


**“La verdad no vino al mundo desnuda, sino en símbolos e imágenes”: lenguaje, ficción y revelación entre Borges y los textos gnósticos**

***“The truth did not come into the world naked, but in symbols and images”: language, fiction and revelation between Borges and the gnostic texts***

Mariano Alejandro TROIANO<sup>1</sup>

 0000-0001-6697-181X

## Resumen

En el presente trabajo proponemos una lectura cruzada del cuento de Jorge Luis Borges “Tres versiones de Judas” publicado en *Ficciones* y el texto gnóstico “El Evangelio de Judas” perteneciente al Códice Tchacos. Consideramos que esta lectura nos permitirá abordar los escritos gnósticos complejizando cierta mirada heresiológica que lee estas mitologías como relatos incoherentes y no ven en ellas una técnica de los autores gnósticos para sobrellevar las limitaciones del lenguaje. Así, la particular concepción borgeana de la metafísica y la teología como técnicas literarias nos permitirá un abordaje original sobre la figura de Judas y sus implicancias, tal cual surgen de la edición del “Evangelio de Judas”.

**Palabras-clave:** Borges. Ficción. Gnosticismo. Judas.

## Abstract

*In this paper we proposed a cross-reading of Jorge Luis Borges' story called “Three Versions of Judas” published in Fictions and the Gnostic text “The Gospel of Judas” from Codex Tchacos. We considered that this reading will allow us to approach the Gnostic writings by disrupting a certain heresiology view that reads these mythologies as incoherent stories and does not see in them a technique of the Gnostic authors to overcome the limitations of language. Thus, the particular Borgean conception of metaphysics and theology as literary techniques will allow us an original approach to the figure of Judas and its implications as they arise from the edition of the “Gospel of Judas”.*

**Keywords:** Borges. Fiction. Gnosticism. Judas.

## Introducción

Pocos escritores han transmitido tantas reflexiones metafísicas a través de sus ficciones como Jorge Luis Borges. El interés constante que suscitan sus escritos se vio incrementado en 2006 con la publicación del texto gnóstico el “Evangelio de Judas” que fue rápidamente confrontado con las hipótesis borgeanas expuestas en el cuento “Tres versiones de Judas” (Ficciones publicado en 1944). Sin embargo, tal interés

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Rioja - Conicet. Av. Luis M. de la Fuente, s/n., Ciudad Universitaria de la Ciencia y de la Técnica, F5300, La Rioja. Argentina. E-mail: <marianotroiano@yahoo.com.ar>.

no fue equilibrado. Mientras que, desde los críticos y estudiosos de las letras, abundan los artículos y ensayos sobre esta particular intertextualidad, tal como es definida por Julia Kristeva (1981), en el campo de los investigadores de los textos gnósticos apenas suscitó algunas menciones al margen (García Bazán, 2013; Kasser; Meyer; Wurst, 2006; Pagels; King, 2007; Santos; Ubierna, 2009). Consideramos que esta falta de perspicacia por parte de los estudiosos de dichos textos continua cierta mirada heresiológica que lee las mitologías gnósticas como relatos incoherentes (AH I, 11, 4) y no ven en estas una técnica de los autores gnósticos para sobrellevar las limitaciones del lenguaje (EvFlp 54, 13-18).

Es así que proponemos como objetivo una nueva lectura cruzada entre el cuento “Tres versiones de Judas” y la particular concepción borgeana de los textos gnósticos y la figura de Judas y sus implicancias, tal cual surge de la edición del “Evangelio de Judas”.

## Borges, Judas y el Gnosticismo

“Tres versiones de Judas” pertenece a la segunda serie de cuentos (“Artificios”) que componen el volumen “Ficciones” publicado en 1944. En el mismo, se relata los desafortunados intentos de Nils Runeberg por transmitir sus disquisiciones teológicas en un mundo en el cual este tipo de polémicas están reducidas a la indiferencia.

La primera interpretación del teólogo escandinavo, que Ricci (1996, p. 12) enuncia como “la teoría de la imagen especular”, consiste en ver en el sacrificio del hombre Judas un reflejo del sacrificio divino. Esta versión es resumida por Borges (1984, p. 515) de la siguiente manera:

Judas Iscariote fue ese hombre. Judas, único entre los apóstoles, intuyó la secreta divinidad y el terrible propósito de Jesús. El Verbo se había rebajado a mortal; Judas, discípulo del Verbo, podía rebajarse a delator (el peor delito que la infamia soporta) y a ser huésped del fuego que no se apaga. El orden inferior es un espejo del orden superior; las formas de la tierra corresponden a las formas del cielo; las manchas de la piel son un mapa de las incorruptibles constelaciones; Judas refleja de algún modo a Jesús.

Criticado por sus adversarios, Runeberg abandona la exégesis teológica del accionar de Judas y reescribe su obra, apelando a una interpretación de orden moral que Ricci (1996, p. 12) resume como la “teoría del exceso”. En esta, el teólogo niega que el móvil de la traición de uno de los apóstoles elegidos por el propio Jesús, haya sido la codicia y,

[...] propone el móvil contrario: un hiperbólico y hasta ilimitado ascetismo. El asceta, para mayor gloria de Dios, envilece y mortifica la carne; Judas hizo lo propio con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos, como otros, menos heroicamente, al placer [...] se creyó indigno de ser bueno (Borges, 1984, p. 516).

La versión final del Judas de Runeberg, la “teoría del héroe secreto” de Ricci (1996, p. 13), expone toda la genialidad exegética de Borges, presentando un dios encarnado hasta el pecado y la blasfemia: “Dios totalmente se hizo hombre, pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación y el abismo. Para salvarnos, pudo elegir cualquiera de los destinos que traman la perpleja red de la historia; pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas” (Borges, 1984, 517).

Carcomido por la indiferencia con la que el mundo recibe su polémica propuesta final, el teólogo Runeberg muere ignoto.

Los analistas de la obra borgeana destacan en las tres versiones el hecho de que Judas transforma su papel tradicional de villano en el de héroe: cumple un rol fundamental en la economía divina, al

desencadenar la crucifixión; profundiza su fe en un ascetismo absoluto o es el avatar divino que desciende hasta la abyección última de la carne para salvación de la humanidad, la encarnación como sacrificio divino en Borges (Adur Nobile, 2010a, 2010b, 2016). El texto presenta tópicos de gran interés tanto literarios como metafísicos que han sido abordados principalmente desde el campo de la crítica literaria, destacando el interés de Borges por las interpretaciones cosmológicas planteadas por los autores gnósticos. Entre estas, sobresalen una cosmogonía que intenta dar respuesta al problema “[...] de la coexistencia entre un Dios omnipotente y la atroz realidad del mundo” (Adur Nobile, 2010b, p. 487) y la central insignificancia de la humanidad dentro de un cosmos cuya creación es causal y secundaria (Adur Nobile, 2010b; Aizenberg, 2006; Borges, 1984, Fresko, 2002; Lona, 2003).

Sin embargo, este interés por encontrar en los temas planteados por los textos gnósticos disparadores de las ficciones borgeanas, implica un acercamiento a tales textos desde una visión general y heresiológica. Borges, como él y numerosos estudiosos, lo han indicado, no tiene acceso a los textos de Nag Hammadi que hoy podemos analizar. El escritor argentino se basa en escritos de investigadores (Aizenberg, 2006; Lona, 2003) y en fuentes principalmente heresiológicas (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías [Adversus Haereses]*) (Adur Nobile, 2010b; Blanco, 1997; Borges, 1984; Lona 2003). Sin embargo, sin pretender una especialización en textos coptos gnósticos por parte de los críticos literarios de la obra de Borges<sup>2</sup>, consideramos que una lectura del relato borgeano desde ese campo de estudio puede aportar una nueva visión sobre estos textos.

Por supuesto, que no pretendemos sindicarse a Borges como antecedente del “Evangelio de Judas” como irónicamente marca Aizenberg (2006), pero consideramos que la lectura que realiza el autor argentino de sus referencias gnósticas puede aportar nuevos enfoques en el análisis de los escritos gnósticos, valiosos para los especialistas en esta particular corriente religiosa.

Los estudios de la obra borgeana han subrayado en varias oportunidades el uso que el autor argentino hace de la teología y la metafísica como herramientas de la literatura fantástica (Adur Nobile, 2016<sup>3</sup>; Lona, 2003). Este particular enfoque le permite a Borges esfumar los límites entre ortodoxia y herejía (Aizenberg, 2006; Adur Nobile, 2010b), entre textos canónicos y apócrifos (Adur Nobile, 2010b; Fresko, 2002). Como menciona Ivanovitch lo apócrifo como el revés de lo canónico que permite una relectura de éstos (Ivanovitch, 2009; Veljović, 2013). En definitiva, indica Méndez-Ramírez (1990) citando a Jaime Alazraki, al hacer de la filosofía y la teología despojadas de su sacralidad, la materia prima de sus invenciones, Borges las reincorpora al campo de la creación estética, de la maravilla literaria que las justifica.

Sin embargo, manifiesta Fishburn, esta lectura de la teología y la metafísica como ramas de la literatura fantástica, no disminuye la importancia que ambas tenían a los ojos de Borges, pues él daba un alto valor a esta literatura como medio de aproximarse a los grandes misterios del universo (Fishburn, 2013). Borges utiliza estas “herramientas” para cuestionar toda pretensión de verdad universal, todo dogmatismo que intente cerrar el sentido de las “fábulas esenciales”. Así, Borges demuestra que cada historia es infinita, “[...] porque infinitas son las lecturas e interpretaciones que de ella se pueden realizar” (Adur Nobile, 2010a, p. 3, *cfr.* Fishburn, 2013; Fresko, 2002).

De esta manera, el borrar las fronteras entre lo apócrifo y lo canónico, la metafísica, la teología y la literatura fantástica, lo histórico y lo ficticio, permite a Borges socavar la concepción predeterminada de la realidad del lector (Blanco, 1997; Fishburn, 2013; Méndez-Ramírez, 1990) y enfrentarlo con las

<sup>2</sup> Por ejemplo, en este sentido Fresko (2002) señala que las dos primeras versiones están inspiradas en concepciones gnósticas, especialmente de la secta de los cainitas, y que la idea de un Judas que contribuye a la redención no pertenece a Borges (2002). Sin embargo, la versión de Judas como “verdadero hijo de Dios”, “supera cualquier especulación gnóstica” (2002).

<sup>3</sup> Nobile indica la lectura de las Escrituras “[...] como guión teatral [...]” (Adur Nobile, 2016, p. 38).

realidades últimas del universo. Como indica Blanco, “[...] la epistemología de Borges en Ficciones y en El Aleph postula que no hay otra ciencia (al menos ciencia histórica-crítica) que el imaginario, y que lo real exige un estilo discursivo, un modo de conocimiento de tipo no científico, sino poético y ficcional” (Blanco, 1997, p. 48, traducción nuestra).

## Los tres Judas de Borges

En lo expuesto anteriormente se destacan ciertos puntos de la postura borgeana de particular interés para el análisis específico del relato “Tres Versiones de Judas”: la imposibilidad de arrogarse el conocimiento de una verdad absoluta, única y definitiva; la literatura como campo de visita continua de historias que se modifican en cada encuentro, y, lo más importante para el presente trabajo, la metafísica como rama de la literatura fantástica y el lenguaje poético y ficcional que le es propio como vehículo idóneo de conocimiento de lo Real.

Blanco (2015) destaca que esta visión de la teología como “técnica”, del género fantástico en Borges, implica, también, centrarse en los personajes teólogos que protagonizan estas narraciones. El análisis de estos personajes permite a Blanco deducir que para Borges (2015, p. 4): “Lo que somos, que nos sea deparada la dicha o la desdicha, la fama o el desprecio, depende pues, fatalmente, de las circunstancias en sentido histórico”. La historicidad como determinante del destino de los hombres y de los textos, cuyas lecturas e interpretaciones históricas conllevarán infinitos destinos que los alejan de una verdad única.

Lo cual sugiere que todo raciocinio o especulación son vanos frente a la fuerza de lo que los griegos llamaban doxa, la opinión común, la creencia, y que la filosofía es racionalización de una opinión sostenida más allá de toda razón, o vano debatirse contra esta convicción cuyas raíces no pueden arrancarse. Esta tesis de la influencia irresistible de las creencias colectivas en el pensamiento, podría ser una de las razones de que la filosofía, en nuestro escritor, mantenga una estrecha conexión con la especulación religiosa [...] (Blanco, 2015, p. 7).

No hay diferencia entre religión y filosofía (metafísica más precisamente), pues ambas no son más que ramas de la literatura fantástica en su intento de descubrir y transmitir los grandes misterios universales. Si el relato propuesto por un teólogo y una escuela filosófica con pretensiones de veracidad, concuerda con el *zeitgeist* que le sirve de contexto, este será aceptado y venerado; pero si no existe tal acuerdo, sus esfuerzos serán rechazados violentamente o ignorados. Ante un ambiente intelectual contemporáneo reacio a los debates metafísicos, la literatura fantástica permite la exposición libre de verdades refutables sobre lo real que, en su devenir, construye el conocimiento sobre la realidad última.

Así, dice Blanco (2015, p. 17), no es la gnosis histórica la que interesa a Borges, sino

[...] su visión del mundo trágica, pero de una tragicidad histriónica, convulsiva y desaforada, que tiene por contrapartida una arrogancia sin límites: sólo exteriormente, en el cuerpo al que han sido encadenados (i.e. los gnósticos), les afecta la cárcel del mundo. Hagan lo que hagan, su espíritu divino volverá a unirse a lo divino y en vano conspiran para perpetuar su cautividad los innumerables ángeles malvados y las divinidades inferiores. [...] Esta interpretación, que prescinde de justificaciones críticas e históricas, permite conectar a los gnósticos con la sensibilidad moderna, post-romántica.

La gnosis como técnica literaria disponible para la reinención del escritor como materia base de relatos que, en muchos casos, superan objetivos literarios para adentrarse en polémicas metafísicas. Es decir, la literatura entendida como discurso último y pertinente sobre las grandes realidades del universo

y a al cual tributan instrumentalmente la religión y la filosofía. Así, coincidimos con las palabras de Blanco (2015, p. 21):

Pero las motivaciones de mayor peso, a nuestro entender, son literarias. La teología autoriza lo fantástico, es decir lo maravilloso, asombroso e inquietante sin insultar a la inteligencia del lector. [...] El subtexto teológico permite que nos roce lo invisible, lo numinoso, lo mágico y lo maravilloso, pero no apela a una tosca y arbitraria falsificación de la realidad.

Sin embargo, a nuestro entender Blanco (2015) no logra penetrar la complejidad que tal concepción borgeana implica. Por supuesto, el artista como “*sub specie theologiae*”, hace uso de la religión y la metafísica como técnicas que superan la aridez del ejercicio intelectual al ponerlas al servicio del relato fantástico. La vida de las ideas es la vida de la literatura, del desplazamiento del lenguaje y los conceptos (Blanco, 2015). Pero este desplazamiento de lo metafísico hacia el imaginario conlleva una reestructuración fundamental de las ciencias. Implica un reposicionamiento de la literatura en general, y del relato fantástico en particular, como camino esencial (y hasta diríamos en última instancia, único) hacia la Trascendencia, como el ámbito propicio para la continuación en la modernidad de los grandes debates existenciales sobre las realidades últimas.

## El Evangelio Judas (Códice Tchacos 3)

Para poder abordar lo expuesto en los puntos anteriores dentro del campo del estudio de los textos gnósticos, es necesario antes realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, destacar el hecho que definir el concepto de “Gnosticismo” es un tema espinoso. Además del grado de influencia de la literatura apocalíptica judía y las corrientes filosóficas helenísticas, debe afrontarse la complejidad de su teología, cosmología y antropología, expresadas a través de complicados relatos mitológicos; sin olvidar el persistente problema de su clasificación tanto entre los movimientos religiosos de los primeros siglos de la Era Común (EC), como dentro de las diversas corrientes que lo componen. Por lo expuesto, para el uso de las categorías de “Gnosticismo” y las subcategorías de “Setianos” y “Valentinianos”, que utilizaremos en el presente trabajo<sup>4</sup>, nos remitiremos a lo expuesto por Thomassen (2006, 2020), Rasimus (2009) y Cerioni (2021), entre otros investigadores, para quienes dichas categorías funcionan como “categorías de análisis” que indican la existencia de mitologemas y teologemas asociados a un movimiento particular que denominaremos “Gnosticismo” en sus corrientes “Setiana” o “Valentiniana”.

Más allá del par de comentarios que hemos mencionado más arriba, el cuento “Tres versiones de Judas” de Borges, no ha suscitado grandes reacciones de parte los estudiosos sobre el Gnosticismo; aún luego de la publicación en 2006 del “Evangelio de Judas” lo cual, como explicaremos más adelante, nos parece un error desde este campo. Sin embargo, esta publicación sí provocó un gran revuelo dentro de los investigadores dedicados a los primeros siglos de los cristianismos. Por una parte, airadas respuestas por parte de estudiosos católicos que insisten en la postura tradicional de dependencia histórica de la supuesta herejía con respecto a la también supuesta ortodoxia (Grech, 2013) para quienes el texto,

<sup>4</sup> No discutiremos aquí las implicancias del uso de la categoría de “gnosticismo setiano” establecida por Hans-Martin Schenke. Sin embargo, si bien acordamos con la existencia de elementos comunes en los textos afiliados a dicha corriente, planteamos nuestras dudas, siguiendo a Tardieu (1977) en cuanto al establecimiento del término “setiano” y junto con Dubois (2011), sobre algunos de los lineamientos fijados posteriormente por Turner (2001) para reconstruir la “historicidad” de dicho grupo/categoría. Tuomas Rasimus (2009) incluye la mitología “ofita” dentro del marco del “setianismo” y propone ampliar la categoría a “Gnóstico Clásico” (*Classic Gnostic*), que incluye tres tipos de textos, los llamados Ofitas, los Setianos y los Barbeloitas, que derivarían de un mismo grupo “históricamente imaginado” llamado Gnósticos clásicos (Rasimus, 2009, véase especialmente el gráfico en la página 62). Sin embargo, el autor reconoce: “I wish to point out from the outset that these terms are artificial and are here used to denote typologically constructed categories” (Rasimus, 2009, p. 5).

apenas leído, funciona como excusa para sustentar dicha ortodoxia. Por otra parte, polémicas en cuanto al acceso de los investigadores al manuscrito copto, su difusión y su estado de conservación (Ehrman, 2006; Robinson, 2009). Por supuesto, la polémica que más voces levantó en torno a esta publicación es, justamente, el rol de Judas en la revelación del papel de Jesús dentro del plan divino. Sin embargo, no centraremos el presente trabajo en una polémica que ya ha sido suficientemente abordada por otros investigadores<sup>5</sup>, sino en la variedad de roles asignados a Judas en el texto mismo y por los intérpretes contemporáneos de este evangelio gnóstico.

El “Evangelio de Judas” (EvJud) es una traducción copta de un manuscrito griego. Las hojas de papiro han sido fechadas entre 220 y 380 de la EC, pero dadas ciertas menciones anteriores en otras fuentes se considera que el original griego data de fines del s. II. (García Bazán, 2007, Santos; Ubierna, 2009). El EvJud es considerado un “evangelio de diálogo” pues pretende registrar conversaciones entre Jesús, sus discípulos y Judas Iscariote. Los diálogos tienen lugar durante cuatro apariciones de Jesús en los días previos a su última cena y su arresto. En los primeros tres diálogos, Jesús desafía el entendimiento erróneo de los discípulos sobre su identidad, les revela la existencia de “otra raza grande y santa”, e interpreta una visión reportada por los discípulos como una condenación de su culto y prácticas éticas. Jesús alude a las enseñanzas del mito gnóstico sobre dios y la salvación en estas conversaciones, pero solo en el diálogo final (entre Jesús y Judas) narra Jesús dicho mito. La narración incluye la existencia del gran espíritu invisible, la emanación de numerosos inmortales, el origen de los gobernantes inferiores, la creación de la humanidad y el fin del orden mundial actual. Aunque el EvJud muestra conocimiento de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento, parece querer presentar el mito gnóstico como una revelación de Jesús a un discípulo ubicando su narración dentro del marco del evangelio de Juan.

El mito revelado por Jesús es similar al relatado en otro texto gnóstico muy difundido de raíces setianas (Ehrman, 2006; Meyer, 2012; García Bazán, 2013; Turner, 2008; Mimouni, 2008), del cual poseemos cuatro versiones en Nag Hammadi, el “Libro de los Secretos de Juan” (ApocJn) (NH II, 1; III, 1; IV, 1 y BG 8502,2). Siguiendo a Layton y Brakke (2021), en ambas obras, el espíritu invisible emana otros dos seres divinos, Barbēlō (o una “nube luminosa”) y el auto-generado, que tiene cuatro asistentes. Entre otros inmortales emanados, hay prototipos celestiales de Adán y de la posteridad de su hijo, Set. Un poder hostil inferior, en el EvJud llamado Nebrō y laldabaōth, preside el caos del reino material, junto con Saklas y otros gobernantes. Saklas crea la humanidad y es el gobernante que la mayoría de esta adora erróneamente como dios. Los salvos son caracterizados en este texto como una “raza grande y santa”, modelada según la progenie divina de Set, y asociada con “el ser humano perfecto” (35, 2ss). Su salvación final sigue a la destrucción de los gobernantes hostiles y al fin del mundo tal como existe actualmente. Sin embargo, a diferencia del ApocJn, el EvJud evita principalmente el vocabulario filosófico y, en cambio, extrae sus imágenes principalmente de la literatura apocalíptica judía. Así, tanto los inmortales como los gobernantes inferiores son llamados ángeles, pero a los primeros también se los menciona como nubes y los segundos están asociados con las estrellas. Aunque el eón de Barbēlō aparece prominentemente en la confesión de Judas sobre la verdadera identidad de Jesús, sólo lo hace brevemente en la narración del mito como una nube sin nombre (47, 14). Más significativamente, con una posible excepción (44, 2), la Sabiduría, eón de gran importancia en la mitología gnóstica, no aparece en absoluto, y su error no es el origen del gobernante principal, como suele suceder en la mayoría de los mitos gnósticos. En cambio, uno de los inmortales, muy probablemente Ēlēlēth, llama a la existencia a Nebrō, Saklas y sus compañeros gobernantes, para que puedan presidir el mundo inferior. En general, el mito en el EvJud es más simple y menos sistemático que en otras obras gnósticas.

<sup>5</sup> Ver el excelente resumen y la bibliografía de Santos y Ubierna (2009).

Tal como nos indican Layton y Brakke (2021), al igual que otros textos gnósticos setianos, el EvJud usa el término “raza” – en griego, *genea* – para caracterizar grupos de los seres humanos. Los salvos son la “raza grande y santa”, la “raza poderosa y santa”, y así sucesivamente, mientras que los demás seres humanos son la “raza corruptible”, las “razas de los piadosos”, etc. El término griego *genea* tenía la connotación básica de relación de parentesco por sangre (“familia”, “raza”, “generación”, “descendencia”), pero podía referirse también a grupos no relacionados de esta manera (“clase”, “tipo”). Los conceptos antiguos de “raza” (*genea*) incluían no sólo las relaciones consanguíneas, sino también las costumbres, instituciones y prácticas religiosas, y por lo tanto la “raza” no constituía una categoría inmutable. Varios cristianos antiguos se llamaban a sí mismos una raza, incluso una “nueva raza”, que invitaba a otros a unirse a ella (Pagels; King, 2007).

## Judas, y “el misterio de la traición”

Con anterioridad a la publicación de 2006, la mención a un “Evangelio de Judas” se encontraba en dos noticias heresiológicas: Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* (AH) I, 31, 1 (hacia el 180 EC) y el *Syntagma* de Hipólito de Roma (anterior al 222 EC). Con respecto al texto mencionado por Ireneo, existe controversia entre los investigadores sobre la identidad del mismo con el evangelio del Códice Tchacos y su inclusión como escrito de un grupo gnóstico “cainita” (Santos; Ubierna, 2009; García Bazán, 2007, 2013). En todo caso, tal como afirman Santos y Ubierna (2009, p. 27): “Los datos que da (i.e. Ireneo de Lyon) sobre el texto (Judas conocía más que los otros discípulos, Judás perfeccionó el “misterio de la traición”), por su parte, parecen amoldarse al texto del Códice Tchacos. Esto último no debe dejarse de lado en la discusión”.

La segunda mención previa al descubrimiento del Códice Tchacos, es la noticia del *Syntagma* de Hipólito (obra hoy desaparecida), para lo cual nos referiremos a lo transmitido por el Pseudo-Tertuliano en su *Libellus adversus omnes haereses* (Santos; Ubierna, 2009). Si bien no se menciona la existencia de un “Evangelio de Judas”, como sí lo hacía Ireneo, en II, 5-6 podemos leer ciertas interpretaciones sobre el papel de Judas:

Algunos de ellos piensan (i.e. los caineos) que deben ser dadas gracias a Judas a causa de esto: observando, dicen, Judas que Cristo deseaba subvertir la verdad, lo traicionó, para que no pudiese la verdad ser subvertida. Y otros, así contra (ellos) disputan y dicen: que las Potestades de este mundo no querían que Cristo sufriera ni que al género humano por su muerte le sea otorgada la salvación (lit. salud), tomando partido por la salvación (lit. salud) del género humano traicionó a Cristo, para que la salvación (lit. salud), que estaba impedida por las Virtudes que se oponían a que Cristo no estuviese libre, no pudiesen de ningún modo impedirlo. Y así mismo por la pasión de Cristo no pudiese ser retardada la salvación (lit. salud) del género humano (Santos; Ubierna, 2009, p. 32).

Teniendo en cuenta estos testimonios heresiológicos, abordaremos ahora el análisis de ciertos puntos del EVJud que consideramos pertinentes para la presente investigación.

El título del manuscrito se encuentra al final del texto: “El Evangelio de Judas”. El uso del genitivo copto  $\kappa$  = “de” indicaría, según García Bazán, que es un testimonio proveniente directamente de Judas y transmitido por sus seguidores (García Bazán, 2007). Para otros investigadores, el título, así como el contenido del texto, resaltan que Judas es el protagonista del mismo (Ehrman, 2006; Meyer, 2007, 2008).

El principio del EvJud del Códice Tchacos dice: “El discurso secreto de la explicación (πλογο[ς] ἐτῆρη ἰβταποφασίς) [que] Jesús habló con Judas Iscariote durante ocho días antes de tres días de su pasión”. (EvJud 33,1-2, Santos; Ubierna, 2009, p. 125; *cfr.* Pagels; King, 2007, p. 123). Santos y Ubierna (2009, p. 126) indican la polisemia del término ἀπόφασίς, que, si bien podría tomar el sentido de “negación”, para los autores es claro que debe seguirse que “el punto principal del texto es la revelación dada a Judas, no su negación”. Por nuestra parte, consideramos que la elección del término puede haber tenido en cuenta ambas acepciones dado el papel jugado por Judas en el texto gnóstico como ampliaremos más adelante.

El texto remarca la falta de comprensión entre los discípulos sobre la identidad y el mensaje de Jesús. Solo Judas tiene la gnosis suficiente para pararse frente a él, aunque no logra mirarlo a los ojos (EvJud 34, 11-35,14) e identifica correctamente a Jesús como procedente del eón de Barbēlō. El texto aclara que el conocimiento de Judas le permite acceder a los “misterios del reino”, es decir, del reino arcóntico y material, aunque no acceder al Pleroma destinado a la generación santa (EvJud 35, 21-36,10; *cfr.* Pagels; King, 2007, p. 131). En realidad, tal como lo indica Jesús, Judas es el decimotercer demonio que reinará sobre los reinos arcónticos y puede recibir y comunicar una revelación<sup>6</sup>. El mismo Judas parece reconocer sus limitaciones en el acceso al conocimiento y, por lo tanto, a la pertenencia a la “generación santa”, al aceptar que “¿no está mi propia semilla controlada (ἐγχοτασσε = ὑποτάσσεσθαι) por los arcontes? (EvJud 46,5-7. Santos; Ubierna, 2009, p. 135). Los puntos tratados hasta ahora presentan varias polémicas entre los investigadores que resumiremos de la siguiente manera: Judas es un modelo para los gnósticos (décimo tercer espíritu) pues conoce la verdadera naturaleza divina de Jesús (Ehrman, 2006; Meyer, 2007, 2008; Pagels; King, 2007; Piovanelli, 2009) o, por el contrario, es un demonio de Ialdabaoth del cual ha recibido este conocimiento de las realidades superiores (DeConick, 2008; Thomassen, 2008; Painchaud, 2013, Pearson, 2009; Sullivan, 2009).

Por otra parte, como hemos indicado, el EvJud complementa su narración del mito con duras críticas a los discípulos de Jesús y (por extensión) a las iglesias cristianas y el clero que se reclaman a sí mismos como autoridades (Ehrman, 2006). Los discípulos, de los cuales no se nombra a ninguno más que a Judas, erróneamente creen que el dios que adoran (Saklas) es el padre de Jesús; Jesús se ríe de su oración sobre el pan, que recuerda a la eucaristía (Bermejo Rubio, 2009). Cuando los discípulos informan de una visión en la cual sacerdotes ofrecen sacrificios de animales y participan en otros actos pecaminosos, Jesús identifica a los sacerdotes impíos con los discípulos y a los animales sacrificados como los seguidores de los discípulos.

En contraste con la ignorancia y el pecado de los otros discípulos, solo Judas sabe quién es Jesús, y solo él recibe el conocimiento del reino (¿divino?) y el origen y el destino del cosmos. Para García Bazán (2013) es clave la diferenciación de Judas del grupo de los “Doce” a quienes Jesús elige y trata de enseñar su doctrina, pero que poco aprenden, “son incapaces de dominar los límites impuestos por el dios creador” (García Bazán. 2013, p. 143; *cfr.* Ehrman, 2006, p. 136) y se irritan contra las reacciones del maestro, mostrando su carencia de entendimiento. Así, según el autor argentino, se distingue la comprensión superior de la inferior, y se expone el conocimiento como instrumento que permite manifestarse al hombre perfecto, el gnóstico Judas que reconoce a Jesús como proveniente de Barbelo, “el útero de Dios Padre, la Madre de la Vida”, es decir su pertenencia a los setianos y su entrada final al pleroma (García Bazán, 2013; Pagels; King, 2007; Meyer, 2012<sup>7</sup>; Ehrman, 2006). Sin embargo, esta distinción de Judas no es suficiente y otros investigadores consideran que este no se diferencia sustancialmente del grupo de los “Doce” y no pertenece a la “raza santa” de los setianos (Layton; Brakke, 2021; Santos; Ubierna, 2009).

<sup>6</sup> Sobre la interpretación del término copto ΔΙΜΟΩΝ ver Santos y Ubierna (2009, p. 134), nota 355.

<sup>7</sup> Nota 19, p. 97 y sobre todo nota 70, p. 100 y 118, p. 104.



De hecho, si el mismo texto indica que Judas gobernará como el “decimotercer demonio” sobre el reino inferior reorganizado y sobre los “Doce”, sin entrar al Pleroma (EvJud 44, 21-47,1) es prueba, según Thomassen, que es el peor de todos, pues su iniquidad le ha permitido gobernar sobre ellos (Thomassen, 2008).

Finalmente, el texto parece indicar que la traición de Judas es indispensable para la economía de la salvación establecida por el Uno. Le dice Jesús a Judas: “Tú mismo harás más que todos ellos (i.e. los que ofrecen sacrificios en el templo), puesto que el hombre que me lleva (πρωμε γαρ ετρφορει (φορεῖν) Ἰουδα), tú lo sacrificarás (κναρῶςιασε (θυσιάζειν) Ἰουδα) [...]” (EvJud 56, 19-22. Santos; Ubierna, 2009; García Bazán, 2007). Sin embargo, también existe debate entre los investigadores al respecto. Para García Bazán, entre otros, Judas comprende la naturaleza ilusoria tanto del cuerpo cósmico como del cuerpo de Jesús y entonces, al traicionarlo, pone en marcha la liberación de los espirituales y la destrucción de los poderes hostiles. Este es el “misterio de la traición” (AH I, 32, 1) por el cual es destacado Judas. Otros autores, matizan el rol de Judas (Ehrman, 2006; Emmel, 2008 y sobre todo Thomassen, 2008; Painchaud, 2008 y la traducción de DeConick, 2008). La postura opuesta a la primera, también destaca el rol de Judas, pero indica que dada la visión negativa del sacrificio en el EvJud (todo sacrificio es a la gloria de Saklas), al Judas sacrificar el cuerpo de Jesús, no está realizando un acto positivo que demuestra su conocimiento superior, sino una acción que supera en maldad a los “Doce”, ya que sacrifica a su maestro (Painchaud, 2008; Pearson, 2009).

Como dijimos, no pretendemos dar una nueva interpretación al rol de Judas en el evangelio, sino que destacamos que la variedad de exégesis contemporáneas presentan al texto, ya sea como una interpretación particular<sup>8</sup> que se opone a la versión popular cristiana tradicional contra Judas, principalmente representada por el Evangelio de Juan, a través de una extensa explicación metafísica y cosmológica (García Bazán, 2007, 2013; Pagels; King, 2007), o como un texto que adhiere a esta versión popular negativa de Judas pero a través de técnicas literarias de alta complejidad. Con técnicas literarias complejas nos referimos a, por ejemplo, una profunda ironía en el hecho de que el malvado acto final de Judas al traicionar a su maestro, en realidad permite la liberación espiritual de Jesús (Pearson, 2009). O que el texto tendría por objetivo la *reductio ad absurdum* de la postura tradicional proto-ortodoxa cristiana de la crucifixión de Jesús como un sacrificio (Bermejo Rubio, 2009). O que se trataría de un texto en el cual la revelación dada a Judas no estaría dirigida a este (que en realidad no la comprende) sino a posibles lectores del texto con una determinada preparación espiritual (García Bazán, 2007; Pearson, 2009). O que su título “Buenas noticias” (Evangelio) sería una caricatura literaria irónica de un verdadero evangelio, una parodia (DeConick, 2008; Pearson, 2009). O que incluso la risa de Jesús, presente en el texto, sería utilizada como un elemento literario sofisticado a través de su carácter irónico, siniestro y numinoso (Bermejo Rubio, 2009).

No pretendemos contradecir ni subestimar las interpretaciones presentadas por colegas de ambas posturas, al contrario, destacamos dichas polémicas que subrayan la complejidad del “relato fantástico” elaborado por el autor o autores gnósticos del EvJud para transmitir su particular visión de la realidad teológica y cosmológica.

## Textos, lectores y realidad

La complejidad del relato gnóstico y su reinterpretación borgeana nos permite aludir al concepto de intertextualidad de Julia Kristeva como medio para estudiar los textos atravesados por la sociedad y

<sup>8</sup> cfr. Laeuchli (1953) sobre Orígenes y otros textos primitivos.

la historia (Kristeva, 1981). En nuestro caso, esto vale tanto para el diálogo entre el autor del EvJud con la visión popular-protoortodoxa a la cual se enfrenta; para las técnicas que utiliza como guiños hacia sus lectores como para la lectura cruzadas posibles con el cuento de Borges. Esta visión particular que proponemos del texto autoriza una nueva perspectiva sobre la literatura y la interacción autor/lector; o como establecimos anteriormente, una forma reveladora de acceso a la realidad:

El mundo irreal creado por todo tipo de literatura, en cuanto que intenta transferir un aspecto a de la realidad a la realidad de lo escrito, abre nuevas perspectivas, puede ser liberador o alienante, pero con respecto a lo fáctico este lenguaje es siempre un metalenguaje, que pasa a otro nivel el mensaje de signos que descubre. Para el hombre, el acceso a la verdad está mediatizado [...] Las páginas que más nos han movido, que por esto han quedado también grabadas en nuestra memoria, son aquellas que han tenido una función reveladora, y que se han vuelto para nosotros una 'ficción reveladora' (Lona, 2003, p. 147).

Tanto Borges como sus intérpretes intentan profundizar en los textos gnósticos a través de una lectura "ficcional" de los mismos. Lectura ficcional que a los investigadores de los escritos gnósticos puede parecernos polémica, pues trae reminiscencias heresiológicas. Es decir, remite a la postura proto-ortodoxa que leía los textos gnósticos como invenciones sin sentido (Ireneo de Lyon, AH I, 11, 4). Sin embargo, no es eso lo que nos están mostrando. Nos están indicando una lectura de estos textos desde una visión particular de la literatura y el lenguaje como transmisores de la realidad.

Una lectura, por otra parte, no tan alejada de la visión de especialistas contemporáneos en los textos gnósticos:

En el setianismo, los seres humanos son partícipes de un drama sobrenatural. este drama siempre implica una acción de los eones superiores para redimir su luz perdida, y una respuesta de Ialdabaoth y sus asistentes para detener la redención. Las historias involucran intriga, suspenso y engaño por parte de ambas partes, ya que se involucran en una guerra primordial e histórica sobre el espíritu humano. Dado que parte de la acción ocurre en la tierra en la historia tiempo, la guerra no solo involucra eones y arcontes, involucra los seres humanos también. Entonces, los seres humanos, sin saberlo, se involucran en este drama sobrenatural.

De esto se trata el Evangelio de Judas: la participación de Judas en este teatro sobrenatural. Judas no es un actor humano traicionando a un Jesús humano como un buen amigo, colaborador o confidente. Más bien, como hemos visto, está alineado con los arcontes y los demonios que gobiernan este mundo. Los arcontes son un ejército que lucha contra el Padre de lo alto y desea matar a Jesús ante el Padre. [...] Judas es el demonio Ialdabaoth en el Evangelio de Judas y la narración cuenta la historia de su trágico destino (DeConick, 2008, p. 157).

No podemos más que imaginar qué ideas habrían suscitado estas palabras en Borges. En todo caso, lo que queremos afirmar es que, a nuestro entender, una lectura borgeana (o si se quiere intertextual) de los escritos gnósticos nos permitiría una mayor comprensión de las intenciones de sus autores. En efecto, para estos el lenguaje nos permite solo cierto acceso a lo inefable. Como indica Orígenes en el "Contra Celso" I, 24-25, la magia es una "teología inefable" (θεολογίας ἀπορρήτου)", una "filosofía de los nombres" (ὀνομάτων φιλοσοφίας)" que muy pocos conocen y que ha transmitido los nombres divinos. Nombres divinos o misterios superiores que son los fundamentos de la gnosis, pero cuya transmisión con nuestra literatura y lenguajes imperfectos, entraña dificultades mayores, tal como expone el "Evangelio de Felipe" (NH II, 3) 53,28 -54, 18, texto valentiniano redactado entre mediados del siglo II y la segunda mitad del siglo III (Bermejo Rubio, 1999).

Los nombres otorgados a las realidades mundanas comportan un gran error, pues desvían su mente de lo estable (νοῦνος lit. noble, principal) a lo inestable (πλανη). Y así, el que escucha (el

nombre) 'dios' no piensa lo estable, sino que piensa lo inestable. [...] Los [nombres que han sido escuchados] están en el mundo [para] engañar. [...] La verdad, empero, produjo nombres en el mundo por causa nuestra, pues es imposible conocerla sin nombres. La verdad es una sola, aún siendo plural, y ello por causa nuestra, a fin de enseñarnos amorosamente ese único (nombre) por medio de muchos (Bermejo Rubio, 1999, p. 26).

Y en 67, 10-12: "La verdad no vino al mundo desnuda, sino que vino en símbolos e imágenes (ΝΥΠΡΟΣ ΜΗ-ΝΒΙΚΩΝ); el mundo de otra forma no podría recibirla" (Bermejo Rubio, 1999, p. 38). Así, las realidades últimas y trascendentes necesitan de otro lenguaje. Los mismos autores gnósticos parecen decirnos que sus mitologemas son recreaciones del imaginario, imágenes creadas por nuestro limitado lenguaje para acceder a la verdad de lo inefable.

## Conclusión

En definitiva, los mitologemas gnósticos intentan transmitir, al igual que Borges, los misterios de la providencia, tal cual nos decía el Pseudo-Tertuliano deben ser dadas gracias a Judas a causa de esto: observando, dicen, Judas que Cristo deseaba subvertir la verdad, lo traicionó, para que no pudiese la verdad ser subvertida. En términos borgeanos, Dios, se abandona a su yo traidor/cobarde/Jesús y elige ser Judas para que se cumpla el destino por Él establecido para la humanidad.

Entendemos, entonces, que leer los textos gnósticos desde la concepción borgiana de la filosofía y la metafísica como instrumentos o técnicas subsidiarias de la literatura y el relato fantástico; o si se quiere, la literatura fantástica como marco principal para la aproximación a estos mitos, nos permite una comprensión más acabada de las metáforas utilizadas por estos autores. Es decir, las periferias como alternativas reveladoras de las concepciones sobre el "centro", o como bien lo expresaba Borges en otro orden de cosas, en una clase dictada sobre el escritor argentino y la tradición: "Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga [a la de los judíos y los irlandeses]; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas".

Esta visión irreverente, periférica, desde una intertextualidad de las orillas, y si se quiere, decolonial, aporta nueva luz sobre textos y autores que se sentían a sí mismos como extranjeros en un cosmos caótico y sin sentido.

## Referencias

- Adur Nobile, L. M. La encarnación como sacrificio: el gnosticismo y la imagen de Cristo en la obra de Borges. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología: Miradas desde el bicentenario: Imaginarios, figuras y poéticas*, IV, 12-14 octubre 2010. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2010b. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/encarnacion-como-sacrificio.pdf>. Acceso: 8 feb. 2022.
- Adur Nobile, L. M. Reescrituras bíblicas en la obra de J. L. Borges. "Tema del traidor y del héroe" y los cuentos de sacrificio. *Letral*, v. 17, p. 26-40, 2016.
- Adur Nobile, L. M. Un atroz redentor: el Cristo de las "Tres versiones de Judas". *Jornadas "Borges y los otros" X*, 25-27 agosto 2010. Buenos Aires: Fundación Internacional Jorge Luis Borges, 2010a. Disponible en: [https://www.academia.edu/30244968/Un\\_atroz\\_redentor\\_El\\_Cristo\\_de\\_las\\_Tres\\_versiones\\_de\\_Judas\\_](https://www.academia.edu/30244968/Un_atroz_redentor_El_Cristo_de_las_Tres_versiones_de_Judas_). Acceso: 8 jun. 2022.
- Aizenberg, E. "Three Versions of Judas Found in Buenos Aires Discovery Challenges Biblical Betrayal". *Variaciones Borges*, v. 22, p. 1-13, 2006. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/product/43>. Acceso: 2 jun. 2022.

- Bermejo Rubio, F. Evangelio de Felipe. In: Piñero, A. et al. (ed.). *Textos Gnósticos*: Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas. Madrid: Trotta, 1999. p. 15-51.
- Bermejo Rubio, F. Laughing at Judas: conflicting interpretations of a new gnostic gospel. In: DeConick, A. (ed.). *The Codex Judas Papers*: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008. Leiden: Brill, 2009. p. 153-180.
- Blanco, M. El teólogo enmascarado (Teólogos y sectarios en Ficciones y El Aleph). *Cuadernos LIRICO*, v. 12, 2015. Disponible en: <http://journals.openedition.org/lirico/1944>. Acceso: 5 jun 2022.
- Blanco, M. Fiction historique et conte fantastique. une lecture de "Los teólogos". *Variaciones Borges*, v. 4, p. 5-50, 1997. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/product/25>. Acceso: 26 mayo 2022.
- Borges, J. L. *Obras Completas I (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.
- Cerioni, L. *Revealing Women*: Feminine Imagery in Gnostic Christian. Turnhout: Brepols, 2021.
- DeConick, A. D. The Mystery of Betrayal. What Does the Gospel of Judas Really Say? In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context*: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 238-264.
- Dubois, J.-D. *Jésus Apocryphe*. Paris: Mamé-Desclée, 2011.
- Ehrman, B. D. *The Lost Gospel of Judas Iscariot*: New Look at Betrayer and Betrayed. New York: Oxford University Press, 2006.
- Emmel, S. The Presuppositions and the Purpose of the Gospel of Judas. In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context*: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 33-39.
- Fishburn, E. Jewish, Christian, and Gnostic themes. In: Williamson, E. (ed.) *The Cambridge companion to Jorge Luis Borges*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 56-67.
- Fresko, S. *Quel "vano cerbero teologico": l'idea di Dio in Jorge Luis Borges*. 2002. Tesis (Doctoral en Licenciatura) – Università Degli Studi di Milano, Milán, 2002. Disponible en: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/pdf/fresko.pdf>. Acceso: 26 mayo 2022.
- García Bazán, F. *Judas: evangelio y biografía*. Olivos: Sigamos Enamoradas, 2007.
- García Bazán, F. *La biblioteca de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. CABA: El Hilo de Ariadna, 2013.
- Grech, P. ¿Cristianismo o cristianismos? El caso del evangelio de Judas. *Estudios Agustinos*, v. 48, p. 5-17, 2013.
- Ivanovitch, A. Borges Apocryphe: lecture de quelques versions non autorisées de la Bible. *Revue de Littérature Comparée*, v. 2, n. 330, p. 183-196, 2009. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2009-2-page-183.htm>. Acceso: 25 mayo 2022.
- Kasser, R.; Meyer, M.; Wurst, G. *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*. Washington: National Geographic, 2006.
- Kristeva, J. *Semiótica I*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1981.
- Laeuchli, S. Origen's Interpretation of Judas Iscariot. *Church History*, v. 22, n. 4, p. 253-268, 1953.
- Layton, B.; Brakke, D. *The gnostic scriptures*. New Haven-London: Yale University Press, 2021.
- Lona, H. Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". *Variaciones Borges*, v. 15, p. 125-150, 2003. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/product/36>. Acceso: 3 jun. 2022.
- Méndez-Ramírez, H. La estrategia narrativa y la unidad estructural en "Tres versiones de Judas" de Jorge Luis Borges. *Revista Interamericana de Bibliografía*, v. 40, n. 2, p. 207-211, 1990.
- Meyer, M. Interpreting Judas: ten passages in the gospel of Judas. In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context*: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 40-55.
- Meyer, M. *Judas: the definitive collection of gospels and legends about the infamous apostle of Jesus*. New York: Harper Collins e-books, 2007.
- Meyer, M. *The Gospels of the Marginalized*: ahe redemption of doubting Thomas, Mary Magdalene, and Judas Iscariot in early christian literature. Oregon: Cascade Books, 2012.

- Mimouni, S. C. La figure de Judas et les origines du christianisme: entre tradition et histoire. Quelques remarques et réflexions. In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 135-143.
- Pagels, E.; King, K. L. *Reading Judas: the gospel of judas and the shaping of Christianity*. New York: Viking, 2007.
- Painchaud, L. The dispositio of the Gospel of Judas. *Journal of Ancient Christianity*, v. 17, n. 2, p. 268-290, 2013.
- Painchaud, L. Polemical aspects of the Gospel of Judas. In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 171-186.
- Pearson, B. A. Judas Iscariot in the Gospel of Judas. In: DeConick, A. (ed.). *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*. Leiden: Brill, 2009. p. 137-152.
- Piovanelli, P. Rabbi Yehuda versus Judas Iscariot: the Gospel of Judas and Apocryphal Passion Stories. In: DeConick, A. (ed.). *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*. Leiden: Brill, 2009. p. 223-239.
- Rasmus, T. *Paradise reconsidered in gnostic mythmaking rethinking sethianism in light of the ophite evidence* (NHMS 68). Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Ricci, P. "The Fourth Version of Judas". *Variaciones Borges*, v. 1, p. 10-26, 1996. Disponible en: <https://www.borges.pitt.edu/ftp/vb1/ricci.pdf>. Acceso: 4 jun. 2022.
- Robinson, J. Questions about the Tchacos Codex. In: DeConick, A. (ed.). *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*. Leiden: Brill, 2009. p. 547-556.
- Santos, D. M.; Ubierna, P. *El evangelio de Judas y otros textos gnósticos: tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*. Buenos Aires: Bergerac Ediciones, 2009.
- Sullivan, K. "You will become the Thirteenth": the identity of Judas in the Gospel of Judas. In: DeConick, A. (ed.). *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*. Leiden: Brill, 2009. p. 181-199.
- Tardieu, M. Les livres mis sous le nom de Seth et les séthiens de l'hérésiologie. In: Krause, M. (ed.). *Gnosis and Gnosticism*. Leiden: E. J. Brill, 1977. p. 204-210.
- Thomassen, E. *Coherence of "Gnosticism"*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Thomassen, E. Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas? In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context: proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill Publishers, 2008. p. 157-170.
- Thomassen, E. *The spiritual seed: the church of the "Valentinians"*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Turner, J.-D. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec-Leuven: Les Presses de l'Université Laval-Peeters, 2001. v. 6.
- Turner, J. D. The place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition. In: Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill, 2008. p. 187-237.
- Veljović, J. Una lectura posmoderna de Borges: Judas Iscariote como Otredad del Dios. *Colindancias*, v. 4, p. 163-171, 2013.

Como citar este artículo/How to cite this article

Troiano, M. A. "La verdad no vino al mundo desnuda, sino en símbolos e imágenes": lenguaje, ficción y revelación entre Borges y los textos gnósticos. *Reflexão*, v. 47, e226065, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6065>