia fuera perceptible para un número más reducido de lectores.<sup>463</sup>

Este narrador autor-referencial se repite en varios relatos del volumen –“El otro”, “Ulrica”, “Utopía de un hombre que está cansado”, “El congreso”-. Sin embargo, los autobiografemas que remiten a Borges no se atribuyen exclusivamente a los narradores, sino que pueden estar distribuidos entre varios personajes de un mismo cuento. En el caso de “El soborno”, además del narrador, uno de los protagonistas, Ezra Withrop, posee varios atributos en común con el escritor. Se trata de un profesor universitario, conocedor del inglés antiguo, con un sistema de evaluación atípico: “Me dijeron que en los exámenes prefería no formular una sola pregunta; invitaba al alumno a discurrir sobre tal o cual tema, dejando a su elección el punto preciso” (OCIII:57). Esta metodología coincide con la que Borges utilizaba en su cátedra de Literatura inglesa de

---

<sup>462</sup> Borges inició, junto a un reducido grupo de alumnos de la Universidad de Buenos Aires, el estudio del anglosajón a fines de la década del cincuenta (*circa* 1958, según Williamson 2006:381). En 1960, en *El hacedor*, incluye un poema titulado “Al iniciar el estudio de la gramática anglosajona”.

<sup>463</sup> Ramón Martínez López fue un intelectual gallego, exiliado después de la Guerra civil española, primero a Francia y luego a Argentina, donde conoció a Borges. Establecido finalmente en Estados Unidos, se desempeñó como profesor en la Universidad de Texas, donde está situado en “El soborno”. En *La voz de Galicia* se cita una declaración de Borges al periodista Perfecto Conde, referida a López Martínez: “Hombre de su tierra, de Galicia, era uno de los mejores amigos que yo tuve en esta vida. Claro que usted, probablemente, no lo conocerá. Me imagino que allá será como acá, que a los grandes les tocará ser poco conocidos” (Abelenda 2007).

la Universidad de Buenos Aires, según sostuvo en numerosas entrevistas.<sup>464</sup> Como Borges, Withrop proviene de una familia de antiguo linaje protestante y ha renunciado a la fe de sus antepasados, aunque mantiene su sentimiento de la ética. En esta línea de lectura, podríamos afirmar que Borges caracteriza a un personaje autor-referencial de un modo análogo al que, en el prólogo que citamos antes, él mismo caracterizaba a Carlyle: “Withrop, como Carlyle, había renunciado a la fe puritana de sus mayores, pero no al sentimiento de la ética” (*OCIII*:58). Esta atribución reforzaría nuestra hipótesis del protestantismo cultural y amateur que se auto-atribuye el escritor. Sin negar esto, debemos decir que la maniobra borgeana es aquí algo más compleja.

Como vimos, son dos los personajes de “El soborno”, Withrop y el narrador, que comparten autobiografemas con el escritor. A propósito de algunos relatos de *El informe de Brodie*, Louis ha señalado que el efecto de esta diseminación de rasgos autobiográficos entre distintos personajes de una misma ficción es el de “expulsar violentamente toda identificación alegórica o mimética entre la ficción y lo real” (2009). Hay indudablemente una tensión entre la lectura autor-referencial que sugieren los autobiografemas, y el hecho de que estos estén desdoblados en personajes distintos, lo que impediría –como señala Louis- una identificación directa. Ahora bien, este desdoblamiento de Borges tiene, en *El libro de arena*, una manifestación muy singular en el relato que abre el volumen, “El otro”. Queremos detenernos brevemente en este relato, dado que por su ubicación, por ser el único relato donde el narrador se identifica explícitamente como “Jorge Luis Borges” y por tematizar la cuestión del doble, resulta especialmente pertinente para indagar el funcionamiento y los efectos de sentido del desdoblamiento del escritor en los otros relatos de *El libro de arena*. Podemos añadir que, en el caso de “El soborno”, la vinculación entre ambos relatos queda reforzada por la circunstancia ya señalada de que ambos narradores –según se nos dice- se encontraban en Cambridge en 1969.

### VIII.3.1.2 Borges y el otro: desdoblamientos

---

<sup>464</sup>Cfr por ejemplo *Borges para millones* (1978): “Yo he tomado examen durante veinte años en la Facultad de Filosofía y Letras y tengo un orgullo, uno de los pocos de mi vida: no hice jamás una pregunta. Yo solía decirle a mis estudiantes: hablemos, por ejemplo, del doctor Samuel Johnson, hablemos de la poesía anglosajona, hablemos de Shakespeare, hablemos de Oscar Wilde, hablemos de Shaw, y hablen, ustedes digan lo que piensan, yo prometo no interrumpirlos, prometo no preguntarles ni una sola fecha, pues yo mismo no las sé” (1997:61). Ver también Cortinez (1967:136).

“El otro” narra el encuentro entre el Jorge Luis Borges ya anciano de 1969, con su contraparte juvenil de 1918.<sup>465</sup> Ambos creen ser un sueño del otro, dialogan acerca de sus respectivos presentes, el joven declara sus proyectos para futuro y finalmente se despiden, acordando un reencuentro al que ninguno de los dos asistirá. Desde el título, el cuento remite a una de las páginas más famosas del escritor, “Borges y yo”, que comenzaba: “Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas” (*La Biblioteca*, n°1, 1957, *OCII*:186). Pero si en aquel texto el contraste al que se apuntaba era al de lo público/privado –aunque el mismo texto ponía en cuestión la posibilidad de esta distinción- aquí la contraposición es temporal y podría definirse como viejo/joven (cfr. Premat 2009:83).

En el relato reencontramos numerosos autobiografemas que ya habían aparecido en entrevistas y/o en las “Autobiographical notes” (1970): las estadías en Cambridge y Ginebra, el parentesco con Álvaro Melián Lafinur, las menciones del padre, la madre, la hermana y la amistad con Simón Jichlinsky, entre otras. Desde luego, además de esta información, el hecho de que el nombre de ambos personajes coincida con el del escritor resulta un índice suficiente de que Borges esperaba que el texto se leyera como autor-referencial. Parte del efecto del cuento descansa en el contraste entre el anciano desencantado y algo escéptico –que es quien está a cargo de la narración- y el joven fervoroso que este fue. Más allá de que sus preferencias literarias se exhiben como divergentes –el joven lee con reverencia a Dostoievski, al que el viejo se refiere con cierto desdén- lo central es que las estéticas que sostienen son radicalmente opuestas:

Le pregunté qué estaba escribiendo y me dijo que preparaba un libro de versos que se titularía *Los himnos rojos* [...].

-¿Por qué no? –le dije-. Podés alegar buenos antecedentes. El verso azul de Rubén Darío y la canción gris de Verlaine.

Sin hacerme caso, me aclaró que su libro cantarí la fraternidad de todos los hombres. El poeta de nuestro tiempo no puede dar la espalda a su época.

Me quedé pensando y le pregunté si verdaderamente se sentía hermano de todos. Por ejemplo, de todos los empresarios de pompas fúnebres, de todos los carteros, de todos los que viven en la acera de los números pares, de todos los afónicos, etcétera. Me dijo que su libro se refería a la gran masa de los oprimidos y parias.

-Tu masa de oprimidos y de parias –le contesté- no es más que una abstracción. Sólo los individuos existen, si es que existe alguien. *El hombre de ayer no es el hombre de hoy* sentenció algún griego. Nosotros dos, en este banco de Ginebra o de Cambridge, somos tal vez la prueba (*OCIII*:14).

---

<sup>465</sup> El relato transcurre –desde la perspectiva del narrador- en Cambridge en febrero de 1969, cuando Borges (que había nacido el 24 de agosto de 1899) tenía 69 años. Sin embargo, en un momento del diálogo declara “Mi sueño ha durado ya setenta años” (*OCIII*:12). Puede tratarse o bien de una generalización o bien de un ligero corrimiento que problematice la identificación entre el “Jorge Luis Borges” de “El otro” y la persona Borges.



El tópico del compromiso, al menos en la formulación que le da el joven Borges, queda reducido al absurdo. El color del poemario, evidente alusión a la revolución soviética, es considerado como una opción meramente estética –equiparable al azul de los modernistas-. La provocación de esta sugerencia es más patente si recordamos que el modernismo era una de las corrientes poéticas contra las que había combatido el joven Borges ultraísta de los años veinte. De hecho, en un ensayo muy temprano, titulado “Ejecución de tres palabras” (*El pueblo gallego*, 1924, recogido al año siguiente en *Inquisiciones*), el escritor había sentenciado cualquier uso del adjetivo “azul”. La fraternidad universal es calificada de abstracta y ridiculizada a partir de especificaciones de los posibles colectivos que abarca la fórmula “todos los hombres”, recurriendo a una heterogénea enumeración, típicamente borgeana.

Por supuesto, esta ridiculización de las pretensiones de compromiso literario puede leerse en clave de autocritica (o autoparodia). El rechazo por parte de Borges de sus antiguos posicionamientos estéticos y políticos, constituye una práctica frecuente en el escritor, ya señalada por Pezzoni (1999:32-33). En esta línea, sostiene Premat:

El consabido rechazo de los textos, lecturas y posiciones de juventud (en ensayos, entrevistas y decisiones editoriales) tiene un correlato ficticio: Borges, en su vejez, se encuentra con aquel otro Borges y desacredita sus posiciones, reafirmando y validando sus preferencias posteriores (2009:84).

Pero, en la década del setenta, este cuestionamiento a la concepción de la literatura que sostiene el joven Borges tiene también –y quizá en primer lugar- como blanco a toda una generación de escritores e intelectuales latinoamericanos que apostaban por una literatura comprometida con la “masa de oprimidos” (cfr. Terán 1991, Gilman 2012). Para mencionar un ejemplo significativo, podemos recordar algunas de las declaraciones de Rodolfo Walsh en la entrevista que le realizó Ricardo Piglia en 1970, publicada como prólogo de *Un oscuro día de justicia* (1973):

Pensar que aquí hasta hace poco tiempo hubo quien sostenía que el arte y la política no tenían nada que ver, que no podía existir un arte en función de la política [...] Yo hoy pienso que no solo es posible un arte que esté relacionado directamente con la política, sino que como retrospectivamente me molesta mucho esa muletilla que hemos usado durante años, yo quisiera invertir la cosa y decir que no concibo hoy el arte si no está relacionado directamente con la política, con la situación del momento que se vive en un país dado, si no está eso para mí le falta algo para poder ser arte. No es una cosa caprichosa, [...] sino que corresponde al desarrollo general de la conciencia en este momento, que incluye por cierto la conciencia de algunos escritores e intelectuales y de que realmente va a ser muy clara a medida que avancen los procesos sociales y políticos, porque es imposible hoy en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política (Walsh 1973:21-22).

El mismo año que Walsh formulaba estas declaraciones, Borges señalaba, en el prólogo a *El informe de Brodie*, su rechazo a la figura del escritor comprometido “Solo quiero aclarar que no soy, ni he sido jamás, lo que antes se llamaba un fabulista o un predicador de parábolas y ahora un escritor comprometido” (OCII:399).<sup>466</sup> En buena medida, “El otro” puede leerse en continuidad con algunas posiciones sostenidas en ese prólogo. La efectividad polémica de esta ficción radica en que el rechazo no solo se manifiesta en términos temáticos –en la *reductio ad absurdum* que hemos citado- sino también de formas más indirectas e integradas en la misma estructura del relato. Por un lado, el poner en boca de un joven residente en Ginebra en 1918 motivos y argumentos similares a los que sostenían los defensores de la literatura comprometida en las décadas del sesenta y setenta implica revertir contra ellos la acusación de anacronismo que lanzaban contra la escritura de Borges, presentada como inadecuada para los momentos que se estaban viviendo en el país y el continente. Esta impugnación de la literatura borgeana ya puede leerse en *Borges y la nueva generación* (Prieto, 1955) pero será más recurrente a partir de la década del sesenta.<sup>467</sup> Frente a esto, Borges, señala que la concepción de la literatura “comprometida” responde a un modelo antiquísimo -Esopo, mencionado en el prólogo de *Brodie*- y que concepciones similares a las sostenidas por la supuesta “vanguardia” literaria latinoamericana de los 60-70 coincidían con las que expresaban los jóvenes a comienzos del siglo XX. Tenemos en esto un interesante empleo polémico de la recurrente práctica borgeana de exhibir las “diversas entonaciones” de un mismo tópico y de su negación de la originalidad. Lo que piensan los jóvenes ya ha sido pensado, discutido y practicado por los que hoy son viejos. No hay, en definitiva, nada nuevo bajo el sol. En esta misma línea, al exhibir su evolución ideológica y citar la máxima heracliteana, Borges parece sostener que determinadas ideas corresponden a una etapa juvenil y que la madurez permite sopesarlas en su justa medida. Recordemos que, tanto en *Brodie* como en el relato, la perspectiva es la de “un hombre en los lindes de la vejez” (OCII:399), capaz de abordar con ironía las cuestiones que lo desvelaban de joven. Por último, el recurso de desdoblarse en dos personajes

<sup>466</sup> Una primera formulación de esta muy citada afirmación de Borges había aparecido en su prólogo al libro de Ronald Christ, *The Narrow Act. Borges' Art of Allusion* (1969): “[...] I have no message. I am neither a thinker nor a moralist, but simply a man of letters” (IX). Es notable que el sintagma “escritor comprometido” no aparece en este prólogo, pensado para el público norteamericano, y se introduce en la formulación de *Brodie*.

<sup>467</sup> Cfr., por ejemplo, el “atraso” que se imputa a las posiciones de Borges en “La literatura argentina del siglo XX”, mesa redonda realizada en Cuba, en el marco de un ciclo sobre la literatura latinoamericana actual organizada por casa de las Américas, en la que participaron Urondo, Walsh y Portantiero (1968:195)

contradictorios, ambos explícitamente autorreferenciales, postula que la tarea de identificar en una ficción los pensamientos del personaje con los pensamientos del escritor es más ardua de lo que puede parecer a simple vista. Este es el motivo que – proponemos- debe leerse en continuidad con lo que sucede en otros relatos del volumen. Al desdoblarse en personajes diversos Borges estaría problematizando la posibilidad de que un ente de ficción funcione como portavoz de las ideas del autor y, por lo tanto, contribuya a la fijación de los sentidos de un relato.<sup>468</sup>

La diseminación de rasgos autobiográficos obstaculiza, entonces, la identificación directa entre escritor, narrador y personajes. En *El libro de arena*, la duplicación también permite a Borges introducir versiones paródicas de su propia imagen. Esto es evidente con el joven de “El otro”, pero también puede leerse en “El Congreso” (1971, recogido en *El libro de arena*, 1975). El narrador de este extenso relato, Alejandro Ferri, está afiliado al partido conservador y es autor de un *Breve examen del idioma analítico de John Wilkins*, dos rasgos que apuntan a identificarlo con Borges. Pero en el mismo texto, Ferri describe al “nuevo director de la Biblioteca” como “un literato que se ha consagrado al estudio de las lenguas antiguas, como si las actuales no fueran suficientemente rudimentarias, y a la exaltación demagógica de un imaginario Buenos Aires de cuchilleros” (*OCIII:20*), lo que constituye una evidente parodia autorreferencial.

Retornando a “El soborno”, como hemos dicho encontramos allí también este desdoblamiento del escritor en dos personajes, el narrador y Withrop, lo que impediría cualquier identificación apresurada entre la posición sobre la ética protestante del profesor norteamericano y la de Borges. En la ficción, la preferencia y admiración por el protestantismo, manifestada en otros textos, es aquí objeto de una distancia que podemos considerar paródica. El afán ético de Withrop es objeto de una manipulación y se revela, finalmente, como fundado en una pecaminosa vanidad –en esta apreciación coinciden tanto Withrop (*OCIII:61*) como el narrador (*OCIII:57*)-, que por otra parte ya había sido denunciada en “Fragmentos de un evangelio apócrifo: “Hacer el bien a tu enemigo es el mejor modo de complacer tu vanidad” (*OCII:390*).

“El soborno” podría, por lo tanto, considerarse como una reflexión sobre la ética protestante, pero también sobre la valoración que hacia ella había manifestado el propio escritor. En este sentido, Withrop puede leerse como una parodia seria de Borges o,

---

<sup>468</sup> Hemos desarrollado este punto como una intervención borgeana en los debates sobre el compromiso de los escritores en la década del setenta en Adur (2013).

mejor, de un aspecto de su posicionamiento. Sin negar radicalmente su “protestantismo amateur”, la ficción le permite al escritor matizar las afirmaciones expresadas en otros géneros, relativizar su inscripción en cualquier tradición y en definitiva –como a Jesús y los gauchos en “El otro”- no comprometerse.<sup>469</sup> De este modo, la relación de Borges con la ética protestante va de la admiración-preferencia a la identificación, que será luego puesta en cuestión. La vinculación de Borges a cualquier tradición cristiana parece quedar siempre signada por esta tensión entre cercanía y distancia, un vaivén inestable entre atracción e irreverencia.

#### VIII.4. YO, PROTESTANTE II. EL BIBLIOCENTRISMO COMO HERENCIA FAMILIAR

El segundo rasgo protestante con el que Borges llegará a postular una identificación está asociado con la lectura de la Biblia. Hemos visto que desde su presentación de Lutero como traductor de la Escritura, hasta la afirmación de que esta todavía constituye el libro sagrado de las naciones protestantes de lengua, pasando por las reuniones de lectura de los pietistas, el contacto directo y frecuente con la Biblia es un rasgo que distingue al cristianismo reformado del católico.

El conocimiento de la Biblia es –como hemos dicho- una característica que el escritor exhibe desde sus primeros textos y que puede constatarse fácilmente a lo largo de toda su obra. Sin embargo, a partir de la década del setenta, este comenzará a ser asociado al protestantismo a través de la mención –o invención- de una mediadora privilegiada en su acceso a las Escrituras: su abuela inglesa Fanny, que funcionará como una suerte de sinécdoque de todo el linaje paterno.

Frances Haslam es una figura que está presente en la obra de Borges, al menos desde la década del cuarenta –“Historia del guerrero y la cautiva” (*Sur*, 1949)- y en numerosas entrevistas periodísticas. Sin embargo, hasta los años setenta no aparece un autobiografema que se volverá recurrente en esa década: el hecho de que, como buena protestante, Fanny era una gran lectora de la Biblia, de la que podía recitar fragmentos enteros de memoria y que le transmitió esa devoción a su nieto (cfr. Williamson 2006:57, Vélez 2011:90-ss). Es significativo que en las “Autobiographical Notes”

---

<sup>469</sup> Nos referimos a la broma, atribuida en el relato al padre de Borges: “Padre siempre con sus bromas contra la fe. Anoche dijo que Jesús era como los gauchos, que no quieren comprometerse, y que por eso predicaba parábolas” (*OCIII*:13). Aquí las parábolas, que en el prólogo de *El informe de Brodie* (1970) eran presentadas como la forma primigenia del compromiso (“lo que antes se llamaba un fabulista o un predicador de parábolas y ahora un escritor comprometido”, *OCII*:399) se convierten en un modo de evitarlo

(1970), pese a que se dediquen varias páginas a presentar a Fanny e incluso se la califique como una “gran lectora” no haya todavía mención alguna a su relación con la Biblia.

La primera formulación que encontramos de este autobiografema está en el discurso “Los primeros veinticinco años de *Davar*”, pronunciado por el escritor en septiembre de 1970, en el marco de un homenaje a la revista literaria editada por la Sociedad Hebraica Argentina, que publicaría el texto de Borges recién en 1974:

Paradójicamente en mi caso, yo llegué muy pronto a ese venero, ese manantial [la cultura hebrea], porque una de mis abuelas era inglesa y sabía la Biblia de memoria. Alguien citaba una sentencia bíblica y ella daba inmediatamente el capítulo y el versículo. Como yo me he criado dentro de la lengua castellana y dentro de la lengua inglesa, la Biblia entró en mí muy tempranamente (*TR3*:286).

La referencia reaparecerá en diversas entrevistas, de las que podemos citar algunos ejemplos:

También debo recordar a mi abuela, que era inglesa y sabía de memoria la Biblia, de modo que incluso puedo haber entrado en la literatura por el camino del Espíritu Santo (“La vida”, abril 1973, Vázquez 1999:43).

Por el lado de mi abuela inglesa, es una familia de pastores protestantes, lo cual me parece bien también, porque quiere decir que llevo la Biblia en la sangre, de algún modo (“A fondo”, entrevista en la TVE, Soler Serrano 1976, cfr, también Peicovich 2006:54).

Yo me he criado en un ambiente cristiano; mi abuela sabía la Biblia de memoria (“Borges se defiende” Caldeiro 1976).

Bueno..., mi abuela, sabía de memoria la Biblia, en su familia eran metodistas. Usted hacía una cita bíblica, y ella decía, “sí”, por ejemplo: “Libro de los Reyes, capítulo tal, versículo tal”, y seguía adelante, o “Libro de Job, capítulo tal versículo tal...” (“Borges y el misterio de Swedenborg”, Wildner 1991:17-18).

Mi abuela inglesa me recitaba de memoria la Biblia en inglés, y en el inglés de la Biblia de los obispos. Era como una Biblia viviente. Usted citaba un pasaje cualquiera y ella decía: “Libro de Job. Capítulo tal, versículo tal”, y seguía adelante” (citado en Peicovich 2006:48).

Mi abuela, la inglesa, pertenecía a la iglesia anglicana, pero algunas generaciones atrás la familia había sido puritana. Se sabía la Biblia de memoria; creo que era la más religiosa de todos (Peicovich 2006:152).<sup>470</sup>

Esta imagen de Fanny como lectora de la Biblia se encuentra también en la conferencia “Mi poesía”, dictada en 1973, donde Borges la sitúa –junto a su padre y a

---

<sup>470</sup> Lamentablemente Peicovich no especifica la fuente de los fragmentos que cita ni su fecha. Dado que la primera edición del libro es de 1980 podemos suponer que se trata de entrevistas de la década del setenta, en la que, como dijimos, comienzan a aparecer las alusiones a la relación de Fanny Haslam con la Biblia. Wildner tampoco consigna la fecha de su entrevista aunque es posible datarla, por los datos que se desprenden del mismo texto, en la década del ochenta.

Evaristo Carriego- como una de las posibles iniciadoras de su vocación literaria: “Puedo pensar también en mi abuela, recitando y leyendo la Biblia, que se sabía de memoria” (Borges 1992:52). Este autobiografema se incorporará también a la producción poética de Borges. Fanny, y más generalmente sus antepasados ingleses, se convertirán en sinécdoque de la práctica protestante de la frecuentación de las Escrituras que queda, de ese modo, incorporada a su linaje. Así, en “*The Thing I am*” (*Historia de la noche*, 1977), un poema donde un yo lírico marcadamente autor-referencial comienza por evocar a sus antepasados, cada uno por algún rasgo característico:

He olvidado mi nombre. No soy Borges  
(Borges murió en La Verde, ante las balas)  
ni Acevedo, soñando una batalla,  
ni mi padre, inclinado sobre el libro  
o aceptando la muerte en la mañana,  
ni Haslam, descifrando los versículos  
de la Escritura, lejos de Northumberland,  
ni Suárez, de la carga de las lanzas (*OCIII*:196).

La mención de “Haslam” no remite aquí a Fanny –dado que se menciona solo a los antepasados varones, con los que el poeta se contrasta- sino a su padre, Edward Young Haslam, el bisabuelo de Borges que había nacido en Northumberland en 1808 y llegó a la Argentina en la década de 1870 (Hadis 2006:271). El antepasado inglés queda asociado a la práctica intelectual y al legado religioso, en contraste con los antepasados argentinos –Borges, Acevedo, Suárez-, caracterizados como militares. En esta misma tradición intelectual queda incluido el padre del poeta, cuya práctica lectora y muerte apacible lo distingue del Borges que murió en la Verde. La distancia entre ambos linajes es enfatizada en el poema, señalando la situación geográfica de Haslam, que lleva a cabo su tarea intelectual “lejos de Northumberland”, en una tierra de balas, batallas y lanzas.<sup>471</sup>

En 1980, Borges publica un poema, que no recogerá en volumen, titulado “¿Qué será del caminante fatigado?” (*Clarín*, 20 de marzo 1980). Este se abre con la pregunta

---

<sup>471</sup> Borges sostiene, tanto en su *Autobiografía* como en algunas entrevistas, que su familia paterna procedía de Northumberland. Según explica Martín Hadis se trata de una confusión del escritor. “Los ancestros ingleses de Borges procedían de Bolton, Lancashire, lugar de nacimiento del Reverendo Haslam. [...] El que sí nació en Northumberland fue Edward Young Haslam, padre de Frances y bisabuelo de Borges, el 26 de diciembre de 1808” (2006:107) El nacimiento se debió simplemente a que Northumberland fue uno de los destinos del reverendo Haslam como predicador pero “los Haslam no tenían ninguna conexión con Northumberland” (2006:108). En cualquier caso, en las palabras de Borges, esta región remite –como el mismo Hadis señala- al lugar de origen de su abuela inglesa y, más generalmente, de los Haslam.

“¿En cuál de mis ciudades moriré?” y, luego de considerar Ginebra, Montevideo, Nara, Buenos Aires y Austin, la pregunta se desplaza hacia otra:

¿En qué idioma habré de morir? ¿En el  
castellano que usaron mis mayores para  
comandar una carga o para conversar un  
truco?

¿En el inglés de aquella Biblia que mi  
abuela leía frente al desierto? (TR3:213)

Hemos visto que la Biblia estaba, para Borges, estrechamente asociada a la lengua inglesa (cfr. *supra* y capítulo I.2.4). En este poema tardío, tal asociación tiene un fundamento íntimo: no se trata de que la Biblia sea el libro sagrado de las naciones protestantes anglófonas sino que el inglés es la lengua en la que estaba escrita una Biblia en particular: aquella que Fanny Haslam leía frente al desierto. Los dos idiomas articulan además el contraste entre los dos linajes: el materno, vinculado con la tradición criolla y militar, y el paterno, asociado a la práctica protestante de la lectura de la Biblia (cfr. Hadis 2006:147 y ver *infra*).

Esta imagen de la abuela inglesa leyendo la Escritura frente al desierto, funciona como una suerte de emblema de la resistencia cultural en medio de una tierra bárbara, aunque también puede remitir a la austeridad y sencillez que caracterizan a los protestantes. El primer sentido es especialmente visible en la postrera formulación de este biografema, que leemos en “Alguien sueña” (*La Nación*, diciembre 1984), incluido en el último libro del escritor (*Los conjurados*, 1985). El texto comienza con la pregunta “¿Qué habrá soñado el tiempo hasta ahora [...]?” (OCIII:467). La respuesta es una serie de oraciones, ritmadas por la repetición anafórica de “Ha soñado...”. La enumeración combina referencias heterogéneas a temas que pueden considerarse universales (los griegos, Cartago, la música, la luna...), incluyendo una alusión a Jesús, de quien se rescatan su ética y su estética (“la ética y las metáforas del más extraño de los hombres, el que murió una tarde en una cruz”, OCIII:467). Hay, en “Alguien sueña”, solo dos referencias que pueden considerarse personales, es decir, que remiten a autobiografemas del escritor. Una es el suicidio del poeta Francisco López Merino, amigo del joven Borges, y el otro es una imagen de Fanny: “Ha soñado a mi abuela Frances Haslam en la guarnición de Junín, a un trecho de las lanzas del desierto, leyendo su Biblia y su Dickens” (OCIII:467). La imagen de la mujer lectora contrasta fuertemente con el ambiente bárbaro que sugieren la mención de la guarnición, las lanzas y el desierto, de

un modo similar a lo que habíamos visto a propósito de Edward Haslam en “*The Thing I am*”.

A través de esta serie de textos entonces, Borges construye para sí mismo un linaje protestante, que viene de sus antepasados ingleses a través de su abuela y que se manifiesta fundamentalmente en la frecuente lectura de la Biblia que Fanny practicaba y él continúa. De este modo, una característica de la literatura borgeana presente prácticamente desde los inicios se reinterpreta como parte de una tradición familiar de origen protestante.

### VIII.5. TODO QUEDA EN FAMILIA: LA DOBLE HERENCIA RELIGIOSA Y LA FICCIÓN DE LOS LINAJES

Las repetidas alusiones al protestantismo de la abuela tienen un contrapunto en el catolicismo de Leonor Acevedo, un dato recurrentemente mencionado en las entrevistas desde la década del sesenta y consagrado como rasgo definitorio en las “Autobiographical notes”: “Mi madre, Leonor Acevedo de Borges, proviene de familias argentinas y uruguayas tradicionales, y a los noventa y cuatro años sigue tan fuerte como un roble, y tan católica” (*Autobiografía* 21).<sup>472</sup> De este modo, el escritor articula, a lo largo de diversas referencias, una doble tradición religiosa familiar, cuya existencia queda explicitada en su conferencia sobre “Spinoza” dictada en enero de 1981 en la Escuela Freudiana de Buenos Aires:

Yo tengo sentimiento religioso. He sido educado como cristiano, mi familia era católica, mi abuela inglesa y protestante, era anglicana, sus mayores fueron predicadores metodistas, sabían de memoria la Biblia, de modo que había un ambiente doblemente religioso en casa, católico por la familia criolla y protestante anglicano metodista, esencialmente por mi abuela inglesa (“Spinoza”, conferencia en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, enero 1981, Borges 1993:60).

Borges presenta entonces su “sentimiento religioso” como producto de la confluencia de una herencia doble: católica, por su madre y la “familia criolla” y protestante por su abuela anglicana y sus antepasados metodistas, caracterizados por el conocimiento de la Biblia.<sup>473</sup> La religión, asegura Borges en su *Autobiografía*, era “cosa

---

<sup>472</sup> Con respecto a las entrevistas, cfr., por ejemplo, las citadas en el capítulo anterior: Milleret (1970:33), Gilio (1974:45), Banier (1983).

<sup>473</sup> Martín Hadis (2006) ha señalado con precisión la adscripción religiosa de los antepasados borgeanos. Su tatarabuelo, William Haslam, fue pastor metodista de la Nueva conexión. Edward Young Haslam, su hijo y bisabuelo del escritor, abandonó el metodismo y volvió a la Iglesia anglicana. Frances Haslam fue educada en este credo, aunque la influencia de su abuelo metodista estuvo presente en su formación.



de mujeres” (21), por lo que no sorprende que sean dos figuras femeninas –la madre y la abuela- las representantes del catolicismo y el protestantismo. A través de ellas, retomando la clásica hipótesis de Ricardo Piglia, podemos afirmar que la religión se inscribe en la “ficción familiar” del escritor.

En “Ideología y ficción en Borges”, Piglia señala que existe una narración genealógica que “acompaña y sostiene la ficción borgeana” (2004:33). Se trata de la construcción, basada en la reelaboración retrospectiva de ciertos datos biográficos, de un linaje doble:

Ayudada en la diferencia de los sexos, la familia se divide en dos linajes, habría que decir que es forzada a encarnar los dos linajes: la rama materna, de “buena familia argentina”, descendiente de fundadores y de conquistadores [...], de guerreros y de héroes. La rama paterna, de tradición intelectual, ligada a la literatura y a la cultura inglesa. (Piglia 2004:35).

Del lado materno, el de los ancestros argentinos que se remonta hasta los próceres de la independencia, quedan la riqueza y la jerarquía social, el coraje y las hazañas militares, pero también la ignorancia. Del lado paterno, de ascendencia inglesa, se ubica la cultura, la tradición literaria, la actividad intelectual (Piglia 2004:36-37). Proponemos que a los ítems definidos por Piglia, puede agregarse el catolicismo del linaje materno en contraste con el protestantismo de los Haslam. Recordemos que en “El Sur”, un relato central en la interpretación de Piglia, la rama paterna está representada por el “pastor de la Iglesia evangélica” Johannes Dahlmann (OCI:524). La confesión religiosa se articula con las otras características estudiadas por Piglia, de tal modo que el catolicismo de los antepasados argentinos es percibido como de escaso vuelo intelectual, mientras que el protestantismo del linaje paterno se reconoce estrechamente vinculado a la civilización y la cultura letrada. Su emblema podría ser la imagen de Fanny, leyendo la Biblia frente al desierto.

#### **VIII.5.1. Biblias heredadas y una abuela teóloga: el linaje protestante**

Los dos linajes borgeanos funcionan como sendas encarnaciones de dos modos de entender y practicar el cristianismo, llevando al terreno familiar y privado la contraposición que, en otros textos, se abordaba en una dimensión más general y pública. Así, el escritor internaliza el protestantismo, de modo que la lectura de la Biblia y la preocupación ética que caracterizaban a los pietistas y los norteamericanos se convierten en rasgos de sus antepasados ingleses y, por extensión, del propio escritor. Ya nos hemos detenido en el profesor Winthrop de “El soborno”, personaje con rasgos

autor-referenciales, caracterizado por su preocupación ética, heredada de su familia puritana (*OCH:58*). En cuanto al bibliocentrismo protestante, debemos pensar en “El libro de arena” (*El libro de arena*, 1975), que puede considerarse como una metáfora bastante transparente sobre la concepción borgeana de la lectura: es imposible leer dos veces –de igual modo- la misma página.

El narrador en primera persona es, nuevamente, autor-referencial: con problemas en la vista, amante de Stevenson, jubilado de su empleo en la Biblioteca Nacional. Este personaje posee en su casa varias versiones de la Escritura:

—En esta casa hay algunas Biblias inglesas, incluso la primera, la de John Wiclif. Tengo asimismo la de Cipriano de Valera, la de Lutero, que literariamente es la peor, y un ejemplar latino de la Vulgata. Como usted ve, no son precisamente Biblias lo que me falta (*OCH:68*).

Tanto Aizenberg como Vélez han propuesto leer este pequeño catálogo como reflejo de los ejemplares de la Escritura que efectivamente poseía Borges (cfr. capítulo I.2), lo que indica hasta qué punto este narrador habilita una lectura autor-referencial. La enumeración de las distintas versiones manifiesta la preeminencia absoluta de las versiones protestantes: cuantitativa y cronológicamente –la de Wiclif es la primera-, e incluso en el orden en que se las menciona. La Vulgata – única versión católica citada- aparece al final. Que las Biblias sean protestantes y mayoritariamente inglesas apunta, desde luego, al linaje paterno de Borges. En efecto, aunque no tenemos aquí ninguna mención de Fanny Haslam, se nos dice que la Biblia –al menos la de Wiclif- es una herencia familiar (“La heredé de mis padres”, *OCH:70*). Es a partir de esta herencia que el narrador borgeano adquiere el libro de arena. Quizás podemos ver en el hecho de que la Escritura y el libro infinito sean intercambiables, un modo de indicar que la infinitud también es un atributo de la Biblia, un libro capaz de ser “todo para todos” y que contiene una de las historias que los hombres vuelven a contar una y otra vez, transformándolas (cfr. “Los cuatro ciclos”, *El oro de los tigres*, 1972, *OCH:504*).

Hay todavía una última característica del cristianismo reformado que Borges sumará a su linaje paterno. Hemos visto que, en sus ensayos y relatos de la primera mitad del siglo XX, las referencias que implicaban a teólogos contemporáneos eran casi exclusivamente a autores protestantes. La especulación teológica, patrimonio exclusivo del cristianismo reformado, se incorpora también a la tradición familiar en la figura de su abuela paterna. La imagen de Fanny como teóloga amateur no es tan recurrente como

la de lectora de la Biblia –aunque ambas están naturalmente relacionadas-, pero puede encontrarse en algunas entrevistas:

Recuerdo que mi abuela decía que Cristo, a pesar de su calvario, no debe haber sufrido más de lo que sufre cualquier otro ser humano. Además su dolor tenía una justificación. En cambio nuestro ir al dentista, por ejemplo, es algo que por sí solo debería ganarnos el cielo (Peicovich 2006:72).

Mi abuela decía que Cristo, si de veras cargaba con los pecados de todos los humanos, debe haber sido horrible, casi monstruoso. Y tal vez tenía razón. ¿Cómo un Dios que se hace hombre, que está a favor de los pobres de espíritu, de los humildes, de los desheredados de la tierra va a autoconcebirse como un ser bello? Sería un acto injusto de Dios, imposible. Por eso, Cristo debe haber sido francamente feo y todas esas pinturas que nos lo muestran hermoso son pura tontería (entrevista con Ignacio Solares, *La opinión* 1976, cit. en Stortini 1986:64 y Peicovich 2006:73-74).

En ambos casos -y con la misma fórmula introductoria- Borges atribuye a su abuela una hipótesis teológica, o más exactamente cristológica, que presenta como factible. De hecho, en el primer ejemplo citado, es difícil percibir en qué punto Borges cesa de parafrasear a su abuela e introduce su propia opinión. En el segundo fragmento, la abuela aborda una cuestión que reencontramos en la producción literaria de su nieto. La afirmación de Fanny conlleva una interpretación, fundamentada en su lectura de la Biblia –donde se afirma que Cristo murió por los pecados de los hombres, cfr. 1 Corintios 15,3 y Gálatas 1,4- y en su propia meditación. Borges no sólo acepta la posible validez de su hipótesis, sino que se encarga de desarrollar sus fundamentos para reafirmar su conclusión. Esta postulación de un Cristo “horrible”, que se atribuye aquí a la abuela, recuerda la interpretación de un pasaje bíblico que Borges ya había presentado en “Tres versiones de Judas” (*Sur*, 1944):

El famoso texto “Brotará como raíz de tierra sedienta; no hay buen parecer en él, ni hermosura; despreciado y el último de los hombres; varón de dolores, experimentado en quebrantos” (Isaías 53, 2-3), es para muchos una previsión del crucificado, en la hora de su muerte; para algunos (verbigracia, Hans Lassen Martensen), una refutación de la hermosura que el consenso vulgar atribuye a Cristo (*OCI*:517).

Lo que en este relato se atribuía a un teólogo protestante, en la entrevista se atribuye a la abuela. El desplazamiento es significativo: el protestantismo ya no es solamente materia de teólogos europeos o ciudadanos norteamericanos, sino un asunto de familia. En *Literatos y excéntricos* (2006), Martín Hadis (2006:426) sostiene que en esta idea de Fanny está el origen de dos versos del poema “Cristo en la Cruz” (*Los conjurados*, 1985, *OCIII*:453): “El rostro no es el rostro de las láminas / Es áspero y judío [...]”. Más allá de cuál haya sido la fuente de inspiración de estos versos, nos interesa señalar que el hecho de que la lectura de Hadis sea posible es una buena

muestra de lo efectiva que fue la operación borgeana de transformar la teología protestante en una tradición familiar.

### **VIII.5.2. “El evangelio según Marcos”: librepensadores, católicos y protestantes**

La ficción de los linajes no funciona únicamente como un modo de subrayar la herencia protestante que recorría el linaje paterno del escritor. En *El informe de Brodie* (1970) se recogen dos relatos, “El evangelio según Marcos” (publicado originalmente en *La Nación*, 2 de agosto de 1970) y “La señora mayor” en los que podemos estudiar el modo en que Borges reescribe como ficciones familiares ciertas cuestiones vinculadas al lugar que tiene la religión en la sociedad argentina.

El primero de estos textos ha sido objeto de numerosos análisis que estudian la relación hipertextual que establece con ciertos episodios bíblicos y fundamentalmente con la pasión de Cristo (cfr. Borello 1977, Rodríguez 1988, Vélez 2008, Navarro 2009, ver capítulo II.4.1). Se ha señalado también que este relato trabaja sobre la concepción de la literatura y la cultura nacionales, formulando una nueva versión del conflicto entre civilización y barbarie que parece atravesar la historia argentina (Haberly 1989, Lefere 1998:149-ss, Hall 2002, Sarlo 2003:63-ss). En la lectura que proponemos, lo que nos interesa subrayar es que estas dos cuestiones –la religiosa y la nacional- aparecen articuladas por medio de una nueva ficción familiar.

En tanto su protagonista se presenta como objeto de una discordia entre sus linajes, “El evangelio según Marcos” puede pensarse como una reescritura de “El sur” (*La Nación*, febrero 1953). En ambos casos, tenemos un joven culto, ciudadano, que viaja hacia el campo, donde encontrará una muerte violenta y absurda, motivada por hacerse cargo –involuntariamente- de encarnar lo que podemos llamar el “mandato (del linaje) materno”. Pero si en “El Sur” este mandato tenía que ver con el coraje, atributo de los antepasados militares del linaje criollo, lo que está en juego en “El evangelio...” es, como queda claro desde el título, una opción religiosa.

Baltasar Espinosa es un personaje dotado de numerosos rasgos que remiten a la figura de Jesús: su capacidad oratoria, su “casi ilimitada bondad”, la edad de treinta y tres años, la barba. Incluso su condición de estudiante de medicina podría pensarse como una alusión cristológica -cfr. las diversas curaciones narradas en los evangelios y Lc 5,31-32 donde Jesús se compara con un médico-. El desenlace revelará que estos rasgos en la caracterización del personaje no son casuales, ya que los Gutres lo tomarán, literalmente, por Cristo. En cuanto a su propia fe, el joven se nos presenta como

inmerso en una aparente dicotomía entre la *instrucción*, recibida de su padre, y la *promesa* hecha a su madre:

Su padre, que era librepensador, como todos los señores de su época, lo había instruido en la doctrina de Herbert Spencer, pero su madre, antes de un viaje a Montevideo, le pidió que todas las noches rezara el Padrenuestro e hiciera la señal de la cruz. A lo largo de los años no había quebrado nunca esa promesa (*OCII*:444).

La discordia de los linajes queda articulada entonces entre la fe materna y el escepticismo paterno.<sup>474</sup> Nótese que los antepasados se han desplazado una generación. En “El Sur” se hablaba de los abuelos de Dahlmann y aquí tenemos a los padres de Espinosa. Una contraposición que, especialmente si suponemos que la madre es católica, repite la que, según Borges consigna en distintos textos, existía entre Leonor Acevedo y el librepensador spenceriano Jorge Borges. Así, por ejemplo, afirma en la ya citada entrevista con Gilio: “Mi madre era católica como todas las señoras argentinas, es decir, sin entender absolutamente nada de religión. Mi padre era libre pensador, como todos los señores argentinos también. Como Spencer” (Gilio 1974:45).<sup>475</sup>

Este esquema, por otra parte, parece corresponderse bastante bien con el característico de las familias porteñas de principios de siglo que Borges describe en su *Autobiografía*: “En épocas de mi infancia la religión era cosa de mujeres y de niños; los porteños en su mayoría eran librepensadores, aunque si se les preguntaba, por lo general se declaraban católicos” (21).<sup>476</sup> También en este sentido, podemos pensar, la ficción familiar “es una interpretación de la cultura argentina” (Piglia 2004:36), en la que se contraponen librepensadores –liberales- y católicos (cfr. capítulo V).

Pero hay en el relato, un elemento más: el protestantismo. Este queda claramente separado de los otros dos por una triple distancia: corresponde a otra familia –no a la de Espinosa-, pertenece al pasado –a los Guthrie, los Gutres han perdido tanto su religión como su lengua y su nombre- y a otro país –Escocia-. Aunque lo integre a su linaje, el

---

<sup>474</sup> La forma del cristianismo atribuido a la madre no se especifica –el rezo del Padrenuestro y la señal de la cruz son prácticas ecuménicas, realizadas tanto por católicos como por protestantes-, pero la opción “no marcada” en la sociedad argentina de la época es el catolicismo, lo que además correspondería a la asociación linaje materno-católico que venimos rastreando en la obra de Borges.

<sup>475</sup> Hall (2002:533) señala en este sentido: “No reading of ‘El evangelio’ can overlook several details linking Espinosa to the young Borges, including a Spenserian father, a religious mother, and the contradictions inherent in feeling both nationalistic and cosmopolitan circa 1928 in Buenos Aires”.

<sup>476</sup> Como hemos visto en el capítulo III, la percepción de Borges se ajusta a la descripción que realizan los historiadores de la religión en Argentina para los comienzos del siglo XX (cfr. Zanatta 1996:32, 163). El relato está situado a fines de la década del veinte, cuando el renacimiento católico ya había comenzado a transformar esta realidad, aunque antes de su consolidación que se dará en la década del treinta, por lo que la descripción sigue siendo verosímil.

protestantismo siempre aparecerá en Borges como ajeno a la tradición nacional. Corresponde estrictamente al pasado inglés de su familia: su padre, nacido en Argentina, ya ha renunciado a la fe de sus mayores; es un librepensador “como todos los señores de su época”. La tradición protestante se termina, en rigor, con la muerte de Fanny. Los hijos de Jorge Borges deben optar en materia de fe, como Baltasar Espinosa, entre el catolicismo materno –la elección de Norah- y el agnosticismo paterno –la de Jorge Luis-.<sup>477</sup> Cuando el escritor declara para sí un vínculo personal con el cristianismo reformado, este es cultural o *amateur*, y está remitido a la ascendencia inglesa de su familia.

Esta distancia del protestantismo con la tradición nacional también se constata en las ficciones. Desde Bogle –de “El impostor inverosímil Tom Castro” (*Crítica*, septiembre de 1933)- hasta Alexander Muir (“*There are more things*”, *Crisis* 1974) y el presbiteriano vendedor de “El libro de arena” (*El libro de arena*, 1975), pasando por David Brodie y el profesor Winthrop (*El informe de Brodie*, 1970) la totalidad de los personajes protestantes son de origen europeo –fundamentalmente británico- o norteamericano. Ser protestante es, en Borges, ser extranjero. El escritor no parece considerar la posibilidad de un protestantismo autóctono, pese a que en la década del setenta ya existía una gran cantidad de iglesias reformadas establecidas en nuestro país. Tenemos en este aspecto una diferencia significativa con el tratamiento que el escritor da al judaísmo. Hemos visto, en el capítulo V, que en los textos donde Borges busca desarticular el discurso antisemita no sólo considera las manifestaciones europeas sino las que encuentra en Argentina. Reconoce, por lo tanto, la presencia de la comunidad judía en nuestra sociedad (cfr. especialmente lo dicho a propósito del prólogo a *Mester de judería*, 1940). Aun siendo expresión de una minoría, el judaísmo argentino tiene visibilidad en la obra de Borges. Pensemos en personajes como Emma Zunz (“Emma Zunz”, *Sur*, 1948) o Santiago Fischbein (“El indigno”, *El informe de Brodie* 1970), protagonistas judíos de relatos ambientados en Buenos Aires. El cristianismo reformado, por el contrario, permanece irreductible en su extranjería.

Esta extranjería se materializa también, en “El evangelio según Marcos”, en una oposición libresca. Explorando la estancia, Baltasar realiza dos descubrimientos

---

<sup>477</sup>Cfr. Gilio (1974): “Cuando llegó el momento de la primera comunión, mi padre me dijo: ‘Mira, para mí es una ceremonia absurda, pero para tu madre es muy importante. ¿Querés hacer la primera comunión o querés esperar a haber llegado a alguna conclusión sobre estos hechos?’ Mi hermana eligió hacer la primera comunión y es católica, yo elegí no hacerla y soy libre pensador todavía, aunque eso parezca anticuado.”

literarios. El primero, que corresponde a los propietarios del campo, es lo que podemos denominar la “biblioteca criolla”: “una serie de la revista la chacra, un manual de veterinaria, un ejemplar de lujo del *Tabaré*, una *Historia del Shorthorn en la Argentina*, unos cuantos relatos eróticos o policiales y una novela reciente: *Don Segundo Sombra*” (OCII:444). Se trata, evidentemente, de obras de escaso valor desde un punto de vista literario. Incluso la novela de Güiraldes es en este cuento objeto de una peculiar forma de crítica literaria:

Espinosa, para distraer de algún modo la sobremesa inevitable, leyó una par de capítulos a los Gutres, que eran analfabetos. Desgraciadamente, el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro. Dijo que ese trabajo era liviano, que llevaban siempre un carguero con todo lo que se precisa [...] (OCII:445)

Una de las novelas nacionales por antonomasia (cfr. “El escritor argentino y la tradición”, *OCI:271*) no consigue captar la atención de un capataz de campo. Si bien Borges manifiesta en diversos lugares su respeto y admiración por Güiraldes, su concepción de la literatura argentina estaba lejos de la de este autor, y más cerca de la que sostiene aquí Gutre: el excesivo color local no puede interesar a nadie. Como ha señalado Sarlo,

*Don Segundo* es una novela demasiado evidentemente criolla para Borges [...] La lectura de *Don Segundo* a los peones prueba la necesidad de la mezcla cultural. Los Gutres no encuentran placer en la novela, porque no pueden percibir en ella ninguna diferencia respecto de su propio mundo y sí, en cambio, algunas inexactitudes que sólo pueden reprochársele a las novelas de intención realista (Sarlo 2003:64).

En este relato, entonces, la familia criolla propietaria de la estancia no queda asociada a una gran tradición literaria. Las obras reunidas connotan ante todo un interés práctico en las cosas del campo (el manual de veterinaria, la historia de la raza vacuna, las revistas sobre la chacra) y un gusto estético bastante precario. Como hemos visto, siguiendo a Piglia, esto se corresponde con la imagen que Borges construye de la rama materna de sus antepasados, “soldados y estancieros” con “sabiduría de tierra adentro” (“*Dulcia Linquimus Arva*”),<sup>478</sup> pero sin demasiados méritos intelectuales ni literarios.

El magro efecto conseguido por Espinosa con la lectura del libro nacional contrastará con la enorme repercusión que obtiene cuando decide leer una obra extranjera. La “Biblia en inglés” (OCII:446) que encuentra “explorando la casa” –pese a

---

<sup>478</sup> “*Dulcia Linquimus Arva*” fue publicado por primera vez en la *Revista de América* (1925), e incluido ese mismo año en *Luna de enfrente*. En 1969, Borges reedita *Luna de enfrente* y *Cuaderno San Martín*, en un volumen, con varias modificaciones. En el poema que citamos la “sabiduría de tierra adentro” se convierte en “sabiduría de campo afuera” (OCI:68).

que el narrador había declarado que allí no había otros libros (*OCII:445*)- es un tipo de obra de muy distinta naturaleza. No pertenece a la familia estanciera sino a los Guthrie, los antepasados protestantes –calvinistas- de los Gutres. Si bien estos la han perdido, parte de su historia ha quedado inscrita allí. Podemos leer aquí una nueva confirmación de la estrecha relación que tiene la Biblia con el cristianismo reformado anglófono. Los Gutres escuchan la lectura con interés porque –piensa Espinosa- “lo llevan en la sangre” (*OCII:446*). Este interés puede deberse también, como ha señalado Sarlo, a la diferencia existente entre el relato y la vida de los oyentes. La Sagrada Escritura no es un libro de tema criollo, como *Don Segundo o Tabaré*. Su valor, contra el de la novela de Güiraldes, es justamente la distancia, “su historia llena de milagros y exótica” (Sarlo 2003:64).

Tenemos así, en este relato, definidas tres tradiciones distintas con respecto a lo religioso. Dos vinculadas a lo nacional, la liberal y la católica, y una extranjera, la protestante. Las tres están presentes en la imagen de su familia que Borges construye a lo largo de diversos textos, encarnadas por el padre, la madre y los antepasados ingleses respectivamente. Tenemos además, asociadas a estas tradiciones, dos literaturas que parecen contraponerse: la criolla y la universal -recordemos que el relato de la pasión es una de las historias que, “los hombres, a lo largo del tiempo, han repetido siempre” (“El evangelio...” *OCII:446*)-. Siguiendo la hipótesis de Piglia, Borges, a través de la ficcionalización de sus linajes familiares, se construye justamente como el que es capaz de articular las tradiciones que conforman la cultura argentina y producir desde allí su literatura. El crítico piensa, en primer lugar, en la bifurcación: “dos sistemas de relato, dos maneras de manejar la ficción”, para concluir afirmando la necesidad de estudiar los cruces (Piglia 2004:41). “El evangelio según Marcos” se presenta justamente como un texto de cruce. Su origen involucra las dos fuentes principales de la ficción borgeana (cfr. Piglia 2004:41), la transmisión oral –en este caso, el relato del sueño de Hugo Ramírez Moroni, según el prólogo de *Brodie* (*OCII:400*)- y la lectura de la gran tradición literaria –la Biblia-. Escritura y oralidad constituyen además, dos núcleos temáticos del texto: en la lectura en voz alta del evangelio de Marcos (el primer evangelio escrito, a partir de una serie de tradiciones orales) el letrado y políglota Espinosa y los analfabetos Gutres, encuentran un punto de contacto.

Relato criollo y a la vez de resonancias universales, “El evangelio según Marcos” –al que el escritor destaca en el prólogo como el “mejor de la serie” (*OCII:400*)- es también un notable ejemplo de la ambigüedad con la que Borges se sitúa frente al



cristianismo y, especialmente, a la figura de Jesús. De un modo similar a lo que hemos visto acerca de “Cristo en la cruz” (cfr. capítulo VI) la polisemia de este relato-subrayada por críticos como Borello (1977:513) y Lefere (1998:150)- posibilita lecturas diversas, desde entenderlo como una “representación del Evangelio”, “trágica, desoladora y hasta desfigurada pero reconocible” (Navarro 2009:499) hasta considerarlo una “interpretación herética y algo irreverente” del “prototipo mítico de la Pasión” (Lefere 1998:148, cfr. también Borello 1997:513). Esta ambigüedad está sustentada en buena medida por las numerosas alusiones bíblicas, literarias, históricas y autor-referenciales que habilitan diversos niveles de sentido. Pero también se alimenta del posicionamiento inestable que, como vimos en el capítulo VI, el escritor construye frente al cristianismo en la segunda mitad del siglo XX. La compleja tradición religiosa familiar –católica, protestante y agnóstica- que Borges delimita a través de una red de referencias autobiográficas diseminada en distintos textos es una pieza de este posicionamiento, en tanto le permite postular una familiaridad con diferentes tradiciones sin quedar totalmente identificado con ninguna.

### **VIII.5.3. La señora mayor y los católicos argentinos**

En “El evangelio...” hemos visto que podía leerse la relación entre católicos y liberales, que constituyen la cultura argentina –y el linaje borgeano- con un tercer elemento, el protestantismo, presente en la familia del escritor pero extranjero con respecto a la tradición nacional. Ahora bien, en el mismo volumen, encontramos otra ficción familiar que se concentra exclusivamente en el lado materno de la familia, criollo, militar y católico. Se trata de “La señora mayor” (*El informe de Brodie*, 1970).

Este relato puede leerse en continuidad con las caracterizaciones borgeanas del integralismo argentino que hemos estudiado en capítulos anteriores. En efecto, aquí reencontramos varios de los rasgos que Borges criticaba del catolicismo argentino en sus textos de las décadas del 30-50, encarnados en un personaje, María Justina Jáuregui, del que Osvaldo Pol (1993:21) sugiere que es un retrato de Leonor Acevedo, mientras que Edwin Williamson (2006:401) sostiene que está “modelada sobre Leonor Suárez, la abuela materna de Borges”.<sup>479</sup> Quizás pueda pensarse más generalmente que los Jáuregui deben leerse como una referencia a la línea materna de la familia del escritor.

---

<sup>479</sup> Las fechas consignadas en el relato (Leonor Suárez había nacido en 1837, por lo que su centenario hubiera sido unos pocos años antes que el de María Justina) y el hecho de que la protagonista sea hija y no nieta del prócer son más acordes con la hipótesis de Williamson que con la de Pol.

Mariano Rubio, el padre de María Justina, puede considerarse como una figuración del bisabuelo del escritor, Isidoro Suárez. El apellido del personaje proviene del de la madre de Suárez, Leonor Merlo y Rubio, y la mayoría de los acontecimientos de su biografía ficticia están tomados –en ocasiones con ligeras transformaciones- de la de Suárez: la militancia en las guerras de la independencia, su participación decisiva en una batalla previa a la de Ayacucho, su amistad con José de Olavarría, el exilio durante la época de Rosas y la muerte en Montevideo.<sup>480</sup> Si aceptamos la hipótesis de Louis (2009) de que, en *El informe de Brodie*, Borges realiza una relectura crítica –que en ocasiones deriva en autoparodia- de parte de su producción anterior, podemos pensar que aquí el escritor toma distancia de la presentación heroica de su bisabuelo que podía leerse en la “Inscripción sepulcral” (*Fervor de Buenos Aires*, 1923) o la “Página para recordar al Coronel Suárez, vencedor en Junín” (*Sur*, enero-febrero 1954). Rubio es calificado como un “prócer menor” (OCII:424) y se ironiza acerca de su rol decisivo en la batalla de Junín:

Siempre envidiosos de nuestras glorias, los venezolanos atribuyeron esta victoria al general Simón Bolívar, pero el observador imparcial, el historiador argentino, no se deja embucar y sabe muy bien que sus laureles corresponden al coronel Mariano Rubio (OCII:424).<sup>481</sup>

El narrador se identifica con una perspectiva nacionalista que, por supuesto, no corresponde al posicionamiento de Borges en los setenta, sino a la familia Jaúregui o alguien muy cercano a ellos. Si bien no se define la identidad del narrador, sabemos que ha frecuentado la casa y a su centenaria habitante: describiendo el hogar de la

---

<sup>480</sup> Para los datos biográficos del coronel Suárez se puede consultar Williamson (2006:23-ss) y la entrevista de Borges con Harold Alvarado Tenorio (*El colombiano*, 17 de diciembre de 1978), donde menciona la mayoría de los elementos que aparecen en el cuento: “Se llamaba Manuel Isidoro Suárez... Yo tenía unos 18 años cuando falleció mi abuela, que nos contaba las historias de él. Era hijo de Nicolás Suárez y Pérez y de Leonor Merlo y Rubio, nació en la esquina de San Martín y Cangallo, a tres cuadras de la Plaza de Mayo. A los catorce años se enroló como cadete en el Regimiento de Granaderos a Caballo y al año lo nombraron portaestandarte del tercer escuadrón, luego lo hicieron alférez y parte del Ejército de los Andes de San Martín cuando la batalla de Maipú. En la batalla de Junín comandó los Húsares de Perú, un regimiento de caballería peruana y colombiana donde había pocos argentinos, ya San Martín se había ido, estaba a las órdenes de Bolívar y él comandó una carga de caballería que decidió la batalla. La batalla de Junín sería militarmente una escaramuza, sólo duró tres cuartos de hora y no se disparó un solo tiro, fue una batalla entre la caballería patriota y la caballería española y toda la batalla fue entre sable y lanza, y allí mi bisabuelo atravesó con su lanza a un español que había tomado prisionero al Coronel José Valentín de Olavarría, que era un amigo suyo, entonces él vio eso, fue al galope, y lo atravesó al godo, como se decía entonces, y le dio la libertad a su amigo, que era uno de los hombres más valientes del ejército de la independencia[...] Yo he dedicado demasiados poemas a mi bisabuelo, deben ser en verdad borradores... Sucre en las cartas que escribió a Bolívar hizo repetidos elogios de él... Era primo segundo de Rosas, pero prefirió el destierro y la pobreza en Montevideo a vivir bajo su dictadura, le confiscaron los bienes y a uno de sus hermanos lo ejecutaron...” (Alvarado Tenorio 2011:26-27).

<sup>481</sup> En el relato se menciona la batalla de “Cerro Alto”, pero las acciones que se atribuyen en esta a Rubio se corresponden con las de Suárez en Junín.

protagonista, dice “Las persianas de hierro, siempre cerradas por temor a la resolana, dejaban pasar una media luz. **Me acuerdo** de un olor a cosas guardadas” (OCII:425, nuestro destacado); refiriéndose a María Justina, afirma, “**Recuerdo** los tranquilos ojos claros y la sonrisa” (OCII:426, nuestro destacado). Su perspectiva, sin embargo, no es fácil de asir, ya que en otros fragmentos manifiesta una notable distancia, especialmente cuando aborda las creencias religiosas de la anciana. Es en esta descripción donde, proponemos, pueden leerse algunos de los rasgos que Borges criticaba en los católicos argentinos, atribuidos a un personaje que remite a la rama materna de su propia familia:

Profesaba, por supuesto, la fe católica, lo cual no significa que creyera en un Dios que es Uno y es Tres, ni siquiera en la inmortalidad de las almas. Murmuraba oraciones que no entendía y las manos movían el rosario, En lugar de la Pascua y del Día de Reyes había aceptado la Navidad, así como el té en vez del mate. Las palabras *protestante, judío, masón, hereje* y *ateo* eran, para ella, sinónimas y no querían decir nada (“La señora mayor” OCII:425).

La fe de María Justina Jaúregui queda entonces caracterizada como superficial, formulaica e irreflexiva. Una fe que se da por supuesta, por defecto, que no implica ninguna opción personal por parte de la señora mayor. La incompreensión de la Trinidad y el desinterés por la vida ultraterrena –que ya se atribuía a los católicos laicos en “Una vindicación de la Cabala” (*Discusión*, 1932) y en “Leslie D. Weatherhead: *After Death*” (*Sur* n° 105, julio 1943)- connota su absoluta cerrazón a la especulación teológica. Más adelante se dirá que la anciana no había gozado de placeres intelectuales (OCII:426). A diferencia de lo que sucede con los personajes de raíces protestantes –los Nilsen, los Gutres, Brodie-, Jaúregui no parece tener ninguna relación con la Biblia.<sup>482</sup> Su catolicismo está signado, además, por la intolerancia hacia los credos distintos, a los que ni siquiera termina de comprender. Este último rasgo se encontraba ya, en una formulación similar, en las citadas *Entretiens avec Jorge Luis Borges* (Jean de Milleret, 1967), donde el escritor se refería, justamente, al lado materno de su familia:

Cuando se es de familia criolla o puramente española, entonces, por lo general, no se es intelectual. Lo veo en la familia de mi madre, los Acevedo, que son de una ignorancia inconcebible. Por ejemplo, para ellos, provenientes de una antigua familia criolla, ser protestante es sinónimo de judío, es decir, ateo, libre pensador o hereje; en fin, todo entra en la misma bolsa. Para ellos no hay ninguna diferencia entre esas palabras (Milleret 1970:33).

---

<sup>482</sup> En el mismo volumen que “La señora mayor” se recogen “La intrusa” y “El evangelio según Marcos”, donde hay sendas Biblias protestantes –una “con caracteres góticos” (OCII:401), la otra “en inglés” (OCII:446)- en las que están escritas las crónicas de los Nilsen y los Gutres. Además, en el relato que da título al volumen, tenemos el informe del misionero protestante David Brodie, que según nos informa el supuesto traductor incluía citas bíblicas, que fueron omitidas (OCII:449).

Hemos visto en el capítulo anterior que esta insistente atribución a los católicos argentinos de una mirada incapaz de percibir las especificidades de otras formas religiosas –o totalmente desinteresada en hacerlo- no carece de fundamentos. Si bien Borges utiliza un registro hiperbólico, no deja de denunciar que sostener el mito de la nación católica implicaba expulsar a todo credo que difiriera del considerado como auténtica encarnación del “ser nacional” a una zona nebulosa de lo no-católico y por lo tanto no-argentino (“todo entra en la misma bolsa”).

Al reescribirse como parte de la novela familiar borgeana, la crítica a los católicos argentinos no pierde su alcance general. La señora Jaúregui no funciona simplemente como un ejemplo que le permite ilustrar al escritor la ignorancia y los prejuicios de los católicos argentinos –al modo de aquel grupo, evocado en “Modos de G.K. Chesterton” (1936), que se sentían incómodos cuando Xul les hablaba de ángeles-. El catolicismo de la señora mayor –que es el de los Acevedo, que es el del linaje materno- es parte de la interpretación de la cultura argentina que propone Borges desde su ficción familiar (Piglia 2004:36). Aunque esté connotado de forma negativa, queda asociado a la historia patria y, por lo tanto, a la historia familiar del escritor (“la leyenda familiar es un modo de apropiarse de la historia [...] la historia pertenece a la familia”, Piglia 2004:38). En el fragmento de su conferencia sobre Spinoza que citamos antes, Borges subraya la doble tradición religiosa que recibió como herencia de su madre y su abuela. En este sentido, la inscripción del catolicismo en su linaje funciona como otra de las “posesiones que respaldan su escritura” (Piglia 2004:37), que legitiman su lugar central en la literatura argentina. Borges puede criticar a los católicos argentinos, porque los conoce, porque aunque sus posiciones sean opuestas son, también ellos, parte de la familia.

#### **VIII.6. CRISTO EN LA CRUZ: UNA MIRADA PROTESTANTE**

En el capítulo VI.6.1 hemos visto que “Cristo en la cruz” tiene una singular relevancia a la hora de pensar la relación de Borges con el cristianismo, tanto por su lugar de primer poema del último libro del escritor (*Los conjurados*, 1985) como por las muy diversas interpretaciones críticas de las que el mismo fue objeto. En el marco de este capítulo, lo que nos interesa señalar es que podemos leer en estos versos no sólo una palabra final –aunque no conclusiva- sobre Cristo, sino también un condensado

juicio sobre la evolución del cristianismo desde los tiempos evangélicos. En este aspecto, la mirada de Borges es –como venimos comprobando a lo largo de este capítulo- mucho más cercana al protestantismo que al catolicismo.

El poema comienza con una imagen muy humana de Jesús, en el momento de su crucifixión. Los primeros versos están anclados en el presente (“Los pies tocan la tierra”, “Cristo no está en el medio”, “sufre y calla”, *OCIII:453*) pero en el verso decimoséptimo, el poeta se separa del personaje e introduce el futuro, que el crucificado no llegará a ver:

No le está dado ver la teología,  
la indescifrable Trinidad, los gnósticos  
las catedrales, la navaja de Occam,  
la púrpura, la mitra, la liturgia,  
la conversión de Guthrum por la espada,  
la Inquisición, la sangre de los mártires,  
las atroces Cruzadas, Juana de Arco,  
el Vaticano que bendice ejércitos (*OCIII:453*).

La contraposición no es, desde luego, únicamente temporal. No se trata solamente de que Jesús no llegue a conocer todo lo que aquí se enumera, sino que, más allá de que se reivindicuen como cristianos, los personajes históricos, los acontecimientos y los conceptos mencionados no se desprenden de la doctrina del que –en el presente del poema- está siendo crucificado. Esto es patente, dado que lo que puede considerarse el legado de Jesús, desde la perspectiva del poeta, se especifica pocos versos después: “Nos ha dejado espléndidas metáforas / y una doctrina del perdón que puede / anular el pasado [...]” (*OCIII:453*).

La heterogénea enumeración que citamos antes de aquello que “no le está dado ver” al crucificado alterna referencias muy puntuales con otras más generales y puede organizarse en tres grupos vinculados a distintos ejes. El primero está relacionado con la especulación intelectual: la teología, la indescifrable Trinidad, los gnósticos y “la navaja de Occam”.<sup>483</sup> El segundo grupo, conformado por las alusiones a distintas formas de violencia religiosa: la conversión del rey viking Guthrum, luego de ser derrotado por Alfredo el grande (*circa* 890 d.C.), la Inquisición, “la sangre de los mártires”, las Cruzadas, calificadas como “atroces”, Juana de Arco -quemada en la hoguera por una condena de herejía- y “el Vaticano que bendice ejércitos”. Por último, aparecen las

---

<sup>483</sup> Borges se refiere al principio, suscrito por el filósofo nominalista del siglo XIV, Guillermo de Occam, que rechaza, “desde el punto de vista metafísico, la multiplicación innecesaria de realidades (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*), lo cual constituye la más frontal negación del realismo” (Magnavacca 2009:174).

referencias a la institucionalización de la Iglesia, que se plasma en la estructuración jerárquica –la púrpura y la mitra- y la transformación de los lugares y las formas de culto –catedrales y liturgia-.

Una lectura posible de la enumeración que citamos consistiría entonces en entender que, a lo largo de los años, el cristianismo se ha ido apartando notablemente del espíritu de su fundador. Con respecto a esta cuestión, ya hemos visto en el capítulo V.8, la distancia que Borges establecía entre la Biblia –donde se enmarca la doctrina y la vida de Cristo- y la teología, que formula dogmas abstractos, que no se sustentan verdaderamente en el libro que debería ser una de sus fuentes principales. En un sentido similar, las referencias del tercer grupo pueden leerse como críticas que tienen por blanco –ante todo- a la Iglesia católica. Recordemos que la enumeración se cierra, antes de volver al presente de la crucifixión, con una mención específica –y crítica- de la Santa Sede, “el Vaticano que bendice ejércitos”. Los elementos enumerados repiten casi exactamente los que, en la ya citada entrevista con Guibert en 1968, Borges había mencionado como aquellos que lo distanciaban del catolicismo, llevándolo a preferir el metodismo: “la pompa, la liturgia, las jerarquías eclesiásticas, los esplendores de la arquitectura” (1986:353). Lo que en aquella entrevista aparecía como una declaración, a título personal, se convierte en este poema en una línea de demarcación entre Cristo y la posterior evolución de la Iglesia de Roma. La perspectiva, como dijimos, es afín a la del protestantismo. En efecto, el poderío y las riquezas materiales de los obispos –de los que la mitra y la púrpura pueden considerarse símbolos- fueron uno de los primeros blancos de la crítica de los reformadores. Muchos de ellos –empezando por Lutero- propusieron también una simplificación de la liturgia, que volviera a poner en el centro la lectura bíblica, rechazando gran parte de la liturgia medieval.<sup>484</sup>

---

<sup>484</sup> Con respecto a la crítica del poder episcopal puede recordarse la obra de Lutero *La autoridad secular* (1523), donde afirma: “El papa y los obispos, deberían ser obispos y predicar la palabra de Dios. Esto lo dejan de lado, se han convertido en señores seculares y gobiernan con leyes que sólo conciernen al cuerpo y los bienes. ¡Han invertido las cosas de manera muy bonita! Deberían gobernar internamente las almas por la palabra divina. Pero gobiernan exteriormente castillos, ciudades, países y gentes, y torturan las almas con crímenes indecibles” (2006:14-15). Sobre la simplificación del culto a favor de una mayor concentración en la Biblia, cfr. *Acerca del orden del culto público* (1523), donde propone: “Se deben discontinuar completamente las misas diarias; porque la Palabra es lo importante y no la misa. [...] Que se retengan los cantos en las misas dominicales y vísperas; son bastante buenos y son tomados de la Escritura. Sin embargo, se puede aumentar o disminuir su número. [...] Por el momento podemos eliminar las antífonas, responsorios, y colectas, al igual como las leyendas de los santos y de la cruz, hasta que hayan sido purificados, porque hay una horrible cantidad de inmundicia en ellos. [...]Para resumirlo todo: que todo se haga para que la Palabra tenga libertad para actuar en vez de palabrear como ha sido la regla hasta ahora. Podemos dejar todo menos la Palabra” (Lutero 2005:2-3).

En síntesis, este poema propone una interpretación del desarrollo del cristianismo como un progresivo alejamiento del espíritu original de la religión de Jesús. Una percepción similar a la que encontramos en el ya citado prólogo a los *Evangelios apócrifos* (1985), publicado el mismo año que el poema: “Los dogmas de la Iglesia y los razonamientos del teólogo acontecerían mucho después; lo que importó al principio fue la nueva de que el Hijo de Dios había sido, durante treinta y tres años, un hombre, un hombre flagelado y sacrificado” (OCIV:480). Podría afirmarse, como hace Héctor Abad Faciolince en una nota reciente, que la crítica va apuntada indistintamente a “lo que elaboraron las iglesias, tanto la católica como las protestantes y evangélicas” (2013). Sin embargo, entendemos que, por un lado, la inclusión de referencias específicamente católicas (la púrpura, la mitra, el Vaticano) y, por otro lado, la consideración de este texto en serie con las imágenes del catolicismo y el protestantismo que hemos relevado en la producción borgeana, permite afirmar que los dardos del escritor van dirigidos principalmente a la Iglesia de Roma. Si bien no hay aquí una valoración positiva del cristianismo reformado, las posiciones del escritor ante determinados puntos de la organización eclesiástica quedan en sintonía con las denominaciones protestantes.

### VIII.7. EL PROTESTANTISMO COMO DISTANCIA

A partir de la década del setenta, entonces, Borges comenzará a inscribir las diferencias entre catolicismo y protestantismo en el interior de su propia trama familiar. En esta “discordia de sus dos linajes” (“El Sur”, OCI:524), el protestante –paterno- y el católico –materno-, Borges parece optar decididamente por el protestantismo. Después de su segundo viaje a los Estados Unidos comienza a manifestar su admiración por la ética que caracteriza a esta nación protestante. En el prólogo de *Elogio de la sombra* (1969) afirma que esa misma preocupación ética se puede encontrar tematizada en su obra, y en sus “Autobiographical Notes” (1970) se define como un “protestante amateur”. Por esos mismos años comenzará a insistir en la presentación de su abuela Fanny como una lectora infatigable de las Escrituras, en continuidad con sus antepasados pastores de la iglesia metodista. El escritor sugiere que esa pasión fue transmitida de abuela a nieto, de modo que la hipertextualidad e intertextualidad bíblica que caracterizan desde temprano la obra de Borges se resignifican como un rasgo protestante hereditario.

En el capítulo VI hemos propuesto que, a partir de *El hacedor* (1960), encontramos en la obra de Borges, y especialmente en su poesía, un acercamiento algo diferente al cristianismo y, en particular, a la figura de Jesús. La consolidación de su posicionamiento como escritor agnóstico –construido desde los años treinta y sostenido, a partir de la década del sesenta, fundamentalmente desde las entrevistas- le permite trabajar sobre temas cristianos sin necesidad de declarar constantemente su escepticismo. Entendemos que, además de los motivos señalados en aquel capítulo, la simpatía por el protestantismo que Borges manifiesta en textos como los que citamos es un elemento que contribuye a explicar su nuevo acercamiento a la tradición cristiana, donde la pregunta por la ética y la (re)lectura de la Biblia, rasgos que hemos señalado como característicamente protestantes, tendrán un lugar central. Borges puede escribir sobre el cristianismo desde un interés existencial sin temor a que lo identifiquen como intelectual católico, no sólo porque su distancia con esta religiosidad está suficientemente establecida para la década del sesenta, sino en tanto por esos años, comenzará a manifestar, cada vez más abiertamente, su simpatía por el protestantismo. A diferencia de lo que sucedía con el catolicismo no había en nuestro país ningún grupo significativo de literatos que se definieran como protestantes, por lo que el escritor no corría el riesgo de ser incluido en ningún colectivo –al menos a nivel local-. El cristianismo reformado, como hemos dicho, es para Borges ajeno a la tradición nacional. Funciona, por lo tanto, como un modo de acercarse a algunos aspectos del cristianismo que al escritor le interesaban –la teología, la Biblia, la ética, la figura de Cristo-, sin perder la distancia con respecto a los católicos argentinos que había construido en las décadas anteriores.



## CONCLUSIONES

*no es lo que quiero  
decir es casi lo que  
quiero decir es  
lo que está al costado  
de lo que quiero decir.*

Martín Gambarotta. *Seudo.*

Hemos ido presentando, al finalizar cada capítulo, algunas conclusiones parciales a lo largo de este trabajo. A modo de conclusión general, del extenso recorrido propuesto en esta tesis dos son los puntos que fundamentalmente queremos destacar: el carácter dinámico de la relación de Borges con el cristianismo, que definimos en términos de posicionamientos, y la dimensión dialógica y muchas veces polémica de sus intervenciones con respecto al discurso de los católicos integrales argentinos.

La figura de autor agnóstico que Borges construyó, especialmente desde la década del treinta, y que alcanzó una notable difusión a través de su obra oral en la segunda mitad del siglo XX, ha sido aceptada por muchos críticos como clave para entender, en términos muy similares a los propuestos por el propio escritor, la relación de la totalidad de su obra con el cristianismo. Sin embargo, como hemos mostrado a lo largo de nuestro trabajo, el posicionamiento de Borges frente a la religión no fue uniforme a lo largo de toda su trayectoria. Hemos propuesto, en principio, distinguir tres períodos en este sentido.

En un primer momento, que podemos datar hacia la segunda mitad de la década del veinte, Borges se sitúa en un lugar en el campo literario argentino que, sin coincidir plenamente –con simpatías y diferencias, podemos decir- es cercano y afín al de ciertos escritores vinculados al catolicismo integral argentino. Por esos años, si bien no explicitó en ningún momento su adhesión al grupo, participaba de sus cenáculos y medios de difusión; mantenía relaciones personales con varios poetas y autores católicos y reseñaba elogiosamente sus obras; declaraba su fe en Dios, en la inmortalidad y, más generalmente, su interés por cuestiones teológicas y metafísicas y su distancia con respecto al positivismo; empleaba en muchos de sus textos un léxico de resonancias cristianas, que incluía términos técnicos de la teología, e incorporaba referencias a la Biblia y a teólogos cristianos. Todos estos factores contribuyen a explicar que el escritor haya sido considerado por los católicos un real o potencial compañero de ruta y participante de su proyecto.

Después de 1930, podemos constatar un significativo reposicionamiento de Borges en el campo literario que conlleva, entre otras cuestiones, un desplazamiento en su relación con el cristianismo. Es posible, entonces, establecer entre 1930 y comienzos de la década del cincuenta un período en que el escritor consolida una posición que denominamos agnóstica con respecto a la metafísica y, especialmente, la teología cristiana. De este modo, la recurrencia de referencias bíblicas y teológicas en su obra no puede entenderse ya como parte de una posición creyente, sino como un interés que, en el epílogo de *Otras inquisiciones* define como “estético”. Complementariamente, el escritor deja de participar de medios y ámbitos católicos; disemina en sus notas, reseñas, ensayos y ficciones diversas referencias críticas al catolicismo integral –que en esos años alcanza una notable presencia en el panorama cultural y político argentino- y cuestiona la concepción católica de la literatura, de la religión y de la teología. Si en varios puntos su mirada negativa sobre el catolicismo integral puede ponerse en línea con la sostenida por el liberalismo clásico hacia toda manifestación de la fe que exceda el ámbito de lo privado y pretenda regular la vida pública, la perspectiva de Borges presenta matices originales, en tanto implica consideraciones acerca de cuestiones específicas de la teología cristiana y denuncias de la carencia de interés especulativo en los fieles católicos, que no pueden enmarcarse en una crítica liberal.

Hacia 1955 podemos datar un nuevo reposicionamiento de Borges, que alcanza la consagración oficial como literato en Argentina –nombramiento como director de la Biblioteca Nacional, como profesor de la Universidad de Buenos Aires, Premio Nacional de Literatura, etc.- y, con el correr de los años, un reconocimiento internacional que no hace sino acrecentarse hasta el momento de su muerte – traducciones, invitaciones a visitar centros académicos de todo el mundo, doctorados *honoris causa*, estudios críticos dedicados a su obra-. Producto de este reconocimiento que transforma al escritor en una figura pública notable –y quizás también, en alguna medida, de la ceguera que le impide escribir por sí mismo-, en este período se constituye una voluminosa obra oral, que consta de reportajes, conversaciones y entrevistas que Borges concede a los más diversos medios de todo el mundo. Se constata además un retorno a la poesía, género que el escritor había prácticamente abandonado en las décadas del treinta y del cuarenta. En el marco de estos desplazamientos, el escritor construye un posicionamiento complejo en relación con el cristianismo. Por un lado, en su obra oral –y en ciertos textos de su producción escrita- sostiene, en continuidad con la etapa anterior, un posicionamiento agnóstico y

fuertemente crítico con respecto al cristianismo. Simultáneamente, en determinados textos, particularmente poemas, propone un acercamiento menos escéptico e irónico a los temas religiosos y, en particular, a la figura de Cristo, a quien dedica una serie de composiciones. Esto puede ligarse, en parte, al (re)descubrimiento de Borges de la espiritualidad cristiana protestante, que se produce a partir de sus viajes a Estados Unidos en la década del sesenta. El escritor manifestará su afinidad –y hasta identificación- con la preocupación ética y la frecuentación de la Biblia que, según él mismo afirma en distintos textos, caracterizan al cristianismo reformado. Dicha afinidad tiene además un basamento en su propia tradición familiar de pastores protestantes por la rama paterna, que Borges comenzará a invocar recurrentemente en esos años. La combinación entre una mirada distanciada, escéptica e irónica, por un lado, y el acercamiento emocional, que connota cierta apertura (y anhelo) hacia algunos aspectos del cristianismo, por otro, suscitan singulares efectos de sentido. Este posicionamiento del escritor ante la religión en las últimas décadas de su vida resulta particularmente productivo, en tanto la indefinición que se desprende de la consideración de las distintas zonas de su obra estimula interpretaciones y lecturas críticas diversas que no consiguen dar una respuesta definitiva a la cuestión.

En segundo lugar, estrechamente ligado a estos desplazamientos en los posicionamientos de Borges, queremos señalar que los mismos pueden entenderse, al menos en buena medida, en relación con las posiciones en el campo literario e intelectual argentino de los católicos integrales. Sin negar la posibilidad de una lectura que considere exclusivamente la relación de los textos de Borges con las fuentes cristianas que reescriben, citan, parafrasean o parodian, hemos procurado establecer que muchas veces estos mismos textos adquieren nueva luz si se los considera en relación con el discurso del catolicismo integral argentino. Así, para mencionar algunos ejemplos, la insistencia en el carácter judío de la Biblia y de Jesús puede entenderse como parte de la polémica de Borges con el antisemitismo católico; lo que hemos denominado uso retórico de la teología puede leerse en contraposición con la jerarquización que de dicha disciplina proponían contemporáneamente ciertos católicos integrales; la lectura borgeana de Chesterton contradice la apropiación de esta figura que llevaban a cabo contemporáneamente los críticos confesionales; el desdén por la teología escolástica, manifestando en diversos textos, tiene como blanco la que constituía la base doctrinal de los Cursos de Cultura Católica, y las referencias a

teólogos protestantes se enmarcan en un contexto donde dicha forma religiosa era objeto de ataques por parte de la jerarquía eclesiástica.

En un sentido más general, proponemos que la forma que adoptó en Borges la construcción de un posicionamiento agnóstico a partir de la década del treinta se comprende mejor si consideramos el hecho de que, en los años veinte, el escritor había sido considerado por un sector del catolicismo integral como partícipe de –o cercano a– su proyecto cultural. Para evitar ser confundido con los que representaban en el campo una posición diametralmente opuesta a la que estaba diseñando, el escritor se encargó de explicitar con vehemencia, a través de intervenciones que adoptaron distintas formas, su escepticismo en materia religiosa y sus críticas –teológicas, políticas, culturales y literarias– al catolicismo integral. Dado que en sus textos del período comprendido entre 1930-1950 persisten –e incluso se acrecientan– las referencias bíblicas y teológicas que habían sido un factor relevante en el hecho de que los católicos lo consideraran “uno de los suyos” en los años anteriores, se encargará de proponer insistentemente –en textos y paratextos– que su interés por estas cuestiones es estrictamente estético y no conlleva ningún tipo de creencia, lo que delimita un rasgo muy singular de lo que hemos llamado agnosticismo borgeano. En esa línea, podemos considerar que a la exploración menos distanciada del cristianismo que puede leerse en textos de la década del cincuenta, contribuye el hecho de que su agnosticismo era un dato ya incorporado a su figura de autor y reafirmado constantemente a través de su obra oral, lo que funcionaba como una suerte de garantía contra la interpretación cristianizante de sus textos. En el mismo sentido, su manifiesta preferencia por el protestantismo posibilitaba que el nuevo acercamiento al cristianismo que aparece en algunos textos de las últimas décadas del escritor no se leyera como vinculado al catolicismo –ni al grupo de escritores católicos argentinos– sino como vinculada a una tradición minoritaria en Argentina, que no era sostenida por ningún colectivo significativo en el campo literario.

En definitiva, las relaciones que Borges establece con el cristianismo responden, en parte, a las posiciones del escritor frente al catolicismo argentino. Subrayemos, por si hiciera falta, que nuestra indagación en estos temas busca contribuir parcialmente a la mejor comprensión de la obra de Borges pero, de ningún modo, pretende agotar los sentidos y las posibles interpretaciones de sus textos. Es, con todo, este mismo carácter polisémico de la literatura borgeana el que habilita –e, incluso, exige– renovar nuestros acercamientos, revisar ciertos lugares comunes críticos y lecturas ya cristalizadas. Tal ha sido la intención de este trabajo. Si Menard enriqueció la lectura del *Quijote* a fuerza

de “anacronismo deliberado” hemos ensayado aquí el camino inverso: leer los textos de Borges no como una obra que existe fuera del espacio y el tiempo, en una utopía literaria impermeable a los cambios, sino como si fuera la de un argentino que dialogó y polemizó con sus contemporáneos durante buena parte del siglo XX.

## BIBLIOGRAFÍA

### A. CORPUS DE INVESTIGACIÓN

#### A.1. OBRAS DE JORGE LUIS BORGES CITADAS

En los casos en que corresponde se indica, entre corchetes, a continuación del título, la fecha de edición original; al final de la referencia bibliográfica, la abreviatura empleada para las citas.

BORGES, Jorge Luis (1928a). “La conducta novelística de Cervantes” en *Criterio* n° 2, 15 de marzo 1928, p. 55-56.

\_\_\_\_\_, (1928b). “Brandán Caraffa: Nubes en el silencio” en *Criterio* n° 5, 5 de abril de 1928, p.157-158.

\_\_\_\_\_, (1928c). “Muertes de Buenos Aires: La Chacarita. La recoleta”, en *Criterio* n°21, julio 1928, p.108.

\_\_\_\_\_, (1928d). “De J.L. Borges a Juan Pablo Echagüe” en *Criterio* n°25, agosto 1928, p.238.

\_\_\_\_\_, (1928e). “Página relativa a Fígari”, en *Criterio* n° 30, septiembre de 1928, p. 406-407.

\_\_\_\_\_, (1929a). “La noche que en el Sur lo velaron”, en *Criterio* n°44, 3 de enero de 1929, p. 16-17.

\_\_\_\_\_, (1929b). “El paseo de Julio” en *Criterio* n° 51, 21 de febrero de 1929 240-241

\_\_\_\_\_, (1941). “Prólogo” en J.L. Borges, A. Bioy Casares y S. Ocampo, *Antología poética argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

\_\_\_\_\_, ([1973] 1992). “Mi poesía” en *Cuadernos Hispanoamericanos* n°505-507, p. 51-62.

\_\_\_\_\_, (1993). *Borges en la escuela freudiana de Buenos Aires*. Buenos Aires: Agalma.

\_\_\_\_\_, (1995a) *Luna de enfrente. Cuaderno San Martín*. Buenos Aires: Emecé.

\_\_\_\_\_, (1995b). *Borges en Revista Multicolor. Obras, reseñas y traducciones inéditas*. Buenos Aires: Atlántida [BM].

\_\_\_\_\_, (1996a). *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé [OCI].

\_\_\_\_\_, (1996b). *Obras completas II*. Buenos Aires: Emecé [OCII].

\_\_\_\_\_, (1996c). *Obras completas III*. Buenos Aires: Emecé [OCIII].

\_\_\_\_\_, (1996d). *Obras completas IV*. Buenos Aires: Emecé [OCIV].

\_\_\_\_\_, (1997). *Textos recuperados. 1919–1929*. Buenos Aires: Emecé [TRI].

\_\_\_\_\_, (1998a). *Inquisiciones* [1925]. Madrid: Alianza [Inq].

\_\_\_\_\_, (1998b). *El tamaño de mi esperanza* [1926]. Madrid: Alianza [TE].

- \_\_\_\_\_, (1998c). *El idioma de los argentinos* [1928]. Madrid: Alianza [IA].
- \_\_\_\_\_, (1999a). *Borges en Sur*. Buenos Aires: Emecé [BS].
- \_\_\_\_\_, (1999b). *Autobiografía* [1970]. Buenos Aires: El Ateneo [Autobiografía].
- \_\_\_\_\_, (1999c). *Cartas del fervor. (1919-1928)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores-Emecé [Cartas].
- \_\_\_\_\_, (2000a). *Borges en el Hogar (1935-1958)*. Buenos Aires: Emecé [BH].
- \_\_\_\_\_, (2000b) *Borges profesor*. Edición, investigación y notas de Martín Arias y Martín Hadis. Buenos Aires: Emecé [BP].
- \_\_\_\_\_, (2001). *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé [TR2].
- \_\_\_\_\_, (2003a). *Textos recobrados 1956-1986*. Buenos Aires: Emecé [TR3].
- \_\_\_\_\_, (2003b). *El círculo secreto. Prólogos y notas*. Buenos Aires: Emecé [CS].
- \_\_\_\_\_, (2009). *Obras completas I (1923-1949). Edición crítica*. Anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires: Emecé [OCecI].
- \_\_\_\_\_, (2010). *Obras completas II. (1952-1972). Edición crítica*. Anotada por Rolando Costa Picazo. Buenos Aires: Emecé [OCecII].

### A.1.1. Obras en colaboración

- BORGES, J.L., Adolfo BIOY CASARES y Silvina OCAMPO (comp.) (1941). *Antología poética argentina*. Buenos Aires: Sudamericana [APA].
- BORGES, J.L. y Alicia JURADO (1991). *¿Qué es el budismo?* [1976]. Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, J.L. y Margarita GUERRERO (1995). *Manual de zoología fantástica* [1957]. México: FCE.
- BORGES, J.L. y María Esther VÁZQUEZ (1997). *Introducción a la literatura inglesa* [1965]. Buenos Aires: Emecé [ILI].
- BORGES, J.L. y Esther ZEMBORAIN de TORRES DUGAN (1997). *Introducción a la literatura norteamericana* [1967]. Buenos Aires: Emecé [ILN].
- BORGES, Jorge Luis y María Esther VÁZQUEZ (1998). *Literaturas germánicas medievales* [1965]. Buenos Aires: Alianza.
- BORGES, J.L. y Adolfo BIOY CASARES (1998). *Dos fantasías memorables. Un modelo para la muerte*. Buenos Aires: Emecé.

### A.2. ENTREVISTAS, CONVERSACIONES, NOTICIAS Y TESTIMONIOS SOBRE BORGES

- “Entrevista a Jorge Luis Borges”, sin firma (1971). En *Clarín*, 10 de junio de 1971.
- “Borges y Dios”, sin firma (1973). En *El Cronista comercial*, 28 de diciembre de 1973, p.16.

- “Borges condenado por blasfemo”, sin firma (1976). En *El sol de México*, 21 de diciembre de 1976.
- “Jorge Luis Borges en el centro de las críticas”, sin firma (1976). En *Excelsior*, 22 de diciembre de 1976.
- “Duros ataques a Borges”, sin firma (1981). En *Excelsior*, 24 de mayo de 1981.
- “Nuevas declaraciones de Borges”, sin firma (1983). En *La Nación*, 17 de octubre de 1983, p.3.
- Borges para millones*, sin firma (1997). Buenos Aires: Corregidor.
- ABAD FACIOLINCE, Héctor (2013). “Un ateo en semana santa” en *El espectador*, 30 de marzo de 2013. En línea: <http://www.elespectador.com/opinion/columna-413117-un-ateo-semana-santa>. Consultado 4-5-13.
- ABELENDA, Ana (2007). “Un libro conmemora o centenario do polígrafo Ramón Martínez López” en *La voz de Galicia*, 20 de mayo de 2007. En línea: <http://www.lavozdeg Galicia.es/hemeroteca/2007/05/20/5823498.shtml> Consultado 31-5-2013.
- ALCALA, May Lorenzo (2005). “Borges en Galicia” en *La Nación*, 13 de febrero de 2005. En línea: <http://www.lanacion.com.ar/678973-borges-en-galicia>. Consultado 02-06-2013.
- ALVARADO TENORIO, Harold (2011). “Jorge Luis Borges” en *Veinticinco conversaciones*. Medellín: Unaula, p. 23-42.
- ARCH, Julio (1999). “El cartero llama dos veces” en *Criterio* n° 2243, septiembre 1999.
- BARNSTONE, Willis (1982). *Borges at Eighty*. Indiana: Indiana University Press.
- BARONE, Orlando (1996). *Diálogos Borges-Sábado*. Buenos Aires: Emecé.
- BIOY CASARES, Adolfo (2006). *Borges*. Buenos Aires: Destino.
- CALDEIRO, Manuel (1976). “Yo acuso a Borges de ateo y vanidoso” en *Gente* n° 597, diciembre 1976, p. 12-15.
- , (1977). “Borges se defiende” en *Gente* n° 598, enero de 1977, p. 74-77.
- CAPALBO, Armando (1997). “Borges y los Estados Unidos” en *La Nación*, 15 de octubre de 1997. En línea: [http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=214052](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=214052). Consultado 5-2-2011.
- CARRIZO, Antonio (1997). *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*. México: FCE.
- CHARBONNIER, Georges (2000). *El escritor y su obra. Entrevistas de Georges Charbonnier con Jorge Luis Borges*. México: Siglo XXI.
- CHRIST, Ronald (1996). “Jorge Luis Borges entrevistado por Ronald Christ” en *Confesiones de escritores. Escritores latinoamericanos. Los reportajes de The Paris Review*. Buenos Aires: El Ateneo.
- CORTINEZ, Carlos (1967). “Con Borges” en *Anales de la Universidad de Chile* n°125, p. 135-145.
- DE GIOVANNI, Norman Thomas (1988). *In Memory of Borges*. Londres: Constable.



- FERRARI, Osvaldo (1992). *Diálogos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- , (1999). *Reencuentro. Diálogos inéditos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GILIO, María Ester (1974). “Yo quería ser el hombre invisible” en *Crisis* n° 13, mayo de 1974.  
 Disponible en línea: <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/esto/revdesto227b.htm>.  
 Consultado 29-11-13.
- GUIBERT, Rita (1986). “Borges habla de Borges” en Jaime Alazraki (ed.) *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, p. 318-355
- MATEO, Fernando (comp.) (1994). *Borges. Dos palabras antes de morir y otras entrevistas*. Buenos Aires: LC editor.
- , (comp.) (1997). *El otro Borges. Entrevistas (1960-1986)*. Buenos Aires: Editorial Equis.
- MILLERET, Jean (1970). *Entrevistas con Jorge Luis Borges*. Caracas: Monte Ávila.
- MURAT, Napoleón (1968). “Conversación con Napoleón Murat” en AA.VV. *Encuentro con Borges*. Buenos Aires: Galerna.
- PEICOVICH, Esteban (2006). *El palabrista. Borges visto y oído*. Buenos Aires: Marea.
- PERALTA, Carlos (1968). “La electricidad de las palabras” en AA.VV. *Encuentro con Borges*. Buenos Aires: Galerna.
- RODMAN, Selder (1974). “Jorge Luis Borges” en *Tongues of Fallen Angels*. Nueva York: New Directions, p. 5-38.
- ROFFÉ, Reina (1999). “Entrevista a Jorge Luis Borges” en *Cuadernos Hispanoamericanos* n° 585, p. 7-18.
- SOLER SERRANO, Joaquín (1976). *A fondo*. Entrevista televisiva con Jorge Luis Borges emitida por la TVE el 8 de septiembre de 1976. En línea: <http://www.youtube.com/watch?v=Vvw3yVLY0xo> Consultado 8-2-13
- SORRENTINO, Fernando (2001). *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: El Ateneo.
- STORTINI, Carlos (1986). *El diccionario de Borges*. Buenos Aires: Sudamericana.
- VÁZQUEZ, María Esther (1977). *Borges: imágenes, memorias y diálogos*. Caracas: Monte Ávila.
- , (1984). “Borges igual a sí mismo” en *La Nación*, 29 de enero de 1984, p. 2.
- , (1999). *Borges, sus días y su tiempo*. Buenos Aires: Javier Vergara editor.
- WILDNER, Christian (1991). “Borges y el misterio de Swedenborg” en Emanuel Swedenborg, *El cielo y sus maravillas y el infierno*. Buenos Aires: Kier, p. 15-19.

### **A.3. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE BORGES**

- AA.VV. (1933). "Discusión sobre Jorge Luis Borges", *Megáfono* n° 11, agosto de 1933, p. 13-33.
- AA.VV. (1942). "Desagravio a Borges", *Sur* n° 94, julio de 1942, p. 7- 34.
- ANZOÁTEGUI, Ignacio B. (1933). "Discusión sobre Jorge Luis Borges" en *Megáfono* n° 11, agosto de 1933, p.16-17.
- BERNÁRDEZ, Francisco Luis (1926). "Un Borges de entrecasa" en *Martín Fierro*, n° 33, 3 de septiembre de 1926.
- BETANZOS, Mario (1952). "Dos libros de Borges" en *Criterio* n° 1227, p. 976-977.
- CASTELLANI, Leonardo (1959). *Doce parábolas cimarronas*. Buenos Aires: Itinerarium.
- \_\_\_\_\_, (1976). *Nueva crítica literaria*. Buenos Aires: Dictio.
- \_\_\_\_\_, (1997). *Domingueras prédicas I*. Buenos Aires: Jauja.
- \_\_\_\_\_, (1998). *Domingueras prédicas II*. Buenos Aires: Jauja.
- DE LARA, Tomás (1930). "J.L. Borges" en *Número* n° 1, enero 1930, p. 1-2.
- ECHAGÜE, Juan Pablo (1977). "A propósito de una obra estrenada en el año 1860, y un artículo publicado por D. Jorge Luis Borges" en *Todo Borges y...*, suplemento especial de la revista *Gente*, p. 33.
- GUASTA, Eugenio (1955). "*Jorge Luis Borges*, por José Luis Ríos Patrón; edición: La Mandrágora; Bs. As., 1955" en *Criterio* n° 1249-50, p. 978.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José (1999). "La imagen colonizada de la Argentina. Borges y el *Martín Fierro*" en Martín Lafforgue (comp.), *Antiborges*. Buenos Aires: Vergara.
- JAURETCHE, Arturo (1999). "Moraleja de Borges: su 'guerrero y su cautiva'" en Martín Lafforgue (comp.), *Antiborges*. Buenos Aires: Vergara, p. 169-177.
- LONA, Luis (1998). "Una racionalización inaudita" en *Criterio* n° 2211, febrero 1998, p. 33.
- PALACIO, Ernesto (1928b). "*El idioma de los argentinos*. Jorge Luis Borges" en *Criterio* n°17, junio 1928, p. 533.
- PLANELLS, Antonio (1989). "'Cristo en la cruz' o la última tentación de Borges" en *Inti: Revista de literatura hispánica* n° 32-33, p. 23-40.
- RAMOS, Jorge Abelardo (1999). "Borges, bibliotecario de Alejandría" en Martín Lafforgue (comp.), *Antiborges*. Buenos Aires: Vergara, p. 127-140.
- RIVERO OLAZÁBAL, Raúl (1933) "Discusión sobre Jorge Luis Borges" en *Megáfono* n° 11, p.17-18.
- SOTOMAYOR, Miguel (1949) "Bibliografía. *El Aleph* por Jorge Luis Borges" en *Criterio* n° 1196, p. 199-200.
- ZUNGRI, Rita (1999). "La contemplación de lo sagrado en la obra de Jorge Luis Borges" en *Emilio Komar. Vida llena de sentido*. En línea: <http://www.sabiduriacristiana.com.ar/discipulos/ZUNGRI/JORGE%20LUIS%20BORGES.pdf>. Consultado 3-12-13.

#### A.4. EDICIONES FASCIMILARES DE REVISTAS Y PERIÓDICOS

*Revista MARTÍN FIERRO. 1924-1927. Edición facsimilar* (1995). Estudio preliminar de Horacio Salas. Buenos Aires: Fondo nacional de las artes.

*CRÍTICA. Revista Multicolor de los Sábados. 1933-1934.* (1999) Edición a cargo de Nicolás Helft. Prólogo de Horacio Salas. (CD-ROM). Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.

*INICIAL. Revista de la nueva generación (1923-1927)* (2003). Estudio preliminar de Fernando Diego Rodríguez. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

*PROA. Edición Facsimilar.* (2012). Estudio preliminar e índices de Rose Corral y Anthony Staton. Buenos Aires: Biblioteca Nacional y Fundación Internacional Jorge Luis Borges.

#### A.5. EDICIONES DE LA BIBLIA CONSULTADAS

*Authorized King James Version* (1890). *The Holy Bible Containing The Old And New Testaments Translated Out Of The Original Tongues: And With The Former Translations Diligently Compared And Revised, By His Majesty's Special Command.* Londres: Eyre and Spottiswoode.

*La Biblia paralela en línea* (2004). En línea: <http://bibliaparalela.com/>. Consultado 23-6-2009.

*Biblia de Jerusalén.* (2009). Desclee de Brouwer: Bilbao.

VALERA, Cipriano de (1602). *La Biblia que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas traslaciones. Por Cipriano de Valera.* Ámsterdam: Lorenzo Iacobi. Versión digital en línea. Disponible en [http://books.google.com.ar/books?id=ohWeUsnXIWUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.ar/books?id=ohWeUsnXIWUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Consultado 14-4-12.

\_\_\_\_\_, (1930). *La Santa Biblia que contiene los Sagrados Libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Cipriano de Valera cotejada con diversas traducciones y revisada con arreglo a los originales hebreo y griego.* Madrid: Depósito central de la Sociedad Bíblica B. Y. E.

\_\_\_\_\_, (1996). *La Biblia Versión Reina-Valera de 1909.* En línea: <http://www.intratext.com/ixt/esl0021/>. Consultado: 23-5-10.

TORRES AMAT, Felix (1833). *La sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego, e ilustrada con varias notas sacadas de los santos padres y expositores sagrados.* Madrid: Imprenta de D. Miguel de Burgos. En línea:

<http://books.google.com.ar/books?hl=es&id=Pa1u6CvZAKoC&q=elefante#v=onepage&q&f=false>. Consultado 21-4-12.

## A.6. FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL CATOLICISMO INTEGRAL ARGENTINO

- “Prospecto”, sin firma (1927). Buenos Aires: Surgo
- “La inteligencia”, sin firma (1928). En *Criterio* n°1, 8 de marzo de 1928, p.9
- “Síntesis de este número”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 2, 15 de marzo de 1928, p. 37.
- “Exposición del ‘Convivio’”, sin firma (1928). En *Criterio* n°12, 24 de mayo de 1928, p. 370.
- “La vida intelectual. Noticiario”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 14, 7 de junio de 1928, p. 426.
- “La vida intelectual. Noticiario”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 16, 21 de junio de 1928, p. 491.
- “Nos parece mal”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 22, 2 de agosto de 1928, p.143.
- “Noticiario”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 31, 4 de octubre de 1928, p. 18.
- “El ‘Lutero’ de Maritain”, sin firma (1928). En *Criterio* n° 36, 8 de noviembre de 1928, p. 171.
- “Un film sobre Lutero”, sin firma (1929). En *Criterio* n° 51, 21 de febrero de 1929, p. 229.
- “El banquete de *Criterio*”, sin firma, (1929). En *Criterio* n° 54, 14 de marzo de 1929, p. 333.
- “Periscopio”, sin firma (1929). En *Criterio* n° 68, 20 junio de 1929, p. 228.
- “Homenaje a Jijena Sánchez”, sin firma (1929). En *Criterio* n°73, 25 de julio de 1929, p. 398.
- “*Criterio* y la acción católica”, firmado “La Dirección” (1929). En *Criterio* n° 90, 21 de noviembre de 1929, p. 361-362.
- “G. K. Chesterton”, sin firma (1936). En *Criterio* n° 433, 18 de junio de 1936, p. 153.
- “Bibliográficas. *La traducción de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del padre Petisco*, por el P.J.M. March S.J.”, sin firma (1936). En *Criterio* n° 440, 6 de agosto de 1936, p.315.
- “Posición de *Sur*”, sin firma (1937). En *Sur* n° 35, p. 7-9.
- “Nuestra actitud”, sin firma (1939). En *Sur* n° 60, p. 7-9.
- “Sobre la pacificación”, sin firma (1955). En *Sur* n° 237, p.2-3.
- “A.H.” (1934a). “Carácter de estas notas” en *Crisol*, 30 de enero de 1934.
- \_\_\_\_\_, (1934b). “Otro poroto nuestro” en *Crisol*, 5 de febrero de 1934.
- ANTUÑA, Dimas (1928). “El que crece” en *Criterio* n° 7- *Criterio* n° 9, abril-mayo de 1928.
- \_\_\_\_\_, (1930). “El nacimiento” en *Número* n° 12, p. 120.
- ANZOÁTEGUI, Ignacio (1928). “Versos con un atardecer adentro” en *Criterio* n° 38, 22 de noviembre de 1928, p. 235.
- \_\_\_\_\_, (1929). “La moda post-romántica” en *Criterio* n°45, 10 de enero de 1929, p.58-59.
- \_\_\_\_\_, (1938). “Chesterton novelista” en *Sol y Luna* n° 1, p. 95-102.

- BARRANTES MOLINA, L. (1928). “Reflexiones sobre el Convivio” en *Criterio* n° 23, 9 de agosto 1928, p.173
- BELLOC, Hilaire (1928). “El ‘Libro de oraciones’ inglés” en *Criterio* n° 27, 6 de septiembre 1928, p.301-302.
- BERNÁRDEZ, Francisco Luis (1949). *El ángel de la guarda*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_, (1998). *La ciudad sin Laura. El buque. Poemas de carne y hueso*. Buenos Aires: Losada.
- BOURSE, Benjamín (1929). “Protestantes ingleses y católicos argentinos” en *Criterio* n° 94, 19 de diciembre 1929, p. 501-502
- CASARES, Tomás (1933). *Los cursos de cultura católica*. Buenos Aires: CCC.
- CASTELLANI, Leonardo (1929). “Un libro cabal” en *Criterio* n° 79, 5 de septiembre de 1929, p.21-23.
- \_\_\_\_\_, (1930). “Sherlock Holmes en Roma” en *Criterio* n° 138, 23 de octubre de 1930, p. 531-533.
- \_\_\_\_\_, (1931). “El último libro de Chesterton” en *Criterio* n° 166, 7 de mayo de 1931, p. 205-206.
- \_\_\_\_\_, (1936). “El buensentido de Gilberto Chesterton” en *Criterio* n° 439, 30 de julio de 1936, p. 299-301.
- \_\_\_\_\_, (1945). *Crítica literaria*. Buenos Aires: Penca.
- CARO, Andrés L. (1929) “La anunciación” y “El nacimiento” en *Criterio* n° 53, 7 de marzo de 1929, p. 305-306.
- CHESTERTON, Gilbert K., (1928a). “Nuestro credo paganizado” en *Criterio* n° 34, 25 de octubre de 1928, p. 107-108.
- \_\_\_\_\_, (1928b). “Piedad para el pobre votante” en *Criterio* n° 42, 20 de diciembre de 1928, p. 361-362.
- DE LARA, Tomás (1928). “*El regreso de Don Quijote*” en *Criterio* n° 1, 8 de marzo de 1928, p. 29.
- \_\_\_\_\_, (1929a). “Sobre las nuevas tendencias poéticas” en *Criterio* n° 83, octubre de 1929, p. 153-155.
- \_\_\_\_\_, (1929b). “‘Criterio’ y el cisma. Con Tomás de Lara” en *La literatura argentina* n° 16, diciembre de 1929, p. 122-124.
- DELL’ORO MAINI, Atilio (1929a). “Reflexiones sobre el primer aniversario” en *Criterio* n° 53, 7 de marzo de 1929, p.297-298.
- \_\_\_\_\_, (1929b). “Las características del *Convivio*” en *Criterio* n° 66, p.173
- \_\_\_\_\_, (1934). “El Congreso Eucarístico, imagen de la Iglesia” en *Criterio* n° 345, 11 de octubre de 1934, p. 169-170.
- DE TITTO, Ricardo (comp.) (2010). *El pensamiento de los nacionalistas*. Buenos Aires: El Ateneo.

- DONDO, Osvaldo H. (1929). Carta a Juan Antonio Spotorno, inédita (archivo familia Dondo).  
 ———, (1995). *Obra poética y andanzas de lector*. Buenos Aires: Editorial la Valija.
- ETCHEVERRIGARAY, M. Ángel (1928). “Siesta” en *Criterio* n° 41, 15 de diciembre de 1928, p. 332.  
 ———, (1929). “Anohecida” en *Criterio* n° 45, 10 de enero de 1929.
- FIJMAN, Jacobo (1930). “Adoración de los reyes magos” en *Número* n° 12, p. 118-119.
- FINGERIT, Julio (1928). “Waldo Frank” en *Criterio* n° 44, p. 139-141.
- FONDANE, Benjamín (1929). “Poesía pura. De Paul Valery a Tristán Tzara” en *Criterio* n° 87, octubre 1929, p. 279-280.
- FRANCESCHI, Gustavo (1937). “Sur y Criterio” en *Criterio* n° 499, p. 77-79.  
 ———, (1945). *Alocución de su santidad Pío XII sobre la democracia (diciembre 24 de 1944) con un comentario de Mons. Gustavo J. Franceschi*. Buenos Aires: Difusión.  
 ———, (1948a). “Aníbal en puertas” en *Criterio* n° 1042, p. 243-245.  
 ———, (1948b). “Reintegración de la teología” en *Criterio* n° 1043, p. 267-271.  
 ———, (1955a). “A la luz de los incendios” en *Criterio* n° 1239, p. 483-486.  
 ———, (1955b). “La significación del martirio” en *Criterio* n° 1242, p. 603-605.
- GALLINAL, Gustavo (1934). “Prólogo” en Juana de Ibarbouru, *Estampas de la Biblia*. Buenos Aires: Sociedad de amigos del libro rioplatense.
- GÁLVEZ, Manuel (1929). “La guerra de las generaciones” en *Criterio* n° 74, agosto de 1929, p. 433.  
 ———, (2003). *Recuerdos de vida literaria (II). Entre la novela y la historia. En el mundo de los seres reales*. Buenos Aires: Taurus.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo (1938). “El tomismo y la filosofía contemporánea” en *Sol y Luna* n° 1, p. 9-30.
- GONZÁLEZ, José (1929). “Sobre las nuevas tendencias poéticas” en *Criterio*, n°77, agosto de 1929, p. 525-527.
- IBARBOURU, Juana de (1934a). “La cena eucarística” en *Criterio* n° 345, p. 166-168.  
 ———, (1934b). *Estampas bíblicas*. Buenos Aires: Sociedad de amigos del libro rioplatense.
- IRAZUSTA, Julio (1928). “Glozel y el hombre eterno” en *Criterio* n° 2, marzo 1928, p. 52-53.  
 ———, (1975). *Memorias. (Historia de un historiador a la fuerza)*. Buenos Aires: Ediciones culturales argentinas.
- LÓPEZ IBOR, Juan J. (1940). “El hombre español” en *Sol y Luna* n° 3, p. 9-34.
- MAC DONAGH, Emiliano (1928a). “William Cobbet” en *Criterio* n° 7, 19 de abril de 1928, p. 220.  
 ———, (1928b). “The judgement of Dr. Jhonson” en *Criterio* n° 9, 3 de mayo de 1928, p. 285.  
 ———, (1928c). “A gleaming cohort. Prose of to-day” en *Criterio* n° 32, 11 de octubre de 1928, p. 63.

- , (1928d). “La nueva creación de Mr. Shakespeare: G.K. Chesterton” en *Criterio* n° 34, p. 105-106.
- MARECHAL, Leopoldo (1982) *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Buenos Aires: Salido.
- , (2000) *Adán Buenosayres* [1948]. Barcelona: Agea.
- MARITAIN, Jacques (1928). “Santo Tomás y la unidad de la cultura cristiana” en *Criterio* n° 38-40.
- , (1929). “Bergsonismo y metafísica” en *Criterio* n° 70- *Criterio* n°74.
- , (1972). *Arte y escolástica* [1920]. Buenos Aires: Club de lectores.
- MEINVIELLE, Julio (1961). *Concepción católica de la política* [1932]. Buenos Aires: Dictio.
- MONSERRAT, Marcelo y Osvaldo SANTAGADA (1973). “Jacques Maritain (1882-1973). Elementos bibliográficos en castellano” en *Criterio* n° 1672, p. 387-388.
- OSÉS, Enrique (1928). “Ibsen o la soberbia” en *Criterio* n° 6, 12 de abril de 1928, p. 186-187.
- , (1929). “Con Enrique P. Osés actual director de ‘Criterio’” en *La literatura argentina* n°16, diciembre de 1929, p. 125.
- PALACIO, Ernesto (1928a). “Proposiciones sobre la crítica” en *Criterio* n° 1, 8 de marzo de 1928, p. 23-24.
- , (1928c). “*Achalay*, de Rafael Jijena Sánchez”, *Criterio* n° 26, 30 de agosto de 1928, p.279.
- , (1928d). “El concurso municipal”, *Criterio* n° 39, 29 de noviembre de 1928, p. 273.
- , (1929). “*Medida del criollismo*, de Carlos Alberto Erro (I y II)” en *Criterio* n° 87-88, noviembre de 1929, p. 281-282 y 312-313.
- PETIT DE MURAT, Ulyses (1931). “Descomposición de la burguesía católica” en *Argentina. Periódico de Artes y Ciencia* n° 3, agosto 1931, p. 19.
- , (1980). *Borges Buenos Aires*. Buenos Aires: Edición de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires.
- PICO, César (1937). *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista*. Buenos Aires: Adsum.
- RIVERO OLAZÁBAL, Raúl (1986). *Por una cultura católica*. Buenos Aires: Claretiana.
- SAENZ, Lucrecia (1955). “Cristo de nuevo crucificado” en *Criterio* n° 1239, 24 de julio de 1955, p. 494-495.
- SCHALLMAN, Lázaro (1936). *Hugo Wast, anticristiano*. Rosario: Talleres Gráficos Musumarra Hnos.
- SCHIAVO, Horacio (1928a). “Elogio de una campesina en *Criterio* n° 8, 26 de abril de 1928, p. 234.
- , (1928b). “Versos para un amor humilde” en *Criterio* n° 48, 31 de enero de 1929, p. 142.

“S. de B.” (1929). “En el aniversario de ‘Criterio’”, en *Criterio* n° 53, 7 de marzo de 1929, p. 313-314.

SOLER CAÑAS, Luis (1995). “Algunos recuerdos de su edad juvenil” en Juan Jacobo Bajarlía (comp.). *Leopoldo Marechal. Homenaje*. Buenos Aires: Corregidor, p. 21-25.

## A.7. DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

“Pastoral colectiva del Episcopado argentino acerca de la renovación de la vida cristiana y la unión y coordinación de los fieles para el apostolado” (1928). En línea: [http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat\\_view/150-magisterio-argentina/24-1889-1928.html](http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/24-1889-1928.html). Consultado 9-11-11.

“Pastoral Colectiva del Venerable Episcopado Argentino sobre los deberes de los cristianos en el momento actual” (1945). En *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, p. 705-711.

“Declaraciones del Episcopado Argentino con motivo del agravio a la bandera” (1955). En *Criterio* n° 1238, 23 de junio de 1955, p.470

*Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (1965a). En línea: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html). Consultado 3-5-2012.

*Declaración Nostra Aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (1965b). En línea: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html) Consultado 3-5-2012.

*Decreto Unitatis redintegratio. Sobre el ecumenismo* (1965c). En línea: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html) Consultado 3-6-13.

LEÓN XIII (1879). *Aeterni Patris*. En línea : [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html). Consultado 18-12-2012.

LEÓN XIII (1891). *Rerum Novarum*. En línea: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html). Consultado 18-12-2012.

PÍO XI (1928b). *Quae Nobis Carta del papa Pío XI al Cardenal Adolfo Bertram, Obispo de Breslau, sobre los Principios y fundamentos generales de la Acción Católica*. En línea: [http://www.oocities.org/ar/magisterio\\_iglesia/papas/pio\\_11.html](http://www.oocities.org/ar/magisterio_iglesia/papas/pio_11.html). Consultado 10-10-2009.



PÍO XII (1945) *Alocución sobre la democracia* en G. Franceschi (comp.) *Alocución de Su Santidad Pío XII sobre la democracia (diciembre 24 de 1944). Con un comentario de Mons. Gustavo J. Franceschi*. Buenos Aires: Editorial Difusión.

#### **A.8. OTRAS FUENTES CONSULTADAS**

AA.VV. (1911) *Encyclopaedia Britannica*. Volúmenes I-XXIX. En línea:  
<http://www.gutenberg.org/ebooks/13600>. Consultado 13-10-2011.

CHESTERTON, Gilbert K. (2008). *The innocence of Father Brown*. En línea:  
<http://www.gutenberg.org/files/204/204-h/204-h.htm>. Consultado 14-9-2012.

FOSTER STOCKWELL, B. (1953). "El fondo religioso de la obra de Juan Sebastián Bach",  
*Cursos y conferencias*, vol XLIV, n° 259-260-261, octubre-noviembre-diciembre de 1953,  
p. 275-288.

GRANADA, Fray Luis de (1856). *De la retórica eclesiástica* en José Joaquín de Mora, *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*, tomo III. Madrid: M. Rivadeneyra. En línea:  
<http://books.google.com.ar/books?id=iwADAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Obras+del+v.+p.+m.+fray+Luis+de+Granada,+Volumen+2&hl=es&sa=X&ei=9-B3UoKwNYSwyQG164HoBw&ved=0CE0Q6AEwBQ#v=onepage&q>. Consultado 3-8-11.

JUAN DE LA CRUZ (2003) *Poesía completa y comentarios en prosa*. Barcelona: Planeta.

MACAULAY, Thomas (1866) "Civil Disabilities of the Jews" en *The Works of Lord Macaulay*.  
Volumen V. Longman, Greens and Co: Londres, p. 458-469.

TIEMPO, César y VIGNALE, Pedro (comp.) (1927) *Exposición de la actual poesía argentina*.  
Edición digital: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En línea:  
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01305053122793949866802/p0000001.htm>  
Consultado 8-3-2011.

WALSH, Rodolfo (1973). "Hoy es imposible hacer literatura desvinculada de la política" en *Un oscuro día de justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

WALSH, Rodolfo, Francisco URONDO y Juan Carlos Portantiero (1969). "La literatura argentina del siglo XX" en AA.VV., *Panorama de la actual literatura latinoamericana. Ciclo organizado por el Centro de Investigaciones Literarias Casa de las Américas*. La Habana: Casa de las Américas, p. 193-210.

## B. BIBLIOGRAFÍA TEÓRICA Y CRÍTICA

### B.1 CRÍTICA LITERARIA

- ADUR, Lucas (2009a). “Fascinación y rechazo. Borges ante los intelectuales católicos argentinos” en *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius*. En línea: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viicitclot/Members/spastormerlo/actas-del-vii-congreso-internacional-orbis-tertius-1/ponencias/AdurNobile.pdf> Consultado 01-10-12
- , (2009b). “Sacrificios. Una lectura de Borges desde René Girard”. Ponencia presentada en IX Jornadas Borges y los Otros. Fundación Internacional Jorge Luis Borges, Buenos Aires.
- , (2010a). “Entre la Iglesia y la vanguardia. Un análisis del manifiesto de la revista *Criterio*, órgano del ‘renacimiento católico’ argentino” en *Discurso. Teoría y análisis* n° 30, p. 59-79.
- , (2010b). “Un atroz redentor. El Cristo de las ‘Tres versiones de Judas’”. Ponencia presentada en X Jornadas “Borges y los otros”. Fundación Internacional Jorge Luis Borges, Buenos Aires.
- , (2010c). “¿No hay fuera del texto? Un aporte al problema de la articulación texto-contexto desde el análisis del discurso” en *Actas del IV Congreso Internacional de Letras Transformaciones Culturales*. Cd-Rom.
- , (2011a). “Las muertes del padre Chesterton. Borges y Castellani, lectores de *Father Brown*” en *Actas de las Jornadas Borges lector* (en prensa). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- , (2011b). “El arte al servicio del *renacimiento espiritual de nuestro pueblo*. Jacques Maritain y los fundamentos de la estética católica argentina” en Claudia Touris (coord.), *Actas de las II Jornadas Religar-Sur. Religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono sur*. Buenos Aires: Religar. Cd-rom
- , (2011c). “La encarnación como sacrificio. El gnosticismo y la imagen de Cristo en la obra de Borges” en Cecilia Avenatti (coord.), *Miradas desde el Bicentenario: imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires: Educa, p.487-496.
- , (2011d). “*El hombre más extraordinario que recuerda la historia*. Borges y la *Vida de Jesús* de Ernest Renan” en Magdalena Cámpora y Javier González (eds.), *Borges-Francia*. Buenos Aires: FFyL-UCA, p. 357-366.
- , (2012a). “Simpatías y diferencias. Borges y la intelectualidad católica argentina en la segunda mitad de la década del veinte” en *Sociedad y religión* n° 38, p. 14-45.

- , (2012b). “Escándalos de la razón. Nivelación y desajustes de la literatura y la teología en ‘La otra muerte’ de J.L. Borges” en *Teoliteraria* n° 3. En línea: <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlj/article/view/44>.
- , (2013). “El viejo, el joven y los jóvenes: posiciones en el campo literario argentino en la década del setenta. Una lectura de *El otro* (1972)”. Ponencia presentada en el VII Ateneo del Centro de Investigaciones en Literatura Argentina (Universidad Católica Argentina), Buenos Aires.
- , (en prensa). “*Criterio: un catolicismo de vanguardia (1928-1929)*” en Hanno Ehrlicher (comp.) *Revistas culturales en la modernidad hispánica*.
- ALAZRAKI, Jaime (1974). *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges. Temas – Estilo*. Madrid: Gredos.
- , (1987). “On Borges’ Death: Some Reflections” en *Spanish and Portuguese Distinguished Lecture Series* n° 3-4, p. 31-44.
- AIZENBERG, Edna (1997). *Borges, el tejedor del Aleph y otros ensayos*. Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana.
- , (2006). “Three Versions of Judas Found in Buenos Aires: Discovery Challenges Biblical Betrayal” en *Variaciones Borges* n° 22. En línea: <http://www.borges.pitt.edu/documents/2201.pdf> Consultado 24-4-2011
- ALMEIDA, Iván (1998). “*Seis problemas para don Isidro Parodi* y la teología literaria de Borges” en *Variaciones Borges* n° 6, p. 33-51.
- , (2000). “«Felices los felices». Las bienaventuranzas según Borges” en Robin Lefere (ed.), *Borges en Bruselas*. Madrid: Visor, p. 143-159
- , (2003). “Un hecho inquietante. Borges sigue publicando” en *Variaciones Borges* 16, p. 227-235.
- ALMEIDA, Iván y Cristina PARODI (1999). “Editar a Borges” en *Punto de Vista* 65 (diciembre de 1999). En línea: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/eab.php>. Consultado 12-6-2012.
- ALTAMIRANO, Carlos (2007). “¿Qué hacer con las masas?” en Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé, p. 23-55.
- ANDERSON IMBERT, Enrique (1976). “Chesterton en Borges” en *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila, p.43-72.
- ANTON PACHECO, J. A. (1990). “La religiosidad de Jorge Luis Borges, a propósito de Swedenborg” en *Revista Iberoamericana* n° 151, abril-junio 1990, p. 513-517.
- ARAGÓN, Roque Raúl (1967). *La poesía religiosa argentina*. Buenos Aires: Ediciones culturales argentinas.
- ARANCET RUDA, María Amelia (1999). “Presencia de la muerte en *Los conjurados*” en *Letras* n° 38-39, julio 1998-junio 1999, p.9-17.

- ARTUNDO, Patricia (1999). "Entre la aventura y el orden. Los hermanos Borges y el ultraísmo argentino" en *Cuadernos de Recienvenido* n°10, p.57-87.
- , (2003). "Punto de convergencia: Inicial y Proa en 1924" en Carlos García y Dieter Reichardt (comp.), *Las vanguardias literarias en Argentina, Uruguay, Paraguay. Bibliografía y antología crítica*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- ATTALA, Daniel (2007). "Diario: esfuerzo, pensamiento, inmortalidad. (Razones por las que publicar los "papeles" de Macedonio Fernández)", conferencia dictada en la Universidad *Stendhal-Grenoble III*. Disponible en <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/tl2/attala.pdf>. Consultado 2-10-13.
- , (2009). *Macedonio Fernández, lector del Quijote. Con referencia constante a J.L. Borges*. Buenos Aires: Paradiso.
- , (2013). "Jorge Luis Borges y la Biblia". Mimeo.
- , (en prensa). *Anti-mimésis. Critique et pratique de la représentation dans l'oeuvre de Macedonio Fernández*. Tesis doctoral.
- AVELLANEDA, Andrés (1983). *El habla de la ideología. Modos de la réplica literaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana.
- AYORA, Jorge (1973). "Gnosticism and Time in 'El inmortal'" en *Hispania* n° 3, p. 593-596.
- AZZETI, Héctor (2011). *Itinerario poético de Borges*. Buenos Aires: Biblos.
- BAÉZ RIVERA, Emilio R. (2005). "Swedenborg y Borges: del místico del norte al místico *in puribus*" en *Themata. Revista de filosofía* n° 34, p. 221-234.
- BAJARLÍA, Juan Jacobo (comp.) (1995). *Leopoldo Marechal. Homenaje*. Buenos Aires: Corregidor.
- BALDERSTON, Daniel (1985). *El precursor velado: R. L. Stevenson en la obra de Borges*. Buenos Aires: Sudamericana.
- , (1996). *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- , (2010). *Innumerables relaciones: cómo leer con Borges*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- BARCELLOS, José Carlos (2007). "A terceira margem da ficção: literatura e teologia em Jorge Luis Borges" en *Actas del I Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*. Buenos Aires: ALALITE. Cd-rom.
- , (2008). *O Drama da salvação*. Juiz de Fora: Ediciones Subiaco.
- BARRENECHEA, Ana María (2000). *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- BASTOS, María Luisa (1974). *Borges ante la crítica argentina 1923-1960*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- BENTIVEGNA, Diego (2010). *Castellani crítico*. Buenos Aires: Cabiria.

- BLANCHOT, Maurice (1986) "El infinito literario" en Jaime Alazraki (ed.), *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid, Taurus, p. 211-214.
- BOLÓN PEDRETTI, Alma (1998) "Textos recobrados 1919-1929." En *Variaciones Borges* n° 6. En línea: [http://www.borges.pitt.edu/documents/Borges6\\_001.pdf](http://www.borges.pitt.edu/documents/Borges6_001.pdf). Consultado 20-2-2013.
- BORELLO, Rodolfo (1977) "El evangelio según Borges" en *Revista Iberoamericana* n° 100-101, julio – diciembre de 1977, p. 503-516
- \_\_\_\_\_, (1995) "Menéndez Pelayo, Borges y 'Los teólogos'" en *Cuadernos hispanoamericanos* n° 539-540, p. 177-183.
- CALLOIS, Roger (1964). "Les thèmes fondamentaux de J. L. Borges" en *Les cahiers de l'Herne* n° 4, p. 211-217.
- CÁMPORA, Magdalena, (2012). "Mise en scène et désaveu du locuteur dans l'Argumentum Ornithologicum de Borges" en AA.VV. *Argumentation et polyphonie, de Saint Augustin à Robbe-Grillet*. París: L'Harmattan.
- CÉDOLA, Estela (1993). *Borges o la coincidencia de los opuestos*. Buenos Aires: Eudeba.
- CERVERA SALINAS, Vicente (2011). "El universo sensitivo del verbo poético. Borges y el 'olor de la carpintería'" en *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética* n° 9, p. 98-110.
- CESCO, Andrea (2011). "Borges y la idea teológica en algunos cuentos de *Ficciones*" en Cecilia I. Avenatti (coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*. Buenos Aires: Educa, p. 497-501.
- CHRIST, Ronald (1969). *The Narrow Act. Borges' Art of Allusion*. Nueva York: New York University Press.
- COBAS CARRAL, Andrea (2007). "Modos de refundarse. Los casos de Borges, Bioy y Silvina Ocampo" en María Pía López (comp.), *La década infame y los escritores suicidas (1930-1943)*. Buenos Aires: Paradiso, p.83-95.
- CORRAL, Rose y Anthony STANTON (2012). "Revista PROA. 1924-1926" en *Proa (edición facsimilar). Estudio preliminar e índices*. Buenos Aires: Fundación Internacional Jorge Luis Borges / Ediciones Biblioteca Nacional.
- COULSON, Graciela (1980). "Dos variaciones sobre Borges" en *Revista Chilena de Literatura* n° 15, abril de 1980, p. 71-82
- CRESPO DE ARNAUD, Bárbara y LUZZANI BYSTROWICZ, Telma (1981). *La historia de la literatura argentina. Ricardo Molinari*. Buenos Aires: CEAL.
- CROCE, Marcela (2002). *Sol y Luna. Falangismo y Syllabus entre Justo y Ramírez*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- CROSSAN, J. Dominic (1991). *Incursión sobre lo articulado*. Buenos Aires: Megápolis.

- D'ANGELO, Biaggio (2005). "El Sur, Beowulf y el Azar. Una nota sobre el discurso religioso en la obra poética de Borges" en *Borges en el centro del infinito*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- \_\_\_\_\_, (2007). "Destacan el espíritu religioso que esconde la obra de Jorge Luis Borges" en *La Nación*, martes 16 de enero de 2007, p. 9.
- DE MARCHI, Rogelio 2007 "Borges y el peronismo (una exploración): el caso de la gauchesca" en *Especulo* n° 36. En línea: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/borperon.html> Consultado 25-2-2013
- DE NAVASCUÉS, Javier (2000). "Borges (1899-1999)" en *Anuario de Historia de la Iglesia* n° 9, p. 539-543.
- FISHBURN, Evelyn y Psiche Hughes (1990) *A Dictionary of Borges*. Londres: Duckworth.
- FLYNN, Annete (2009). *The Quest of God in the Work of Borges*. Londres: Continuum.
- FONDEBRIDER, Jorge (2006). "El Borges poeta y los poetas" en *Revista Ñ* n° 141, 10 de junio 2006, p. 12-14.
- FRESKO, Susana (2002). *Quel "vano cerbero teologico": l'idea di Dio in Jorge Luis Borges*. Universidad de Milán. Edición digital: *Borges Studies Online* <http://www.borges.pitt.edu/bsol/pdf/fresko.pdf> Consultado 14-9-2009.
- GAMERRO, Carlos (2006). "Borges y la tradición mística" en *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos*. Buenos Aires: Norma.
- GARCÍA, Carlos (1997). "La edición princeps de *Fervor de Buenos Aires*" en *Variaciones Borges* n° 4, p. 177-210.
- \_\_\_\_\_, (2000). *El joven Borges, poeta*. Buenos Aires: Corregidor.
- \_\_\_\_\_, (2001). "Borges y el expresionismo: Kurt Heynicke" en *Variaciones Borges* n° 11, p. 121-135.
- GARCÍA, Juan José (1997) "El dios de Borges" en *Criterio* n° 2191. En línea: <http://oyeborges.blogspot.com.ar/2011/07/el-dios-de-borges.html>. Consultado 13-8-11.
- GARCÍA, Mariano (2010) "*Genus irritabile*: reflexiones biográficas entre Borges y el doctor Johnson" en *Variaciones Borges* n° 29, p. 107-126.
- GENETTE, Gerard (1970). "La utopía literaria" en *Figuras. Retórica y estructuralismo*. Córdoba: Nagelkop.
- GIL LASCORZ, Francisco (2008). "Poética de la cita: Virgilio, Juvenal, Tácito y Agustín como texto interior en Borges" en *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos* n° 28, p. 33-48.
- GILMAN, Claudia (2006). "Florida y Boedo: hostilidades y acuerdos" en Graciela Montaldo (comp.), *Yrigoyen entre Borges y Arlt*. Buenos Aires: Paradiso, p. 44-58.
- GIORDANO, Alberto (2005). *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo.

- GRAMUGLIO, M.T. (1983). "Sur: constitución del grupo y proyecto intelectual" en *Punto de vista* n° 17, p.7-10.
- , (1986). "Sur en la década del treinta. Una revista política" en *Punto de vista* n° 28, p.32-39.
- HABERLY, David T. (1989). "The Argentine Gospels of Borges" en *Bulletin of Hispanic studies* n° LXVI, p. 47-54.
- HADIS, Martín (2006). *Literatos y excéntricos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- , (2011). *Siete guerreros nortumbrios. Enigmas y secretos en la lápida de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Emecé.
- HALL, Nancy Abraham (2002). "Saving the Gutes: Borges, Sarmiento and Mark" en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 26, n° 3, p. 527-536.
- HELFT, Nicolás (1997). *Jorge Luis Borges: bibliografía completa*. Buenos Aires: FCE.
- KODAMA, María (1996). "Jorge Luis Borges y la experiencia mística" en López-Baralt y Lorenzo Piera (ed.) *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, p.77-84.
- KUPCHIK, Christian (2005). "Swedenborgeana" en Emanuel Swedenborg, *Arquitectura del cielo y del infierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- JITRIK, Noé (2006). "Adán Buenosayres: la novela de Marechal" en Grupo de investigación de literatura argentina de la UBA (comp.), *Ficciones argentinas. Antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Norma, p. 81-107.
- LAFFORGUE, Martín (comp.) (1999). *Antiborges*. Buenos Aires: Vergara.
- LAFON, Michel (1996). "Una escritura atípica: la escritura en colaboración" en Noé Jitrik (comp.), *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, p. 299-306.
- , (2004). "Algunos ejercicios de escritura en colaboración" en Sylvia Saítta (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. El oficio se afirma*. Buenos Aires: Emecé, p. 65-90.
- , (2011). "Borges y Francia, Francia y Borges" en Magdalena Cámpora y Javier González (eds.), *Borges-Francia*. Buenos Aires: FFyL-UCA, p.21-34.
- LAFON, Michel y Benoît PETERS (2008). *Escribir en colaboración. Historias de dúos de escritores*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- LEDESMA, Jerónimo (2006). "Política de la sombra" en *Variaciones Borges* n° 21, p. 175-206.
- , (2009). "Rupturas de vanguardia en la década del veinte. Ultraísmo, martinfierrismo" en Celina Manzoni (dir.), *Historia Crítica de la literatura argentina VII. Rupturas*. Buenos Aires: Emecé, p.167-199.
- LEFERE, Robin (1998). *Borges y los poderes de la literatura*. Bern: Peter Lang.
- , (2005). *Borges: entre autorretrato y automitografía*. Madrid: Gredos

- LIZÁRRAGA, Silvio (2010). "Jorge Luis Borges. *Obras completas. Edición crítica.*" en *Sudor de tinta*. En línea: <http://revistasudordetinta.blogspot.com.ar/2010/06/jorge-luis-borges-obras-completas-i.html> Consultado 14-9-13.
- LONA, Horacio (2003). "Borges, la gnosis y los gnósticos" en *Variaciones Borges* n° 15, p. 125-150.
- LÓPEZ BARALT, Luce (1996). "La experiencia mística: tradición y actualidad" en López-Baralt y Lorenzo Piera (ed.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, p. 9-22.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Los paseos de Borges por Constitución: la clave secreta de un emblema místico privado" en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (ed.), *El siglo de Borges I*. Madrid: Iberoamericana, p. 151-169.
- LÓPEZ BARALT, Luce y Emilio R. BAEZ (1996). "¿Vivió Jorge Luis Borges la experiencia mística del *Aleph*? Entrevista a María Kodama de Borges" en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (ed.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, p. 251-264.
- LOUIS, Annick (1996). *Bibliografía*. En línea: <http://www.borges.pitt.edu/bibliographies/annick-louis> Consultado 20-4-2009.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Borges: oeuvre et manouvres*. Paris: L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_. (1998). "*Borges en Revista Multicolor: Obras, reseñas y traducciones inéditas de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Atlántida, 1995. Investigación y recopilación a cargo de Irma Zangara, Prólogo de María Kodama" en *Variaciones Borges* n° 5. En línea: [http://www.borges.pitt.edu/documents/Borges-en-Revista-Multicolor5\\_000.pdf](http://www.borges.pitt.edu/documents/Borges-en-Revista-Multicolor5_000.pdf). Consultado 11-5-2011.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Jorge Luis Borges: obras completas y otras" en *Boletín del Centro de estudios de teoría y crítica literaria* n° 7, octubre de 1999, p. 41-63
- \_\_\_\_\_. (2000a). "Besando a Judas. Notas alrededor de 'Deustches Requiem'" en W. Rowe, C. Canaparo y A. Louis (comp.), *Jorge Luis Borges. Intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Buenos Aires: Paidós, p. 61-71.
- \_\_\_\_\_. (2000b). "Borges visible et invisible" en *Critique* n° 635, abril de 2010, p.335-345.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Borges face au fascisme, 1. Les causes du présent*. París : Aux lieux d'être.
- \_\_\_\_\_. (2007a). *Borges face au fascisme, 2. Les fictions du contemporain*. París: Aux lieux d'être.
- \_\_\_\_\_. (2007b). *Borges ante el fascismo*. Bern: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. (2009). "El testamento. El realismo en *El informe de Brodie*", en *Jorge Luis Borge : políticas de la literatura*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.



- , (2010a). “L'aventure et l'ordre. Du rôle des avant-gardes littéraires dans la culture argentine” en Philippe Roussin, Esteban Buch y Denys Riout (cords), *Relire les avant-gardes*. Paris: Éditions de l'EHESS, p. 175-198.
- , (2010b). “*Monument Borges ou qu'es-ce qu'un auteur?*” en *Québec français*, otoño de 2010.
- MAGNAVACCA, Silvia (2003). “Il Dio dell'Eriugena” *Doctor Virtualis* n° 2, p. 77-100.
- , (2009). *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- MARTÍNEZ CUITIÑO, Luis (dir) (1998). *La vanguardia católica argentina y el grupo de Convivio*. Buenos Aires. Mimeo.
- MASSUH, Gabriela (1980). *Borges: una estética del silencio*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- MATURO, Graciela (1994). “Prólogo” en F. L. Bernárdez, *Antología*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación/Bonum.
- , (1999). *Marechal. El camino de la belleza*. Buenos Aires: Biblos.
- MAURIAC, Claude (1972). *La aliteratura contemporánea*. Barcelona: Guadarrama.
- Mc GRADY, Donald (1986). “El redentor de Asterion” en *Revista iberoamericana*, abril-septiembre de 1986, p. 531-535.
- MOLLOY, Sylvia (1979). *Las letras de Borges*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MONACO, Ricardo E. (1981). *Estudio e índice literario de la revista Sol y Luna*. Mar del Plata: Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Mart del Plata.
- MONTALDO, Graciela (2006a). “Consagraciones: tonos y polémicas” en Graciela Montaldo (comp.), *Yrigoyen entre Borges y Arlt*. Buenos Aires: Paradiso, p. 30-42.
- , (2006b). “*Criterio: el eslabón perdido*”. Texto complementario (sin atribución de autor) en Graciela Montaldo (comp.) *Yrigoyen entre Borges y Arlt*. Buenos Aires: Paradiso, p. 153.
- MONTECCHIO, Estefanía y Mariana DE CABO (2011). “La experiencia mística de Swedenborg como hecho estético en Borges y Baudelaire” en M. Cámpora y J. González (eds.), *Borges-Francia*. Buenos Aires: FFyL-UCA, p 175-181.
- MORENO BLANCO, Juan (2007). “Borges desde Francia” en *Poligramas* n° 27, junio de 2007, p. 1-14. En línea: <http://poligramas.univalle.edu.co/27/BORGES%20DESDE%20FRANCIA.pdf>. Consultado 1-4-2012.
- MORETTI, Alberto (2008). “Breve nota sobre las posibilidades de Borges” en *Espacios de crítica y producción* n° 39, p. 65-68
- MUÑOZ RENGEL; Juan Jacinto (2000). “¿En qué creía Borges?” en *Iberoromania. Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América* n° 51, p. 91-104.

- NAHSON, Daniel (2009). "Dios, Cristo, Borges y el canon de los evangelios" en *La crítica del mito. Borges y la literatura como sueño de vida*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, p. 159-227.
- NAVARRO, Ignacio (1997). "El más extraño de los hombres" en *Criterio* n° 2209-2210, p. 712-716.
- , (1999) "Dante Alighieri, costumbre y recomendación de Jorge Luis Borges" en *Criterio* n° 2242.
- , (2003). "La escritura del Dios: una estética del verbo" en C. Avenatti H. Zafa (eds.), *Letra y Espíritu, Diálogo entre literatura y teología*. Buenos Aires: EdUCA, p. 165-200.
- , (2009). *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos*. Buenos Aires: Ágape/Bonum.
- NEIRA, Julio (2009). "Un poema desconocido de Gerardo Diego" en *Ínsula* n° 748. En línea: <http://www.revistas culturales.com/articulos/37/insula/1054/2/un-poema-desconocido-de-gerardo-diego.html>. Consultado 12-11-2011.
- NURIEL, Patricia (2010) "Carlos Moisés Grünberg" en Rocco Carbone y Marcela Croce (dir.), *Diccionario razonado de la literatura y la crítica argentinas (siglo XX)*. Buenos Aires: El 8vo loco, p. 616.
- NUÑO, Juan (2005). *La filosofía en Borges*. Barcelona: Reverso ediciones.
- OLEA FRANCO, Rafael (1993). *El otro Borges, el primer Borges*. Buenos Aires: FCE.
- ORTIZ, Mario (2009) "La 'Operación Chesterton' en Borges: una apropiación polémica" en *Actas del II Congreso internacional "Cuestiones Críticas"*. En línea: [http://www.celarg.org/int/arch\\_publici/ortiz\\_acta.pdf](http://www.celarg.org/int/arch_publici/ortiz_acta.pdf). Consultado 18-13-2012
- PADILLA, Ignacio (2012). "Borges en los infiernos" en Ruth Fine y Daniel Blaustein (eds.), *La fe en el universo literario de Jorge Luis Borges*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, p. 137-143.
- PADRÃO ÂNGELO, Andea (2008). "A teología e a literatura de Borges: um diálogo" en Salma Ferraz, Antonio Magalhães, Douglas Conceição, Eli Brandão y Waldecy Tenório (org.), *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belén: EDUEPB. En línea: <http://books.scielo.org/id/pdkdq/pdf/ferraz-9788578791186-06.pdf>. Consultado 05-03-2013.
- , (2010). "Borges, traductor de la Biblia" en C. Avenatti (ed.), *Actas de las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*. Buenos Aires: Alalite. Cd-rom.
- PALAZUELOS MONTECINOS, Juan Carlos (2001). "Jesús en la literatura de Jorge Luis Borges" en *Intus-Legere* n° 4, p. 231-240. En línea: [http://www.juancarlospalazuelos.cl/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/Palazuelos\\_Juan\\_C\\_Jesus\\_en\\_la\\_Literatura\\_de\\_Jorge\\_Luis\\_borges\\_en\\_Intus-Legere\\_N%C2%BA\\_4\\_2001\\_UAI.pdf](http://www.juancarlospalazuelos.cl/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/Palazuelos_Juan_C_Jesus_en_la_Literatura_de_Jorge_Luis_borges_en_Intus-Legere_N%C2%BA_4_2001_UAI.pdf). Consultado 11-4-2013.
- PANESI, Jorge (2000a). "Borges nacionalista" en *Críticas*. Buenos Aires: Norma, p. 131-151.

- , (2000b) “Borges: destinos sudamericanos y destinos de la traducción” en W. Rowe, C. Canaparo, A. Louis (comp.), *Jorge Luis Borges. Intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Buenos Aires: Paidós, p. 165-175.
- , (2007). “Borges y el peronismo” en Guillermo Korn (comp.), *El peronismo clásico (1945-1955) Descamisados, gorilas y contreras*. Buenos Aires: Paradiso, p. 30-41.
- PARODI, Massimo (2003). “La promessa come immagine dell'eternità. Tonalità agostiniane in Borges” en *Doctor Virtualis* n° 2, p. 61-75.
- PASTORMERLO, Sergio (2007). *Borges crítico*. Buenos Aires: FCE.
- PAULS, Alan (2000). *El factor Borges*. Buenos Aires: FCE.
- PELTZER, Federico (1999). “Los Juicios finales de Borges” en AA.VV. *Homenaje a Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- PERASSI, Emilia (1996). “La passione secondo Borges. Osservazioni intorno a un tema” en *Igitur* n° 13-14, junio-diciembre de 1996
- PEZZONI, Enrique (1986) “Aproximación al último libro de Borges” en *El texto y sus voces*. Buenos Aires: Sudamericana, p.31-59.
- , (1999) *Enrique Pezzoni, lector de Borges. Lecciones de literatura 1984-1988* Compilación y prólogo de A. Louis. Buenos Aires: Sudamericana.
- PIGLIA, Ricardo (2000). *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- , (2004). “Ideología y ficción en Borges” en Grupo de investigación de literatura argentina de la UBA (comp.), *Ficciones argentinas. Antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Norma, p. 33-41.
- PIÑEYRO, Juan Carlos (1999). “La degradación de Swedenborg en el discurso borgeano” en Jorge Gómez Jiménez (ed.), *Libro de hacedores. La Tierra de Letras celebra a Borges*. Editorial Letralia. En línea: [http://www.letralia.com/ed\\_let/borges/index2.htm](http://www.letralia.com/ed_let/borges/index2.htm) Consultado 19-9-2011.
- POL, Osvaldo (1993). *El tema de Dios en la poesía de Borges*. Córdoba: Instituto Cultural Argentino Israelí (ICAI).
- PONCE, Nestor (2004). “Leonardo Castellani” en Darrell Lockhart (ed), *Latin America Mystery Writers*. Westport: Greenwood Press.
- PREMAT, Julio (2009). *Héroes sin atributos. Figuras de autor en la literatura argentina* Buenos Aires: FCE.
- PRIETO, Adolfo (1954). *Borges y la nueva generación*. Buenos Aires: Ed. Letras Universitarias.
- , (1959). “Los dos mundos de Adán Buenosayres” en *Estudios de literatura argentina*. Buenos Aires: Galerna.
- PRIETO, Martín (2006). *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus.

- RAMÍREZ, Sergio (2011). "Un Borges apócrifo" en *La Nación*, 11 de julio de 2011. En línea: <http://www.lanacion.com.ar/1388479-un-borges-apocrifo>. Consultado 20/11/11.
- REST, Jaime (1976). *El laberinto del universo*. Buenos Aires: Fausto.
- \_\_\_\_\_, (1982). "Jorge Luis Borges y el ensayo especulativo" en *El cuarto en el recoveco*. Buenos Aires: CEAL, p. 73-82
- RICCI, Piero (1996). "The Fourth Version of Judas" en *Variaciones Borges*, n° 1, p.10-26.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (1976). "Borges: teoría y práctica" en *Narradores de esta América*. Buenos Aires: Alfa, p. 187-235. En línea: [http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/emir\\_rodriguez\\_monegal/bibliografia/libros/lib\\_01.htm](http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/emir_rodriguez_monegal/bibliografia/libros/lib_01.htm) Consultado 15-5-13.
- \_\_\_\_\_, (1986). "Borges y la *nouvelle critique*" en Jaime Alazraki (ed.), *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, p.267-287.
- \_\_\_\_\_, (1993). *Borges. Una biografía literaria*. México: FCE.
- RODRÍGUEZ, Mario (1987). "Tres versiones de Cristo" en *Acta literaria* n° 12, p.5-19.
- ROFFÉ, Mercedes (1998). "Estudio preliminar" en F. L. Bernárdez, *La ciudad sin Laura. El buque. Poemas de carne y hueso*. Buenos Aires: Losada.
- ROLLÁN-ROLLÁN, María del Sagrario (2011). "Del tiempo cíclico al tiempo bíblico: Memoria y olvido en Borges y San Agustín" en Cecilia Avenatti (coord.), *Miradas desde el Bicentenario: imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires: Educa, p. 163-168.
- ROMANO, Eduardo (1991). "Los parientes criollos del Padre Brown" en Giuseppe Petronio, Jorge B. Rivera y Luigi Volta (comp.), *Los héroes difíciles. Literatura policial en la Argentina y en Italia*. Buenos Aires: Corregidor, p. 85-107.
- ROMERA, Lucrecia (2012). "Jorge Luis Borges: poesía y evangelio" en Ruth Fine y Daniel Blaustein (eds.), *La fe en el universo literario de Jorge Luis Borges*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, p. 145-175.
- ROMERO, Oswaldo E (1977). "Dios en la Obra de J. L. Borges: su Teología y su Teodicea", en *Revista Iberoamericana*, n° 100-101, julio-diciembre de 1977, p. 465-501
- ROSATO, Laura y Germán Álvarez (2010). *Borges, libros y lecturas*. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional.
- RIVEROS, Guillermo (2011). *El demiurgo ciego. La huella gnóstica en la narrativa de Jorge Luis Borges*. Tesis de Maestría. En línea: [http://www.tesis.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110935/riveros\\_g.pdf?sequence=1](http://www.tesis.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110935/riveros_g.pdf?sequence=1). Consultado el 4-9-2012.
- RUIZ, Pablo (2002). "El último cuento policial de Borges y lo que había en el laberinto" en *Variaciones Borges* n° 14, p. 203-235.
- \_\_\_\_\_, (2009). "La novela sin E y el secreto borgeano de Georges Perec" en *La Habana elegante* n° 46. En línea:

- [http://www.habanaelegante.com/Fall\\_Winter\\_2009/Dicha\\_Ruiz.html](http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2009/Dicha_Ruiz.html) Consultado 14-6-2009.
- SALAZAR ANGLADA, Aníbal (2009). *La poesía argentina en sus antologías. Una reflexión sobre el canon nacional*. Buenos Aires: Eudeba.
- SARLO, Beatriz (2007). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_, (1997). “Vanguardia y criollismo. La aventura de *Martín Fierro*” en Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos Argentinos*. Buenos Aires: Ariel.
- \_\_\_\_\_, (2003). *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Seix Barral
- SCARANO, Tomasso (1993). “Intertextualidad y sistema en las variantes de Borges” en *Nueva revista de filología hispánica*, tomo 41, n° 2, p. 505-537.
- SHARMAN, Adam (2000). “Borges y el tiempo de la ceguera” en W. Rowe, C. Canaparo y A. Louis (comp.), *Jorge Luis Borges. Intervenciones sobre pensamiento y literatura*. Buenos Aires: Paidós, p. 249-262.
- SOLDANI, Aníbal (1994). *El credo agnóstico de Borges*. Buenos Aires: Erregé.
- SOSNOWSKI, Saúl (1986). *Borges y la cábala. La búsqueda del verbo*. Buenos Aires: Pades.
- STEINER, George (1986). “Los tigres en el espejo” en Jaime Alazraki (ed.) *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid, Taurus, p. 237-247
- SUCRE, Guillermo (1986). “Borges: el *Elogio de la sombra*” en Jaime Alazraki (ed.) *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid, Taurus, p. 101-116
- TAMAYO, Marcial y Adolfo RUIZ DÍAZ (1955). *Borges: enigma y clave*. Buenos Aires: Nuestro tiempo.
- TEDIO, G. (2000a). “‘La Intrusa’ o las herejías del suburbio” en *Espéculo. Revista de estudios literarios* n°15, Universidad Complutense de Madrid. En línea: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero15/intrusa.html>. Consultado 30-2-13.
- \_\_\_\_\_, (2000b). “‘El muerto’ o el trono del rey de burlas” en *La casa de Asterión* n°3. En línea: <http://lacasadeasterion.homestead.com/v1n3rey.html> Consultado 30-2-13.
- VÉLEZ, Gonzalo (2004). *Borges, lector de Qohélet. Sobre la presencia del Eclesiastés en J. L. Borges a partir del análisis de su obra poética*. En línea: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/documents/salvador.pdf> Consultado 24-4-11
- \_\_\_\_\_, (2008). *Borges y la Biblia*. Tesis doctoral. En línea: <http://www.tdx.cat/handle/10803/7447>. Consultado 20-11-09.
- VIDELA, Gloria (1999). “Los ángeles de Borges” en AA.VV., *Homenaje a Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- WILLIAMSON, Edwin (2006). *Borges: una vida*. Buenos Aires: Seix Barral.

- WILSON, Jason (2010). "Borges en su poesía última" en *Hablar de poesía*, n° 21, mayo de 2010. En línea: <http://hablardepoesia.com.ar/numero-21/borges-en-su-poesia-ultima/>. Consultado 25-3-13.
- YANKELEVICH, Hector (1997). "La gnose de Borges" en *Variaciones Borges* n° 4, p. 137-153.
- ZAGAL ARREGUÍN, Héctor (1999). "El cristianismo de Borges" en H. Zagal Arreguín (comp.), *Ocho ensayos sobre Borges*. México: Publicaciones Cruz.
- ZORRILLA, Alicia (2005). "Miguel de Unamuno y Don Quijote. El nuevo mundo del espíritu" en E. Zuleta (coord.), *Lecturas Cervantinas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras. En línea: <http://www.asale.org/ASALE/ConAALEBD?IDDOC=96&menu=3> Consultado el 6-3-11.

## **B.2. HISTORIA DE LAS RELIGIONES, TEOLOGÍA Y ESTUDIOS BÍBLICOS**

- AGUIRRE MONASTERIO, Rafael (1992). "Evangelio según San Mateo" en R. Aguirre Monasterio y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Navarra: Verbo Divino, p. 191-275.
- AQUINO, Tomás de (2001). *Suma de Teología* (cinco tomos). Madrid: BAC.
- AUZA, Nestor (1987). *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*. Buenos Aires: Editorial Docencia / Editorial Don Bosco / Editorial Guadalupe.
- \_\_\_\_\_, (2000). "Panorama de la iglesia y el catolicismo porteño al año del centenario" en Alberto David Leiva (coord.), *Los días del Centenario de Mayo. Tomo I*. Buenos Aires: Academia de Ciencias y Artes de San Isidro, p. 244-266.
- BEN-DROR, Graciela (1999/2000). "La Iglesia Católica argentina y sus posturas ante el protestantismo y el judaísmo, 1930-1945" en *Historia contemporánea* n° 9 y 10, p. 373-394. En línea: [http://institucional.us.es/revistas/contemporanea/9\\_10\\_II/art\\_6.pdf](http://institucional.us.es/revistas/contemporanea/9_10_II/art_6.pdf). Consultado 20-6-13
- BIANCHI, Susana (2009). *Historia de las religiones en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BONILLA ACOSTA, Plutarco (1998) "Traducciones castellanas de la Biblia" en *Descubre la Biblia. Manual de ciencias bíblicas*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.
- BONNIN, Juan Eduardo (2006). "Política y democracia en la revista Criterio" en *El Matadero Revista Crítica de Literatura Argentina*, v.4, p. 115-132.
- \_\_\_\_\_, (2010a). "Leonardo Castellani Contempomi" en Rocco Carbone y Marcela Croce (dir.), *Diccionario razonado de la literatura y la crítica argentinas (siglo XX)*. Buenos Aires: El 8vo loco, p. 277-281.

- \_\_\_\_\_, (2010b). “Gustavo Franceschi” en Rocco Carbone y Marcela Croce (dir.) *Diccionario razonado de la literatura y la crítica argentinas (siglo XX)*. Buenos Aires: El 8vo loco, p. 500-504.
- \_\_\_\_\_, (2013). *Discurso político y discurso religioso en América Latina*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- BROWN, Michael J. (1988). “An Introduction to the Geneva Bible” en *The Reformer Reader*.  
En línea: <http://www.reformedreader.org/gbn/igb.htm>. Consultado 29-2-12.
- CAIMARI, Lila (2010). *Perón y la Iglesia católica*. Buenos Aires: Emecé.
- CASANOVA, José (1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC
- \_\_\_\_\_, (1999). “Religiones públicas y privadas” en Javier Auyero (coord.), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires: UNQUI.
- COMPAGNON, Olivier (2003). *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- \_\_\_\_\_, (2008). “Bergson, Maritain y América latina” en Horacio González y Patrice Vermeren (dir.), *¿Inactualidad del bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue, p.139-150.
- CUCCHETTI, Humberto (2005). “Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo” en *Informe de investigación n° 16, CEIL-PIETTE*. En línea: <http://biblioteca.clacso.edu.ar//Argentina/ceil-piette/20110406051500/cucheti.pdf>. Consultado 25-2-2013.
- DELL'ORO MAINI, Magdalena (1994). “Criterio en el pensamiento de su fundador” en *Criterio n° 2163-2164*, octubre de 1994, p. 555-560.
- DERISI, Octavio (1983). “Los Cursos de Cultura Católica” en *La Universidad Católica Argentina en el recuerdo*. Buenos Aires: UCA.
- DE RUSCHI CRESPO, María Isabel (1998). *Criterio, un periodismo diferente. Génesis y fundación*. Buenos Aires: Fundación Banco de Boston/Grupo editor latinoamericano.
- DEVOTO, Fernando (2006). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DI STÉFANO, R. y MALLIMACI, F. (2001). “Los grupos religiosos frente al mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos en la década del treinta” en R. Di Stéfano y F. Mallimaci (comp.), *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial, p. 9-17.
- DI STÉFANO, R. y ZANATTA, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Mondadori.
- DORRA, Raúl (1994). *Profeta sin honra. Memoria y olvido en las narraciones evangélicas*. Siglo XXI: México.

- ECHEVERRÍA, Olga (2008). "Antes y después del golpe militar de 1930: los intelectuales católicos de derecha y la 'irremediable' presencia política del pueblo" en *Sociedad y religión* n° 30/31, p.1-20.
- ESCALLADA TIJERO, Alberto (2001). "Condición y panorama de la teología" en Tomás de Aquino, *Suma de teología*. Madrid: BAC, p. 75-84.
- FAZIO, Mariano (2008). *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras*. Madrid: Rialp.
- FERNANDEZ MARCOS, Natalio y M.V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO (coord.) (2008). *La Biblia griega Septuaginta*. Salamanca: Sígueme.
- FIGARI, Luis Fernando (1995). "La Biblia en castellano", en *Biblioteca de la Congregación para el clero*. En línea: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/22-15/sbbcas.html>. Consultado 21-4-12.
- FLETCHER, John y ROPER, Alfonso (2008). *Historia general del cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*. Barcelona: Clie.
- FOSTER STOCKWELL, B., (1954). *¿Qué es el protestantismo?* Buenos Aires: Columba.
- FRYE, Northrop (2001). *El gran código*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio (1996). "Introducción" en Johan Valentin Andreae, *Cristianópolis*. Madrid: Akal, p. 7-99.
- GEORGE, Calvin (2005). *La historia de la Biblia Reina Valera 1960*. En línea: [http://books.google.com.ar/books?id=BqXeNUp175EC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.ar/books?id=BqXeNUp175EC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Consultado 14-9-2012
- GHIO, J.M. (2007). *La iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario (2001). *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- JAMES, William (1986). *Variaciones de la experiencia religiosa*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- JESÚS, Lorena (2009). "Católicos y nacionalistas en los orígenes de la revista *Criterio* 1928-1930". En línea: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/jesus.pdf>. Consultado 12-3-2010.
- LEVORATTI, Armando (2005). "Evangelio según san Mateo" en A. Levoratti (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano*. Navarra: Verbo Divino.
- LOCHER, Gottfried W. (2004). *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- LUTERO, Martín (2002). "Las 95 tesis" [1517]. En línea: <http://www.luther.de/es/leben/anschlag/95thesen.html>. Consultado 14-9-2013.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Acerca del orden del culto público* [1523]. Santiago de Chile: Escritura y verdad. En línea: <http://www.escriturayverdad.cl/textos/1521-1525/1.pdf> Consultado 20-4-2013.



- \_\_\_\_\_, (2006) *La autoridad secular* [1523]. Santiago de Chile: Escritura y verdad. En línea: <http://www.escriturayverdad.cl/> Consultado 20-4-2013
- LVOVICH, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
- MALLIMACI, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_, (1992). “El catolicismo argentino: desde el liberalismo integral a la hegemonía militar” en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, Nueva Tierra, p. 192-365.
- \_\_\_\_\_, (1996). “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica” en *Revista de Ciencias Sociales* n° 4, p.181-218.
- MARGOT, Jean-Claude (1987). *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MARÍN IBÁÑEZ, Ricardo (1998). *El pensamiento del padre Ismael Quiles, S.J.* Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador. En línea: <http://www.salvador.edu.ar/quil-21.htm> Consultado 10-12-13.
- MONSERRAT, Marcelo (1999). “El orden y la libertad. Una historia intelectual de *Criterio*” en Noemí Girbal Blacha y Diana Quatricchi-Woisson (ed.), *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*. Buenos Aires: Acardemia Nacional de la Historia.
- MORELLO, Gustavo (2003). *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: EDUCC
- MUDROVIC, M.E. (2007). “1934: escenario del pacto eclesiástico-militar” en María Pía López (comp.), *La década infame y los escritores suicidas (1930-1943)*. Buenos Aires: Paradiso, p. 212-222.
- ORBE, Patricia (2006). “La concepción política de Maritain, eje de una controversia católica” en Hugo Biagini y Andrés Roig (dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo II. Buenos Aires: Biblos.
- PEARCE, Joseph (2006). *Escritores conversos. La inspiración espiritual en una época de incredulidad*. Madrid: Palabra.
- PLANELLAS BARNOSELL (2004). *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología española*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- POULAT, Emile (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral*. París: Casterman.
- \_\_\_\_\_, (1977). *Église contre bourgeoise*. París: Casterman.
- RAPALO, María Ester (2002). “Una empresa ideológica: *Criterio*” en María Teresa Gramuglio (dir.), *Historia Crítica de la literatura argentina. El imperio realista*, Buenos Aires: Emecé, p. 447-463.
- RIVAS, Luis H. (2001). *Los libros y la historia de la Biblia*. Buenos Aires: San Benito.

- \_\_\_\_\_, (2006). “Las Sagradas Escrituras en el cine y la literatura después del Concilio Vaticano II” en *Revista Teología* n° 89, abril 2006.
- SCHOLEM, Gershom (1993). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SCHAFF, Philip (1998). *History of the Christian Church. Vol. VIII: Modern Christianity. The Swiss Reformation*. Oak Harbor: Logos. En línea: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.pdf> Consultado 3-4-13.
- SÖDING, Gerardo (2012). “Notas para una teología del Sermón de la Montaña (Mt 5-7)”, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Mimeo.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (2006). “La oración: más allá de la petición” en *Concilium. Revista internacional de teología* n° 314, p. 73-86.
- ZANCA, José A. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_, (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ZANATTA, Loris (1996). *Del estado liberal a la nación católica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas
- \_\_\_\_\_, (1999). *Perón y el mito de la nación católica*. Buenos Aires: Sudamericana.

### **B.3. TEORÍA LITERARIA, ANÁLISIS DEL DISCURSO Y ESTUDIOS SOBRE EL CAMPO INTELECTUAL**

- AGAMBEN, Giorgio (2009). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BAJTIN, Mijail (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BARTHES, Roland (2004). *S/Z*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BIAGINI, Hugo (1985). “Presentación” en Biagini, H. (comp.), *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo intelectual*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_, (2003). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata.
- CHARADEAU, Patrick y MAINGUENEAU, Dominique (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu
- DELEUZE, Gilles (2009). “Bartleby o la fórmula” en AA.VV. *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (1989). “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Antrhopos. En línea: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/estructura\\_signo\\_juego.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/estructura_signo_juego.htm). Consultado 10-3-12.
- DURAND, Gilbert (2000). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

- FERRATER MORA, José (1964). *Diccionario de filosofía. Tomo I. A-K*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FOUCAULT, Michel (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- FUNES, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- GENETTE, Gerard, (1979). *Introduction a l'architexte*. Paris: Editions du Seuil
- , (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Aguilar.
- , (2001). *Umbrales*. México DF: Siglo XXI.
- GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (2005). *El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HAMBURGER, Käte (1995). *La lógica de la literatura*. Madrid: Visor.
- JAMES, Daniel (2010). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LANUSSE, Lucas (2009). *Sembrando vientos. Argentina: del primer peronismo a la masacre de Ezeiza*. Buenos Aires: Vergara.
- MAINGUENEAU, Dominique (2006). *Discurso Literario*. San Pablo: Contexto.
- ONEGA, G. (1982) *La inmigración en la literatura argentina (1880-1910)*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- PALTI, Elías (2002). *La nación como problema*. Buenos Aires: FCE.
- PERELMAN, C. y OLBRECHTS TYTECA, L. (1989). *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.
- SONTAG, Susan (2005). *Contra la interpretación*. Buenos Aires: Alfaguara.
- TERÁN, Oscar (1991). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- TODOROV, Tzvetan (2012). “El origen de los géneros” en *Los géneros del discurso*. Buenos Aires: Waldhuter, p. 57-80.
- VERÓN, Eliseo (1987). “La palabra adversativa” en AA.VV. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, p. 11-26.