



REVISTA

SOCIEDAD Y RELIGION

SIMPATÍAS Y DIFERENCIAS. BORGES Y LA INTELLECTUALIDAD CATÓLICA ARGENTINA EN LA SEGUNDA MITAD DE LA DÉCADA DEL VEINTE

Sympathies and Differences.

*Borges and the Catholic intelligentsia in the late
twenties.*

LUCAS MARTÍN ADUR NOBILE

UBA, CONICET

Federico Lacroze 3311, 2°9, CABA, CP: 1436.

lucasadur@gmail.com

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2011.

Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2012.

Proponemos en este trabajo un acercamiento a la compleja y fluctuante relación que, en la primera mitad del siglo XX, Jorge Luis Borges sostuvo con el grupo de intelectuales y artistas exponentes del llamado catolicismo integral argentino.

Estudiaremos el posicionamiento de Borges en los últimos años de la década del veinte (1927-1929) que constituyen el momento de mayor cercanía entre este y los intelectuales católicos. La utilización que el escritor hacía en sus textos de conceptos y autores propios de la tradición cristiana, su vinculación personal con muchos

poetas del *Convivio* y su participación en medios como *Criterio*, posibilitaron que, al menos un sector del integralismo católico viera en el autor a un potencial aliado.

Entendemos que el análisis de la vinculación entre Borges y la intelectualidad católica argentina permite, por un lado, relevar algunos aspectos de la dinámica del campo literario de aquella época que no han sido suficientemente estudiados y, por otra parte, comprender mejor el modo que adoptó la ruptura de Borges con este grupo, del que se convertirá en un crítico implacable a partir de la década del treinta.

Borges; Catolicismo integral; Posicionamiento.

Sympathies and Differences. Borges and the Catholic intelligentsia in the late twenties.

This paper discusses the complex relationship between Jorge Luis Borges and the intellectual peers who belong to the so called "Argentinean Integral Catholicism." Considering Borges' artistic position in the last years of 1920s (between 1927 and 1929) and his closeness to Catholic intellectuals and artists, we attempt to analyze how the Christian discourse operates or is redefined in Borges' work.

Thus, we will explore in his writings the presence of concepts and authors from the Christian tradition, his ties to the poets from the *Convivio*, and his contributions to the Catholic journal *Criterio*. Even though all these references might have made his Catholic peers believe in Borges as a potential ally to their ideological cause, later in 1930s, Borges became the most fervent enemy of this group. Therefore, not only will this research illustrate the dynamics of this little known literary field, but it will present how Borges embraces a

Catholic tradition while building his own heterodox poetic.

Borges; Integral Catholicism; Positioning.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años la siempre ingente bibliografía crítica sobre la obra de Borges se ha visto acrecentada por una serie de estudios que tienen como objeto las relaciones entre la obra del autor y lo que en términos amplios podemos denominar el discurso cristiano, incluyendo así tanto los libros del Nuevo Testamento (y en particular los Evangelios) como la obra de ciertos teólogos (Agustín de Hipona, Pier Damiani, etc.) Estos trabajos aportan, desde distintas perspectivas, valiosas hipótesis sobre los modos en que Borges opera sobre los textos, autores y símbolos de la tradición cristiana. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los críticos no consideran sino muy lateralmente, la forma en que estas intervenciones borgeanas se inscriben en su contexto de producción y entran en diálogo, continuidad o polémica con otros discursos socialmente circulantes que abordan los mismos temas. Consideramos que, para comprender más acabadamente la apropiación que Borges hace del discurso cristiano es necesario relacionarla con la que realizan contemporáneamente otros actores sociales.

En particular, los intelectuales de lo que Mallimaci (1988) denomina el "catolicismo integral argentino". Este movimiento que llegará a ocupar un lugar central en el panorama político y cultural de nuestro país a partir de los años treinta, comenzó a gestarse a comienzos de la década del veinte, en torno a los Cursos de Cultura Católica, que constituyeron un espacio clave en la formación de una generación de intelectuales que buscaban "rearmar la inteligencia católica, crear un espacio propio y de ese modo irrumpir en la vida nacional" (Mallimaci, 1992: 261). El arte y la literatura tenían un lugar privilegiado en su proyecto de difundir y revalorizar intelectualmente la doctrina católica, como lo atestiguan la fundación del cenáculo *Convivio* y la incorporación a la revista *Criterio*, su principal órgano de difusión, de una gran cantidad de jóvenes provenientes de las vanguardias estéticas.

Borges estuvo vinculado a este grupo de dos modos distintos. A fines de los años veinte como colaborador en sus medios de difusión (*Convivio*, *Criterio*) y, a partir de la década del treinta, como férreo crítico de su concepción de la religión y sus posiciones políticas. En muchos aspectos, la percepción que Borges tuvo del catolicismo argentino parece haber quedado configurada, en lo fundamental,

por sus relaciones con los exponentes del integralismo en la primera mitad del siglo XX. Tanto la existencia de una vertiente más "liberal" del catolicismo como las transformaciones que, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, pueden percibirse en sus modos de organización, sociabilidad e incluso en sus bases doctrinarias parecen haber quedado prácticamente fuera de su mirada.

En el presente artículo nos centramos en el modo en que esta relación se establece en los últimos años de la década del veinte (1927-1929). Se trata, como intentaremos demostrar, de un período de notable cercanía entre Borges y la intelectualidad católica argentina, un contacto que ha permanecido prácticamente olvidado.

¿BORGES AGNÓSTICO? ¿BORGES CATÓLICO?

POSICIONAMIENTOS EN EL CAMPO INTELECTUAL

Examinar la cercanía de Borges con ámbitos católicos requiere algunas puntualizaciones previas. Siguiendo las declaraciones del propio autor (vg Milleret 1970: 114 y el citadísimo epílogo a *Otras inquisiciones*), la crítica borgeana ha aceptado casi unánimemente su agnosticismo, considerándolo un hecho comprobado (ver por ejemplo Lefere, 1998: 72, Sarlo, 2003: 127, Hadis, 2006: 424).

No se trata aquí de refutar esta ya canónica atribución sino de examinarla un poco más detenidamente.

En primer lugar, sostenemos que es necesario datar este agnosticismo, al menos aproximadamente. En una obra gestada a lo largo de más de seis décadas, la perspectiva de Borges con respecto a la religión no se mantuvo uniforme y constante. Como veremos, en varios textos de la década del veinte, el escritor se sitúa como un decidido creyente en Dios y en la vida ultraterrena. Proyectar retrospectivamente sobre su obra de esos años el agnosticismo que fue ciertamente su posicionamiento más estable desde los años treinta, dificulta, por ejemplo, entender la participación de Borges en medios católicos como *Convivio* o *Criterio*.

Por otra parte, cabe preguntarse en qué sentido debe entenderse este agnosticismo borgeano y, complementariamente, su etapa "creyente". Desde nuestra perspectiva, estos son significativos, ante todo, en tanto rasgos de la imagen de sí mismo que Borges, como ha estudiado Robin Lefere, construyó como parte de su proyecto estético. Retomando los desarrollos teóricos de Dominique Maingueneau, proponemos que los diversos modos en que Borges se sitúa con respecto a la religión deben estudiarse como componentes de su posicionamiento de escritor. El crítico

francés formula una distinción analítica de la noción de autor en tres instancias: '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)

Enfocarse en el escritor no implica negar toda relevancia a las instancias biográficas (persona) o textuales (inscritor). Como señala Maingueneau (2006: 136), las tres se interpenetran constantemente, sin que ninguna pueda definirse como fundamento de las otras. Sin embargo, la relación "personal" que establece Borges con la religión y la que se desprende de sus textos nos interesarán en tanto contribuyen a definir su posición como escritor en el campo intelectual.

Maingueneau define el posicionamiento como "la construcción de una identidad enunciativa, que es tanto toma de posición como recorte de un territorio cuyas fronteras deben ser incesantemente redefinidas." (2006: 151, nuestra traducción). Entendemos que, junto a otros elementos lingüísticos, textuales e intertextuales (cfr. Maingueneau 2006: 163-ss) la pública adscripción o rechazo

de un autor por un determinado credo religioso (o político) contribuye a definir su posicionamiento dentro del campo literario.

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, expone 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. Todavía a principios de la década del treinta, cuando el posicionamiento del escritor había cambiado notablemente, 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).

Si bien de esta serie de testimonios no podemos sacar conclusiones con respecto a las creencias 'personales' de Borges,

resultan muy significativos para indagar su posicionamiento como escritor, en el sentido que definimos arriba. 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). Sostenemos que, especialmente 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, "nada más extraño a Borges que un catolicismo militante, que intervenga en los asuntos literarios y políticos" (2006: 150, nuestra traducción). Su aproximación al cristianismo siempre fue, en buena medida, heterodoxa. Sin embargo, como veremos, había varios motivos que permitían a los católicos considerar a Borges con cierta simpatía. Debemos recordar además, 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 o a los fieles argentinos.

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

VOCABULARIO CRISTIANO E INTERTEXTUALIDAD BÍBLICA

El interés que la obra de Borges despertó en un sector importante de los católicos integrales puede comprenderse, al menos en parte, sólo con examinar sus textos. Los temas que 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. Nos detendremos particularmente en dos aspectos que consideramos relevantes para determinar el posicionamiento de Borges. Por un lado, el empleo recurrente de términos que pueden considerarse propios del discurso cristiano (e, incluso, específicos de la teología). En segundo

lugar, la red de citas y alusiones que, en la obra borgeana, remiten a la Biblia y a algunos autores cristianos. Estos factores, por sí mismos, no son suficientes para determinar para nuestro autor un "posicionamiento creyente". Sin embargo, junto a otros, nos permiten comprender mejor juicios como los que citamos antes y la atracción que la obra de Borges generaba (y sigue generando) en ciertos intelectuales católicos.

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) Desde los primeros poemas borgeanos, la tradición cristiana funciona como un repertorio de imágenes para metáforas y términos para comparaciones. Avemarías, rosarios y cruces son algunos de los símbolos que aparecen una y otra vez en composiciones que no tienen, necesariamente, una temática religiosa (cfr. por ejemplo, en la edición de *Fervor de Buenos Aires* de 1923, los poemas "Atardecer", TR1, 96, "Arrabal", TR1, 99, "La noche de San Juan", TR1, 153 y "Sábado", TR1, 159). También la producción ensayística de esta primera época,

recogida en *Inquisiciones* (1925), *El tamaño de mi esperanza* (1926) y *El idioma de los argentinos* (1928) abunda en expresiones de origen bíblico o de la tradición cristiana como "Juicio Final" (*Inq*,32, *TE*,83), "hijo pródigo" (*IA*,50), "Gracias a Dios" (*IA*,56), "hombres de buena voluntad" (*IA*,60), etc. Sería apresurado afirmar que la utilización de este vocabulario baste para inscribir a Borges en el campo católico. Algunos de estos giros, si bien tuvieron su origen en el cristianismo, pueden considerarse prácticamente lexicalizados. Su empleo podría explicarse como "automático", en tanto ya son parte del idioma y responden a un contexto cultural y lingüístico, por lo que no habría que extraer de ellos demasiadas conclusiones. Sin embargo, tampoco debemos desdeñar su utilización por parte del escritor, considerándola como meramente azarosa. 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 descrea 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 lontanaza ("El culteranismo", *La Prensa*, 1927: IA, 66).

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. La utilización de expresiones como "aseidad" ("Sir Thomas Browne", *Inq*, 35), "eviternas" ("Acerca de Unamuno, poeta", *Inq*, 112), "*sub specie aeternitatis*" ("La tierra cárdena", *TE*, 38), "*pluralis maiestaticus*" ("Examen de metáforas", *Inq*, 80) o la distinción entre "presencia operativa" y "presencia esencial" de Dios en la creación ("La criolledad en Ipuche" *Inq*, 64) revelan el manejo que el autor tenía de nociones de la teología cristiana, mayor probablemente al de muchos católicos contemporáneos.

Un segundo elemento a considerar son las recurrentes citas de escritos bíblicos y 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 Borges

una referencia constante desde sus primeros ensayos. Citas o paráfrasis de las Escrituras se encuentran en "Después de las imágenes", "Examen de metáforas", "Acerca del expresionismo", "Herrera y Reissig" (recogidos en *Inquisiciones*), "Historia de los ángeles", "La adjetivación", "Reverencia del árbol en la otra banda", "Oliverio Girondo. Calcomanías", "Ejercicio de análisis", "Examen de un soneto de Góngora" (recogidos en *El tamaño de mi esperanza*), "Ubicación de Almafuerte" y "El idioma de los argentinos" (recogidos en *El idioma de los argentinos*).

También, aunque en menor medida, puede constatarse la presencia de algunos teólogos cristianos como Agustín de Hipona ("Acerca del expresionismo", *Inq*, 162, "Ejecución de tres palabras" *Inq*, 167, "Ejercicio de análisis" *TE*, 109), Pseudo-Dionisio Aeropagita ("Historia de ángeles" *TE*, 70) o Raimundo Lulio ("Indagación de la palabra", *IA*, 25), entre otros.

Ahora bien, como hemos dicho, estos elementos textuales e intertextuales no implican, necesariamente un posicionamiento "creyente". De hecho, pueden considerarse como prácticamente constantes a lo largo de todo la obra borgeana. La crítica se ha detenido ya en el "léxico religioso que Borges usaba para hablar sobre literatura" (Pastormerlo,

2007: 15) y en sus numerosas referencias a la Biblia (Vélez, 2011) y a otras fuentes teológicas (Magnavacca, 2009). En este sentido, 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. A partir de los años treinta, Borges se encargará de explicitar paratextualmente que su interés por el cristianismo es meramente estético y está desligado de toda creencia. Pero, como dijimos, no debe proyectarse este posicionamiento agnóstico sobre su obra de la década anterior. En los años veinte, como veremos a continuación, estamos frente a un autor que, en distintos lugares de su obra, se presentaba como un creyente. Esto permitía leer desde otra perspectiva su insistencia en temas, términos y autores cristianos, asociando a Borges al grupo de autores católicos que compartían ese universo de referencias.

EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD

Lo que el mismo autor ha llamado el "problema de la inmortalidad" (cfr. *OCT*,

143: 234), constituye un punto sensible para observar la relación de Borges con los católicos argentinos. Sus declaraciones en algunos ensayos y, especialmente, en entrevistas periodísticas concedidas en los años setenta y ochenta, sobre temas como la vida eterna, el cielo y el infierno generaron muchas veces reacciones polémicas entre los católicos, consolidando su imagen de escritor agnóstico y, en cierta medida, "contrario" al catolicismo. Podemos recordar, por ejemplo, el ataque de Anzoátegui al ensayo "La duración del infierno" al que considera "indigno del cerebro de un pollo" (1933: 17); las críticas al agnosticismo borgeano difundidas por la Curia mexicana en 1973 y la "réplica episcopal" de Monseñor Mallagaray, rector de la Universidad Nacional de Jujuy en 1977, quien, a raíz de unas declaraciones periodísticas de Borges ("Todo concluye con la muerte y esperar premios o castigos es miserable") calificó al autor de "ateo, vanidoso y anticristiano" (Caldeiro, 1977: 74).

Pero si la negación de la vida eterna en el Borges maduro provocó la indignación de ciertos creyentes, las declaraciones de su fe en la inmortalidad que pueden encontrarse en una serie de textos de los años veinte, contribuyeron a que ciertos

intelectuales y artistas católicos pudieran concebirlo como un potencial correligionario. Uno de los textos donde más claramente puede verse este Borges creyente 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. Me 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 ("Un soneto..." IA, 72-73).

La fe que Borges proclama aquí no se adscribe en principio a ninguna religión en particular (aunque el punto de partida sea un autor católico, Quevedo). Se define más bien por oposición a los "incrédulos" mecanicistas. En "Las coplas de Jorge Manrique" (1928), el autor 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* de Eduardo Wilde (1928), 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.

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).

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, fundamento teológico y filosófico de los intelectuales de los Cursos de Cultura Católica, se presentaba justamente como una 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). 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. El ensayo "El tamaño de mi esperanza" (1926) puede leerse, en este sentido, 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. Concluye con una convocatoria a encontrar "la religión y la metafísica" que se avengan con la ciudad. En la reseña de *El idioma de los argentinos* publicada en *Criterio*, Ernesto Palacio subrayará justamente:

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, 1928a: 533).

No sorprende 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 entre los que Palacio destaca como "uno de los grandes aciertos críticos del libro" (1928a: 533).

Este rechazo del científicismo no implica, sin embargo, una aceptación por parte de Borges de la doctrina católica. En el ensayo sobre "Las coplas de Jorge Manrique" que ya citamos, el autor rechaza por igual la "respuesta científicista" y la "respuesta cristiana" ante la muerte (*IA*, 89). El mismo distanciamiento puede percibirse en el ensayo sobre Quevedo. Allí el escritor desdeña o restringe la eficacia de los argumentos teológicos tradicionales, a los que califica de "sedicentes pruebas dialécticas" (*IA*, 72). Las vías de demostración de la existencia de Dios que enumera en su ensayo constituían, recordemos, parte de la obra de Tomás de Aquino, que era uno de los temas fundamentales del programa de estudios de los Cursos de Cultura Católica.

La lectura de estos ensayos, entonces, permite concebir un Borges "creyente",

pero no un Borges católico. La fe que el escritor declara en estos textos está forjada sin duda en diálogo con la religión cristiana, como muestran las citas bíblicas y de Padres de la Iglesia, pero se trata de una apropiación muy personal, lejos de la ortodoxia.

Ahora bien, el hecho de que el escritor se presentara como un creyente y en sus textos se trasluciera un interés y conocimiento del vocabulario, autores y problemas de la tradición cristiana parecen haber bastado para que sus "desvíos" de la ortodoxia se obviaran o disculparan y Borges fuera concebido por muchos exponentes del catolicismo integral como un posible aliado. No se trata, aclaremos, simplemente de una lectura "equivocada". 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, quizás, pero verosímil.

No es posible saber con certeza cuán cerca estuvo Borges, en lo personal, de la fe cristiana. Lo que sí podemos constatar es que, en tanto escritor, estuvo efectivamente "cerca" de los intelectuales católicos en su lenguaje, referencias y preocupaciones. Esta vinculación no se limita a lo textual: Borges participó activamente en medios católicos y mantuvo

estrechas relaciones con algunos de los poetas del grupo.

BORGES Y LOS POETAS DEL CONVIVIO

La crítica generalmente ha explicado la participación de Borges en medios católicos por la amistad que lo unía con algunos intelectuales pertenecientes a esos espacios. García (1999: 139), Devoto (2006: 238) y Louis (2006: 145) coinciden en señalar a Ernesto Palacio, uno de los fundadores de *Martín Fierro* y responsable de la crítica literaria en la primera etapa de *Criterio*, como una de las figuras claves para explicar el contacto de Borges con la intelectualidad católica. A este nombre pueden añadirse los de su hermana Norah, ilustradora de *Criterio* y *Número*, Francisco Luis Bernárdez, Leopoldo Marechal, Ricardo Molinari y Osvaldo H. Dondo, poetas católicos con quienes Borges mantenía muy buenas relaciones por aquellos años como atestiguan los elogios mutuos, las dedicatorias cruzadas y los textos en colaboración. De la carta de Dondo a Juan Antonio Spotorno, que citamos antes, se desprende que, por su parte, los 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)

A estas relaciones personales, hay que sumar el hecho de que, como crítico literario, Borges reseña para distintos medios, los libros de estos poetas católicos: *Días como flechas* de Marechal, en *Martín Fierro* n° 36 (diciembre de 1926), *El imaginero* de Molinari, en *Síntesis* n° 8 (enero de 1928), *Esquemas en el silencio* de Osvaldo Horacio Dondo, en *Síntesis* n° 10 (marzo de 1928) y *Achalay* de Rafael Jijena Sánchez en *Síntesis* n° 16 (septiembre de 1928). Muchos de estos nombres reaparecerán además en otros textos donde Borges traza breves panoramas de la lírica argentina de la década del veinte: en su comentario a la *Antología de la poesía argentina moderna* (1926) de Julio Noé publicada en *Proa* n° 15 (enero 1926), en su reseña de la *Exposición de la actual poesía argentina* (1927) de Pedro Vignale y César Tiempo para *Síntesis* n° 4 (septiembre 1927) y en su "Página sobre la lírica de hoy" publicada en *Nosotros* n° 219-220 (1927), por mencionar algunos ejemplos.

Este listado parcial debería bastar para demostrar que en la segunda mitad de la década del veinte Borges leía y comentaba a muchos de los poetas que pertenecían al círculo de *Convivio* y *Criterio*, aunque en estas reseñas no haga ninguna alusión al catolicismo de los autores. A diferencia de lo que había sucedido en años anteriores con el ultraísmo, Borges no intentará definir un colectivo ni mucho menos incluirse en él. Sin embargo, su cercanía personal y el interés dispensado en sus textos a muchos de los poetas del grupo, no deja de ser un elemento significativo a la hora de determinar su posicionamiento: las amistades y las lecturas de un autor (especialmente si estas se publicitan en forma de reseñas, dedicatorias o entrevistas) también contribuyen a definir su lugar en el campo literario (cfr. Mainqueneau, 2006: 95-ss). A todo esto, como dijimos, hay que sumar su participación en dos de los medios privilegiados de difusión del catolicismo integral: la revista *Criterio* y el cenáculo *Convivio*.

BORGES EN MEDIOS CATÓLICOS: CONVIVIO Y CRITERIO

La colaboración de Borges en el semanario *Criterio* es conocida por la crítica (cfr. García, 2000: 137-140,

Louis, 2006: 144-147); el mismo autor, por otro lado, se encarga de recordarla en sus "Autobiographical notes" (*The New Yorker*, 1970). Por el contrario, su participación en el Convivio permanece prácticamente olvidada. Existen sin embargo, testimonios de que Borges, sin ser un asiduo concurrente, participó en algunos encuentros. En la reseña de las actividades del primer año del cenáculo, publicada en la *Circular Informativa de los Cursos de Cultura Católica* se menciona a Borges entre los "visitantes". En mayo de 1928, figura en la lista de convocantes al banquete que el grupo organizó en honor de Horacio Schiavo quien había obtenido el Premio Municipal de Literatura. En septiembre de ese mismo año Borges pronunció el discurso inaugural de la exposición de Pedro Figari en el Convivio, que fue luego publicado en *Criterio* n° 30 (septiembre de 1928). Es probable también que haya concurrido a la exhibición pictórica con la que se iniciaron las actividades de 1928 ya que se expusieron cuadros de su hermana Norah (cfr. Casal Castel, 1928: 370). Esta participación ocasional de Borges en el Convivio aparece más de una vez en los testimonios que escribieron posteriormente algunos participantes del cenáculo.

No se puede descartar que la participación de Borges en algunas reuniones del Convivio respondiera más a

sus relaciones personales que a afinidades estéticas o ideológicas. Sin embargo, más allá de los motivos, en los hechos, su presencia en esos encuentros es indudablemente otro de los factores que contribuyó a que Borges fuera percibido en aquellos años como afín al grupo de poetas católicos.

UN DISTINGUIDO COLABORADOR

La participación de Borges en *Criterio* se enmarca en el proyecto de los intelectuales católicos de captar jóvenes provenientes de las vanguardias para elevar el prestigio de su discurso y ampliar sus posibles destinatarios. Sin embargo, el caso de Borges reviste ciertas particularidades. A diferencia de sus amigos Bernárdez, Marechal y Palacio, su participación en la revista no significó una aceptación consecuente del dogma cristiano con el que siguió manteniendo una relación crítica y compleja. A pesar de esto, su colaboración no puede calificarse de meramente ocasional. Incluyó ocho textos originales, firmados, la mayoría de los cuales fueron recogidos luego 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, como el de Dondo que citamos antes, contribuye a demostrar 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.

Su participación en *Criterio* se anunciaba desde el "Prospecto" que la editorial Surgo puso en circulación antes de la aparición del primer número y había sido prevista por Dell'Oro Maini desde al menos un año antes de la aparición de la revista. El director de *Criterio* parece haber tenido un notable interés en la obra de Borges: lo invitó a conferenciar en el Convivio y lidió con la censura eclesiástica para publicar sus poemas (ver *infra*). Además, según afirma Esther Zemborain de Torres Duggan, Dell'Oro será, en 1955, uno de los promotores del nombramiento de Borges al frente de la Biblioteca Nacional.

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 (marzo de 1928, p.7) como una de las notas que aparecerán en el segundo número y calificada como "Fino análisis literario de Jorge Luis Borges". En el mismo sentido, podemos destacar el espacio que se concedía a sus poemas. Tanto "La noche que en el Sur lo velaron" como "El paseo de Julio" son publicados a doble página en la revista.

Más allá del lugar que se da a sus colaboraciones, Borges es apreciado por los críticos literarios de *Criterio*. *El idioma de los argentinos*, como vimos, fue reseñado elogiosamente por Ernesto Palacio (1928a), quien también destaca este libro en "El concurso municipal", una nota donde realiza "un rápido balance del año literario" a partir de las obras premiadas en 1928:

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, 1928b: 273)

Borges es citado también por otros colaboradores 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) rescata 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). El balance que *Criterio* publica en su número aniversario menciona a Borges entre los "principales poetas jóvenes" que han colaborado en la publicación (S. de. B., 1929: 313). Incluso lo "borgiano" es, en 1929, un adjetivo posible en las páginas de la revista. Un claro ejemplo de la valoración del semanario por Borges puede observarse en la publicación de la carta abierta "De J.L. Borges a Juan Pablo Echagüe" (*Criterio*, n°25, 1928: 238). Aunque se trata de un texto coyuntural, que se enmarca en una polémica iniciada en otras publicaciones, esta colaboración borgeana también aparece destacada en portada. La bajada con la que se presenta el texto, 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. ("De J. L. Borges...", *Criterio* n°25, 1928: 238)

Que *Criterio* publique esta "carta" polémica, cuyo blanco era un intelectual relativamente prestigioso, y tome partido por Borges es otra muestra del interés que el escritor despertaba en el más importante medio de difusión del catolicismo integral.

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 imágenes "ultraístas" 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 parte 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." (Gálvez, 2003: 19). En *Criterio* n° 77 aparece "Sobre las nuevas tendencias poéticas", una extensa carta del jesuita José González donde critica la estética vanguardista a la que 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". En una sola verdad palpitamos 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 estafalarios rigores numéricos del soneto (González, 1929: 526)

Sin embargo, en este tipo de polémicas, Borges no es más que, por decirlo así, un exponente privilegiado de un problema más general. La tensión entre vanguardistas y católicos tradicionales atravesó la primera etapa de *Criterio*, cuando la revista estuvo dirigida por Dell'Oro, y concluyó con su renuncia y la de la mayoría de los colaboradores que adherían a la "nueva sensibilidad" en noviembre de 1929 (cfr. Jesús, 2009, Adur, 2010).

La participación de Borges en *Criterio* suscitó también otro tipo de discusión en la que nos interesa detenernos. Hemos

visto que sus textos, aun 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 como 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 rectificar 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, 1928a: 533). El agregado de Palacio resulta revelador. Donde en Borges había vacilación, posibilidad, el crítico católico sobreimprime sus propias certezas. Entendemos que este tipo de lecturas nos permite comprender mejor por qué católicos ortodoxos como Dell'Oro,

Palacio, 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 trataban de los cementerios, porque el autor hablaba por ahí de unas "decrépitás 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)

En efecto, Vizcarra intentó censurar el texto de Borges, según una carta que consta en el archivo de Dell'Oro Maini, fechada el 23 de julio de 1928, y que vale la pena transcribir íntegra:

Zacarías de Vizcarra saluda muy atte. al Sr. Medrano, y le remite adjuntas las pruebas de "Criterio", con las siguientes notas:

-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" y no en la Chacarita. El público lector atiende el sentido objetivo, sin trabajar en penetrar en la intención subjetiva

-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.

-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 (Archivo ADM II-2-319, destacados 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 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. Vizcarra no niega al Borges creyente sino que censura al Borges poeta.

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 fama, y por lo tanto lo

que reprocha es la ausencia de un "epíteto que indique de que clase de inmortalidad se trata". 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 lingüístico 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".

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 perfectamente ortodoxa y sea la expresión (que, 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 texto 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.

Por otra parte, según recuerda Gálvez, el autor de "Muertes 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)

Borges pudo ser considerado, entonces, al mismo nivel que otros colaboradores de *Criterio*, como un joven creyente, 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.

CONCLUSIONES

Hemos intentado mostrar que en la segunda mitad de la década del veinte puede comprobarse una intensa relación entre Borges y los intelectuales católicos integralistas. Según los testimonios que citamos, estos llegaron a considerarlo como un amigo y aliado en su proyecto de intervención en la cultura. Tal juicio no carecía de justificación. 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 Cursos o se discutían en *Convivio* y *Criterio*. Si bien el tono de estas alusiones no era solemne y su heterodoxia podía resultar escandalosa para ciertos lectores, generalmente parece haberse aceptado que esos "desvíos" no implicaban un rechazo de la fe católica. Después de todo, el mismo escritor se definía en varios textos 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 concurrió al *Convivio* y colaboró en *Criterio*. Si el posicionamiento se define por las relaciones con otros escritores, los medios de publicación, tópicos, lenguajes y referencias intertextuales, es posible afirmar que, sin ser parte integrante de la intelectualidad católica,

Borges estuvo, brevemente al menos, en sus alrededores.

En la década del treinta, el catolicismo integral que había ocupado un lugar relativamente 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 (cfr. Mallimaci, 1988, Zanatta, 1996). 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 (cfr. Lvovich, 2003: 276-277). En esos años, Borges rompe definitivamente su relación con la intelectualidad católica. Dejará de participar en el *Convivio* y *Criterio* y comenzará a publicar en medios, como la revista *Sur* o el diario *Crítica*, que se situaban ideológicamente en las antípodas del catolicismo integral. Pese a mantener algunas relaciones personales (vg, su amistad con F. L. Bernárdez), el escritor se posicionará en el campo intelectual como un crítico decidido del catolicismo argentino, especialmente en lo que respecta a su autoritarismo (vinculado a la politización, a la voluntad de regir el destino de la nación) y su intolerancia (fundamentalmente manifestada en el

antisemitismo).

La vehemencia e ironía que se manifiesta en muchas de las críticas borgeanas responde, por un lado, al contexto histórico, donde la situación europea (la Guerra Civil Española, el ascenso del fascismo y el nazismo, la Segunda Guerra Mundial) generaba no pocos conflictos en nuestro país y obligaba a tomar posición. Sin embargo, no debe descartarse que la insistencia de Borges en afirmar que su interés por el cristianismo coexistía con su escepticismo hacia ese mismo credo, responda también a la necesidad de diferenciarse claramente de un grupo del que había estado cerca entre 1927 y 1929. En sus textos de la década del treinta, y a lo largo de toda su obra, seguirán encontrándose los elementos que habían despertado el interés de los católicos y habían contribuido a que lo consideraran "uno de los suyos": las citas bíblicas, de los Padres de la Iglesia y de teólogos medievales, el léxico religioso para hablar de literatura, el interés por cuestiones teológicas. Borges que, como se sabe, se preocupó siempre por regular la lectura de su propia obra (a través de supresiones, agregados, notas y prólogos que funcionaban como "instrucciones de lectura"), parece haber necesitado explicitar su ruptura con el catolicismo argentino en el momento en que este alcanzaba su grado máximo de presencia

social e influencia política.

En textos, paratextos y declaraciones periodísticas Borges construyó, a partir de los treinta, una imagen de escritor agnóstico, interesado únicamente en las aristas estéticas de los problemas filosóficos y teológicos. Esta imagen ha cristalizado entre sus lectores y críticos, determinando una forma de leer su obra, que ha suscitado admiradores y detractores. En buena medida, tal imagen contribuyó a que la crítica no prestara demasiada atención al hecho de que el posicionamiento borgeano con respecto al cristianismo no fue uniforme. En este trabajo, como esperamos que haya quedado claro, no pretendemos haber descubierto un Borges católico que habría permanecido oculto aun para los lectores más perspicaces. Procuramos sí, mostrar que existió un momento en que, en cuanto a su posicionamiento en el campo literario, Borges estuvo cerca de los intelectuales católicos. Quizás la conciencia de que pudo haber sido percibido como parte de ese grupo, contribuya a explicar la violencia con la que, en los años posteriores, Borges subraya su definitivo y radical alejamiento.

FUENTES

Abreviaturas de las obras de Jorge Luis Borges

citadas

1. *OCI: Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé, 2002 [1996].
2. *OCII: Obras completas II*, Buenos Aires: Emecé, 2004.
3. *TR1: Textos recobrados. 1919-1929*, Buenos Aires: Emecé, 1997.
4. *TR2: Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001
5. *Inq: Inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1998 [1925].
6. *TE: El tamaño de mi esperanza*, Madrid: Alianza, 1998 [1926].
7. *IA: El idioma de los argentinos*, Madrid, Alianza, 1998 [1928].
8. *BS: Borges en Sur*. Buenos Aires: Emecé, 1999.

Otras fuentes

1. Sin firma, Prospecto anunciado la publicación de *Criterio* (1927), Buenos Aires, Surgo
2. Sin firma, "Borges y Dios" (1973) *El cronista comercial*, Buenos Aires, 28 de diciembre, pp. 16.
3. Sin firma, "Síntesis de este número" (1928), *Criterio*, 2 , p. 37.
4. Anzoátegui, Ignacio (1933) "Discusión sobre Jorge Luis Borges", *Megáfono*, 11, pp.16-17.
5. Borges, Jorge Luis y Norman Di Giovanni (1999) [1970] *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo.
6. Casares, Tomás (1933) *Los cursos de cultura católica*, Buenos Aires, CCC.
7. Casal Castel, A. (1928) "Notas de arte",

- Criterio*, 12, p. 370
8. Caldeiro, Manuel (1976) "Borges se defiende", *Gente*, 598, p. 74.
 9. Dondo, Osvaldo H. (1929) Carta a Juan Antonio Spotorno, 25 de febrero de 1929.
 10. Fondane, Benjamín (1929) "Poesía pura", *Criterio*, 87, , p.279-280.
 11. Franceschi, Gustavo (1937) "Sur y Criterio", *Criterio*, 499, p. 77-9.
 12. Gálvez, Manuel (1929) "La guerra de las generaciones", *Criterio*, 74, p. 433
 13. — , (2003) [1962] *Recuerdos de vida literaria (II). Entre la novela y la historia. En el mundo de los seres reales*, Buenos Aires, Taurus.
 14. González, José (1929) "Sobre las nuevas tendencias poéticas", *Criterio*, 77, p. 525-527.
 15. Palacio, Ernesto (1928a) "El idioma de los argentinos. Jorge Luis Borges", *Criterio*, 17, p. 533
 16. — , (1928b). "El concurso municipal", *Criterio*, 38, p. 273.
 17. — , (1929) "Medida del criollismo, de Carlos Alberto Erro", *Criterio*, 88, pp.312-313.
 18. Rivero Olazábal, Raúl (1933) "Discusión sobre Jorge Luis Borges", *Megáfono*, 11, p.17-18.
 19. — (1986) *Por una cultura católica*, Buenos Aires, Editorial Claretiana.
 20. "S. de B." (1929) "En el aniversario de 'Criterio'", *Criterio*, 53, pp.313-314.
 21. Vizcarra, Zacarías (1928) Carta a Samuel Medrano, fechada 23 de julio, Archivo Dell'Oro, II-2-319

BIBLIOGRAFÍA

1. Adur, L. (2010). *Entre la Iglesia y la vanguardia. Un análisis del manifiesto de la revista Criterio, órgano del 'renacimiento católico' argentino. Discurso. Teoría y análisis*, 30, 59-82.
2. — (2012). *Hombres ya fulminados por Juvenal. Borges crítico del mito de la nación católica. En Bermúdez, N., Burello, M. & Vázquez Villanueva, G. (ed.), Imaginario y nación: episodios, discursos, conceptos. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 109-144.*
3. Almeida, I. (2000). *Felices los felices. Las bienaventuranzas según Borges. En Lefere, R. (ed.), Borges en Bruselas. Madrid: Visor, 143-159.*
4. Auza, N. T. (2000). *Panorama de la iglesia y el catolicismo porteño al año del centenario. En Leiva, A. D. (coord.), Los días del Centenario de Mayo I, Buenos Aires: Academia de Ciencias y Artes de San Isidro, 244-266.*
5. Barcellos, J. C. (2007). *A terceira margem da ficção: literatura e teologia em Jorge Luis Borges. En I Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología, Buenos Aires: Alalite. [CD-ROM]*
6. Bourdieu, P. (2003) [1966] *Campo intelectual y proyecto creador. En Bourdieu, P. Campo de poder, campo intelectual, Buenos Aires: Quadrata, 13-52.*
7. Capalbo, A. (1997, 15 de octubre). *Borges y los Estados Unidos. La Nación.*
8. Crossan, J. (1991). [1976]. *Incursión sobre lo articulado. Buenos Aires: Megápolis.*

9. Charaudeau, P. & Maingueneau, D. (dir.), (2005). [2002]. *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. De Ruschi Crespo, M. I. (1998). *Criterio, un periodismo diferente. Génesis y fundación*. Buenos Aires: Fundación Banco de Boston/Grupo editor latinoamericano.
11. Devoto, F. (2006). [2002]. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
12. Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la iglesia argentina*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
13. Fresko, S. (2002). *Quel "vano cerbero teologico": l'idea di Dio in Jorge Luis Borges*. (Tesis de licenciatura). Facultad de Letras, Universidad de Milán. Recuperado de <http://www.borges.pitt.edu/bsol/pdf/fresko.pdf>.
14. García, C. (2000). *El joven Borges, poeta*. Buenos Aires: Corregidor.
15. Gramuglio, M. T. (1986). *Sur en la década del treinta. Una revista política. Punto de vista*, 28, 32-39.
16. Hadis, M. (2006). *Literatos y excéntricos*. Buenos Aires: Sudamericana.
17. Jesús, L. (2009). *Católicos y nacionalistas en los orígenes de la revista Criterio 1928-1930*. Recuperado de <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/jesus.pdf>.
18. Lefere, R. (1998). *Borges y los poderes de la literatura*. Bern: Peter Lang.
19. — (2005). *Borges: entre autorretrato y automitografía*. Madrid: Gredos.
20. Louis, A. (2006). *Borges face au fascisme 1*.

París : Aux lieux d'être.

21. Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
22. Magnavacca, S. (2009). *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
23. Maingueneau, D. (2006). [2005]. *Discurso literario*. San Pablo: Contexto.
24. Mallimaci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
25. — (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, 197-365.
26. Martínez Cuitiño, L. (dir.), (1998). *La vanguardia católica argentina y el grupo de Convivio*. mimeo, Buenos Aires: FFyL-UCA.
27. Milleret, J. (1970). *Entrevistas con Jorge Luis Borges*. Caracas : Monte Ávila.
28. Navarro, I. (2009). *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos*. Buenos Aires : Ágape/Bonum.
29. Olea Franco, R. (1993). *El otro Borges, el primer Borges*. México: FCE.
30. Pastormerlo, S. (2007). *Borges crítico*. Buenos Aire: FCE.
31. Pol, O. (1993). *El tema de Dios en la poesía de Borges*. Córdoba: Instituto Cultural Argentino Israelí.
32. Sarlo, B. (2003). [1993]. *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Seix Barral.
33. Velez, G. (2011). *Borges y la Biblia*. Madrid:

Iberoamericana-Vervuert.

34. Zanatta, L. (1996). *Del estado liberal a la nación católica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.I.