



1. Reimaginando los bandidos crucificados con Jesús: Lecturas apócrifas de los Evangelios

Re-imagining the Bandits Crucified with Jesus: Apocryphal Readings of the Gospels

Carlos Olivares

Resumen

Los evangelios sinópticos y Juan indican que Jesús es crucificado entre dos bandidos. El Evangelio de Lucas, sin embargo, amplía el relato y narra cómo uno de ellos se arrepiente, en tanto el otro es condenado. El propósito de este artículo es exponer concisamente cómo la vida de estos dos bandidos es reimaginada a través de los años. Las fuentes examinadas son agrupadas en tres secciones: (a) manuscritos del Nuevo Testamento, (b) apócrifos del Nuevo Testamento, y (c) documentos no canónicos del Nuevo Testamento. El estudio describe el desarrollo de la historia de estos dos hombres, notando las similitudes y contradicciones que existen entre las fuentes estudiadas.

Palabras claves

Evangelio de Lucas — Crítica textual del Nuevo Testamento — Apócrifos del Nuevo Testamento — Folclore cristiano

Abstract

The synoptic gospels and John describe Jesus crucified between two bandits. The Gospel of Luke, however, expands the story and tells that one of them repents, whilst the other is condemned. This article briefly seeks to reveal how the life of these two bandits are re-imagined through the years. The sources examined are divided into three sections: (a) manuscripts of the New Testament, (b) New Testament apocrypha, and (c) non-canonical New Testament documents. The study depicts the development of the story of these two men, noting existing similarities and contradictions amongst the sources studied.

Keywords

Gospel of Luke — New Testament textual — Criticism — New Testament apocrypha — Christian folklore

Introducción

La historia de los dos bandidos que fueron crucificados con Jesús destaca por su brevedad en los Evangelios de Marcos, Lucas y Juan, quienes, en un tono sucinto, señalan que Jesús fue crucificado en medio de dos ladrones (Mt 27,38.44; Mc 15,27.32; Jn 19,18). Lucas, por su parte, amplifica el contenido del episodio. Este indica que uno de ellos ofendía a Jesús, en tanto el otro ladrón, en algún momento, rogó arrepentido a Jesús para que lo tuviera presente al volver en su reino. Jesús, informa Lucas, accedió al pedido y le prometió al malhechor que estaría con él en el paraíso (Lc 23,32-33.39-43).

El objetivo principal de este trabajo es exponer brevemente cómo la vida de estos dos hombres fue reimaginada a través de los años.¹ Esto significa que el foco metodológico del artículo no está en exponer conceptos extraídos de comentarios o tratados teológicos patrísticos y medievales,² sino en exhibir cómo la crónica de los bandidos asumió vida propia, y se transformó en una narración completa y detallada. Al mismo tiempo, el propósito del estudio gravita en revelar escuetamente las características narrativas y teológicas de los documentos examinados, comentando su uso de los textos canónicos, sin criticar su origen o mensaje.³

¹ Entre los que se han abocado previamente a estudiar y exponer este tema, se pueden mencionar, por ejemplo, a Anna Jameson y Elizabeth Eastlake, *The History of Our Lord as Exemplified in Works of Art*, vol. 2 (Londres: Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, 1864), 164-166; Morton S. Enslin, “Hagiographic Mistletoe”, *JR* 25 (1945): 13-24; Bruce Metzger, “Names for the Nameless in the New Testament. A Study in the Growth of Christian Tradition”, en *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, NTTS 10 (Leiden, NL: Brill, 1980), 33-38; y Mary Dzon, “Out of Egypt, Into England: Tales of the Good Thief for Medieval English Audiences”, en *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Medieval Church Studies*, Stephen Kelly y Ryan Perry, eds. (Turnhout, BE: Brepols Publishers, 2014), 147-241.

² Pareciera, como sugiere Peter Widdicombe, que los padres de los primeros siglos se enfocaron más en subrayar la gracia de Dios que en centrarse en los personajes [“The Two Thieves of Luke 23:32-43 in Patristic Exegesis”, *StPatr* 34 (2006): 273-277]. Cf. Enslin, “Hagiographic Mistletoe”, 14-16.

³ Este trabajo no tiene relación hermenéutica con la propuesta del *Wirkungsgeschichte* (o historia de la recepción), el que, cuando es pensando metodológicamente, se centra en reconocer el valor universal, e incluso canónico, de las interpretaciones diacrónicas, sea cual sea esta. Para esto, el *Wirkungsgeschichte* asume una visión subjetiva y de desarrollo histórico, y también comunal en la comprensión del texto bíblico [e.g., Mark Knight, “Wirkungsgeschichte, Reception History,

Los parámetros temporales de este estudio diacrónico comprenden los siglos II al XV d. C. Considerando que los evangelios sinópticos y Juan, quienes aluden a la existencia de estos hombres (Mt 27,38.44; Mc 15,27; Lc 23.32-33.39-43; Jn 19,18), fueron escritos en el transcurso del siglo I d. C.,⁴ es natural comenzar el análisis en la centuria siguiente. Por otro lado, la elección de una fecha límite al fin del medioevo (XV d. C.), sitúa la investigación de estos dos personajes en un plazo delimitado, para de este modo contemplar el desarrollo evolutivo que narra sus vidas.

Las fuentes examinadas han sido agrupadas en tres secciones: (a) manuscritos del Nuevo Testamento, (b) apócrifos del Nuevo Testamento, y (c) documentos no canónicos del Nuevo Testamento, que hacen mención de los dos bandidos. En este trabajo, la diferencia entre los documentos no canónicos y los relatos apócrifos radica en que los primeros no son parte de un conglomerado de escritos que remedan las producciones canónicas, sino que surgen, adaptan o crean historias que están basadas en la imaginación, en la apócrifa, o en otras fuentes no canónicas. La forma de estos documentos no canónicos puede comprender homilías, dramas teatrales, poemas, entre otros.⁵ Aunque este estudio es diacrónico, la presentación que se hará de las fuentes estudiadas es temático y no sigue un patrón cronológico específico.

Reception Theory”, *JSNT* 33 (2010): 137-146; Heikki Räisänen, “The Effective ‘History of the Bible: A Challenge to Biblical Scholarship”, *SJT* 45 (1992): 303-324; Ulrich Luz, “The Contribution of Reception History to a Theology of the New Testament”, en *The Nature of New Testament Theology: Essays in Honour of Robert Morgan*, Christopher Rowland y Christopher Tuckett, eds. (Malden, MA: Blackwell, 2006), 123-134; Mark W. Elliott, “Effective-History and the Hermeneutics of Ulrich Luz”, *JSNT* 33 (2010): 161-173]. A diferencia del *Wirkungsgeschichte*, la función de este trabajo es revelar ideas y observar un desarrollo redaccional en el uso de fuentes bíblicas u otras. Por tanto, el artículo no procura avalar ni criticar el contenido ni la evolución o el mensaje de las fuentes estudiadas.

⁴ Cf. Donald A. Hagner, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 164, 184, 194, 212-214, 228, 246-248, 256, 290-291.

⁵ Excede a los límites de este trabajo la inclusión de obras artísticas, sean estas profesionales o no, realizadas en el período en estudio (II-XV d. C.). Para esto, recomiendo ver Jameson y Eastlake, *History of Our Lord*, 164-171.

Los bandidos y los manuscritos del Nuevo Testamento

Hasta el año 2018, no existían manuscritos griegos que tuvieran variantes que revelaran la identidad o la posición en la cruz de los dos malhechores que fueron crucificados con Jesús (Mt 27,38.44; Mc 15,27; Lc 23,32-33.39-43; Jn 19,18).⁶ Lo mismo puede afirmarse, aunque con restricciones, al examinar las diferentes versiones a las que el Nuevo Testamento fue inicialmente traducido.⁷ Una de estas limitaciones consiste en la existencia de tres excepciones que van en contra de esta uniformidad,⁸ todas variantes provenientes de textos escritos en latín antiguo (Vetus Latina/Ítala).

Códices Colbertinus, Usserianus I y Rehdigeranus

En Mateo 27,38, el códice Colbertinus (cod. c [6]), un manuscrito en latín antiguo escrito en torno a los siglos XII-XIII d. C.,⁹ incluye el nombre y la ubicación de ambos ladrones.¹⁰ Colbertinus identifica al primer malhechor como Zoatham y lo localiza a la derecha (“unus a dextris nomine Zoatham”), en tanto al segundo lo llama Camma y lo posiciona a la

⁶ Cf. NA²⁸; UBS⁵.

⁷ Entre ellas, siríacas, cópticas, armenias, georgianas, etiópicas, latinas, góticas y eslavas. Ver Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford, GB: Clarendon Press, 2001); Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, trad. Erroll Rhodes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 185-221.

⁸ Enslin, “Hagiographic Mistletoe”, 16; Bruce Metzger, “Names for the Nameless”, 33.

⁹ Bruce M. Metzger y Bart D. Erhman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Nueva York: Oxford University Press, 2005), 103; Metzger, *Early Versions of the New Testament*, 296; 313; 341; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts* (Cambridge, GB: Cambridge University Press, 2008), 81.

¹⁰ Ver NA²⁸. Desde una perspectiva crítico textual, se asume que en la traducción al latín de Marcos y Lucas, el códice Colbertinus muestra rastros notorios de la Vetus Latina. Esta característica es menos evidente en el texto de Mateo, el cual, junto a Juan, exhibe trazos de la Vulgata. Ver León Vaganay y Christian-Bernard Amphoux, *An introduction to New Testament textual criticism*, trad. Jenny Heimerdinger (Cambridge, GB: Cambridge University Press, 1991), 28; Metzger, *Early Versions of the New Testament*, 313; Metzger y Erhman, *Text of the New Testament*, 103.

izquierda (“et unus a sinistris nomine Camma”).¹¹ En Marcos 15,27, por otro lado, Colbertinus informa dos nombres que, aunque afines, no son idénticos ortográficamente a los presentados en Mateo (cf. Mt 27,38). El ladrón de la derecha era Zoathan (“unum a dextris nomine Zoathan”) y el de la izquierda era Chammatha (“et alium a sinistris nomine Chammatha”).¹² Es difícil determinar la razón por la cual Colbertinus opta por una variante ortográfica distinta entre Marcos y Mateo. No obstante, una distinción tal evidencia la volatilidad en el establecimiento del nombre de los malhechores, el cual podía incluso cambiar dentro de un mismo manuscrito.

En Lucas 23,32, el Códice Usserianus I (cod. r1 [14]), otro manuscrito escrito en latín antiguo fechado entre los siglos VI-VII d. C.,¹³ identifica a uno de los bandidos como Capnatas.¹⁴ Debido al estado de conservación defectuoso del código,¹⁵ el nombre del otro malhechor es ilegible. Su existencia, no obstante, puede ser inferida al notar que la conjunción latina “et” (y) precede a Capnatas (“et Capnatas”), lo que sugiere la presencia

¹¹ Para una transcripción del texto, ver J. Belsheim, *Codex colbertinus parisiensis. Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam, denuo edidit J. Belsheim* (Christianiae, DK: Sumptibus Librariae Alberti Cammermeyeri, 1888), 38. Cf. NA²⁸; Constantinus Tischendorf, *Novum Testamentum Graece, Editio octava critica maior*, vol. 1 (Leipzig, DE: J. C. Hinrichs, 1869-1894), 200; Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2.^a ed. (Stuttgart, DE: United Bible Societies, 2000), 57-58.

¹² Belsheim, *Codex colbertinus parisiensis*, 63. Cf. NA²⁸; Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, 1:39; Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971), 118-119. Esta referencia desaparece en la segunda edición.

¹³ Metzger, *Early Versions of the New Testament*, 300.

¹⁴ Para una transcripción del texto, ver Thomas Kingsmill Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana: ex Codice Usseriano (Dublinensi), adjecta collatione Codicis Usseriani alterius accedit versio Vulgata sec. Cod. Amiatinum, cum varietate Cod. Kenanensis (Book of Kells) et Cod. Durmachensis (Book of Durrow)* (Dublín, IE: Hodges, 1884), 647. Cf. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, 153.

¹⁵ Respecto al estado defectuoso del código, “[t]ime and either fire or water have injured it so much that there is not a single perfect page; it is defective at the beginning and at the end”. Robert Henry Murray, *A Short Guide to Some Manuscripts in the Library of Trinity College, Dublin*, Helps for Students of History 32 (Londres: Society for Promoting Christian knowledge, 1920), 14. Cf. John K. Ingram, “Opening Address”, en *Transactions and Proceedings of the Library Association of the United Kingdom, Seventh Annual Meeting, Dublin 1884*, ed. Ernest C. Thomas (Londres: Charles Whittingham & Co., 1890), 18.

de un posible nombre que le antecede. Un detalle para notar es que Usserianus omite el lugar de Capnatas en la cruz. Aunque el texto es fragmentario, la exclusión puede explicarse porque Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos, solo informa respecto al lugar que estos asumieron en la cruz (a la derecha y/o la izquierda) en el párrafo siguiente (Lc 23,33). Pero al acudir a ese pasaje, el manuscrito, con todo incompleto, omite el nombre Capnatas y por ende su posición en la crucifixión (“... crucifixerunt eum et latronum ad dextris et unum ad sinistris...”; 23,33).¹⁶

El último manuscrito en latín antiguo para considerar en este apartado es el Códice Rehdigeranus (cod. l [11]), datado entre los siglos VII y VIII d. C.¹⁷ En Lucas 23,32, el códice incluye los nombres de dos individuos, Ioathas et Maggattras y excluye otra vez cualquier referencia al lugar ocupado por ellos en la cruz.¹⁸ También, como en el caso de Usserianus, el códice Rehdigeranus no determina el nombre o la posición de los dos ladrones en el verso ulterior (Lc 23,33), ni tampoco en la perícopa subsiguiente en donde Lucas narra el arrepentimiento de uno de los malhechores (23,39-43).¹⁹

Evidentemente, al exhibir nombres distintos y al omitir o al desplegar la ubicación espacial de estos, los tres códices revelan fluctuación en el establecimiento de una tradición que sugiere dinamismo. Lo anterior lleva a conjeturar que los escribas tuvieron acceso a testigos textuales distintos. Las variantes en estos testigos, empero, probablemente surgieron con base en el relato lucano, que es el único evangelio canónico en contar la historia del bandido arrepentido (Lc 24,39-43). Esta influencia explica el porqué del surgimiento de la variante, pero no deja en claro las diferencias nominales expuestas o la posición de ellos en la crucifixión.

¹⁶ Ver Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana*, 647.

¹⁷ E. A. Loew, “The Date of Codex Rehdigeranus”, *JTS* 14 (1913): 569-570; Metzger, *Early Versions of the New Testament*, 299; Vaganay y Amphoux, *Introduction to New Testament*, 52.

¹⁸ Para una transcripción del texto, ver Heinrich Joseph Vogels, *Codex Rehdigeranus (Die vier Evangelien nach der lateinischen handschrift R169 der Stadtbibliothek Breslau)*, *Collectanea biblica latina* 2 (Roma: F. Pustet, 1913), 248 (fol. 244 [251]). Cf. NA²⁸, Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, 1:710; Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, 153.

¹⁹ Ver Vogels, *Codex Rehdigeranus*, 248-249.

¿Un origen común para las variantes?

James Harris propone que todos los nombres de los bandidos deben interpretarse como corrupciones ortográficas emanadas de un patrón gramatical que era compartido por todos, y el que debe evaluarse teniendo en mente las confusiones que origina la escritura cursiva.²⁰ En concreto, según él, todos los nombres exponen un denominador común, y es con base en este que su significado original primitivo emerge.

Harris hace notar que Colbertinus denomina al ladrón de la izquierda como Camma (Mt 27,38) o Chammatha (Mc 15,27); el Códice Usserianus lo identifica como Capnatas (Lc 23,32); y Rehdigeranus, como Maggattras (23,32). En tres variantes, exceptuando Camma, el denominador que las une descansa en “atha”, “atas” y “atrás”.²¹ Al mismo tiempo, el Códice Colbertinus llama al bandido de la derecha Zoatham (Mt 27,38) o Zoathan (Mc 15,27), y el Códice Rehdigeranus identifica al segundo malhechor como Ioathas (Lc 23,32). Como en el caso anterior, el elemento unificador de estas variantes, en opinión de Harris, ocurre en la composición “atha”. Harris argumenta que todas estas raíces (“atha”, “atas” y “atrás”) son bases semánticas defectuosas del vocablo latino *latro* (ladrón), el que describe la actividad por la que fueron crucificados.²²

Harris supone que al añadir la abreviatura de *malus* (malo), además de la línea horizontal que aparece encima de las abreviaciones medievales²³ en frente del término *latro* (ladrón), la composición “*mal. latro*”

²⁰ James Rendel Harris, “A Further Note on the Names of the Two Robbers in the Gospel”, *The Expositor* 6 (1900): 305-308.

²¹ Harris no explica la función que Camma tiene en su teoría. Con todo, y siguiendo la línea argumental de Harris, pareciera que el vocablo hubiera sido copiado incompleto, y se hubiera convertido en una corrupción de Chammatha.

²² Los tres códices concuerdan que estos eran “latrones”. Colbertinus: “... tunc crucifixerunt cum eo duo latrones...” (Mt 27,38), “... et crucifixerunt cum eo duos latrones...” (Mc 15,27) (Belsheim, *Codex colbertinus parisiensis*, 38; 63); Usserianus: “... cum et latronum ad dextris...” (Lc 23,32) (Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana*, 647); Rehdigeranus: “... et alii duo latrones cum eo...” (Lc 23,32). Vogels, *Codex Rehdigeranus*, 248 (fol. 244 [251]).

²³ Para examinar algunos ejemplos de abreviaciones con diferentes signos, ver Adriano Cappelli, *The Elements of Abbreviation in Medieval Latin Paleography*, University of Kansas Publications Library Series 47 (Kansas, KS: University of Kansas Libraries, 1982), 1-13.

constituiría la frase primitiva que dio a luz a todas las variantes textuales posteriores. La locución “*mal. latro*” procuraba describir el estatus del malhechor en relación con la historia de la cruz, esto es, que él era el “ladrón malo” del episodio. Personas sin conocimiento del latín habrían confundido algunas letras cursivas de la frase por otras caligráficamente semejantes, y leído por tanto “*maggatro*”. A este respecto, él concluye que inicialmente el nombre *Maggatras*, del Códice Rehdigeranus, habría surgido de esta lectura, y las variantes existentes en los códices restantes serían corrupciones ortográficas de este.²⁴

Una evolución similar habría tenido el nombre del otro bandido. La frase original también estaba compuesta del vocablo *latro*, pero precedida por el adjetivo abreviado del vocablo latino *bonus* (bueno), quedando “*bo. latro*”, es decir, el ladrón bueno. Era un error común, de acuerdo a Harris, confundir la cursiva de la letra “b” con el grafema “i”,²⁵ lo cual, sumado al hecho de que el lector ineficiente en la gramática latina asimismo podría haber trastocado semánticamente la línea de la abreviatura con alguna otra palabra, llevaría a determinar que zoaita (Zoatham/Zoathan) o ioatha (Ioathas) comprenderían corrupciones ortográficas y visuales de “*bo. latro*”.²⁶

Harris concluye diciendo que el significado primigenio de la suma total de las variantes textuales de los tres códices mencionados no sería nada más que una descripción del carácter de los ladrones crucificados con Jesús: un ladrón bueno (*bo. latro*), y un ladrón malo (*mal. latro*). Él afirma que estas dos descripciones fueron escritas a la ligera en algún tipo de representación gráfica de la crucifixión alrededor del siglo v d. C., y que

²⁴ Harris, “Further Note on the Names”, 306.

²⁵ *Ibid.*, 307. A modo de ilustración y para analizar ejemplos respecto a errores ortográficos cometidos por escribas al transcribir el Códice Bobiensis (cod. *k* [1]), un manuscrito escrito en Latín Antiguo datado entre los siglos iv-v d. C (Metzger, *Early Versions of the New Testament*, 298). Ver W. Sanday et al., *Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew* (Oxford, GB: The Clarendon Press, 1886), clx-xxiv, 1-53. Para examinar ejemplos en donde escribas confundieron letras al transcribir manuscritos latinos no cristianos, ver Martin Lindsay Wallace, *An Introduction to Latin Textual Emendation: Based on the Text of Plautus* (Londres: MacMillan and Co., 1896), 82-89.

²⁶ Harris, “Further Note on the Names”, 306-307.

alguien, ignorante de las vicisitudes del latín cursivo, las habría interpretado como una designación nominal de los malhechores.²⁷ A partir de esta teoría, ¿es posible aseverar que los nombres fueron escritos a la derecha y la izquierda respectivamente, y que por esta razón, alguna variante incluye tal disposición? Harris no lo dice explícitamente, pero con base en su propuesta, una especulación de este tipo cobra sentido.

Ahora bien, una apreciación crítica de la tesis filológica y evolutiva de Harris excede los límites de este estudio.²⁸ No obstante, un trabajo como el de Harris parece revelar el intento de algunos escribas de dar nombre a personajes anónimos dentro del relato bíblico, y mostrar cómo tales designaciones son ajenas al texto canónico.

En cuanto a esto, podrá discutirse, con base en lo argumentado hasta ahora, que este tipo de variante ocurre solo en testigos latinos (Vetus Latina) y tardíos (s. VI-XII d. C.). Pero una conclusión tal olvida que inserciones nominales ocurren incluso en testigos griegos y de tipo textual alejandrino. A modo de ejemplo, el papiro 75 (P⁷⁵), un manuscrito textualmente alejandrino²⁹ y que, tradicionalmente, es fechado en torno al siglo III d. C.,³⁰ identifica por nombre al acaudalado que se vestía de púrpura y de lino fino en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31), llamándolo

²⁷ Ibid., 307-308.

²⁸ Hago más las palabras de Enslin ("Hagiographic Mistletoe", 17) quien, después de explicar brevemente la tesis central de Harris, concluye diciendo que "[w]hile it would be rash to say that this is certain, it would be equally rash to deny its possibility".

²⁹ Cf. Metzger y Erhman, *Text of the New Testament*, 107; Vaganay y Amphoux, *Introduction to New Testament*, 312-313.

³⁰ El P⁷⁵ es a veces fechado entre los años 175-225 d. C. (Metzger y Erhman, *Text of the New Testament*, 58). Sin embargo, hoy se cree que la composición del tal fue realizada entre los años 200-250 (s. III d. C.) [Pasquale Orsini y Willy Clarysse, "Early New Testament Manuscripts and Their Dates", *ETL* 88 (2012): 471]. Cf. NA²⁸ ("Codices Graeci", 796); UBS⁵ ("Introduction", 14*); Aland y Aland, *Text of the New Testament*, 57]. Otra fecha propuesta es alrededor del siglo IV d. C. [Brent Nongbri, "Reconsidering the Place of Papyrus Bodmer XIV-XV (P⁷⁵) in the Textual Criticism of the New Testament", *JBL* 135 (2016): 405-437; Brent Nongbri, *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), 202], pero esta propuesta todavía no ha recibido el apoyo académico necesario para establecer un cambio tan radical.

Νευης (16,19).³¹ Es posible, como muchos creen, que el origen de Νευης consista en una corrupción de Nínive, un eco de la ciudad Asiria que fue destruida por Dios,³² aunque también es factible que el tal haya derivado del sahídico, y que este signifique “nadie”, convirtiendo la parábola en una suerte de ironía, entre un hombre llamado Lázaro y un “don nadie”.³³

Ambas explicaciones ilustran las limitaciones existentes en el presente para configurar una respuesta respecto al significado y el origen de los nombres en la historia del desarrollo textual del relato bíblico. Empero, cualquiera sea la interpretación de esta variante, queda en evidencia que escribas, en ciertas ocasiones, tuvieron la intención de apellidar a aquellos que carecen de nombre en los textos bíblicos.³⁴ Algo similar ocurre en la literatura apócrifa del Nuevo Testamento. Pero en el caso de los dos malhechores, en esta las opciones literarias abundan porque proliferan en detalles no canónicos respecto a cuestiones en donde el nombre y la posición de estos en la cruz incluso alcanzan un lugar secundario.

Los bandidos y la apócrifa del Nuevo Testamento

Al examinar la apócrifa del Nuevo Testamento, la historia de estos dos hombres adquiere vida propia. Este análisis, que no pretende ser exhaustivo, busca describir y comentar la realidad individual de estos escritos y desplegar el uso que hacen de los evangelios canónicos. Al hacerlo, este

³¹ Cf. NA²⁸; Metzger, *Textual Commentary*, 140-141. Para examinar otros nombres recibidos por el rico, ver M. R. James, “Inventiones nominum”, *JTS* 4 (1903): 242-243; cf. M. R. James, “Notes on Apocrypha”, *JTS* 7 (1906): 565.

³² Philip Wesley Comfort, *New Testament Text and Translation Commentary* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2008), 218; Metzger, *Textual Commentary*, 140. Cf. L. Th. Lefort, “Le nom du mauvais riche (Lc 16,19) et la tradition copte”, *ZNW* 37 (1938): 65-72. Una visión menos optimista es dada por Henry J. Cadbury, “A Proper Name for Dives: (Lexical Notes on Luke-Acts VI)”, *JBL* 81 (1962): 399-402. Por otro lado, Philip Wesley Comfort [*Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2005), 150] fecha el papiro entre los años 175 y 200. Esta opinión, que ubica el documento en una fecha aún más temprana, tampoco ha encontrado un apoyo universal.

³³ K. Grobel, “... whose Name was Neves”, *NTS* 10 (1964): 381.

³⁴ Metzger y Erhman, *Text of the New Testament*, 270.

apartado procura puntualizar detalles que los evangelios canónicos omiten y subrayar aquello que los apócrifos revelan.

Las Actas de Pilato

Las *Actas de Pilato*, apócrifo también conocido como el *Evangelio de Nicodemo*, indica, aunque brevemente, el nombre de ambos malhechores. Este apócrifo, escrito originalmente en griego,³⁵ ha sido difícil de fechar,³⁶ aunque pareciera que su composición embrionaria fue llevada a cabo en torno al siglo IV d. C.³⁷ Como fue propuesto originalmente por Tischendorf, existen dos versiones griegas del texto, llamadas A y B.³⁸ La primera, A, es una recensión primitiva. En tanto la segunda, B, consiste en una edición redactada de A, y por tanto posterior (¿v d. C.?).³⁹

³⁵ Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid, ES: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 206.

³⁶ J. K. Elliott [*The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 165], por ejemplo, propone los siglos v-vi d. C. Por otro lado, Antonio Piñero [*Todos los Evangelios: Canónicos y apócrifos* (Madrid, ES: Edaf, 2009), 326] propone el año 130 d. C.

³⁷ Zbigniew Izydorczyk y Jean-Daniel Dubois, “Nicodemus’s Gospel Before and Beyond the Medieval West”, en *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Medieval & Renaissance Texts & Studies 158 (Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997), 21-26; Rémi Gounelle, “Traductions de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec”, *Apocrypha* 16 (2005): 47-50. Contra, G. C. O’Ceallaigh, “Dating the Commentaries of Nicodemus”, *HTR* 56 (1963): 21-58, quien propone una fecha no anterior al año 555 d. C.

³⁸ Constantin von Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* (Leipzig, DE: Hermann Mendelssohn, 1876), liv-lxxvii; 210-286 (Greek A); 287-332 (Griego B). Es importante notar que el trabajo realizado por Tischendorf, y su reconstrucción del texto de las *Actas de Pilato*, ha sido fuertemente criticado, y se ha propuesto incluso rehacer el trabajo del texto y del aparato crítico desde cero [Rémi Gounelle, “L’édiction de la recension grecque ancienne des Actes de Pilate: Perspectives méthodologiques”, *Apocrypha* 21 (2010): 31-47; Rémi Gounelle, “Acta pilati grecs B (Bhg 779 U-W). Traditions textuelles”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 26 (1992): 273-294. Cf. Rémi Gounelle, “Editing a Fluid and Unstable Text: The Example of the Acts of Pilate (or Gospel of Nicodemus)”, *Apocrypha (Turnhout, Belgium)* 23 (2012): 81-97]. He optado, con todo, por el texto de Tischendorf porque mi trabajo es mayormente descriptivo.

³⁹ Felix Scheidweiler, “The Gospel of Nicodemus. Acts of Pilate and Christ’s Descent into Hell”, en *New Testament Apocrypha. Volume 1: Gospels and Related Writings*, ed. Wilhelm Schneemelcher; ed. rev. (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 2003), 503.

En los primeros dieciséis capítulos de ambas versiones, se entrecruzan contenidos, pero aun así existen considerables variantes.⁴⁰ La versión griega A informa que Pilato ordenó que Jesús fuese crucificado junto a dos malhechores, Dismas y Gestas (“Δυσμᾶσ [sic] καὶ Γέστας [sic]”, *Acts. Pil.* 9.5 [A]).⁴¹ Al momento de la crucifixión, y haciendo eco del relato registrado en el Evangelio de Lucas (*cf.* Lc 23,39-43), Gestas insta a Jesús, en caso de que él fuera el Cristo, a salvarlos a ellos y a salvarse él mismo (*cf.* 23,39). Dismas, por su parte, reprocha a Gestas, reconociendo que ellos han obrado mal y que Jesús es inocente (*cf.* 23,40-41). Al finalizar la escena, Dismas pide que Jesús se acuerde de él al estar en su reino. Jesús responde favorablemente esta demanda, afirmando que Dismas estaría con él en el paraíso (*Acts. Pil.* 10.2 [A]; *cf.* Lc 23,42-43).⁴²

En la versión griega B, ocurren algunas variantes respecto a esta historia. Ella introduce a los dos bandidos señalando que estos fueron crucificados con Jesús, uno a la derecha y otro a la izquierda, omitiendo sus nombres (*Acts. Pil.* 10.3 [B]; *cf.* Mt 27,38; Mc 15,27).⁴³ En escenas posteriores, sin embargo, ambos ladrones de nuevo emulan los diálogos lucanos, repitiendo en general el relato de la recensión griega A (*Acts. Pil.* 10.6 [B]; *cf.* Lc 23,39-43). Pero a diferencia de esta última, el arquetipo griego B informa la posición que uno y otro ocupan en la cruz. Gístas

⁴⁰ Bart D. Ehrman y Zlatko Pleše, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations* (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 419.

⁴¹ *Cf.* Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 245 (Griego A). Tischendorf, con todo, informa la siguiente variante en el aparato crítico del apócrifo, “δύο λησταί, ἐκ δεξιῶν μὲν ὁ Δυσμᾶσ, καὶ ὁ Γεστας ἐξ ἀριστερῶν”, proveniente del manuscrito D, del siglo xv d. C. (el manuscrito D es uno de los tantos documentos usados por Tischendorf para establecer textualmente la versión griega A. Para conocer las fechas y el listado de los manuscritos empleados para reconstruir el texto griego A, ver Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, lxxi-lxxiii; *cf.* Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 422).

⁴² Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 247-248 (griego A).

⁴³ *Ibid.*, 305 (griego B). Sin embargo, Tischendorf indica la siguiente variante para este verso en el aparato crítico del griego B: “τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταί εἰς ἐκ δεξιῶν ὀνόματι Δυσμᾶσ καὶ εἰς ἐξ εὐωνύμων ὀνόματι Γίστας” (énfasis mía), proveniente del manuscrito A (no confundir con la versión griega A, sino que este es uno de los manuscritos usados para establecer el texto apócrifo de la recensión B. El manuscrito A ha sido fechado en el siglo xvii d. C. Para conocer las fechas y el listado de los manuscritos empleados para reconstruir el texto griego B, ver Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, lxxiii-lxxiv; *cf.* Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 466.

(Γίστασ [sic]) está a la izquierda y Dismas (Δυσμᾶσ [sic]) a la derecha (*Acts. Pil.* 10.6 [B]).⁴⁴ Como puede ser advertido, el nombre del ladrón de la izquierda ha sido ligeramente alterado (Γίστασ), en tanto Dismas mantiene su identidad tal y como es referida en la versión griega A (Δυσμᾶσ).

Por otro lado, el manuscrito Λ 117, no usado por Tischendorf al reconstruir el texto de las *Actas de Pilato* y datado en torno a los siglos XIV-XV d. C., ofrece una historia un tanto diferente.⁴⁵ Al introducir a los ladrones en la narración, el manuscrito invierte la posición de sus nombres, y los modifica sutilmente, llamándolos de Gestan y Disman (“Γέσταν καὶ Δυσμᾶν”, *Acts. Pil.* 9.5 [Λ 117]). Al mismo tiempo, el manuscrito trastoca su accionar y posición en el relato, ubicando a Gestan a la derecha y a Disman a la izquierda. De acuerdo a esta variante, es Gestan, no Disman, quien dialoga positivamente con Jesús, remedando la conversación en Lucas (*cf.* Lc 23,40-43), y quien finalmente recibe la promesa del paraíso (*Acts. Pil.* 10.1-2 [Λ 117]).⁴⁶

A pesar de las variantes ortográficas que ocurren en la nomenclatura de los bandidos, estas aducen una tradición común en su formación. Las versiones griegas A y B construyen la salvación y la perdición de los bandidos identificándolos por nombre. La diferencia emerge en el manuscrito Λ 117, cuya variante textual transforma al ladrón bueno de las versiones griegas en el malo, y viceversa. Un aspecto soteriológico que no muda, sin embargo, es la posición del malhechor redimido en la versión griega B y en el manuscrito Λ 117. Los nombres cambian, no la ubicación. En el relato, el lado derecho representa vida eterna, en tanto la izquierda, muerte eterna. Pareciera que este es uno de los aspectos que ambas versiones apócrifas heredan y que la tradición no canónica desea perpetuar.

⁴⁴ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 308-309 (griego B).

⁴⁵ Kirsopp Lake, “Texts from Mount Athos”, en *Studia Biblica et Ecclesiastica*, vol. 5 (Oxford, GB: Clarendon Press, 1903), 152-153.

⁴⁶ Lake, “Texts from Mount Athos”, 161-162.

Las Actas de Pilato: Descensus Christi ad inferos

Otra variante importante en la versión griega B de las *Actas de Pilato* acontece en sus últimos capítulos. Esta inserta, a modo de apéndice, un relato conocido como *Descensus Christi ad inferos*.⁴⁷ Este apartado, que también ha sido preservado en latín (Latín A y B),⁴⁸ fue quizás originalmente compuesto entre los siglos V y VI d. C., y luego incluido en las *Actas de Pilato*.⁴⁹

Probablemente inspirado en el texto canónico de 1 Pedro,⁵⁰ el que indica que Jesús predicó a los espíritus encarcelados (1 Pe 3,19),⁵¹ *Descensus Christi ad inferos* describe a Jesús, luego de su muerte, descendiendo al Hades para liberar a las personas cautivas por Satanás (*Acts. Pil.* 17-28 [B]).⁵² Tanto en la versión griega (B), como su referente en latín (Latín

⁴⁷ Santo Otero (*Los evangelios apócrifos*, 228; 236) traduce el título del apartado como *Descendimiento de Cristo a los infiernos*. Sin embargo, el vocablo latino *inferos* (de *infernus*), significa “inferior”, describiendo lo que está abajo [Charlton T. Lewis y Charles Short, *A New Latin Dictionary* (Nueva York: Clarendon Press, 1891), 944]. *Inferna* (de *infernus*), podría traducirse como “infierno” (ibid.). Pero el título del apartado tiene relación con el Hades, es decir, el lugar inferior, el de los muertos. Por esta razón, he preferido mantener el título en latín. Sobre el establecimiento del título como Hades y no infierno, ver Martin F. Connell, “Descensus christi ad inferos: Christ’s Descent to the Dead”, *TS* 62 (2001): 262-282 (espec. 264, n.º 3).

⁴⁸ La versión latina A es superior a su contraparte B, y es incluso anterior a la versión griega B. Ver Elliott, *Apocryphal New Testament*, 165-166.

⁴⁹ Hans-Josef Klauck, *Apocryphal Gospels: An Introduction* (Londres: T. & T. Clark International, 2003), 91.

⁵⁰ A este texto, puede sumarse también Efesios 4,8-9, donde se lee que “cuando [Jesús] ascendió a lo alto, llevó cautiva una hueste de cautivos, y dio dones a los hombres. (Esta expresión: Ascendió, ¿qué significa, sino que Él también había descendido a las profundidades de la tierra?” (LBLA).

⁵¹ Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 465. Sin embargo, como Rémi Gounelle [“L’enfer selon l’évangile de Nicodème”, *RHPR* 86 (2006): 315-319] sugiere, pareciera que la descripción espacial del inframundo se basa en imágenes y conceptos tomados de fuentes griegas y mitológicas, en conjunto con imágenes veterotestamentarias. Cf. J. H. Charlesworth, “Exploring the Origins of the Descensus ad Inferos”, en *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism*, BRLA 49 (Leiden, NL: Brill, 2016), 372-395, quien dialoga con fuentes judías pseudoepigráficas que reflejan imágenes y conceptos semejantes a la creencia relacionada con el apócrifo.

⁵² Tischendorf estructura *Descensus Christi ad inferos* como un documento nuevo, comenzando su contenido desde el capítulo 1. No obstante, él también estructura el documento como parte de las *Actas de Pilato*, para lo cual indica, entre paréntesis, la continuación de la obra desde el

A y B), la historia del ladrón emerge una vez que Jesús ha librado a los justos del Hades, y estos se dirigen al paraíso.

El apócrifo informa que, a momentos de entrar los justos al paraíso, encuentran en la puerta a un hombre humilde que luce como un ladrón y que carga una cruz. El personaje, quien permanece anónimo a través de toda la narración, asegura ser aquel malhechor que en el relato lucano Jesús perdona en la cruz (cf. Lc 23,40-43). El hombre dice haber llegado antes, y que solo pudo entrar cuando la espada de fuego que custodia los portones del paraíso vio la señal de la cruz que portaba. Una vez dentro del paraíso, él afirma haber salido para recibir a los justos, los que al escuchar la historia del ladrón alaban a Dios por su grandeza y poder (*Acts. Pil.* 26 [griego B]; 26 [latín A]).⁵³

La versión latina B, con todo, describe la historia con una variante. Aquí el ladrón no está en el paraíso, sino que es retratado entrando al Hades. El bandido carga una cruz y dialoga con los justos que esperan que Jesús venga a liberarlos del mundo de los muertos. El ladrón, cuenta el apócrifo, afirma que él se ha adelantado, y que Jesús viene inmediatamente tras de él. La pronta llegada de Jesús hace temblar a Satanás y deja en evidencia que el triunfo de Jesús sobre él, y sobre la muerte, es un hecho (*Acts. Pil.* 23.2-3 [latín B]).⁵⁴

El contenido de *Descensus Christi ad inferos*, el que se parece a imágenes y conceptos propios de la literatura gnóstica⁵⁵ y también evoca metáforas presentes en la literatura judía intertestamentaria,⁵⁶ enfoca su atención en la figura del ladrón. Independientemente de la variante escogida para

capítulo 17. Esta numeración varía de acuerdo a la versión usada (griego B; latín A y B). A fin de dar fluidez al trabajo, he optado por la segunda opción.

⁵³ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 309-310 (*Acts. Pil.* 26 [Griego B]), 384-385 (*Acts. Pil.* 26 [Latín A]); Ehrman y Pleše, *The Apocryphal Gospels*, 486 (*Acts. Pil.* 26 [griego B]).

⁵⁴ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 407 (*Acts. Pil.* 23.2-3 [Latín B]).

⁵⁵ R. Joseph Hoffman, "Confluence in Early Christian and Gnostic Literature the *Descensus Christi ad Inferos* (Acta Pilati xvii-xxvii)", *JSNT* 3 (1981): 42-60.

⁵⁶ Marietjie du Toit, "The Origin of the Christian Doctrine on the 'Descensus Christi ad Inferos'", *Ekklesiastikos Pharos* 89 (2007): 102-120; Charlesworth, "Origins of the Descensus", 372-395.

determinar la nomenclatura de los bandidos, el apócrifo busca suplir el accionar de Jesús entre los eventos de su muerte y resurrección.

El ladrón bueno funciona como un personaje catalizador dentro de esta narrativa. Este protagonismo posiciona a la cruz como un elemento que provee entrada al reino y que refleja identidad en la salvación, enfocando el objeto de la cruz como la llave y el símbolo de la victoria. Después de todo, el relato global gira en torno a la derrota infligida por Jesús en la crucifixión en contra del diablo.

El vínculo de la historia con el Evangelio de Lucas es innegable, y es gracias a esta historia que el narrador relaciona la entrada del ladrón al paraíso. El paraíso asume una forma concreta, con puertas, y una espada de fuego protectora que evoca la espada colocada por Dios a la entrada del Edén luego de la caída de la pareja humana (Gn 3,24). Esta narrativa espacial también encuentra un ambiente definido al retratar a los justos conscientes en el Hades, incluyendo al ladrón bueno. Este último elemento es clave en la narración, pues permite que ellos dialoguen, alaben y testifiquen, en particular el ladrón bueno, quien, por causa de su testimonio, anuncia verbalmente el perdón y la victoria de Jesús.

La Hospitalidad de Dismas

Una variante textual importante en la versión griega B, y que Tischendorf objeta, ocurre al finalizar el diálogo entre Jesús y Dismas.⁵⁷ La variante, basada en un manuscrito del siglo XV d. C., es una inserción narrativa en la que se describe la vida de Dismas antes de su crucifixión (ver *Acts. Pil.* 10.6 [B]).⁵⁸ Hoy, tal variante, la que es apoyada por otros testigos textuales, es conocida como la *Hospitalidad de Dismas*. Esta se entiende como una historia breve, con vida propia, compuesta en torno a los siglos XII-XIV d. C., y que luego fue interpolada en las *Actas de Pilato*.⁵⁹

⁵⁷ Esta referencia está determinada en François Halkin, ed., *Bibliothecae hagiographicae graecae. Novum auctarium*, Subsidia Hagiographica 65 (Bruselas, BE: Sociéte des Bollandistes, 1984), 233 (2119y).

⁵⁸ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 308-309, n.º 6 (Griego B).

⁵⁹ Mark Glen Bilby, "The Hospitality of Dismas", en *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. Tony Burke y Brent Landau (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 39-44.

Una reconstrucción de esta historia apócrifa, tal como ha sido propuesta por Mark Bilby, establece que la *Hospitalidad de Dismas* es una suerte de *flashback*, el que acontece treinta y tres años antes de la crucifixión (*Hosp. Dismas* 1).⁶⁰ La inserción funcionaría como una explicación narrativa en la que se miraría hacia el pasado, conectando ambos eventos temporales en torno a un personaje en común.

En el relato, un Jesús infante es llevado por su familia a Egipto. La escena rememora el Evangelio de Mateo, el único documento canónico que indica, aunque escuetamente, que Jesús, aun siendo pequeño, fue a Egipto junto a los suyos (*Hosp. Dismas* 1-2; cf. Mt 2,13.19-23). En el camino, encuentran a Dismas, el bandido, quien al ver a María queda impactado por su belleza, y comenta, sin saber que María es la madre de Jesús, que si Dios tuviera una madre, con seguridad sería ella (*Hosp. Dismas* 3).

El apócrifo informa que Dismas invita a María y José a su hogar. Ahí conocen a su esposa y al hijo de ambos, el cual era leproso de nacimiento y no paraba de llorar. Una vez en casa, Dismas sale a cazar, y deja al matrimonio y a Jesús, aun un bebé, con su mujer. El relato informa que ella, quien siempre permanece anónima, prepara un baño de agua caliente para Jesús. Este evento cambiará por completo el sentido de la historia. Esto, porque después de bañarlo, la mujer usa la misma agua para lavar a su hijo, el cual es curado y, por lo tanto, deja de llorar (4-5). Dismas, al regresar, se entera del milagro y en agradecimiento ofrece proteger a María (6-8).

Nótese que la historia, de acuerdo a esta reconstrucción, enfoca la protección y la alabanza en María.⁶¹ En este sentido, Jesús y el bandido actúan como personajes secundarios que permiten que María adquiera el rol principal. De hecho, el papel de cada personaje culmina con la voz de

⁶⁰ Ibid., 47-51. He seguido la estructura de versos propuesta por él. Para examinar el texto griego, manuscrito D, ver Frederic Huidekoper, *Acts of Pilate from a Transcript of the Codex Designated by Thilo as Paris D* (Cambridge, GB: John Wilson and Son, 1881), 24-25.

⁶¹ El narrador identifica a María como θεοτόκος (*Hosp. Dismas* 1.5) y centra la historia alrededor de ella al decir, por ejemplo, que prepararon la mesa para honrarla (6). El narrador la describe, además, como una mujer noble (6-7). La devoción del narrador en relación a María asoma al decir que el bandido se inclinó delante de ella luego de enterarse de la sanidad de su hijo leproso (7). Cf. Bilby, "The Hospitality of Dismas", 47-51; Huidekoper, *Acts of Pilate*, 24-25.

María deseándole a Dismas recibir a su debido momento una recompensa (6-8).

En respuesta al pedido de María, el narrador informa que Dismas se convertiría en testigo de Jesús, y compartiría su destino. Para esto, cita el texto lucano en el que Jesús y el ladrón conversan. Ahí, Jesús, como en Lucas, promete que Dismas estaría con él en el paraíso (*Hosp. Dismas* 9; cf. Lc 23,42-43).

Variantes latinas de este relato, conocidas en conjunto como “compilación J”,⁶² acrecientan los detalles del argumento de la historia.⁶³ Una de ellas, denominada *Hospitalidad y Ungüento del Bandido*,⁶⁴ cuenta que Jesús y su familia viajaban a Egipto junto a sus sirvientes y su ganado, cuando fueron asaltados por un hombre impío, al que el narrador no identifica por nombre (*Hosp. Oint. Band.* 111-115).⁶⁵

El ladrón, caracterizado como un individuo perverso y parte de una pandilla de salteadores, promete someter al bebé, es decir, Jesús, y su madre, para que sean siervos para los suyos (114-115). Sin embargo, al encontrarse con la familia, el hombre milagrosamente es transformando en una persona compasiva y le asegura a José, el padre de Jesús, que nada les acontecería (116).

El malhechor, el que continuará anónimo durante todo el relato,⁶⁶ invita a José y su familia a casa. Al llegar, por orden del ladrón, un baño es preparado para Jesús. En el momento en que Jesús está tomando el baño, un olor placentero e indescriptible surge como un vapor desde el agua, inundando aromáticamente toda la casa. Este olor estaba acompañado de

⁶² Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 114-115.

⁶³ Rita Beyers, “À propos de la compilation latine de l'enfance”, *Apocrypha* 16 (2005): 123-132.

⁶⁴ Para esta designación, ver Bilby, “The Hospitality of Dysmas”, 41.

⁶⁵ Para una lectura bilingüe del apócrifo, en latín e inglés, ver Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 147-155. He seguido la estructura en verso de esta edición, con la designación *Hosp. Oint. Band* dada por Bilby, “The Hospitality of Dysmas”, 41.

⁶⁶ El narrador, durante toda la historia, identifica al hombre con el pronombre “él”, y con descriptores como “el ladrón”, “ladrón impío”, “anfitrión” y “marido” (e.g., *Hosp. Oint. Band.* 113-118; 121-125), siempre omitiendo su nombre.

una espuma blanca que caía desde la bañera, la cual la dueña de casa almacena (117).

El apócrifo informa que, al pasar el tiempo y luego de que la familia de Jesús había partido, el malhechor continuó adelante con su vida de bandido.⁶⁷ Un día, al realizar un atraco, el ladrón sufrió una herida grave, la cual, nos cuenta el narrador de la historia, no tenía remedio. La mujer del bandido, sin embargo, usó la espuma que había guardado, para curar las heridas de su marido, lo que dio como resultado en una mejoría completa (118-122).

Al enterarse los otros bandidos de la sanidad, quieren comprar el producto, pero la mujer se niega, no sin antes prometer que ella lo impondrá en quien lo necesite. Los ladrones, entonces, a fin de ganarse el aprecio de la esposa del ladrón, traen a la mujer una gran cantidad de bienes, lo que convierte a ella y a su marido en personas sumamente ricas (122-123).

Al pasar el tiempo, el narrador añade que José visita a la familia y que comparten juntos una velada con platos y brebajes variados.⁶⁸ Resulta interesante que el relato indique que a lo largo de la comida estos contaban chistes que no eran ofensivos delante de Dios. Al afirmar esto, el narrador busca convencer a su audiencia o a sus lectores sobre la transformación del bandido. De hecho, al partir José, el ladrón comienza a realizar buenas obras, las cuales le permitieron, cuando estaba crucificado con Jesús, merecer el perdón por todos sus pecados (124-125).⁶⁹

Las diferencias presentadas por la “compilación J” revelan que las *Actas de Pilato* en latín mutaron constantemente y se convirtieron en un

⁶⁷ El accionar de vida del bandido, según cuenta el narrador, continúa siendo cruel y sangriento: “For one day, when he and his accomplices *cruelly attacked* certain strong people wanting to pass through the desert, *in order to plunder them and kill them...*” Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 151 (énfasis mío).

⁶⁸ Aunque el narrador no explica por qué José visita a la familia, pareciera que él está intentando retratar a José como un misionero o una persona preocupada por aquellos que ayudaron a su familia.

⁶⁹ El narrador calla la razón por la que el ladrón fue crucificado, o porque este volvió a realizar fechorías.

texto dinámico en su composición.⁷⁰ Sobre este dinamismo, puede notarse que, en oposición a la versión griega, aquí el foco de la narración está principalmente sobre José. Nuevamente, la figura de Jesús existe como la de un personaje secundario, la que sirve como impulsor literario del protagonismo de su padre, y también de su madre, quien aparece detrás de José, o junto a él.⁷¹ Ellos, de algún modo, actúan como promotores de la conversión moral de este hombre, lo que explica la razón por la cual Jesús lo perdona en el futuro.

El apócrifo, no obstante, omite señalar la causa por la cual el malhechor fue crucificado, así como su nombre. Asimismo, el relato no señala el momento o la razón por la que el ladrón vuelve a delinquir, si es que existe algún motivo. Con todo, la base de su salvación, como el narrador indica, consiste en las buenas obras, y es gracias a estas que Jesús lo perdona (125).

El apócrifo, así como la *Hospitalidad de Dismas*, hace uso de dos evangelios canónicos: Mateo y Lucas. Ambos apócrifos profundizan en detalles que están ausentes en estos textos canónicos, y crean una trama que explica el origen y el desarrollo de la vida del ladrón bueno (Mt 2,13-15; Lc 23,42-43). Con base en estos dos textos, las narrativas de los dos apócrifos enfocan su descripción en la etapa de Jesús en Egipto, y desde ahí desarrollan escuetamente lo que ocurrirá con el ladrón. En este sentido, el relato lucano cumple una función profética, pues indica lo que acontecerá en el futuro del ladrón (Lc 23,43).

⁷⁰ Zbigniew Izydorczyk, "The Unfamiliar Evangelium nicodemi", *Manuscripta* 33 (1989): 169-191.

⁷¹ Nótese, por ejemplo, que lo primero que ven los ladrones en el camino es a José y luego a María (*Hosp. Oint. Band.* 111-115). Luego, es a él a quien el ladrón dirige sus palabras: "My dearest, do not wail, but comfort the boy, his mother, and the servants! For, from now on, you will experience only good things from me" (116). Después de eso, es José quien es invitado y recibido, junto a su familia, por los miembros de la casa del ladrón (117). Por otro lado, el énfasis está también en María. Cuando ella y los suyos parten de la casa del ladrón, el narrador alaba a María, diciendo: "... the lady of the house exchanged multiple embraces with the guests and then, pressing the boy upon her breast, declared that the mother who had given him birth was blessed, since the child of such sweetness had never been seen on earth" (118). Ver Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 147-151.

La Declaración de José de Arimatea

La *Declaración de José de Arimatea*, un apócrifo medieval preservado en griego⁷² y cuya datación es complicada (s. IV-XII [?]),⁷³ llama a los malhechores de Gestas y Demas (Γέστας, Δημᾶς; *Declaración de José* 1.2; 3.1).⁷⁴ Aunque sus nombres surgen en un ambiente similar al contado en la *Hospitalidad de Dismas* y la *Hospitalidad y Ungüento del Bandido*, la caracterización narrativa de ambos y la ejecución del perdón en favor del ladrón bueno difiere en parte de lo hasta ahora examinado.

Los bandidos aparecen en escena siete días antes de la crucifixión y son llevados delante de Pilato para ser juzgados. Los cargos presentados contra ellos son diversos. A Gestas, se le imputa haber asesinado a peregrinos, haber colgado a mujeres por los tobillos para después cortarles los senos, y haber bebido además la sangre de infantes. Por su parte, Demas⁷⁵ robaba a los ricos, aunque también ayudaba a los pobres. Él, igualmente, era acusado de haber sustraído los libros de la ley en Jerusalén, así como de haber desnudado a la hija de Caifás, quien era la sacerdotisa del santuario (1.1-2).

Al finalizar la semana, los bandidos fueron crucificados con Jesús: Gestas a la izquierda y Demas a la derecha (3.1). El narrador explica que Gestas blasfemaba contra Jesús porque había caído en el lazo del diablo. El contenido de la blasfemia es amplio. Por un lado, evoca el relato lucano al dudar de la identidad mesiánica de Jesús (*Declaración de José* 3.2; Lc 23,39).⁷⁶ Por el otro, este añade información nueva, tornando ofensivo

⁷² Elliott, *Apocryphal New Testament*, 217.

⁷³ Ehrman y Pleše (*Apocryphal Gospels*, 570) reconocen este problema de datación al señalar que la *Declaración de José de Arimatea* "... does not appear to have been written early in the Christian tradition; it could date any time after the circulation of the Gospel of Nicodemus (fourth or fifth century?) up to its own earliest attestation in the twelfth century, possibly earlier in that period than later..."

⁷⁴ Texto griego en Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 436-447; Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 572-584.

⁷⁵ El narrador del apócrifo añade que Demas era Galileo, aunque no explica la razón de esta mención racial.

⁷⁶ La blasfemia, sin embargo, no remeda exactamente al texto lucano. El apócrifo dice que Gestas conmina a Jesús para que demuestre ser el Cristo, bajando de la cruz (*Declaración de José* 3.2).

el discurso del ladrón. Esto, porque Gestas asevera que para él Jesús no es un hombre, sino una bestia salvaje que perece junto a él (*Declaración de José* 3.2).

El ladrón del lado derecho, Demas, toma la palabra y actúa de un modo que contrasta con el papel de Gestas. Para él, Jesús es el Hijo de Dios y el Cristo.⁷⁷ Imitando el diálogo de Jesús con el ladrón en Lucas (Lc 23,41), Demas reconoce haber cometido crímenes (*Declaración de José* 3.3). Como en el caso anterior, el apócrifo inserta elementos propios y explicativos. Demas sabe, por ejemplo, que no le puede ofrecer nada a Jesús a cambio de su salvación. Aun así, él tiene la certeza de que Jesús tiene el poder para perdonar pecados, por lo cual pide que estos sean remitidos (3.3).

Jesús accede y le promete la entrada al paraíso, empleando otra vez escenas del Evangelio de Lucas (*Declaración de José* 3.4; cf. Lc 23,42-43). Un detalle particular de este apócrifo es informar que, a fin de asegurarle la entrada a Demas al paraíso, Jesús le escribe (γράφας οὐραως) al querubín y a los poderes angélicos que custodian sus puertas. En esta, Jesús pide que permitan que Demas, con un cuerpo inmortal, entre y viva en el paraíso, donde nadie hasta ahora ha morado (*Declaración de José* 3.4).⁷⁸

El apócrifo continúa e informa que, al morir Jesús, José de Arimatea, quien argumenta ser el que cuenta la historia, pide a las autoridades el cuerpo de Jesús (cf. Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-53;

Lucas, con todo, registra que el ladrón que no se arrepintió lo conmina a demostrar su identidad mesiánica, salvándose a sí mismo y a ellos (Lc 23,39). En este sentido, el apócrifo parece tomar estas palabras que aparecen en Marcos y Mateo, los cuales emplean las frases para describir las blasfemias de aquellos que pasan y ven a Jesús crucificado (Mt 27,40.42; Mc 15,30.32), y que luego implícitamente colocan en la boca de los ladrones (Mt 27,44; Mc 15,32); aunque en estos dos últimos versos, el texto dice que ellos le ὠνείδιζον (insultaban/injuriaban/reprochaban).

⁷⁷ El narrador añade que él, Demas, ve la divina gracia de Jesús, y esa es la razón que provoca su ree acción positiva. Él, además, ha contemplado a Jesús como es adorado por miríadas de ángeles (*Declaración de José* 3.3).

⁷⁸ Las palabras de Jesús al escribirle a las huestes angélicas subrayan este detalle, las cuales afirman que nadie “of those who lived before will see paradise until I come a second time to judge the living and the dead” (Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 579). Al final de la misiva, Jesús repite el concepto, al afirmar que el ladrón “should enter paradise and dwell there, where *no one at any time has been able to dwell*” (ibid., 581; énfasis mío).

Jn 19,38-42). En la escena de la crucifixión, sin embargo, el cuerpo del malhechor ubicado a la derecha ha desaparecido, en tanto el de su izquierda cuelga de la cruz luciendo como un dragón (*Declaración de José* 4.1).

Debido al deseo de José de Arimatea de enterrar a Jesús, los líderes religiosos lo encierran en una prisión el sábado de tarde.⁷⁹ Empero el día domingo, cerca de las once horas, Jesús aparece en la celda, acompañado del ladrón que había sido crucificado con él, y lo coloca otra vez a la derecha.⁸⁰ Pero el ladrón, quien olía con el dulce aroma del cielo, no había llegado con Jesús, sino que traía una carta para él de parte del querubín y de las criaturas con seis alas (4.1-2). En esta, ellos afirman que la misiva enviada previamente por Jesús había brillado hasta apagar el fuego del cielo, procediendo en alabanzas porque Jesús había redimido la creación (4.3).

No hay duda de que el ladrón aquí se ha convertido en heraldo de la salvación (4.4). Si bien su actuar inicial era reprehensible, el hecho de que existía en él la preocupación de ayudar a los desposeídos sirve para caracterizarlo en términos positivos. Caso contrario es el rol que Gestas cumple en el relato, el cual se contrapone narrativamente con Demas. Al posicionar a ambos personajes en tal divergencia expresa, el carácter de Demas emerge con visos de héroe.⁸¹

La posición espacial de uno y otro adquiere, como en los apócrifos ya examinados, un símbolo vinculado con la cercanía a Jesús. Tal idea reaparece posresurrección, cuando el ladrón se manifiesta a la derecha de Jesús en la celda de José. Los nombres, igualmente, están en paralelo con los presentados en las *Actas de Pilato* y la *Hospitalidad de Dismas*. Si bien el nombre de Demas ha sufrido una alteración ortográfica, aún mantiene

⁷⁹ Resulta interesante ver cómo el narrador expone el tema del sábado en la detención de José: “This happened to me when it was evening on the Sabbath, when our nation was violating the law. And behold, our nation itself endured terrible afflictions on that Sabbath” (Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 581).

⁸⁰ Desde ahora en adelante, el ladrón pasa a ser un personaje anónimo.

⁸¹ Nótese que el narrador intenta disculpar el accionar de Demas, convirtiéndolo en una suerte de Robin Hood o filántropo funerario, al afirmar que él “used to despoil the rich, but he behaved well toward the poor. He was a thief like Tobit, for he used to bury the poor who died” (Ehrman y Pleše, *Apocryphal Gospels*, 573).

levemente el eco fonético de Dismas. La *Declaración de José de Arimatea*, en este caso, parece compartir una lectura común que está basada en una fuente apócrifa semejante.

La existencia de las cartas tal vez obedece al deseo de establecer testimonios palpables en los que la entrada al paraíso está asegurada. A partir de estas, el narrador procura dejar en claro que nadie había todavía traspasado sus puertas, que había sido un malhechor, no un justo, el primero en hacerlo. En lenguaje soteriológico, el ladrón ha sido merecedor de la gracia divina. Por tanto, fue ella la que lo hizo acreedor de la entrada al paraíso, no las acciones del bandido.

El Evangelio Árabe de la Infancia

El *Evangelio Árabe de la Infancia*, compuesto en torno a los siglos v-vi d. C.,⁸² y tal vez escrito originalmente en siriano,⁸³ ha sido preservado en árabe y también en latín.⁸⁴ La versión en latín, así como su contraparte en árabe, difiere en la nomenclatura provista por los apócrifos examinados previamente, pues designa a los malhechores de Tito y Dúmaco (“Titus et Dumachus” [latín]; *Arab. Gosp. Inf.* 23.1).⁸⁵ Los personajes, sin embargo, no aparecen en la crucifixión. Estos, evocando la *Hospitalidad de Dismas* y la *Hospitalidad y Ungüento del Bandido*, irrumpen al contar la historia de un Jesús infante quien es llevado por su familia a Egipto.⁸⁶

⁸² Elliott, *Apocryphal New Testament*, 100; Markus Bockmuehl, *Ancient Apocryphal Gospels* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 2017), 82; contra, Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, 137 (“El que este apócrifo no pudo escribirse con anterioridad al siglo VI parecen confirmarlo otros episodios...”).

⁸³ Paul Peeters, *Évangiles apocryphes II: L'évangile de l'enfance* (Paris: Auguste Picard, 1914), vii.

⁸⁴ Para una versión bilingüe, árabe y latín, ver Henricus Sike, *Evangelium infantiae, vel Liber apocryphus de infantia Servatoris ex manuscripto edidit, ac latina versione et notis illustravit* (Trajecti ad Rhenum [Utrecht]: Franciscum Halmam, 1697). Para el texto en árabe, ver John Allen Giles, *Codex Apocryphus Novi Testamenti: The uncanonical Gospels and other writings. Part 1* (Londres, 1852), 12-32. Para el texto en latín, ver Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 171-202.

⁸⁵ Sike, *Evangelium infantiae*, 66-67; Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 184.

⁸⁶ El relato apócrifo omite la edad de Jesús cuando este evento acontece. Con todo, un poco más adelante se lee que luego de cumplirse tres años, Jesús y su familia retornaron de Egipto a Judea (*Arab. Gosp. Inf.* 26.1). Los tres años pueden ser una referencia a la edad de Jesús o al tiempo total de su estadía en Egipto. Sin embargo, el relato parece ser una composición que usa sus fuentes de

El Evangelio de Mateo indica sucintamente que Jesús, aun siendo un bebé, fue a Egipto junto a su familia (Mt 2,13.19-23). El *Evangelio Árabe de la Infancia* expande el relato, detallando que en el trayecto fueron abordados por estos dos bandidos, quienes aguardaban a transeúntes para asaltarlos.

El apócrifo afirma que Tito, inexplicablemente, intercede para que Dúmaco deje que Jesús y su familia continúen el viaje. A fin de lograr su objetivo, Tito le ofrece dinero. María, al notar el accionar de Tito, le promete que Dios lo protegería y le perdonaría sus pecados. Jesús entonces interrumpe el diálogo y le indica a María que en un lapso de treinta años él sería crucificado junto a estos dos hombres, Tito a su derecha y Dúmaco a su izquierda. Además de esto, Jesús añade que Tito iría antes que él al paraíso, trayendo a la memoria, aunque implícitamente, el relato lucano (*Arab. Gosp. Inf.* 23.2; Lc 24,39-40).⁸⁷

El papel de María en esta porción apócrifa adquiere un rol mediador, vinculando al ladrón con Jesús. De hecho, mientras José permanece en silencio, ella habla y dialoga con Jesús. El diálogo, con todo, es peculiar, en particular, al recordar que Jesús es aún un bebé.⁸⁸ Sin embargo, para el lector del apócrifo, esto no es extraño porque él o ella han sido informados desde el comienzo del apócrifo que Jesús habló con María cuando él todavía estaba en la cuna (*Arab. Gosp. Inf.* 1.2).

Una característica importante de esta historia tiene que ver con la nomenclatura de los bandidos. Es difícil determinar el origen y el porqué del establecimiento de Tito y Dúmaco.⁸⁹ Estas variantes nominales, sin

manera bastante libre y dispareja. Estas fuentes son claramente el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio de la infancia de Tomás*, y relatos egipcios indeterminados [cf. Elliott, *Apocryphal New Testament*, 100; Peeters, *Évangiles apocryphes II*, xiv-xxix]. Por lo tanto, desde una perspectiva redaccionista, es posible que entre este y otros episodios no exista conexión cronológica o temática explícita.

⁸⁷ Sike, *Evangelium infantiae*, 67-68; Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 184.

⁸⁸ El Jesús bebé, por ejemplo, usa pañales (*Arab. Gosp. Inf.* 11.1-2).

⁸⁹ Si bien James Rendel Harris ["On Certain Obscure Names in the New Testament: A Problem in Palaeography", *The Expositor* VI 6 (1900): 161-177], intenta especular, como se vio en el apartado del criticismo textual, una alteración y corrupción de nombres griegos. En este último caso, en mi opinión, Harris falla en resolver el problema a favor de los argumentos por él expuestos.

embargo, apuntan a una tradición apócrifa mutable y que basa la nomenclatura en fuentes inaccesibles hoy. Por otro lado, el destino de ambos bandidos y su posición en la cruz es claramente establecido. Este cuadro comparte una tradición apócrifa que, como ya se examinó, está presente en otros documentos. A este respecto, la derecha continúa simbolizando la salvación, en tanto la izquierda, la perdición.

Finalmente, el apócrifo hace uso de dos evangelios canónicos, Mateo y Lucas, emulando a la *Hospitalidad de Dismas*, y la *Hospitalidad y Ungüento del Bandido*. Como en ellos, el *Evangelio Árabe de la Infancia* centra el relato en los pormenores acaecidos según Mateo en Egipto, usando la promesa lucana como un acontecimiento futuro. Empero, en concordancia con las variantes textuales examinadas en el apartado previo, la base de las diferencias y el interés en recrear la historia de los bandidos y otorgarles nombre recae en Lucas, el único Evangelio en registrar que uno de los malhechores se arrepintió (Mt 27,38.44; Mc 15,27; Lc 23,32-33.39-43; Jn 19,18).

Los bandidos y los documentos no canónicos

La evidencia textual y los apócrifos examinados exhiben variantes ortográficas en la nomenclatura de los ladrones (*e.g.*, Camma/Chammatha/Capnatas; Dismas/Disman/Demas). Al mismo tiempo, estos muestran un desacuerdo en el establecimiento de sus nombres (Chammatha/Magatras; Dismas/Tito) o una alteración respecto al contexto y el desarrollo de las narraciones (*Hospitalidad de Dismas/Evangelio Árabe de la Infancia*). Estas diferencias, como se verá a continuación, son también palpables en otros documentos no canónicos.⁹⁰

Obra El diálogo de Salomón y Saturno

En la obra poética *El diálogo de Salomón y Saturno*, el vínculo ocurre en la cruz y los nombres difieren. Este ejemplar, datado entre los

⁹⁰ Cf. Metzger, "Names for the Nameless", 33-38; Dzon, "Out of Egypt, Into England", 147-241; Jameson y Eastlake, *The History of Our Lord*, 2:164-166.

siglos IX-X y escrito en un inglés antiguo (anglosajón),⁹¹ afirma que el nombre de los dos bandidos eran Jonathas y Gomatras.⁹²

Los nombres son semejantes, aunque no idénticos, a los presentados en la variante textual de Lucas 23,32 del Códice Rehdigeranus (cod. l [11]), examinada anteriormente, en donde los malhechores son llamados de Ioathas et Maggtrats. La variante, quizás una corrupción ortográfica o una nomenclatura nueva, muestra cómo lecturas apócrifas y textuales son parte de una tradición medieval en desarrollo.

Un hecho para destacar respecto a la identificación de los bandidos en *El diálogo de Salomón y Saturno* es que resulta imposible determinar una fuente canónica específica en la cual el poema basa la nomenclatura. Las fuentes apócrifas, como fue observado, emplean el relato mateano del viaje a Egipto (Mt 2,13-15) y el lucano de la conversión del bandido (Lc 23,32-33.39-43). Con respecto a esta obra, la tradición aún permanece abreviada, remedando la escena de la crucifixión en Mateo, Marcos y Juan, en donde la descripción de ambos bandidos es suscita (Mt 27,38.44; Mc 15,27; Jn 19,18).

El Libro de la abeja

Un ejemplo que ilustra una ampliación narrativa, si bien todavía incompleta, es el *Libro de la abeja*, una compilación de leyendas bíblicas realizada por Salomón de Akhlat en el siglo XIII.⁹³ En ella, Akhlat relata o compila la historia de Jesús y sus padres escapando hacia Egipto. Similar a lo narrado por la *Hospitalidad de Dismas*, la *Hospitalidad y Ungüento del Bandido*, y el *Evangelio Árabe de la Infancia*, dos bandidos interceptan a la familia. El nombre del primero era Tito. Este los libró de las manos del segundo malhechor, Dúmaco, quien tenía la intención de dañarlos.

⁹¹ Ver Patrick P. O'Neill, "On the Date, Provenance and Relationship of the 'Solomon and Saturn' Dialogues", *Anglo-Saxon England* 26 (1997): 160-161; cf. Neil R. Ker, *Catalogue of manuscripts containing Anglo-Saxon* (Oxford, GB: Clarendon Press, 1957), 119.

⁹² John Mitchell Kemble, *The Dialogue of Salomon and Saturnus* (Londres: Aelfric Society, 1848), 213. Los nombres aparecen en un manuscrito que Kemble titula de "Adrian and Epictus" (ver número 34: "Quot sunt qui cum eo crucifixi sunt? - Duo latrones, Jonathas et Gomatras").

⁹³ E. A. Wallis Budge, *The Book of the Bee* (Oxford, GB: Clarendon press, 1886), iii-x.

Es necesario aclarar que, a diferencia de los apócrifos citados, el *Libro de la abeja* no relaciona a estos hombres con la escena de la crucifixión.⁹⁴ En este sentido, el vínculo ocurre únicamente en el episodio que retrata a Jesús y su familia dirigiéndose a Egipto (Mt 2,13-15). En este sentido, la escena no tiene conexión, al menos aparente, con los ladrones y la cruz.

Poema Libre dels tres reys d'Orient

El espacio dejado por la obra anterior es suplido por el poema medieval de origen español titulado *Libre dels tres reys d'Orient*.⁹⁵ Fechado también en el siglo XIII d. C.,⁹⁶ y de autor desconocido, el poema narra la historia de Jesús y su familia que van camino a Egipto, cuando se encuentran con dos salteadores violentos (*Libre dels tres reys d'Orient* 99-119).⁹⁷ Los eventos son descritos en un tono semejante al retratado por los apócrifos mencionados en el *Libro de la Abeja*, los que probablemente fueron usados por el autor para componer el poema.⁹⁸ La creatividad de este autor anónimo, con todo, incorpora detalles dramáticos a la narración.

El poema describe cómo el ladrón bueno, después de convencer al ladrón malo con dinero, invita a Jesús y a su familia a casa (115-129). Ahí María se entera que el hijo del ladrón era leproso. A diferencia de los

⁹⁴ *Ibid.*, 87. En la escena de la crucifixión, se omite la referencia a los ladrones. *Cf. ibid.*, 94-97.

⁹⁵ Este poema es también conocido como el *Libro de la infancia y muerte de Jesús*. Esto se puede ver en la edición de Manuel Alvar, *Libro de la infancia y muerte de Jesús: Libre dels tres reys d'Orient*, Clásicos Hispánicos 8 (Madrid, ES: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965). Para el texto usado en este trabajo, ver Tomás Antonio Sánchez, *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo xv*, Colección de los mejores autores españoles 20 (París: Baudry, 1842), 577-579. Ver, también, "El Libro de los tres Reyes de Oriente", *Segrel* 1 (abril-mayo 1951): 12-25. Otra alternativa es ver Manuel Alvar Ezquerro, "Concordancias e índices léxicos del 'Libro de la infancia y muerte de Jesús'", *Archivo de filología aragonesa* 26-27 (1981): 425-432. He seguido la numeración en estrofas propuesta por estas dos últimas obras.

⁹⁶ María Eugenia Díaz Tena, "La infancia de Jesús en la literatura medieval castellana", *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso* 17 (2010): 22.

⁹⁷ La composición caracteriza a los ladrones como personas violentas, afirmando "que robauan los caminos e degollauan los pelegrinos" (*Libre dels tres reys d'Orient* 101-102). La maldad del ladrón malo es revelada al decir a su colega de fechorías: "... partamos el mas chiquiello con el cu-chiello" (112-113).

⁹⁸ Margaret Chaplin, "The Episode of the Robbers in the 'Libre dels tres reys d'Orient'", *Bulletin of Hispanic Studies* 44 (1967): 90-91.

textos apócrifos, aquí María ofrece lavar al niño y se convierte en la mediadora de la sanidad del hijo del ladrón, quien es bañado en la misma agua usada por Jesús (156-185). El poema añade un pedido del padre a María, quien ruega una bendición para su hijo (210-214).

Un rasgo propio del poema consiste en afirmar que el hijo sanado, junto con el hijo del ladrón malo, siguen los pasos de sus progenitores y se transforman asimismo en bandidos (217-221). De acuerdo al poema, son los hijos de los ladrones, no sus padres, los que son crucificados con Jesús. El hijo del ladrón bueno, crucificado a la derecha, hereda el paraíso. El hijo del otro ladrón, crucificado a la izquierda, va al infierno (225-242). El anonimato de estos dos hombres llega a su fin al concluir el poema, donde el autor señala:

Dimas fue saluo
e Gestas fe condapnado.
Dims e Gestas
Medio diuina potestas (243-245).

Pareciera que el canto busca convertir a los malhechores en “arquétipos de impenitencia y penitencia”,⁹⁹ en donde María es el principal animador del poema. Ella es quien promueve, y actúa como intermediaria para la sanidad del niño,¹⁰⁰ transformando quizás el baño en un símbolo del bautismo.¹⁰¹ Significativo para este estudio es notar la identificación de los dos bandidos como Dimas y Gestas, así como su posición en la cruz. Esto sugiere lo extendido de la influencia social y literaria que estos nombres ejercieron en regiones dispersas geográficamente.

⁹⁹ Andrew Beresford, “Oit, varones, huna razón’: Sobre la función del prólogo de la vida de Santa María Egipcíaca”, *Acta Poética* 20 (2015): 271.

¹⁰⁰ Carina Zubillaga, “De la enfermedad a la salud: Prácticas y metáforas médicas en el contexto del Ms. Esc. K-Iii-4 (Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipcíaca, Libro de los Reyes del Oriente)”, *Estudios Humanísticos. Filología* 37 (2015): 185.

¹⁰¹ Varios comparten esta opinión. Ver Vivienne Richardson, “Structure and Theme in the Libre dels tres reys d’orient”, *Bulletin of Hispanic Studies* 61 (1984): 184; Carina Zubillaga, “La imprevista de la muerte en el contexto codicológico del Ms. Esc. K-Iii-4”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies* (2011): 457; Zubillaga, “De la enfermedad a la salud”, 186.

Drama Auto de la huida a Egipto

Una ampliación literaria semejante acontece con el drama español anónimo del siglo xv d. C., titulado *Auto de la huida a Egipto*.¹⁰² En la obra, los ladrones irrumpen en escena al momento en que Jesús y su familia van rumbo a Egipto (Mt 2,13-15), haciendo eco del relato mateano y algunas obras tratadas anteriormente.¹⁰³ La peculiaridad del drama consiste en la presentación de tres ladrones (*Auto de la huida a Egipto* 74).¹⁰⁴ De acuerdo a Josepe (José, el padre de Jesús), quien es el que cuenta la historia, los bandidos roban ciertas vestimentas a Jesús y sus progenitores.¹⁰⁵ Este detalle se aparta de los relatos apócrifos en los que los bienes de la familia no son tocados.

Josepe indica que la banda estaba compuesta de un padre con sus dos hijos (“el viejo y dos hijos suyos”, 79). Estos, al ver a Jesús, quedan impactados, al punto que aprendemos que uno de estos hijos, a quien el apócrifo llama “ladrón mozo,” sería salvado en el día de la pasión (81-86). El ladrón, a quien Jesús redimiría, ahora se dirige a Jesús y señala creer que él es el santo Mesías, aquel que las profecías anunciaban (87-94).

La escena ahora enfoca el lente narrativo en los tres ladrones, los que arrodillados dirigen sus palabras a la virgen. Ellos piden que ella suplique al niño por perdón; asimismo prometen restituir lo robado (95-102). La virgen, por su parte, replica afirmando lo incorrecto del robo y

¹⁰² Nieves Baranda Leturio, *La prosa y el teatro medievales* (Madrid, ES: UNED, 2005), 291.

¹⁰³ Cf. Raúl Aristides Pérez Aguilar, *Estudios de lingüística y literatura* (Chetumal, MX: Uqroo, 2001), 134.

¹⁰⁴ Para el texto, ver José Amícola, “El Auto de la huida a Egipto, drama anónimo del siglo xv”, *Filología* 15 (1971): 1-29. Cf. Tomás Lozano, *Cantemos al alba* (Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2007), 281-286. He seguido el orden de las estrofas de la edición de Amícola.

¹⁰⁵ Josepe indica:

“a la Virgen quitan manto,
a mí, la capa y çurrón,
desnudan al niño sancto,
déxanle en un camisión” (*Auto de la huida a Egipto* 75-78).

asegurándoles que, si ellos se apartan de este camino, Dios los perdonará (103-110).

A pesar de que el episodio de los ladrones tiene un carácter secundario en la obra,¹⁰⁶ esta escena es la más desarrollada¹⁰⁷ y ofrece detalles particulares. Aun reconociendo el lugar reverente que la virgen tiene en el drama, nótese que es Jesús quien origina la salvación de los ladrones. Sin embargo, María, al recibir el canto de los ladrones, actúa como una mediadora (“al niño vós supliquéis”, 97), tomando preponderancia en el relato. De hecho, la escena de los ladrones no termina con Jesús, sino con ella (103-110).

Bar-Hebraeus y el Horreum Mysteriorum

Una designación un tanto distinta, pero que está en armonía con el *Evangelio Árabe de la Infancia*, ocurre en una recopilación de ideas realizadas por el sirio Bar-Hebraeus de una obra llamada *Horreum Mysteriorum*.¹⁰⁸ El trabajo, fechado en el siglo XIII d. C., indica que, de acuerdo a los escritos de San Aretus (Hierotheus),¹⁰⁹ discípulo del rabino Pablo, Jesús fue crucificado entre dos ladrones, Tito y Domcus. Tito estaba a la

¹⁰⁶ Emma Herran-Alonso, “El tema de la huida a Egipto en el teatro Áureo”, en *Cuatrocientos años del “Arte nuevo de hacer comedias” de Lope de Vega: actas selectas del XIV congreso de la asociación internacional de teatro español y novohispano de los siglos de oro*, Literatura Olmedo Clásico 4 (Olmedo, ES: Olmedo Clásico, 2010), 625.

¹⁰⁷ Jane Whetnall, “The Auto de la huida de Egipto: Italian and other Connections”, en *The Reinvention of Theatre in Sixteenth-Century Europe: Traditions, Texts and Performance*, ed. de T. F. Earle y Catarina Fouto (Londres: Legenda, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2015), 44.

¹⁰⁸ E.g., Sexto Julio Africano (II-III d. C.), entre otros. Ver Francis C. R. Thee, *Julius Africanus and the early Christian View of Magic*, HUT 19 (Tübingen, DE: J.C.B. Mohr [P. Siebeck], 1984), 26.

¹⁰⁹ En la traducción de Carr, que cito en el siguiente pie de página, dice lo siguiente: “... it is found in the writing of St. Aretus, the disciple of Rabbi Paul”. Sin embargo, James Rendel Harris (“On Certain Obscure Names in the New Testament”, 167) traduce el pasaje así: “... in the book of the holy Hierotheus, the disciple of the great Paul”. Sobre esta base, he optado por colocar los dos nombres. Se cree que, Aretus/Hierotheus, refiérese a la obra de bar-Sudahili, y luego atribuida a la de Dionisio el Aeropagita. Ver István Perczel, “The Earliest Syriac Reception of Dionysius”, en *Re-thinking Dionysius the Aeropagite*, ed. de Sarah Coakley y Charles M. Stang (Chichester, GB: Wiley-Blackwell, 2009), 40 (n.º 47); 49; Cf. Harris, “On Certain Obscure Names”, 167; Metzger, “Names for the Nameless”, 35, n.º 66.

derecha y Domcus a la izquierda.¹¹⁰ Bar-Hebraeus añade, siguiendo el relato mateano y marcano, y luego el lucano (Mt 27,44; Mc 15,32; Lc 23,39-43), que a pesar de que al comienzo ambos malhechores lo injuriaban, el que estaba ubicado a la derecha, al ver la oscuridad que había acaecido, reflexionó y se arrepintió. En cuanto al de la izquierda, aun viendo la oscuridad, no meditó en las consecuencias de sus actos.¹¹¹

En general, las palabras de Bar-Hebraeus reflejan el contenido de *Evangelio Árabe de la Infancia*, y los sinópticos. Si bien el nombre del ladrón malo, Domcus, difiere de Dúmaco, esta puede ser una alteración ortográfica. Mas importante todavía es la relación espacial descrita en la cruz, presente en varios apócrifos mencionados, en donde la derecha y la izquierda reflejan salvación y perdición.

Sobre la cruz y el buen ladrón

Existe al menos una referencia medieval en la que el nombre y la posición de los ladrones es dada inversamente, y esta ocurre en una obra atribuida a Teófilo de Alejandría, religioso copto del siglo IV d. C., quien escribió una homilía llamada *Sobre la cruz y el buen ladrón*.¹¹² En una variante de esta homilía,¹¹³ y haciendo eco del Evangelio de Lucas y las *Actas de Pilato*, Teófilo afirma que el ladrón llamado Demas habría

¹¹⁰ Bar Hebraeus, *Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum*, trad. Wilmot Eardley W. Carr (Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1925), 68.

¹¹¹ *Ibíd.*, 69.

¹¹² Enzo Lucchesi, "Identification de P. Vindob. K 4856. À propos de Démas et Kestas", *Orientalia* 78 (2009): 421.

¹¹³ El texto tradicional no contiene esta variante. Para el texto copto tradicional, incluyendo traducción, ver Francesco Rossi, *I papiri copti del Museo egizio di Torino: Trascritti e tradotti. Volume Primo* (Torino, IT: Ermanno Loescher, 1887), [texto Copto] 64-83; [traducción al italiano] 84-89 (ver espec. 85-86); Alin Suciu, "Ps.-Theophili Alexandrini sermo de cruce et latrone (Cpg 2622): Edition of Pierpont Morgan M595 with Parallels and Translation", *ZAC* 16 (2012): [texto copto] 201-215; [traducción al inglés] 215-225 (ver especialmente 217); nótese que el texto tradicional incluye también un apartado en el que el ladrón contempla en la crucifixión a un ejército de ángeles rodeando la cruz y cantando himnos. Rossi, *I papiri copti*, 89; Suciu, "Ps.-Theophili Alexandrini", 222.

blasfemado contra Jesús en la cruz; y que el otro, cuyo nombre era Kestes, lo habría reprendido (*cf.* Lc 23,39-43; *Acts. Pil.* 9.5 [A]; 10,6 [B]).¹¹⁴

La inversión de estos nombres es una excepción, pues en otras obras del medioevo, el orden nominal aparece en consonancia con el apócrifo mencionado.¹¹⁵ Aun así, una variante de este tipo evidencia mutabilidad y un dinamismo en la expresión de la tradición no canónica respecto al relato de estos dos hombres. Testigo de esto es el manuscrito Λ 117, examinado en el apartado previo, que altera la posición de Gestan y Disman (Γέσταν και Δυσμᾶν) en las *Actas de Pilato* (*Acts. Pil.* 9.5 [Λ 117]).

Conclusión

En términos diacrónicos, el nombre y el desarrollo de la historia apócrifa de estos bandidos surge, al menos, en torno al siglo IV d. C., en la descripción nominal retratada en las *Actas de Pilato*. Luego, en algún momento, el relato incluyó un aspecto espacial en relación con la cruz, que ubicó al bueno a la derecha y al malo a la izquierda. A partir de estas descripciones o de otras historias hoy perdidas, diferentes escritos apócrifos usaron, adaptaron o crearon nuevos detalles, y le otorgaron nombres, personalidad, prontuarios criminales, sentimientos, familias y diálogos diversos al episodio de los malhechores.

En los apócrifos, las fuentes canónicas empleadas a veces corresponden a Mateo, quien describe a Jesús y su familia rumbo a Egipto; y también a Lucas, quien informa acerca del arrepentimiento de un ladrón. Considerando, no obstante, que Lucas es el único Evangelio en contar que un bandido se arrepintió, su relato comprende la base desde la cual todas las lecturas apócrifas emergen. Sin embargo, las variantes presentes

¹¹⁴ Hans Förster [“Kestês und Dêmas, die beiden Schächer am Kreuz—aus einer koptischen paraphrase der Acta Pilati”, *ZAC* 11 (2008): 405-420] identificó la variante como siendo parte del apócrifo *Actas de Pilato*. Sin embargo, Lucchesi [“Identification de P. Vindob. K 4856”, 421-422] ha demostrado que esta es parte de la obra atribuida a Teófilo de Alejandría.

¹¹⁵ *Cf.* Wilhelm Heizmann, “Die Schächer am Kreuz. Zwei apocryphe Gestalten in runischer Überlieferung und ihr kulturgeschichtlicher Hintergrund”, en *Schriftfest. Festschrift: Für Ansgret Heitmann*, Münchner Nordistische Studien 33 (Múnich, DE: Herbert Utz Verlag, 2018), 167-168.

en el código Colbertinus parecen sugerir que las narraciones apócrifas, y probablemente Lucas, impactaron, de alguna manera, las escenas de la pasión en Mateo y Marcos, en donde el código añade nombres y determina el lugar de cada uno en la cruz en estos Evangelios.

La forma en que estas historias narran la vida pasada o inmediata de los ladrones varía. Con todo, un elemento que parece emerger en algunas es el rol secundario de Jesús en estas. María, José o la crónica de los bandidos asumen muchas veces protagonismo. María y José actúan como promotores o intermediarios. Los bandidos, por su parte, opacan la actuación de Jesús. Con todo, es posible ver que Jesús, aun asumiendo un papel menor, es el causante final que une o lleva a que la secuencia narrativa total tenga sentido. Respecto a esto, es posible que estos énfasis surgieran con el propósito de presentar un aspecto teológico específico referente a María y José, propio de la época en que estos relatos fueron producidos.

El impacto de estas lecturas es evidente al notar que documentos no canónicos medievales copiaron, usaron o adaptaron material apócrifo. La adaptación, con todo, demuestra el aspecto mutable de la historia de los malhechores y evidencia que su historia, como tal, tiene más de una variante. Estas diferencias no solo son narrativas, sino que también dejan entrever aspectos teológicos, los que de un modo similar al de los relatos apócrifos, revelan una conformación no canónica en un proceso constante.

Carlos Olivares
Profesor de Nuevo Testamento
Universidad Adventista de San Pablo
San Pablo, Brasil
pastorolivares@gmail.com