

Fronteras en disolución: El discurso literario y el discurso histórico en la narrativa de Jorge Luis Borges

Stefan Martchenko Garavelli

Se puede crear un discurso imaginario sobre acontecimientos reales que puede ser no menos <verdadero> por el hecho de ser imaginario. Todo depende de cómo uno concibe la función de la facultad de la imaginación en la naturaleza humana.
Hayden White, *El contenido de la forma*.

Introducción

Es notorio, al leer un puñado de relatos y ensayos de Jorge Luis Borges, que encontramos una tendencia permanente a desestabilizar al lector en lo que concierne a la seguridad y la claridad del origen o naturaleza de los discursos que evoca.

Cuando en un cuento incluye referencias del mundo empírico combinadas con citas falsas, incontrastables, o descontextualizadas, y a la vez construye ensayos con una estructura similar a la de sus relatos, en los que enuncia combinaciones similares de referencias reales y ficticias, parece poner en duda los límites y las fronteras presentes entre dos discursos que tradicionalmente se concebían teóricamente como pertenecientes a dos planos diferentes, pero que según diferentes tendencias de los estudios teóricos de las últimas décadas parecen estar estrechamente vinculados.

Roger Mirza señala que

[...] en el caso de Borges existe una permanente ironía y ambigüedad en esa construcción de la ilusión referencial porque sus relatos problematizan, justamente, la relación entre lenguaje, ficción y realidad, en procedimientos narrativos del relato, un permanente juego con intertextos de diferentes orígenes y el cruzamiento entre el universo ficcional del relato y el universo referencial del autor y de los lectores [...]. (Mirza, 2001: 111).

En cierta manera, hay una permanente sombra del recurso de la ironía subyacente en su obra en general. Ironía que parece poner en tela de juicio el valor del discurso histórico como portador de “verdad”, no siendo más ni menos veraz que el discurso literario. Leyendo su obra desde ese punto de vista, Borges parece colocarse en contra de los modelos idealistas de la investigación histórica y afirmándose en una concepción que coincide en muchos puntos con la visión más desencantada del discurso histórico.

Hayden White, a quien podríamos ubicar dentro de este grupo de perspectivas, sostiene la imposibilidad de pensar el pasado, y por tanto la Historia, sino de manera imaginaria:

[...] Cualquier pasado, que por definición incluye acontecimientos, procesos, estructuras, etc., ¿cómo podría considerarse perceptible, tanto representado en la conciencia como en el discurso sino de forma <<imaginaria>>? ¿no es posible que la cuestión de la narrativa en cualquier discusión de la teoría histórica sea siempre finalmente una cuestión sobre la función de la imaginación en la génesis de una verdad específicamente humana? (White, 1992: 74).

Sin entrar en detalles sobre las discusiones acerca de estos puntos, que escapan al objetivo de este trabajo, pasaré a explicar el propósito del mismo. En este artículo propongo realizar una lectura de un relato de Borges (“La Secta de los Treinta” perteneciente a *El libro de arena* de 1975), donde a partir de una estrategia de ironía, de ambigüedad y de problematización de las fronteras entre lo literario y lo histórico se deja entrever la sugerencia de que la narración histórica no deja de ser una construcción discursiva, y por tanto, un “juego de lenguaje”.

A modo de funcionalidad metodológica, debido a la complejidad de la escritura de Borges, propongo un modelo teórico provisorio de lectura. En ese sentido distingo tres Borges: el primero corresponde al Borges autor, es decir, al sujeto empírico constructor del texto. En segundo lugar el Borges “epiloguista”, el cual se diferencia del primero porque constituye una ficcionalización del propio autor e ingresa al mundo literario, al menos en el área paratextual. Este “Borges” tiene la función de clarificar la “intencionalidad” de los relatos del volumen de cuentos, característica distintiva y recurrente en la escritura de Borges. En tercer lugar el “Borges narrador”, que se constituye en la voz enunciadora del relato.¹

Del documento ficcional a la “verdad” ficcional

El relato plantea dos voces narrativas. En primer lugar la voz a la que propongo llamar del “Borges narrador” quien cuenta acerca de la existencia de un documento que se conservaría, según el narrador, en la Universidad de Leiden, y que habría sido mencionado por Leisegang y Gibbon. La cita de este último provendría de una cita a pie de página de su famosa obra *Decadencia y caída del Imperio Romano*. El autor del manuscrito es anónimo, señala el narrador, pero por lo que se verá según la “transcripción literal” de lo que queda del texto, parece ser un sacerdote cristiano que

¹ Aunque puede ser discutible llamar al narrador del relato “Borges narrador”, esta clasificación tiene la función de recalcar que debido a que los ensayos de Borges “parecen” cuentos y viceversa, hay una tendencia a pensar en que muchos textos del autor donde no se explicita quién es la voz narrativa el lector relacione esa voz con el “yo ensayístico” de Borges. Por esa razón opté por esta nomenclatura, aunque repito, es discutible.

habría intentado “convencer del error” a esta herejía de los primeros siglos de la Iglesia. Comienza señalando el “Borges narrador”:

El manuscrito original puede consultarse en la Biblioteca de la Universidad de Leiden; está en latín, pero algún helenismo justifica la conjectura de que fue vertido del griego. Según Leisegang, data del siglo cuarto de la era cristiana. Gibbon lo menciona, al pasar, en una de las notas del capítulo decimoquinto de su *Decline and Fall*. (Borges, 1994: 47)

En esta primera parte comienza a presentarse la ironía subyacente: si un lector no acostumbrado a la escritura borgeana se encuentra frente a la lectura de este conjunto de afirmaciones, posiblemente tenga la duda acerca de la naturaleza del texto: ¿sería un texto puramente literario y por tanto intencionadamente ficcional? ¿O sería un texto ensayístico y por tanto con una probable intención de remitir a aspectos empíricos del mundo real? La escritura Borgeana tiende permanentemente a confundir el significado de los textos en prosa: los relatos se confunden con los ensayos y viceversa, por la ambigüedad de las afirmaciones y la combinación de referencias reales y ficticias. De esta manera, comienza a proyectarse la disolución de la frontera que separa el discurso literario del discurso histórico. Sabemos que el libro de Gibbon pertenece al mundo empírico real, sin embargo, la referencia a que el manuscrito se conserva en tal o cual Universidad o que los historiadores refieren al mismo es desmentida por el propio “Borges epiloguista”, ya que al final del volumen de cuentos, señala que este relato:

rescata, sin el menor apoyo documental, la historia de una herejía posible. (Borges, 1994: 102)

Al descalificar la veracidad de sus propias afirmaciones coloca al texto dentro del ámbito puramente literario. Sin embargo, al referir a datos del mundo histórico, y emplear a la vez la prosa característica propia del historiador (cita de documentos y fuentes, reconstrucción de su génesis, intento de no colocar una visión ideologizada del mismo, etcétera), “el Borges narrador” cuestiona de manera sutil la validez del discurso del historiador moderno, para quien es posible presentar más o menos fidedignamente una visión del hecho histórico. En cierta manera, se presenta una sutil ironía desde el texto, hacia la visión del historicismo, sustentada, por ejemplo, por Benedetto Croce. Este señalaba en 1938:

Las falsificaciones de documentos y testimonios, no infrecuentes y siempre posibles, dan argumento principal al escepticismo específicamente historiográfico, porque tales falsificaciones, aunque sean desenmascaradas, hacen pensar en otras muchas por el estilo que no se consigue desenmascarar, proyectan sombra

sobre la masa total de documentos y testimonios y, quebrantando la fe histórica, inducen a dudar de la historiografía en sí y por sí, y llevan a la conclusión de que es un conocimiento ilusorio y convencional [...] El escepticismo, en este como en otros aspectos, se muestra atolondrado y perezoso, retardándose y hundiéndose gustoso en lo contradictorio y lo irracional por falta de vigor en dar el paso desde el punto de arranque de una esceptesis racional a la investigación especulativa que ella estimula y requiere. [...] Pero ¡qué labor, y cuánta, ha llevado a cabo la filología, especialmente en los dos últimos siglos, segando y echando abajo documentos falsos, crónicas e historias falsas! La mies más abundante se recogió en los archivos eclesiásticos y conventuales, porque en la sociedad laica no se hallan falsarios semejantes a la gente de iglesia, desprovista de escrúpulos, fortificada en su tarea por el concepto de “fraude piadoso” [...] (Croce, 1971: 101-102).

Sin embargo, a pesar de las afirmaciones de Croce, Borges parece superar el falsamiento de la “gente de iglesia” convirtiéndose en un falsario laico de la veracidad histórica, combinando un interés literario a un cierto escepticismo filosófico, al menos en lo que concierne a la comprobación de verdades relevantes en el plano histórico. En el caso de Borges, el “fraude piadoso” no habría estado presente en el autor anónimo del documento, personaje proveniente de las cúpulas de la religión oficialista del momento, sino que más bien, el supuesto documento tendría claramente la impronta de lo que podríamos llamar un “testimonio piadoso” en el sentido de que no niega las atrocidades de su intencionalidad por considerarlas necesarias; ese testimonio estaría centrado en la veracidad de su experiencia. Es decir, el autor del documento que a continuación el narrador transcribe, explica las características de esta secta que se aparta de las verdades canónicas del cristianismo de los primeros siglos. Sin embargo, el aparente sacerdote, no niega sus convicciones y su afán de proselitismo, incluso al punto del fanatismo religioso, sino que al contrario, testimonia su deseo de que lo que considera la “Verdad” se conserve aún si el homicidio o el exterminio son la única forma de lograrlo:

Sé la Verdad pero no puedo razonar la Verdad. El inapreciable don de comunicarla no me ha sido otorgado. Que otros, más felices que yo, salven a los sectarios por la palabra. Por la palabra o por el fuego. Más vale ser ejecutado que darse muerte. Me limitaré pues a la exposición de la abominable herejía. (Borges, 1994: 49)

Aquí parece cuestionarse la perspectiva de que el documento “oficial” estaría falseado para ocultar un proceder cuestionable como la posible masacre que el autor anónimo ejecutaría si no lograra convencer a los miembros de la secta. Él no oculta su

intencionalidad dogmática, más bien le interesa que sea revelada. Esto choca con el idealismo que consideraría posible la “depuración” del texto a partir de la “identificación” de datos erróneos en las fuentes historiográficas, concepción que Croce defiende. En este texto, parece plantearse que en el texto ficcional se encuentra realmente la veracidad del autor, porque justamente en esa ficción se encuentra la propia “historia”, y no en el relato que se construiría a partir de ella, ya que en ese relato aparecería la ficcionalización de la verdad histórica. Lo que Borges hace es aceptar la ficcionalidad del relato literario, pero no lo considera menor que el relato histórico en cuanto a su valor de historicidad. La verdad histórica se convierte en un elemento más de una narración que ficcionaliza esa verdad histórica. Por tanto, intentar dilucidar la frontera entre la realidad y la ficción parece ser una tarea, ya no imposible, sino innecesaria.

Borges y el problema del conocimiento

En cierta manera, el escepticismo Borgeano no es tanto hacia la existencia de una realidad en sí misma, sino a la imposibilidad de acceder más o menos fidedignamente a ella a través del lenguaje y del mundo de las ideas. Esto se manifiesta en el intencionado énfasis acerca de que el documento encontrado es incompleto. A partir de información lingüística incompleta, se intenta en el relato histórico reconstruir una aproximación al hecho histórico más o menos veraz y más o menos completa. Sin embargo, dicha representación parece ser justamente eso, solo una representación de la realidad empírica, y por tanto una mirada parcializada de la misma, sujeta a la incapacidad del lenguaje de decir algo universal acerca del mundo desde una racionalidad humana. Creo por tanto acertada la opinión de Jaime Rest, para quien Borges es heredero de la tradición nominalista:

[...] En suma, Borges no desecha la realidad del universo, pero cuestiona la aptitud humana para penetrar en su naturaleza y ordenamiento. No en vano sus filósofos predilectos incluyen a quienes con mayor agudeza y espíritu crítico plantearon los intrincados problemas del conocimiento y de la representación. El pensamiento es, para Borges, siempre lenguaje, siempre discurso; y el lenguaje siempre es imperfecto, artificial. Pese a que lo haya negado en alguna ocasión, esto es lo que puso a Borges en el campo opuesto al platonismo, que a partir de nuestro intelecto pretendió erigir un orden metafísico válido, constituido con ideas puras. Borges reconoce que todo nuestro bagaje de conocimientos consiste en una acumulación de ideas, pero ese mismo motivo lo empuja a negar la validez que se pretende conferir a tal conocimiento [...]. (Rest, 1976: 58)

Y la manifestación literaria, en este caso este cuento, se constituye en una metáfora epistemológica, un intento simbólico de representar las limitantes del conocimiento humano. El relato literario, adopta una estructura similar a la del relato histórico, actuando con un nivel paródico aunque sutil. El narrador, “Borges narrador”, actúa como un historiador que ha encontrado un documento incompleto y lo presenta como parte de su investigación, luego de un proceso de exégesis y rastreo de sus antecedentes. La transcripción literal del manuscrito hallado, busca otorgar verosimilitud a la afirmación de que dicha secta existió. El documento está dentro de “otro” documento, es decir, el relato “histórico” dentro de otro relato que a la vez es literario, y que por contener al primero, ficcionaliza a este y deslegitima la aproximación a la realidad que pueda contener.

De esta manera, encontramos un parentesco con la concepción que, aunque aparece muchas veces como extraña a Borges, tiene muchos puntos en contacto con la del escritor argentino. Me refiero a la post-estructuralista, y más específicamente a la propuesta por Michel Foucault unos años antes, quien como se sabe, había sido fuertemente influenciado por el argentino. Señala Foucault en *La arqueología del saber*, publicado originalmente en 1969:

[...] No hay equívoco: es de todo punto evidente que desde que existe una disciplina como la historia se han utilizado documentos, se les ha interrogado, interrogándose también sobre ellos; se les ha pedido no sólo lo que querían decir, sino si decían bien la verdad, y con qué título podían pretenderlo; si eran sinceros o falsificadores, bien informados o ignorantes, auténticos o alterados [...] Ahora bien, por una mutación que no data ciertamente de hoy, pero que no está indudablemente terminada aún, la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarla desde el interior y elaborarlo [...] El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones [...] (Foucault, 1995: 9-10)

Al igual que Foucault, Borges minimiza la validez del documento como fuente de verdad; se distancia del interés histórico para trasladarse al énfasis en el documento literario, en el discurso artístico, interesándose, como señala Foucault, no tanto en la interpretación histórica del mismo, sino en cómo a través de la elaboración y

reelaboración se puede trabajar desde el interior del texto. Así, la ficción literaria se constituye en una manera de convertir esa interpretación no en la búsqueda de la validez del discurso, sino en la interpretación de las diferentes construcciones discursivas que el documento genera.

Construcciones discursivas e interpretación

A continuación pasaré a analizar el discurso ideológico de la secta según la visión del autor anónimo creador del documento que el “Borges narrador” transcribe.

A partir de la observación y análisis de los miembros de la secta, el autor anónimo intenta explicar el discurso de la secta, basado en una particular interpretación de los textos de La Biblia. Este punto presenta un nuevo problema con el que se enfrenta el historiador al momento de separar en la investigación histórica el mito, de la Historia. Me refiero al problema de la interpretación del documento y de otras fuentes, en este caso, por ejemplo, el testimonio oral, a partir del cual se construye el documento que el narrador recoge y transcribe.

El autor anónimo señala que los miembros de la Secta son pocos, andan desnudos y viven en ruinas o en los caminos debido a que se les prohíbe construir viviendas. Señala el autor anónimo:

[...] Los hechos registrados por mi pluma son del conocimiento de todos; mi propósito actual es dejar escrito lo que me ha sido dado descubrir sobre su doctrina y sus hábitos. He discutido largamente con sus maestros y no he logrado convertirlos a la Fe del Señor [...] (Borges, 1994: 47).

De esta cita podemos sacar algunas conclusiones. Al parecer el sacerdote deja entrever que quienes lo han enviado conocen la existencia de la secta pero no sus creencias y prácticas. Resalta así el objetivo de la redacción del documento, el cual sería dejar por escrito una prueba de la “herejía”. Esto presenta nuevamente el problema de la intencionalidad y la veracidad de las afirmaciones. El objetivo del autor anónimo es convertir al cristianismo ortodoxo a los miembros de la secta, debido a las heréticas interpretaciones del texto bíblico que esta ha construido. En ese sentido, se presenta el tema de la ideología dentro del documento. La actitud del personaje coincide con la definición que Teun Van Dijk propone de ideología:

[...] las ideologías se pueden definir sucintamente como la *base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo,

correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia.

Las ideologías también pueden influir en lo que se acepta como verdadero o falso, especialmente cuando dichas creencias son consideradas importantes para el grupo. En este último sentido, un sentido epistemológico, las ideologías también pueden formar la base de argumentos específicos a favor de, y explicaciones sobre, un orden social particular, o efectivamente influir en una comprensión particular del mundo en general [...] En la mayoría de los casos [...] las ideologías sirven a sus propios fines y son una función de los intereses materiales y simbólicos del grupo. Entre estos intereses, el poder sobre otros grupos (o la resistencia contra la dominación por parte de otros grupos) puede tener un papel central y, por lo tanto, funcionar como condición y propósito importantes para el desarrollo de las ideologías [...] (Van Dijk, 1999: 21-22)

A nivel de interpretación, el autor anónimo señala el conjunto de doctrinas de la secta, que podríamos llamar la “desconstrucción” de la interpretación ortodoxa del texto bíblico. Entre diversas interpretaciones, algunas de un literalismo extremo, otras de una extravagancia casi irónica, se deja entrever el problema de la interpretación del texto por parte del lector, otro problema del historiador al momento de otorgarle significado a la documentación y a los testimonios a los que accede. Señala el autor anónimo:

[...] Los más indoctos entienden que los espíritus de quienes han dejado esta vida se encargan de enterrarlos; otros, que no se atienen a la letra, declaran que la amonestación de Jesús: *Deja que los muertos entierren a sus muertos*, condena la pomposa vanidad de nuestros ritos funerarios [...] El dictamen *Quien mira una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón* es un consejo inequívoco de pureza [...] Ya que el deseo no es menos culpable que el acto, los justos pueden entregarse sin riesgo al ejercicio de la más desaforada lujuria [...] (Borges, 1994: 47-48)

Y así continúa el autor anónimo señalando un conjunto de construcciones discursivas de la ideología de la secta, que serían desconstrucciones de la tradición canónica de la Iglesia.

Esto plantea un asunto importante en lo que concierne a la manera en que los relatos o construcciones discursivas conforman una imagen de un sujeto o grupo. Los miembros de la secta no tienen acuerdo en la totalidad de las doctrinas y de su interpretación. Algunos ofrecen una lectura más literal (“los más indoctos” según la perspectiva del autor anónimo), mientras que otros ofrecen una visión más racionalista (“otros, que no se atienen a la letra”).

Así se presenta otra sutil ironía: dos bandos construyen y reconstruyen la interpretación del texto bíblico para conformar la doctrina y su modo de concebirla: un sector más literalista por un lado y un sector más racionalista que ofrece una interpretación más simbólica y metafórica del texto, por el otro.

Esto parece ofrecer una analogía con las diferentes interpretaciones que de los textos sagrados se han realizado durante la Pre-modernidad y luego en la Modernidad, en la que se intenta desconstruir la visión anterior. Mientras que en la Pre-modernidad el discurso histórico del momento no descartaba una visión no racionalista de los fenómenos que estudiaba, por ejemplo, el análisis de los textos sagrados; en la Modernidad en cambio, el paradigma para analizar desde un punto de vista histórico un fenómeno considerado “sagrado” pasa a ser el racionalismo, constituyéndose como filosofía metodológica.

Borges parece parodiar indirectamente esas polémicas a través del ejemplo de las diversas interpretaciones que ofrece la secta, con lo cual parece sembrar una sutil huella de escepticismo frente a la historiografía moderna. Tanto los fenómenos fantásticos, como la historiografía moderna se cuestionan, fusionando sus planos, y convirtiendo el discurso científico y de la investigación histórica, o mejor dicho, historicista, en un mismo plano discursivo junto con la creación estética. En común tienen el lenguaje. En divergencia no tienen nada, al parecer, más que referir a conocimientos diferentes aunque con un mismo método limitado. En ese sentido, Borges coloca sobre la mesa el problema de la adecuada reconstrucción histórica, presente en el Nuevo Historicismo, y que al explorar fenómenos de tradición sagrada, pone sobre la mesa algunos problemas metodológicos de la tradición Historicista. De esa manera, Borges parece situarse sin quererlo, en un puente teórico que transita, del Historicismo de la Modernidad, al Nuevo Historicismo de la Post-modernidad.

N. N. Argañaraz señala algunas consecuencias de estos tránsitos de paradigma en su libro, *Jesús de Nazaret. Un judío persuasivo*:

Después de los estudios históricos sobre Jesús de Nazaret, tenemos dos versiones de Jesús: la del “Jesús divino” y la del “Jesús histórico” o “Jesús real” [...] Esta versión del “Jesús divino” fue expresada en el Credo niceno-constantinopolitano compuesto en el siglo IV y reelaborado en el siglo V, que las Iglesias de Occidente y Oriente aún recitan en sus liturgias [...] (Argañaraz, 2008: 14-15)

Con lo cual, se presenta esa forma de clasificar las construcciones acerca de un sujeto histórico relevante para la tradición religiosa e historiográfica como es el caso de Jesús. Sin embargo añade Argañaraz en una nota a pie de página:

En realidad, hay tantos Jesús como lectores tienen los evangelios y el Nuevo Testamento; pero nos estamos refiriendo a las versiones de Jesús elaboradas desde lugares de poder tan inmensos como la Iglesia y la Academia [...] No está demás agregar que si dichas expresiones tienen la pretensión de adjudicar a la construcción del “Jesús divino” un carácter ficcional y, en consecuencia, no objetivo, la construcción del “Jesús histórico” no está exenta de una dimensión ficcional y no puede ostentar una posición independiente y objetiva si se la considera desde la perspectiva del “New Historicism” [...]” (Argañaraz, 2008: 14-15).

El problema de los espacios en blanco y conclusiones

El problema de un lector, antes, durante y después de leer un texto sea literario o histórico, radica en la necesidad psicológica de llenar sus espacios en blanco, aquello que el texto no dice. En ese punto, Borges juega con el desenlace abierto, señalando que el supuesto documento que transcribe el narrador, se ha conservado incompleto:

El fin del manuscrito no se ha encontrado (Borges, 1994: 50).

Anteriormente, el autor anónimo señalaba que los miembros veneraban por igual a Judas y a Jesús, ya que ambos jugarián un plan pre-ordenado por la providencia, y no serían responsables de sus acciones salvo como únicos voluntarios para “cumplir el plan divino”. En el final, se remarca la intencionalidad del autor anónimo de someter a la muerte a los miembros de la secta por su carácter herético, aunque queda en duda qué habría ocurrido:

No hay un solo culpable; no hay uno que no sea un ejecutor, a sabiendas o no, del plan que trazó la Sabiduría. Todos comparten ahora la Gloria.

Mi mano se resiste a escribir otra abominación. Los iniciados, al cumplir la edad señalada, se hacen escarnecer y crucificar en lo alto de un monte, para seguir el ejemplo de sus maestros. Esta violación criminal del quinto mandamiento debe ser reprimida con el rigor que las leyes humanas y divinas han exigido siempre. Que las maldiciones del Firmamento, que el odio de los ángeles ...” [...] (Borges, 1994: 50)

De esta manera, surgen varias preguntas. Entre ellas: ¿ejecutó el autor anónimo a los miembros de la secta para dejar luego incompleto el documento? ¿O los miembros de la secta lo ejecutaron a él y por eso no pudo culminar el manuscrito?

Esa ambigüedad final plantea lo vidrioso de lo que he venido desarrollando a través de esta lectura: los límites entre el discurso histórico y el discurso literario

parecen poco claros. Borges plantea en este texto la manera en que el texto literario permite repensar las limitantes de un discurso como el histórico, que busca aferrarse a un método legítimo de búsqueda del conocimiento pero que se enfrenta a la condición de convertirse gradualmente en una ficción, por cumplir con lo que Hayden White señalaba como la

dificultad de conceptualizar la diferencia entre una forma de hablar y el modo de representación producida por su ejercicio. (White, 1992: 74).

Así, finalmente, concluyo en que la narrativa de Borges se constituye, directa o indirectamente, en un documento teórico. Una escritura que permite repensar debates teóricos contemporáneos, en este caso los límites del discurso histórico, a partir del relato literario.

Bibliografía

- 1-Argañaraz, N. N., *Jesús de Nazaret. Un judío persuasivo*. Montevideo: Mario Zanocchi editor, 2008.
- 2-Borges, Jorge Luis., *El libro de arena*. Buenos Aires: Emecé editores, 1994.
- 3-Croce, Benedetto., *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- 4-Foucault, Michel., *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1995.
- 5-Mirza, Roger, “Borges y la postulación de lo real”. En Sylvia Lago, Alicia Torres, (eds.) *Actas de las jornadas Borges y el Uruguay*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, 2001.
- 6-Rest, Jaime., *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*. Buenos Aires: Librerías Fausto, 1976.
- 7-Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995.
- 8-Selden, Raman, Widdowson, Peter, Brooker, Peter., *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2001.
- 9-Van Dijk, Teun A., *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- 10-White, Hayden., *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.