



Texto enviado em

24.04.2023

Aprovado em

25.05.2023

V. 13 - N. 29 - 2023

*Mestre em Literatura Comparada pela Universidade de Valência – ESP. Professor na Universidade de El Salvador. Contato: marianitenc@yahoo.com.ar

**Mestre em Sagradas Escrituras. Professora na Universidad Nacional de Tres de febrero: Caseros, Buenos Aires – ARG. Contato: licsoldano@gmail.com

Borges teólogo: una lectura de “La intrusa” y “Cristo en la Cruz”

Borges theologian: a reading of “La intrusa” and “Cristo en la Cruz”

*Mariano Carou

**Flavia Soldano-Deheza

Resumen

En el presente trabajo proponemos una lectura de dos textos de Borges: “La intrusa” (*El informe de Brodie*) y “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*). Si bien pertenecen a distintas épocas y a diferentes géneros literarios, ambos mantienen una constante: un uso muy personal de las Sagradas Escrituras como punto de partida de su creación literaria. Por eso, en primer lugar, nos detendremos en la relación que el escritor tenía con las Sagradas Escrituras y las versiones que manejaba. A partir de allí, el análisis de los textos revelará que se construye una teología de corte muy personal, immanente y “descentrada”. De esta manera, a partir de la libertad con la que reescribe las escrituras -porque, de hecho, es lo que hace en cada trabajo-, Borges propone un nuevo modo de acercarse al misterio divino tal como lo entiende la tradición judeocristiana, alejado de las certezas del magisterio y más acorde a las características del panorama religioso contemporáneo de la Posmodernidad.

Palabras clave: Borges; Biblia; teología descentrada; narrativa; teopoética

Abstract

In this paper we propose a reading of two texts by Borges: “La intrusa” (*El informe de Brodie*) and “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*). Although they belong to different times and literary genres, both maintain a constant line: a very personal use of the Holy Scriptures as a starting point for his literary creation. That’s the reason why, first of all, we will focus on the relationship that the writer had with the Bible and the different versions he handled. From there, the text’s analysis will show that he builds a very personal, immanent and “non-centered” theology. In this way, based on the freedom with which he rewrites the scriptures -because, in fact, this is what he does in his works-, Borges proposes a new approach to the mystery of divine, as it’s understood by the Judeo-Christian tradition, far from the certainties of the Church Magisterium and more in line with the characteristics of the contemporary religious panorama in Postmodernity.

Keywords: Borges; Bible; non centered Theology; narrative; theopoeitics

Introducción

Al abordar cualquier aspecto de la obra de Jorge Luis Borges, es frecuente que la crítica reconozca la dificultad de hacer aportes originales. Sin embargo, eso no amedrenta a los investigadores, ya que el corpus borgiano es una cantera inagotable de la que siempre parece poder extraerse alguna novedad. En particular en lo referido al abordaje teopoético¹ vemos que muchos de los textos de este escritor no pueden ser entendidos pasando por alto sus aspectos religiosos, y al mismo tiempo se ofrecen como *locus theologicus* para quien proviene del campo de la Teología —o al menos para quien esté dispuesto a internarse por esos senderos—. El tiempo ha posibilitado una mirada sobre

1. Con el término “Teopoética” hacemos referencia a una disciplina que busca entablar un diálogo entre la crítica literaria y la teología, entendiendo por un lado a la literatura como *locus theologicus*, y al mismo tiempo reconociendo la mirada teológica como clave hermenéutica capaz de iluminar los estudios literarios. El término, propuesto por Stanley Hopper hace más de cincuenta años, fue nombrando un campo cada vez más vasto, que reconoce aportes de teólogos de renombre -Rahner, Balthasar- como otros más recientes. En la actualidad, quien más ha desarrollado sus alcances es Karl-Josef Kuschel. En Latinoamérica, y en Brasil en particular, muchos otros nombres jalonan este recorrido: José Carlos Barcellos, Antonio Manzatto, María Clara Bingemer, entre otros.

la obra de este autor que, lejos de cualquier intento de bautismo forzado, también se distancia de las interpretaciones surgidas del más burdo agnosticismo. El binarismo ateo-creyente, entendido como la polaridad tajante entre dos posturas extremas, a saber, una afirmación de la fe sin cuestionamientos o por otra parte su absoluto rechazo, va revelando cada vez más su ineficacia; sobre todo cuando nos proponemos una lectura sobre obras de cierta envergadura. Quizás en el clivaje que plantea ese par de conceptos sea posible ubicar a la teopoética borgiana como una terceridad superadora.

A nuestro entender, es posible leer a lo largo de la obra de Borges una teología que llamaremos “descentrada”, en tanto que se aparta del centro que constituyen el dogma y el canon generando nuevas posibilidades hermenéuticas. Borges se presenta como un teólogo escéptico, secularizado, que utiliza libremente las Escrituras con fines literarios y se aparta del andamiaje teológico que explica al Cristo de la fe para centrarse en la figura del Jesús histórico, sin tener en cuenta su rol como Segunda Persona de la Trinidad.

Nuestra lectura se ubica en los indicios de lo que llamamos “afinidades íntimas”, en este caso aplicadas a dos textos distantes en el tiempo y en sus argumentos. En ellos encontramos que hay un hilo que los teje, una clave fantástica como sendero oculto que ubica en la repetición de los tópicos bíblicos la pulsación de esa teología descentrada. En el presente trabajo, primero nos detendremos en las versiones de la Biblia que el escritor manejaba. Luego presentaremos dos textos del autor argentino muy diferentes entre sí. Uno es el cuento “La intrusa” (*El informe de Brodie*). El otro texto es el poema “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*), cuyas afirmaciones revelan un uso muy particular y libre tanto de las Escrituras como de los postulados cristológicos. A partir de estos dos textos se intentará una aproximación hermenéutica y, de acuerdo a nuestro planteo, teopoética, dando por sentado que, aunque fundamentada en y habilitada por el texto, no deja de ser una de tantas interpretaciones posibles.

1. “Cristo en la cruz”: un final incierto

“Cristo en la cruz” forma parte del último libro publicado en vida de Borges: *Los conjurados*. Es un poema que tiene coordenadas de producción muy precisas: lo firma en Kyoto en 1984. El autor está acercándose al final de su vida, y lo sabe. Es de suponer, entonces, que el texto tenga la carga de sus años, pero también y sobre todo la de su búsqueda inquebrantable, su caminar sin pausa por los laberintos plácidos y a la vez monstruosos por los que su inteligencia lo ha conducido. En particular, las sendas de su indagación por lo sagrado, y más específicamente, de su pregunta por lo divino, en este caso dentro de la tradición judeocristiana. También hay, sin duda, una deriva literaria insoslayable. La imagen que elige retratar en el poema no es una escena más. En “El evangelio según Marcos” había señalado dos instancias memorables que condensan la literatura universal: “Los hombres, lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias: la de un bajel perdido que busca por los mares mediterráneos una isla querida, y la de un dios que se hace crucificar en el Gólgota” (Borges, 2010, p. 742). Por lo tanto, estamos ante la descripción explícita de una de estas dos imágenes. De hecho, bien podemos decir que en este poema se cumplen los dos hitos: en lo existencial, estamos ante un viaje tanto metafórico —el autor está llegando al final de su recorrido vital— como literal o geográfico —se encuentra, en efecto, en un lugar ajeno al que constituye su ámbito cotidiano—; en lo literario —y podríamos agregar metafísico, intelectual o espiritual—, por el propio tópico, es decir, por la crucifixión.

Si nos preguntáramos cuáles son los hipotextos bíblicos a los que recurre, la respuesta sería “todos y ninguno”. Ahora bien: es cierto que cualquiera de los relatos evangélicos de la crucifixión puede citarse como fuente del poema; sin embargo, nos inclinamos a pensar que el de Marcos es más cercano al texto borgiano, ya que, como es sabido, este evangelio conoció en sus orígenes un final corto, que excluía la resurrección. Eso mismo ocurre en el poema: la muerte indica el final, y no hay perspectiva sobrenatural superadora. También es importante

recalcar, como sostiene Adur Nobile, que los textos borgianos referidos a Cristo reconocen otra base menos canónica y más accesible: la *Vie de Jésus*, que nuestro autor no solo conocía sino que admiraba públicamente². Nosotros añadiremos otros textos que, ya sea que hayan influido concretamente o no en la producción, presentan ecos reconocibles en los textos del autor que nos ocupa, y en particular en este poema.

Aclarado esto, no podemos dejar pasar otro aspecto que hace al marco referencial. La temática crística³ se encuentra diseminada a lo largo de su obra y forma un mosaico que, en palabras de Adur Nobile, bien puede caracterizarse como “un dios despedazado y disperso” (Adur Nobile, 2018, p. 327). Por lo tanto, resulta apropiado poner en diálogo este texto con algunos otros que, a nuestro entender, también contribuyen a una interpretación más acabada.

Procederemos a analizar el poema en pequeños fragmentos.

Cristo en la cruz. Los pies tocan la tierra.
Los tres maderos son de igual altura.
Cristo no está en el medio. Es el tercero.

El texto se abre con la descripción de la escena de la crucifixión. No se usa el término Jesús, sino Cristo, que es el título mesiánico por excelencia (Χριστός, “ungido”). Es decir: llamarlo de este modo implica reconocer, al menos en lo lingüístico, una dignidad religiosa e incluso real. Sin embargo, inmediatamente el resto de la descripción anula esa condición: se nos dice que sus pies “tocan la tierra”, que los tres maderos —es decir, el de Jesús y el de los dos ladrones— tienen la misma altura y que Cristo ni siquiera ocupa el centro. No hay lugar preferencial: es el tercero, contradiciendo así a los cuatro relatos canónicos —otro motivo

2. Para un estudio más detallado de la influencia de Renan en Borges, ver: Adur, Lucas, “El hombre más extraordinario que recuerda la historia”. *Borges y la Vida de Jesús* de Ernest Renan”

https://www.academia.edu/27731973/El_hombre_m%C3%A1s_extraordinario_que_recuerda_la_historia_Borges_y_la_Vida_de_Jes%C3%BA_s_de_Ernest_Renan

3. Para evitar una confusión, preferimos “crística” a “cristológica”, que supone la aceptación de una doctrina magisterial en torno a la figura de Cristo.

para considerar irrelevante la preferencia por un hipotexto bíblico en detrimento de los otros— y a la iconografía tradicional. El judío de Nazareth al que han colgado en esa tarde de abril del año 30 en Jerusalén no difiere demasiado del resto de muchos sus coterráneos que han padecido una muerte similar. Tampoco se diferencia en su aspecto físico:

La negra barba pende sobre el pecho.
El rostro no es el rostro de las láminas.
Es áspero y judío.

Con acierto, Borges se aparta en forma discreta pero contundente de las imágenes edulcoradas provistas por el eurocentrismo de la Cristiandad: ni cabellos rubios, ni ojos claros, ni piel tersa y suave. Si Cristo era judío, no debe tener “el rostro de las láminas”. Sin embargo, consciente de su ceguera física y de su agnosticismo frente a las imágenes prefabricadas de Dios, el poeta prosigue:

No lo veo
y seguiré buscándolo hasta el día
último de mis pasos por la tierra.

La incapacidad de verlo no solo no le impide al autor y al yo lírico negar su existencia en cualquiera de sus planos, sino que más bien lo impulsa a seguir buscándolo mientras dure su vida, la cual, recordemos, está llegando a su fin. Ese impulso se basa, sobre todo, en su humanidad:

El hombre quebrantado sufre y calla.
La corona de espinas lo lastima.
No lo alcanza la befa de la plebe
que ha visto su agonía tantas veces.
La suya o la de otro. Da lo mismo.

Cristo es un hombre que sufre y calla, y su destino se asemeja al de muchos semejantes. Su agonía es “la suya o la de otro. Da lo mismo”; pero sin embargo se distingue del resto. A él no lo alcanza “la befa de la plebe”, no por desprecio aristocratizante sino porque en esa instancia de dolor está más allá de ella. Por eso mismo las heridas y las burlas no

lo amedrentan: lo invitan a permanecer en una actitud de distancia, al tiempo que hace un balance de su vida:

Cristo en la cruz. Desordenadamente
piensa en el reino que tal vez lo espera,
piensa en una mujer que no fue suya.

El orden del canon y la doctrina cristológica que la Iglesia edificará con posterioridad contrasta con este Cristo desordenado, que duda del Reino, eje de su mensaje, y que se plantea si no hubiera sido mejor entregarse a una vida menos problemática, al lado de una mujer. Borges no es el primero en hacer este planteo: ya Nikos Kazantzakis lo había esbozado en *La última tentación de Cristo*, de 1953, tres años después de que Pär Lagerkvist, Premio Nobel de Literatura 1951, también recogiera los cuestionamientos propios de un incrédulo ante el espectáculo de la muerte del Nazareno en su célebre nouvelle *Barrabás*. Esta incredulidad, sin embargo, más que a la figura de Jesús se extiende a lo que la Iglesia llevará a cabo en siglos posteriores:

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.

Las referencias no son casuales, desde ya: descarta en forma explícita la Trinidad y su consecuente teología; también los monumentos medievales y su liturgia. Pero ese Cristo al que le está vedado conocer el futuro tampoco verá que el máximo referente del nominalismo —es decir, la doctrina opuesta al tomismo— nos explique que las explicaciones más sencillas son las más pertinentes, tal como puede ocurrir, por ejemplo, con la explicación de la unión hipostática brindada por el Magisterio; o que un rey vikingo, a pesar de su nombre —“Gutrhum” significa “el que reverencia a los dioses”— se convertirá por razones más políticas que piadosas; o que la máxima heroína de Francia será bastardeada por su

condición de mujer, joven y valiente; o la iniquidad de la sangre derramada en nombre de Dios a lo largo de los siglos. Todo esto no lo podrá saber, porque, como un eco de su admirado Pessoa⁴ —a quien descubrió muy tardíamente—, da un giro rotundo a la cuestión de la conciencia mesiánica:

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.
No es un romano. No es un griego. Gime.

La afirmación es rotunda, ya que utiliza el verbo “sabe”; pero al mismo tiempo escurridiza. No dice “sabe que no es Dios”, sino “sabe que no es *un* dios”, lo cual bien puede entenderse como “sabe que no es la Segunda Persona de la Trinidad” —a la que, recordemos, había denostado—, o bien “sabe que es un hombre como tantos”. Aunque ambas son válidas, no resulta relevante: acto seguido dice que se trata de cuestiones menores frente a la conciencia lacerante de los clavos que lo atraviesan y lo hacen gemir. Este hombre que sufre no lo hace como romano —símbolo del poder imperial—, ni como griego —es decir, no está revestido del universo cultural sobre el que, de la mano de Pablo en particular, se asentaría el edificio teológico del cristianismo—: lo hace desde el fondo de su humanidad, una humanidad tan remarcada en el texto que rompe en forma decidida con las formulaciones cristológicas de Nicea y Calcedonia. Prosigue:

Nos ha dejado espléndidas metáforas
y una doctrina del perdón que puede
anular el pasado. (Esa sentencia
la escribió un irlandés en una cárcel.)

Aquí aparece por primera vez un discurso meta doctrinal: lo que

4. Nos referimos en particular a la imagen de Cristo presentada por el heterónimo pessoano Alberto Caeiro en “O Guardador de rebanhos” (Pessoa, 2001, pp. 84-94). Sea dicho de paso que, si bien por cuestiones de espacio no lo podemos desarrollar aquí, sobran los motivos para sostener que Saramago no solo se inspira en Pessoa sino también en Borges para configurar su imagen de Cristo en *El evangelio según Jesucristo* tanto por afinidades intelectuales y temáticas como por declaraciones personales en las que demuestra su admiración por el argentino.

Cristo hizo a través de sus parábolas y sermones tiene valor de metáfora, y equipara su doctrina del perdón a aquella expresión que Borges tanto apreciaba, atribuida a Oscar Wilde, quien en prisión había escrito que el perdón puede anular el pasado. De esta manera, la reescritura bíblica que emprende el argentino en este poema incluye en cierto modo al irlandés en el canon neotestamentario.

El poema culmina con estos versos:

El alma busca el fin, apresurada.
 Ha oscurecido un poco. Ya se ha muerto.
 Anda una mosca por la carne quieta.
 ¿De qué puede servirme que aquel hombre
 haya sufrido, si yo sufro ahora?

Finalmente llega el desenlace. Todo pasa aprisa. La señal de la muerte la da una mosca que, al acercarse al cuerpo muerto, comienza a mostrar los signos de la putrefacción inminente. En el final, el texto se cierra con un epítome que funciona como clave de bóveda de todo el cuestionamiento que ha estado realizando: el escepticismo ante el valor redentor de la muerte de Jesús. El autor pone en duda este tema que es, a todas luces, clave en la teología cristiana. No está en duda, desde ya, ni la existencia ni la capital importancia histórica de Jesús de Nazareth, a quien consideraba “el personaje más vívido de la historia. Como hombre, el hombre más extraordinario de la historia. El destino más raro” (Borges en Jarque, 1986). El planteo se dirige en otra dirección, de orden teológico. En rigor, vale aclarar que el yo lírico no dice que esto no sea cierto: solo cuestiona su validez. No estamos ante una refutación agnóstica, sino ante una pregunta retórica desencantada (“¿De qué puede servirme...?”). Lo cierto es que pone en duda el núcleo del Credo: si Cristo no murió y resucitó, y si consiguientemente no salvó a la Humanidad de la muerte eterna, las bases sobre las que se asienta el cristianismo se desploman. Si la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, misterio central de la fe cristiana, no anulan la posibilidad de sufrimiento terreno, sino que traerán un alivio que solo se mide en coordenadas ultraterrenas, vana es nuestra esperanza, parafraseando a Pablo (1 Cor 15, 14). El sacrificio

no da pruebas fehacientes de ser redentor; por lo tanto, no permite que culmine cabalmente el círculo de la tragedia, ya que no traerá purificación, reparación, o algún otro tipo de consecuencia inmediata. De hecho, como sostiene Pol, “Cristo es para Borges una imposibilidad trágica [...] Su poetizar consiste en mostrarnos más lo que falta que lo que se posee” (Pol, 2014, p. 41). Aquí radica la maestría del poema, en lo que hace a su posibilidad de una lectura teopoética acorde a los tiempos que corren: no estamos ante una afirmación sin más, ni ante un cuestionamiento alérgico y perturbador. Borges, sin proponérselo, se anticipa al mismo postulado que Tolentino Mendonça propondrá treinta años después: “Deus como interrogação [...] Deus existe, na poesia como na vida, em modo interrogativo, mesmo para quem tem fé. [...] Uma pergunta que nunca está respondida” (Tolentino-Mendonça, 2014, p. 13)⁵.

2. Borges y la Biblia en “La intrusa”

Para acercarnos al tema de Borges y la Biblia es necesario señalar la relevancia de los estudios de Lucas Adur Nobile , en especial su escrito “Las Biblias de Borges” (ADUR NOBILE, 2016, pp. 3-26). La investigación de Daniel Attala también es insoslayable. Su texto “Jorge Luis Borges y la Biblia” (ATTALA, 2016, pp. 475-500) pone de relieve que, a pesar de su agnosticismo, la presencia de la Escritura en Borges es “...omnipresente. Se la encuentra, en efecto, en ficciones, poemas, ensayos, reseñas, prefacios, así como en conferencias y entrevistas” (ATTALA, 2016, p. 485). Gonzalo Salvador Vélez también afirma en su tesis y en otros trabajos,⁶ “que la Biblia es la segunda fuente más citada por Borges... le precede Leopoldo Lugones” y que La Sagrada Escritura lo abastece de “las metáforas, fábulas y arquetipos que pueblan su obra” (SALVADOR VÉLEZ, 2008, p. 12).

5. “Dios como interrogación [...] Dios existe, en la poesía como en la vida, en modo interrogativo, incluso para quien tiene fe [...] Una pregunta que nunca es respondida”

6. El dato está extraído del catálogo publicado por la Biblioteca Nacional de Madrid, 1986.

A partir de las observaciones de estos autores, proponemos dos cuestiones que guiarán este apartado. En la primera, seguiremos el trabajo de Adur Nobile que nos sitúa en la pregunta por las versiones bíblicas que fueron fuente del escritor. La segunda cuestión interrogará esa especificidad en el cuento “La intrusa” (BORGES, [1970], (1998) pp.15-19) para luego explorar algunos indicios que, a nuestro criterio, señalan diferentes posibilidades en las que la Biblia es referida en ese relato. Para finalizar, elaboraremos un apéndice donde contextualizaremos muy brevemente las Biblias mencionadas por estos investigadores.

2. 1. Las Biblias de Borges

Llebad mi yugo sobre vosotros
Mateo 11:29 (RV, 1909)

Adur Nobile señala que en los diversos estudios que se ocupan de la relación de Borges con la Biblia no se profundiza en la pregunta sobre las versiones bíblicas que usaba el escritor, ni se deja en claro en qué traducción basan los autores sus propias investigaciones (2016, pp. 4-5). Menciona que tanto Salvador Vélez (2008) como Edna Aizenberg (1986) citan en sus trabajos el listado bíblico que aparece en el “El libro de Arena” (BORGES, 1975) y ponen de relieve las Biblias inglesas afirmando que Borges las leía en esa lengua. Pero esta afirmación no está debidamente documentada ni tiene en cuenta las distintas versiones de las mismas (2016, p. 5). Este investigador sostiene que Borges, a partir de la década del cuarenta, acude principalmente a Biblias protestantes, en particular a la edición de la Reina Valera 1909 cuando se trata de citas textuales. Considera además que es posible aislar dos circunstancias que darían cuenta de esta elección: la primera obedece al conocido tópico de la relación del escritor con su abuela inglesa Fanny Haslam que lo introdujo en la Escritura, así como en la literatura inglesa, “posiblemente con King James o la *Bishops’ Bible*” (ADUR NOBILE, 2016, p. 20). La segunda circunstancia está situada en la problemática de la Iglesia católica preconiliar, que restringía la lectura y circulación de la Biblia en lengua vernácula para los laicos (2016, p.20).

Sin embargo, la relación con la versión protestante en lengua castellana no es constante. Adur Nobile encuentra que el escritor realiza traducciones “más o menos libres a partir de King James” (2016, p. 20), que no solo consulta por influencia de su abuela Haslam, sino también por su cercanía y pasión por el mundo literario inglés, y postula que por momentos no es posible identificar la versión utilizada en las citas. En estos casos se puede pensar que hay versiones castellanas no identificadas o que Borges acude a su maravillosa memoria sin basarse en una fuente particular (2016, p. 21). El investigador concluye su trabajo corroborando la frecuencia con la que Borges acudía a la Sagrada Escritura como fuente para su trabajo y afirma que posiblemente haya citado gran parte de los diferentes libros que conforman esa “biblioteca”.⁷ Menciona también que el escritor estuvo en contacto con varias versiones bíblicas, “desde la Vulgata a la Reina Valera, e incluso es probable que haya cotejado distintas traducciones de un mismo pasaje para decidir cuál era más adecuado citar en determinado texto” (ADUR NOBILE, 2016, p. 20). Finalmente, recomienda que para analizar y estudiar con precisión y seriedad la transtextualidad bíblica en la obra de Borges es necesario rastrear las versiones a las que este acudió (2016, p.21).

2. 2. Resonancias bíblicas en “La Intrusa”

Siguiendo la recomendación de Adur Nobile, indagaremos sobre las posibles versiones que el escritor ha utilizado en “La intrusa”. Es interesante notar que no solo se encuentran citas bíblicas directas en la obra de Borges, sino que muchas veces hay indicaciones sin resolución o insinuaciones veladas, frases como al pasar que nos hacen detenernos en lo que consideramos indicios del tema bíblico. Al respecto dice Attala:

Diremos que Borges construyó su obra a imagen de ese «viejo libro mágico» (OC ii: 384). Sería la puesta en escena de un número bastante reducido de elementos (al-

7. Al denominar el sustantivo plural “biblia” a un conjunto de libros, la llamamos “biblioteca” por extensión.

gunos de ellos, y no los menos prominentes, sacados, para rizar el rizo, de la misma Biblia, o emparentados de manera más o menos clara con ella), variados y reescritos de manera de introducir en el lector la sospecha de que incluso las mayores bagatelas —y sobre todo las mayores bagatelas— prometen (o amenazan) con ser portadoras de un sentido decisivo que es necesario descifrar. (ATTALA, 2016, p. 487)

El cuento “La intrusa” (BORGES, [1970], (1998) pp.15-19) da comienzo al libro *El Informe de Brodie*. En el prólogo, el autor nos advierte lo siguiente: “Dos relatos —no diré cuáles— admiten una misma clave fantástica. El curioso lector advertirá ciertas afinidades íntimas. Unos pocos argumentos me han hostigado a lo largo del tiempo; soy decididamente monótono” (BORGES, [1970], (1998) p.8). Las resonancias narrativas que relacionan “La Intrusa” y “El Evangelio según Marcos” se multiplican. Las encontramos entre los personajes masculinos, habitantes rurales, gente de campo que desciende de inmigrantes angloparlantes y que, en ambos relatos, conforman un trío con una mujer. Si bien en “La intrusa” el argumento parece aludir al fratricidio de Caín en Génesis 4:1-15 no podemos dejar de preguntarnos si es posible que la relación entre estas trilogías de personajes manifieste indicios de extrañas representaciones de la Trinidad. Recordemos que en hebreo el sustantivo *Ruaj*, “espíritu”, es femenino (SOLDANO DEHEZA, 2020, p. 242; ATTALA, 2016, p. 478). No nos dedicaremos aquí al tópico de la representación de la Trinidad y sus variaciones en la obra de Borges porque excede al desarrollo de nuestra cuestión.⁸

En los dos relatos mencionados anteriormente habrá necesariamente un crimen relacionado con algún tramo de la Escritura, y también aparece en algún rincón una Biblia olvidada donde constan anotaciones que

8. Adur Nobile se refiere a este tema en su ponencia “La encarnación como sacrificio: el gnosticismo y la imagen de Cristo en la obra de Borges”. [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología : Miradas desde el bicentenario : Imaginarios, figuras y poéticas, IV, 12-14 octubre 2010. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/encarnacion-como-sacrificio.pdf>. Acceso:10.03.2023

se relacionan con la historia familiar de los protagonistas. Si bien en “El Evangelio según Marcos” se menciona que la Biblia estaba escrita en inglés (BORGES [1970], (1998), p.137), en el relato que nos incumbe se informa que la “gastada” Biblia era de tapas negras y escrita con caracteres góticos (BORGES, [1970], (1998), p.15). En estos dos cuentos, el Libro es el soporte, la estructura de la “misma clave fantástica”, como si fuese inevitable que el destino de los personajes esté determinado de antemano por la Biblia. Estos ejemplares de la Sagrada Escritura que albergan otra escritura, la historia precedente de los acontecimientos, yacen olvidados en las penumbras, al tiempo que son la llave del relato. En esa línea se explaya Attala:

Las referencias bíblicas que dan sentido a los desenlaces ya no figuran, como en muchos otros textos de Borges, solamente como título, epígrafe, cita o comentario; la presencia física de la Biblia en casa de los protagonistas del drama, así como el que sea herencia muda de sus mayores, cuya historia lejana está escrita, repetimos, en las páginas de respeto del libro, muestra que la Biblia —texto en el interior del texto— desborda al relato y se convierte en destino, en historia. Esto se aplica al propio Borges, heredero de la línea inglesa de su abuela, heredero de la línea judía de la que él quería provenir, heredero de la mayor literatura bíblica de Europa, la inglesa, que él ha estudiado y enseñado durante años, y heredero, en fin, de la literatura occidental (ATTALA, 2016, pp. 497-498).

2. 2. 1. Los nombres

Vayamos a “La intrusa”. Una clave del relato se entreteje con los nombres de los personajes masculinos. Sabemos que el nombre Eduardo remite a Shakespeare y a Marlowe, mientras que Cristián es de origen grecolatino y se asocia con la literatura y la historia nórdica. Cristián y Eduardo, los protagonistas portan el apellido Nilsen, o quizás Nelson ([1970], (1998), p.15). El relator nos aclara su genealogía: “De sus deudos nada se sabe ni de dónde vinieron... Sé que eran altos, de melena rojiza. Dinamarca o Irlanda, de las que nunca oirían hablar, andaban

por la sangre de esos dos criollos. El barrio los temía a los Colorados” (BORGES, [1970], (1998), p.15).

La antagonista femenina, Juliana Burgos, nombre en el cual resuena, a nuestro parecer, el de Jorge Luis Borges, es de tez morena y ojos rasgados, descripción que remite al mestizaje criollo, por lo que nos preguntamos de qué trata la intrusión de “la intrusa”. Sabemos que intrusa la relación de amor endogámico entre los hermanos de origen nórdico, desatando rivalidad y enojo, pero también es posible aventurar que la figura disruptiva de esta “criolla” represente la incómoda pampa, la barbarie que intrusa como un “perjuicio” que es necesario silenciar (BORGES, [1970], (1998), p.18), en los rasgos de su amada literatura inglesa y nórdica que portan los “Colorados” sin saberlo.⁹

2. 2.2. Diferentes versiones para un epígrafe

En *Literaturas germánicas medievales* ([1951], (2009)) Borges plantea que antes del cristianismo las lenguas germánicas se separaron en tres ramas: “el oriental, el occidental y el septentrional” (BORGES, [1951], (2009), p.14). Esta última se expandió con los vikingos llegando a “Irlanda, Inglaterra y Normandía” (BORGES, [1951], (2009), p. 14). La lengua alemana y la inglesa provienen del grupo occidental. La rama oriental, idioma que Ulfilas gestó para su traducción bíblica, finalmente

9. En “Historia del guerrero y la cautiva”, (El Aleph, 1961, pp.50-51) Borges relata el devenir de su abuela en estas tierras y dice: “Alguna vez, entre maravillada y burlona, mi abuela comentó su destino de inglesa desterrada a ese fin del mundo ... quizá mi abuela, entonces, pudo percibir en la otra mujer, también arrebatada y transformada por este continente implacable, un espejo monstruoso de su destino”. La pampa se impone en su barbarie como destierro que borra la lengua y modos ingleses de la cautiva, sólo se reconoce en ella el rasgo inglés de los ojos “grises”. El destino de estos personajes como “los Nilsen”, “los Gutres “ y “la cautiva” es olvidar su procedencia, sin embargo en ellos permanece aún la fisonomía. El “continente implacable opera como una “intrusión” que borra los orígenes y que se expresa a través del “espejo monstruoso” en el que la abuela ve reflejado su destino. Sin embargo en todos estos personajes se trama y recupera la referencia a la lengua y a la literatura inglesa y nórdica a través de los nombres, precedencias y biblias (Soldano Deheza, 2020). Proponemos que la figura de la intrusa opera también como la cuña de la lengua y el olvido que el destierro en esta tierra introduce en estos relatos. En ese plano simbólico se hace necesario matarla para que esos rasgos sobrevivan.

desapareció. Sin embargo, también afirma que en el principio de las literaturas germánicas encontramos al obispo de los godos, Ulfilas o Wulfila, que vivió a lo largo del siglo IV d. C. ([1951], (2009), pp.12-13). Por lo tanto, el origen de la literatura germana, la inglesa antigua y la nórdica abrevan de la Biblia como fundamento común. El primer capítulo lo dedica a la mencionada traducción visigótica de la Biblia por Ulfilas, a la que llama “el monumento más antiguo de las lenguas germánicas” (BORGES, [1951], (2009), p. 13) y nos informa que su raigambre se convierte en el antecedente de las traducciones en lengua vernácula de Wyclif¹⁰ y de Lutero (BORGES, [1951], (2009), p. 14).

Las traducciones bíblicas y sus lenguas rebosan en el trasfondo de “La intrusa”. El epígrafe anuncia este reverso de la trama. El escritor introduce la narración con esta indicación: 2 REYES, I, 26¹¹ (BORGES, [1951], 1966, p. 8). La falta del texto que corresponde a ese versículo nos desconcierta. Si acudimos a la versión castellana de Reina Valera de 1909 —que, como ya mencionamos, es la versión protestante que Borges consultaba a partir de los años cuarenta—, notamos que no se encuentra este versículo en el libro de 2 Reyes porque el capítulo 1 termina en el versículo 18. En cambio, remite a 2 Samuel 1:26: “Angustia tengo por ti, hermano mío Jonathan, que me fuiste muy dulce: Más maravilloso me fue tu amor, que el amor de las mujeres” (REINA VALERA, 1909). Esta aparente confusión ha llevado a que algunos estudiosos, como Guillermo Tedio, manifiesten lo siguiente:

Esta citación *in absentia* de la Biblia se produce igualmente en “La intrusa”. El epígrafe “I Reyes 1: 26” debe remitir realmente a II Samuel 1: 26. No se escapa que el error de la referencia bibliográfica —nunca corregido por Borges en las distintas ediciones del libro El informe de Brodie, donde se encuentra “La intrusa”—, pudo ser una anotación intencional para despistar al lector o para evitar —situación improbable— algún malestar con la iglesia dadas las posibilidades de interpretación homo-

10. Borges utiliza esta grafía.

11. Citado en mayúsculas en el cuento.

sexual a que conduce el versículo (TEDIO, 2000).

Sin embargo, el dilema podría resolverse si indagamos en el problema de la nomenclatura de los Libros de Samuel y Reyes. Observemos primero que en la Biblia de Wyclif (1382-1395) encontramos cuatro libros de Reyes. Por su parte, Attala menciona que la Biblia de Wyclif se basa en la Septuaginta (2016, p. 498). Según Bechtel, los traductores de la LXX, asentados en Alejandría consideraron a los libros de Samuel y Reyes una continuidad de los reinos de Judá e Israel y los agruparon en cuatro Libros de Reyes con el nombre de *Basileiôn biblia* (1913). Sin embargo, otros refieren que toma como fuente *princeps* a la Vulgata, como consta en la portada de la edición de Oxford que manejamos (WYCLIFFE, 1850). Jerónimo conservó el mismo agrupamiento del Libro de Reyes que la Septuaginta y los nombró como *Libri Regnorum* o Libros de los Reinos. Es necesario tener en cuenta que, según Bechtel, la división en 1 y 2 de Reyes y 1 y 2 Samuel obedece a la edición veneciana de la Biblia rabínica de Samuel Ben Yaccob publicada por Bomberg en 1516-1517, luego adoptada por versiones posteriores, entre ellas la de Casiodoro de Reina (1913).

Attala, basado en Elbanowski (1995) manifiesta que el epígrafe podría también provenir de la Biblia de Scio de San Miguel que tomó la misma posición que la Septuaginta (Elbanowski, 2016, p. 497). Con respecto a la cita en cuestión, Attala se inclina por la primera versión de la King James (1611) escrita en caracteres góticos como “la gastada Biblia de tapas negras, con caracteres góticos” que fue vista en la casa de los hermanos Nilsen” (BORGES, [1970], (1998), p.15).

2. 2. 3. Uncir los bueyes

Volviendo al libro de *Antiguas literaturas germánicas* ([1951], (2009)) es oportuno recordar la mencionada influencia de la traducción de Ulfilas en Wyclif, así como la dependencia de la lengua inglesa de la visigoda. Borges agrega que “La gran obra de Ulfilas fue su traducción visigótica

de la Biblia: «Omitió con prudencia —ha observado Gibbon— los cuatro Libros de los Reyes, que hubieran propendido a excitar el sanguinario espíritu de los bárbaros.» (BORGES, [1951], (2009), p. 12). Hemos mencionado que el epígrafe en cuestión remite al dolor de David por la muerte de Jonathán, y esta situación se replica comienzo del cuento con el “improbable” relato de Eduardo en el velatorio de su hermano mayor (BORGES, [1970], (1998), p.15). Pero quizás también, al solo mencionar el epígrafe de 2 Reyes elidiendo los versículos correspondientes, quiso Borges sugerirnos que el reverso bíblico del relato no solo habla del amor entre los hermanos y el dolor por la pérdida, sino también de ese inevitable “espíritu sanguinario” que se insuflaba en las orillas de lo que en esos días aún era pampa y que se manifiesta en varios de sus relatos. Respecto del cuento que nos atañe, el narrador lo expresa de esta forma: “La escribo ahora porque en ella se cifra, si no me engaño, un breve y trágico cristal de la índole de los orilleros antiguos” (BORGES, [1970], (1998), p.15).

Al avanzar en la narración encontramos otra referencia bíblica que nos remite al Génesis: “La infame solución había fracasado; los dos habían cedido a la tentación de hacer trampa. Caín andaba por ahí, pero el cariño entre los Nilsen era muy grande” (BORGES, [1970], (1998), p.18). Sabemos que los hermanos eran propietarios de una carreta y un par de bueyes. Llegando al desenlace y como preámbulo del crimen ya cometido, el narrador informa que un caluroso domingo Eduardo “vio que Cristián uncía los bueyes” (BORGES, [1970], (1998), p.18). Cristián le indica que irán a vender unos cueros. Los dos se dirigen en la carreta hacia el camino de las Tropas; al llegar a un pajonal se revela el asesinato. El mayor solo dice: “A trabajar, hermano. Después nos ayudarán los caranchos. Hoy la maté. Que se quede aquí con sus pilchas. Ya no hará más perjuicios” (BORGES, [1970], (1998), p.18).

El significado figurado de uncir es “atar a alguien a una carga o cosa” (DPD, 2005). En la última frase del relato los hermanos quedan uncidos, atados en el yugo del amor que los lleva a ejercer un crimen expiatorio:

“Se abrazaron, casi llorando. Ahora los ataba otro vínculo: la mujer tristemente sacrificada y la obligación de olvidarla” (BORGES, [1970], (1998), p.19). A nuestro criterio, la frase “uncir los bueyes” se recorta en el texto, dado el anacronismo del verbo uncir y la presencia de bueyes. Adrián Ascolani, investigador en Historia Social Agraria, analiza las inexactitudes temporales, idealizadas y bucólicas del imaginario rural transmitido en libros escolares en la primera mitad del siglo XX. De su trabajo se desprende que en estos se repite la referencia al ya en desuso arado de mancera tirado por bueyes con la expresión arcaica, “unce el arado a los bueyes” (ASCOLANI, 2000). No podemos afirmar que esta representación aún resonaba en el imaginario social al publicar Borges su relato en 1970, pero tampoco tenemos elementos para negarlo.

Destacamos este uso lingüístico porque el verbo uncir se nos presenta como un ligero indicio que nos motiva a realizar un rastreo bíblico. Quizás esta búsqueda resulte forzada, pero el texto nos habilita a ella, dado que Borges introduce una referencia al Génesis muy cercana al dicho, lo cual está en la línea de Attala cuando afirma que es conveniente prestar atención a las “bagatelas”¹².

Nos basaremos ahora en la versión Reina Valera 1909 ya que el indicio en cuestión requiere de la semántica castellana. En Génesis 46:29 encontramos el siguiente relato, “Y José unció su carro y vino a recibir a Israel su padre a Gosén; y se manifestó a él, y se echó sobre su cuello, y lloró sobre su cuello bastante” (REINA VALERA, 1909). José, que ha sido vendido víctima del rencor de sus hermanos, “unce” su carro para reencontrarse con su padre. En el capítulo anterior, luego de descubrir su identidad frente a ellos, los provee de varios carros para el retorno a su tierra y los envía a buscar a Israel. Pero antes les advierte: “No riñáis por el camino” (Génesis 45:21-24). La riña, los celos y la sospecha atraiesan la historia de estos hermanos (Génesis 37; 42-46). Uncir el carro refiere al perdón y al encuentro, pero en ese gesto resuena la sombra

12. Cf. la cita de la p. 2.

del crimen y la hostilidad fraterna previas, tal como en el cuento de “La intrusa”.

Conclusión

A lo largo de este trabajo de autoría compartida hemos señalado algunos usos literarios con los que Borges se acerca a las Escrituras, y hemos relevado las diferentes y posibles traducciones que este escritor consultaba.

Asimismo, retomando lo planteado en la Introducción acerca de la clave hermenéutica que hemos acuñado “Teología descentrada” pensamos que hay un hilo conductor en los dos abordajes. En este sentido, podemos decir que David y Cristo han sido presentados tradicionalmente como personajes ungidos, y mesiánicos en una misma línea teológica. En cambio, en la perspectiva de Borges son caracterizados como meramente humanos. David ya no es el depositario de la esperanza de Israel, es solo un joven que ha perdido a su amado Jonatán. Cristo, por su parte, ha perdido la centralidad divina, lo cual queda evidenciado en el fracaso del proyecto del Reino. Borges narra un Cristo descentrado que es descendiente de un David también descentrado.

En relación con la teopoética, encontramos que lo que Borges aporta es un nuevo sentido de lo sagrado que se despoja de la construcción cristológica sustentada por la Iglesia durante siglos. A nuestro criterio, esos fulgores del discurso teológico hoy han perdido la capacidad de interpelar al ser humano contemporáneo. Esto se muestra en concordancia con la intuición de J.P. Jossua, quien sostiene que a lo largo de sus estudios ha preferido acercarse a autores no considerados creyentes para plantear “un nuevo lenguaje para la fe” (JOSSUA, 2010, p-47). Tomando esto en cuenta, cabe destacar algo ya mencionado: ubicamos el pensamiento teológico de Borges en el clivaje del binarismo ateo-creyente. De esa manera, podemos afirmar que en esta operación literaria florece una teopoética singular que toma cuerpo en la terceridad

que supera ese para antitético.

Apéndice

La Septuaginta

Posiblemente los judíos de la diáspora alejandrina se encontraban en necesidad de afirmar el culto y su identidad en un momento de grandes cambios culturales. Esta situación, más algunas de política externa, llevaron a la gran traducción del mundo antiguo: La Septuaginta o LXX, donde se vertió el texto hebreo al griego koiné en época helenística. Fue traducida posteriormente “al latín, al copto, al etíope, al sirio, árabe, armenio, georgiano, eslavo, y luego a numerosas lenguas modernas” (VEGA, 2015, p. 249). Su nombre, que refiere a “Los setenta” (LXX), deriva de la conocida leyenda que consta en la Carta a Filócrates de Aristeeas. En ella se relata que el bibliotecario Demetrio de Falero le solicita a Ptolomeo Filadelfo que autorice la traducción al griego de la ley judía. Es así como llegan desde Jerusalén los setenta sabios convocados por Ptolomeo a traducir la Torá en el marco de la Biblioteca de Alejandría.

Debido a la controversia de la crítica textual de manuscritos y textos testigos que cuestionan la autenticidad, hemos asumido aquí la postura de algunos estudiosos que toman el nombre LXX para indicar algunas ediciones impresas. Esta posición acepta los códices unciales Alexandrinus (A) y Vaticanus (B) como posibles representantes de la traducción griega. En relación a la fuente hoy se pone en debate la teoría de una sola traducción de la cual devienen otros textos, para proponer, en cambio, que las traducciones estaban en relación directa con las solicitudes de cada comunidad. Contemporáneamente se acuerda que los textos fueron traducidos en etapas y en diferentes lugares, comenzando en el siglo III con La Torá posiblemente en Egipto y terminando otros libros sobre el siglo I a. C (PETERS, 1993). Este texto y su lengua influyó en el griego de la Escritura neotestamentaria.

La Vulgata

La Vulgata (Vernácula) es una de las grandes obras literarias y fundacionales de Occidente. En el siglo II d. C. se observa la expansión de la lengua latina que suplanta al griego a partir del siglo II. El latín pasa a dominar el Norte de África, Hispania, Bretaña, y Germania. La gran circulación sin control eclesial de manuscritos bíblicos diversos en la época es exponencial. Muchos de ellos fueron traducidos a esta lengua y se los conoce con el nombre de *Vetus Latina* (VL) ya que anteceden a la gran obra de Jerónimo (VEGA, 2015).

Sabemos que Jerónimo de Estridón (Dalmacia, 340 – Belén, 420) comienza la traducción al latín siguiendo la indicación papal de revisar la *Vetus Latina*. Esta indicación de Dámaso (336-384) y su famoso decreto obedecen al proceso que lleva adelante este papa con la intención de organizar y unificar institucional y políticamente la jerarquía eclesial. Es decir que la edición de la Vulgata coincide y a la vez es efecto de la transformación del papado en una institución de índole gubernamental.

En un primer momento Jerónimo avanza tomando como base la Septuaginta y la versión de Orígenes llamada *Hexapla* para la revisión del *Tanaj*. En relación con el Nuevo Testamento acudió al texto koiné disponible, así como otros orientales y alejandrinos. Según informa Pelikan en su *Historia de la Biblia* (2008) la desconfianza de los rabíes respecto de la Septuaginta y su inexactitud interpretativa cristiana lo movió a encontrarse con lo que denominó "*Hebraica Veritas*", es decir el texto en lengua hebrea. Luego de varias revisiones se volcó a una traducción directa del hebreo y el griego. A esta labor la denominó "*interpretatio nova* y *nostra translatio* con la intención de abandonar la literalidad en pos de la comprensión". (VEGA, 2015, pp. 257, 262).

La mencionada expansión de la lengua latina y del cristianismo produjo una gran necesidad de manuscritos de esta traducción que pasó a ser la versión institucional de la Iglesia. En los monasterios las copias se manufacturaron industrialmente. En el siglo XVI, El Concilio de Trento

decide revisar nueva y meticulosamente la Vulgata latina en defensa de las críticas humanistas y reformadas. La edición “Sixto- Clementina de 1592 pasará, entonces a ser la versión oficial hasta la Modernidad tardía” (PELIKAN, 2008, p. 187).

La Biblia de Wycliff

A John Wycliff, autor de esta traducción al inglés medio¹³ y reformador anterior a Lutero, se le denominó “Estrella del Alba de la Reforma”. Vivió en el mismo tiempo de Ockham, Marsilio de Padua y Bocaccio entre otros (SUTEU, 2019). Su traducción colaboró en la formación de la lengua inglesa trayendo al menos mil quinientos términos nuevos. El Concilio de Constanza (1415) prohibió esta versión considerada herética, ordenó quemar sus libros y también sus huesos. Solo en el siglo XVII se volvió a consentir el inglés para la traducción bíblica (HARTLEY, 2006).

La versión de Reina Valera

Cipriano de Valera (1531- 1602) revisa la edición castellana de la Biblia del Oso de Casiodoro de Reina (1520-1594) introduciendo cambios en el orden de los libros. Ante la persecución inquisitorial ambos monjes jerónimos huyen de Sevilla hacia Ginebra donde se convierten a la fe reformada y luego se instalan en Inglaterra. En este lugar Casiodoro de Reina comienza la primera traducción de la Biblia al castellano y tras grandes penurias la termina en Basilea, en 1569. En 1562 la Inquisición realiza un “auto de fe” y quema su efigie en Sevilla, sus libros son incluidos en el *Index Librorum prohibitorum*.

Valera firma el trabajo como de su autoría y solo refiere a Casiodoro de Reina en el prólogo de su Biblia del Cántaro (1625). Estas primeras ediciones contaban con los libros deuterocanónicos que luego fueron

13. Para ver la controversia en relación con la autoría y traducción cf. Florentine Stanislaus Bechtel, *First and Second Book Of Kings*, Catholic Encyclopedia. Vol. 8.

suprimidos por las Sociedades Bíblicas de Londres (MORENO, 2017). La versión luego denominada Reina- Valera, ha tenido varias reimpressiones. La revisión de 1909 tuvo sede en España y obedeció al trabajo del obispo de la Iglesia episcopal Juan Cabrera y del pastor evangélico Cipriano Tornos (SERRANO, 2014).¹⁴

La Biblia King James

La Biblia King James comienza a gestarse en 1604 cuando Jacobo I reúne a varios líderes de la Iglesia, en su mayoría puritanos, en la Conferencia de Hampton, con el objetivo de producir una traducción apegada al texto hebreo y griego. El arzobispo de Canterbury, Richard Bancroft, permitió a los cincuenta y cuatro traductores utilizar los textos vigentes en latín, germánico e inglés, pero excluyó la de Wyclif. A su vez aconsejó tomar la *Bishop's Bible* de 1602 como texto preferencial. Sin embargo, puede afirmarse que la *Authorized Version*, luego KJV, procede de la traducción original de Tyndale (XVI), quien trabajó sobre textos griegos y hebreos y publicó su versión impresa en inglés moderno. Su traducción le valió la condena por hereje y fue ejecutado en 1536.

La recepción de la *Authorized Version* florece en la segunda mitad del siglo XVI y luego tomó el nombre de *King James Bible* transformándose en uno de los más importantes hitos de la literatura inglesa (HARTLEY, 2006).

La Biblia de Scio

En el siglo XVIII, el escolapio Felipe Scio, favorecido por el apoyo de Carlos III con la impresión de libros, realizó la primera traducción completa de la Sagrada Escritura en dos columnas, una en latín y otra en lengua española, que lleva por nombre *La Biblia Vulgata Latina traducida en Español*. La primera edición impresa en Valencia (1790) recibió críti-

14. La última revisión de esta Biblia se publicó en 2011 como Reina- Valera Contemporánea.

cas por el apego al texto hebreo y su poca dependencia de la Vulgata. En cambio, la segunda versión, editada en Madrid (1794) se ajustó a la edición de Jerónimo (SALAS SALGADO, 2015).

Bibliografía

- ADUR NOBILE, L. M. Las Biblias de Borges. Variaciones Borges: revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges, Vol. 41, 2016: 3-26.
- ADUR NOBILE, L.M. “La encarnación como sacrificio: el gnosticismo y la imagen de Cristo en la obra de Borges”. IV Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2010, Facultad de Filosofía y Letras, UCA. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/po-nencias/encarnacion-como-sacrificio.pdf> Acceso: 11.03.2023
- ADUR NOBILE, L. M. “Un dios despedazado y disperso. Imágenes de Jesús en la obra de Borges”, Lexis, 2018, vol. XLII núm. 2 https://www.academia.edu/38071363/Un_dios_despedazado_y_disperso_Im%C3%A1genes_de_Jes%C3%BAs_en_la_obra_de_Borges Acceso: 10-2-2023
- ASCOLANI, A. La pampa pródiga. Una imagen del mundo rural para escolares (1920/1945). Mundo agrario vol. 1, no. 1, segundo semestre de 2000. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAv01n01a05/1563>. Acceso 15.03.2023
- ATTALA POCHON, Daniel. “Jorge Luis Borges y la Biblia” en La Biblia en la literatura hispanoamericana, coord. por ATTALA POCHON, Daniel y FABRY, Geneviève (eds.). Madrid: Trotta, 2016, págs. 475-500.
- BECHTEL, F. S. First and Second Books of Kings. Catholic Encyclopedia, vol. 8, 1913, págs 1-30. Disponible en: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/First_and_Second_Books_of_Kings](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/First_and_Second_Books_of_Kings) Acceso: 08.03.2023
- BORGES, Jorge Luis. “Cristo en la Cruz”, en Obras completas, Buenos Aires: Emecé (2010). Tomo III
- BORGES, Jorge Luis. “La intrusa” en El informe de Brodie. Buenos Aires: Emecé, [1970], (1998), págs. 8-16.
- BORGES, Jorge Luis y VÁZQUEZ, María Esther. Literaturas germánicas medievales, Buenos Aires, Emecé, ([1951], (2009).
- HARTLEY, Greg, “Idiosanctity: How the Authorized Bible Shaped Modern

- English” pp. 1-22. Disponible en: https://www.academia.edu/40498346/Idiosanctity_How_the_Authorized_Bible_Shaped_Modern_English Acceso: 04.03.2023
- JARQUE, Fietta, “Comentarios a un poema”, en *El país*, 14-6-1986
[Comentarios a un poema | Cultura | EL PAÍS \(elpais.com\)](#) Acceso: 10-1-2023
- JOSSUA, Jean-Pierre, *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*, Paris, Beauchesne (2010)
- MORENO, Doris. *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI* (2ª edición). Andalucía: Centro de Estudios Andaluces, 2018.
- PELIKAN, Jaroslav, GÓMEZ BELASTEGUI, Elsa (tr.). *Historia de la Biblia*. Barcelona: Kairós, 2008.
- PETERS, M. K. H. “Septuagint.” En *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, págs. 1093–1104.
- REINA VALERA 1909. Disponible en <https://churchages.net/es/bible/>. Acceso: 15.02.2023
- SALAS SALGADO, Francisco, “La traducción de la Biblia del P. Scio y su época”, en *Fortunate* 22, 2011, Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/275207771> Acceso: 08.02.2023
- SALVADOR VÉLEZ, Gonzalo. *Borges y la Biblia. Presencia de la Biblia en la obra de Jorge Luis Borges*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2009. Disponible en: <https://repositori.upf.edu/handle/10230/12161?locale-attribute=en> Acceso: 03.03.2023
- SERRANO, Rafael. *Historia de la Biblia en español. Una introducción*. Lulu.com, edición de autor. 2014.
- SOLDANO DEHEZA, F. *Borges el apocalíptico*, Poliedro, año I, no. 2, 2020: 235-246. Disponible en <https://biblioteca.usi.edu.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=2385> Acceso: 12.02.2023
- SUTEU, S. “Reform 500. Wycliffe- A key to a puzzle between Calvin and Arminius.” *Studia UBB Theologia Catholica Latina*, vol. 1, 2019: 102-122. Disponible en <http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1239.pdf>. Acceso: 05.03.2023
- TEDIO, G. “La intrusa” o las herejías del suburbio. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, no. 15, 2000. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=274090>. Acceso: 01.03.2023
- TOLENTINO MENDONÇA, José (comp.) *Verbo. Deus como interrogacao na poesia portuguesa*. Lisboa, Assírio Alvim, 2014.

- VEGA, I. “La traducción bíblica: aproximación desde Septuaginta, Orígenes y Jerónimo de Estridón”. *Stylos*, 24, 2015. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4283> Acceso: 17.03.2023
- WYCLIFFE, J. *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, with the Apocryphal Books: Early Version*. FORSHAL, J. & MADDEN, F. (Eds.), vol. I-IV, 2 Sm. Oxford: Oxford, at the University Press, 1850.