



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Pecadores y criminales

Escenarios de una relación a partir de
la obra jurídica de Alfonso el Sabio

Vol 1

Autor:

Morin, Alejandro

Tutor:

Madero, Marta

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la
obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TC 85 12-4-9-1
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Nº 826.792

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

Pecadores y criminales. Escenarios de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio

TOMO 1

Doctorando:

Alejandro Morin

(Expediente n° 890.302)

Directora:

Marta Madero

Co - Director:

Yan Thomas

Consejero:

Carlos Astarita

Mayo de 2006

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

TESIS 15-13-4-9-1

INDICE

Páginas Preliminares	8
-----------------------------	----------

PRIMERA PARTE

Capítulo 1: PECADO E INDIVIDUO EN EL MARCO DE UNA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA MEDIEVAL: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN	15
--	-----------

1.- PECADO E INDIVIDUO EN LA EDAD MEDIA	16
La corriente teológico-política	18
El “despertar de la conciencia”	19
Los cuestionamientos al “despertar de la conciencia”	27
2.- LOS DISPOSITIVOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL	38
El dispositivo teológico	40
El dispositivo jurídico	55
3.- PECADO Y DELITO EN EL MARCO DE UNA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL: CUESTIONES DE MÉTODO Y UN EJEMPLO	61
4.- PRECISIONES SOBRE EL <i>CORPUS</i>	73
<i>Fuero Real</i>	79
<i>Espéculo</i>	82
<i>Siete Partidas</i>	85
<i>Setenario</i>	90

Capítulo 2: EL <i>PROCESS OF SINNING</i> EN PRIMERA PARTIDA	97
--	-----------

1.- LOS TRES MUERTOS EN LAS FUENTES ECLESIAÍSTICAS	98
La hija de Jairo	99
El hijo de la viuda	102
Lázaro	105
<i>Tres mortui</i>	109
2.- LOS TRES MUERTOS EN <i>PARTIDAS</i> Y LA NOCIÓN DE PECADO CRIMINAL	118
Clasificando pecados	118
Pecados y tríadas	122
3.- LA NOCIÓN DE PECADO CRIMINAL EN LA TEOLOGÍA Y EL DERECHO CANÓNICO	131
4.- <i>ESTOS SSON COMMO EN MEDIO</i>	144

SEGUNDA PARTE**Capítulo 3: CRIMINALIZACIÓN DE UN PECADO: DESESPERACIÓN Y HOMICIDIO DE SÍ EN SÉPTIMA PARTIDA**

152

1.- EL PECADO MÁS PELIGROSO	153
2.- <i>DESESPERADO SEYENDO</i>	165
Los suicidas y sus penas	168
Homicidas insepultos	180
¿Suicidas castizos?	195
3.- SANDIOS Y MALANDANTES	198
<i>Mui peyores ca mouros</i>	202
La firma del desesperado	214
4.- <i>NON EST NOMEN ARTIS</i>	220
Una inclusión problemática	221
Maneras de matar	230
Sicarios y anxesines	234
5.- <i>DELINQUERE IN SE</i>	242
Los límites de la carne propia	249
Desesperados entre herejes y traidores	260
El caso <i>Partidas VII</i>	267

Capítulo 4: ÓRDENES NORMATIVOS EN COLISIÓN. EL HOMICIDIO LEGÍTIMO DE LA ADÚLTERA EN EL DERECHO CASTELLANO MEDIEVAL Y MODERNO

274

1.- UN PECADO <i>IN CORPUS</i>	275
2.- MATAR A LA ADÚLTERA EN LA LEGISLACIÓN CASTELLANA MEDIEVAL	287
Un crimen público	292
Un pecado contra el sacramento del matrimonio	300
3.- PODERES DEL PADRE, PODERES DEL MARIDO	315
4.- DIFERENCIAS CON LA NORMATIVA CANÓNICA	326
5.- <i>CONCORDIA DISCORDANTIUM</i>	334
6.- UN LEGÍTIMO PECADO MORTAL	340

Capítulo 5: INTERACCIÓN DE LÓGICAS: LOS CASTIGOS HEREDITARIOS EN LOS DISCURSOS TEOLÓGICO Y JURÍDICO MEDIEVALES

342

1.- CASTIGAR EN LOS HIJOS LOS PECADOS DEL PADRE	343
2.- <i>GAFEDAD</i> : EL CAMPO SEMÁNTICO DE LA LEPRO EN <i>SIETE PARTIDAS</i>	361

3.- A LA MANERA DE ADÁN: LA TRANSMISIÓN GENERACIONAL DEL PECADO	372
La transmisión de pecados en el mundo exegético y teológico	372
Las penas hereditarias en el derecho canónico	383
Graciano	383
El traducianismo físico	394
Desarrollos posteriores a Graciano	400
La transmisión de pecados en el <i>corpus</i> alfonsino	410
4.- PATER ET FILIUS EADEM PERSONA	430
<i>Una persona, una caro</i>	430
Parte del cuerpo del padre	436
Una sangre emponzoñada	440
Generar un semejante en tiempos medievales	447
En el <i>corpus</i> alfonsi	455
POSTSCRIPTUM: LOS CASTIGOS HEREDITARIOS Y LOS INICIOS DE LA BIOLOGIZACION DE LA DIFERENCIA DE FE	461

“Conclusiones”	487
-----------------------	------------

Fuentes y Bibliografía	494
-------------------------------	------------

1.- FUENTES CITADAS	495
2.- BIBLIOGRAFÍA CITADA	509

La consecución de una tesis de doctorado nunca es obra individual, eso es sabido. Pero si además se trata de una tesis de historia medieval hecha en Argentina, su lista de agradecimientos tenderá a un crecimiento exponencial, en función del tiempo transcurrido en su elaboración y en virtud de las dificultades que se derivan de las distancias, los presupuestos y las carencias. La lista contemplará además un abanico de colaboraciones tan dispares que abarque desde la formación profesional y la dirección general de la tesis, hasta el gesto práctico que, por menor, no resulta menos crucial.

Ante todo, expreso mi agradecimiento para con Marta Madero, directora de esta investigación, en primer lugar por haberme introducido a partir de sus seminarios, siempre deslumbrantes, en el cautivante mundo de los estudios actuales en historia del derecho medieval. Pero también por su guía en la formulación de problemas, su lectura siempre atenta e inteligente, su empuje motorizador y, sobre todo, por su generosidad, materializada a lo largo de los años, entre otras cosas, con la dirección de becas y proyectos, así como la gestión de apoyo financiero que, por ejemplo, me permitió una pasantía en el exterior, fundamental para la redacción final de esta tesis. En dicha pasantía también fue importante la colaboración de Yan Thomas, codirector de esta investigación, de quien rescato particularmente las enseñanzas en sus seminarios, pues marcaron directrices de trabajo hacia terrenos superficialmente áridos pero en realidad intelectualmente fascinantes.

Creo también que ésta es la ocasión de agradecer en conjunto a los profesores que incidieron en mi formación profesional en la Universidad de Buenos Aires, como alumno y como graduado, entre quienes destaco particularmente a Luis A. Romero, José E. Burucúa e Ignacio Lewkowicz. En el marco de dicha casa de estudios, por otra parte, fui beneficiado con dos becas (de Iniciación y Perfeccionamiento) que financiaron el comienzo de mi investigación.

Quiero recordar asimismo a quienes tan gentilmente acercaron material bibliográfico y permitieron así suplir en parte la anorexia de nuestras bibliotecas: Aníbal Biglieri, Emiliano Buis, Patricia Corbacho, Eleonora dell'Elicine, Silvana Gaeta, Julián Gallego, Carlos García

MacGaw, Ariel Guance, Paola Miceli, Silvina Montenegro, Georgina Olivetto, Mateo Pérez Aranda, José Rivair, Marcos Rubiolo Galíndez y Pablo Ubierna.

Como decíamos, una tesis es fruto del diálogo, unas veces informal y otras en cambio enmarcado en equipos de investigación. Por ello, agradezco en general los oportunos comentarios de mis colegas de la Universidad de Buenos Aires así como de la Universidad Nacional de Córdoba. En especial a quienes forman parte de los proyectos UBACyT y PICT en los que participo, entre quienes hago especial mención de Paola Miceli (a quien agradezco también su atenta lectura de esta tesis), Eleonora dell'Elicine y Julián Gallego. En el caso del capítulo 4 de esta tesis fueron particularmente útiles los comentarios acercados por Daniel Morin, mi hermano, y en lo que respecta al capítulo 5, conté con valiosos aportes a partir de la lectura y sugerencias de colegas extranjeros participantes del Atelier "*Le Moyen Age vu d'ailleurs*" realizado en la ciudad de Auxerre en 2002.

Por lo demás, esta tesis no hubiera sido factible sin el apoyo de mi familia, en especial de Dora, mi madre, quien con su presencia y sostén facilitó siempre las posibilidades concretas de trabajo, al igual que mis suegros, Remedios y Avelino. Lo mismo es aplicable también al conjunto de amigos y familiares que supieron tender una mano y dar sustancia real al argentinismo "gauchada", en particular Rosana Crisanti, Silvina Cucchi, Héctor D'Amore, Irene Domínguez, Corina Grillo, Clarisa Miranda, Daniel Morin, María Morin, Sara Rodríguez, Alicia Sobrado y Héctor Sobrado.

Por supuesto, nunca hallaré palabras para agradecer a Elsa, mi compañera de veinte años, quien no sólo da sentido a mi existencia, sino que también colaboró de infinitas maneras en la realización de esta investigación. Ni tampoco para Carmen, nuestra luz, para quien con sus cuatro años esta tesis sobre el pecado y el delito en la obra de Alfonso el Sabio versa en realidad sobre "el pequito y el helado de los sabios", materia que habría dado pie a una tesis sin duda más interesante.

“Marco Polo describe un puente, piedra por piedra.
-Pero ¿cuál es la piedra que sostiene el puente? – pregunta Kublai Jan.
-El puente no está sostenido por esta piedra o por aquella
–responde Marco–, sino por la línea del arco que ellas forman.
Kublai permanece silencioso, reflexionando. Después añade:
-¿Por qué me hablas de las piedras? Lo único que me importa es el arco.
Polo responde: -Sin piedras no hay arco.”

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

Para el siglo XII, las preocupaciones centrales del cristianismo ya no pasarían tanto por las cuestiones relativas al rito y la observancia como por la conducta y la moral, confiriéndose así una urgencia mayor a todo lo concerniente al pecado, su perdón y sus penas¹. Este cambio de la agenda cristiana no ocurrió sin modificaciones en la naturaleza misma de la falta. Se ha dicho que hasta el s. XI aproximadamente el comportamiento pecaminoso se concebía en clave de enajenamiento frente a Dios, de disminución del ser personal. Pero desde entonces empieza a ser pensado más bien en términos jurídicos, en tanto actos o pensamientos que generan obligaciones de contraprestación, a erogar aquí o en el más allá².

Esta juridización de la moral, en efecto, está trabada con el proceso de redefinición de la geografía del trasmundo. La justicia terrestre sirve, si bien no de modelo, sí de punto de referencia obligado para los teólogos de principios del s. XIII cuando elaboran sus teorías sobre la justicia en la vida de ultratumba. Cada región del más allá se ve como una de las tantas jurisdicciones fragmentarias que caracterizan a los reinos feudales, con sus diferentes criterios legales y escalas de penas. Estos procesos se articulan con lo que desde el clásico de J. Le Goff conocemos como el nacimiento del purgatorio³. Si bien es discutible la ubicación temporal de este proceso –para Le Goff, el s. XII–, el hecho es que a fines del XII y principios del XIII, los teólogos se ven llevados a reflexionar sobre el pecado y a plantearse las distinciones necesarias entre pecados mortales y veniales, como asimismo entre nociones como las de crimen, pecado, culpa y delito. Desde entonces, los canonistas se consagran al estudio del sacramento penitencial llegando a la definición del mismo como *judicium animarum in foro poenitentiali*. Si bien se mantiene el uso tradicional de analogías médicas para la expiación de los pecados, el confesor debe ahora ejercer un poder judicial en el “fuero” de la penitencia, expresión que revela la metáfora jurisdiccional sobre la cual está montado el nuevo sistema.

¹ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid: Cátedra, 1995, caps. 3 y 4. También GEORGES DUBY, *Mujeres del siglo XII*, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1998, vol. 3, p. 68.

² Cf. HAROLD BERMAN, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México: F.C.E., 1996, p. 183 y ss. Según Berman, la liturgia de los fieles difuntos y el purgatorio, invenciones del cristianismo de rito latino, conformarían el eslabón más evidente entre teología y jurisprudencia.

³ Cf. JACQUES LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, París: Gallimard, 1991.

Se trata de un sistema novedoso por cuanto para la misma época se ha producido una redefinición del sacramento penitencial. En 1215, en el IV Concilio de Letrán, se establece la obligatoriedad de una confesión auricular anual para todos los fieles⁴. La modificación en las modalidades de este sacramento implica cambios en las prácticas de los fieles respecto del pecado, particularmente en relación con el cura parroquial. El clero parroquial contará con la ayuda de nuevos manuales de confesión que le presentan cuestionarios-tipo a seguir en el curso del sacramento. El nuevo sistema enfatiza el momento de la contrición por sobre la penitencia y es por ello que los viejos penitenciales devienen obsoletos. La nueva forma que adopta el sacramento penitencial manifiesta el triunfo de una moral de la intención y proclama la necesidad de una práctica cotidiana de introspección. Los pecados detallados en los penitenciales eran de tipo objetivo como así también los mecanismos de expiación. Los pecados de los nuevos manuales aparecen personalizados y de tenor variable según la intención del pecador y las circunstancias en que comete sus faltas. El confesor debe atender a numerosos aspectos de la vida del confesante que antes no le incumbían y recurre para ello a nuevas fórmulas de interrogación.

Todos estos procesos deben ser articulados en el contexto de reforma que vive la Iglesia en el marco del “renacimiento cultural del siglo XII”. Pasado un primer momento -siglos XI y XII- en el cual la escena está ocupada por los conflictos entre el clero y las clases dirigentes laicas, la Iglesia se apresta desde mediados del XII al segundo paso del programa reformador, el encaminamiento del conjunto de los fieles (en un momento en que éstos, por otra parte, presentan signos de actividad autónoma difícil de controlar). El impulso pastoral – evidente en el surgimiento y la actuación en las ciudades de las órdenes mendicantes–, el afán normativo, visto por algunos como un esfuerzo de racionalización (como los decretos conciliares que simplifican las normas de prohibición del incesto, declaran ilícito el juicio de Dios o critican la arbitrariedad de los mecanismos impersonales del sistema de penitencia tarifada), la organización de la lucha contra la herejía, etc., son indicadores del ímpetu de reforma que domina en determinados sectores del clero. El programa reformador no significa solamente una profundización o una extensión del esfuerzo misional sino que implica una

⁴ La sanción del canon 21 del Concilio debe contextualizarse en el clima particular que vive la Iglesia a fines del s. XII y principios del XIII, en particular en relación con la presencia de la herejía. El canon se presenta como una reacción frente al rechazo del sacramento que oponen los herejes -los cátaros que desconocen el conjunto de los sacramentos y más en particular los pobres de Lyon que repudian la validez de la absolución sacerdotal y de la confesión privada de los pecados.

modificación sustancial de las prácticas religiosas, una reorganización de las estructuras eclesiásticas y una mutación en las formas de la catequesis. A fin de llegar a la masa de fieles, se desarrolla un espíritu de acercamiento, síntomas del cual son la adopción de la lengua vulgar para los sermones, la reflexión sobre los oficios y órdenes de la sociedad para su particular tratamiento, etc.

Pero este esfuerzo encuentra sus límites en el hecho de que la alteridad de estos sectores es sentida como un obstáculo y la conciencia de una diferencia se asocia con una voluntad de reducción a la unidad⁵. Es por ello que se debe tener presente que los logros culturales del renacimiento del siglo XII ocultan en general la creciente intolerancia de la sociedad medieval. Nos hallamos en plena gestación de una Europa represiva, cuyas formas son determinantes hasta el siglo XX⁶. Se asiste a una redefinición como pecados graves de comportamientos frente a los cuales la Cristiandad había sido en general tolerante. Se asimila con determinados comportamientos pecaminosos o delictivos a minorías y la pertenencia a una de ellas se considera justificadora de un ataque. Los decretos de los Concilios de Letrán forman el entramado de disposiciones represivas que legitiman la segregación, represión o eliminación de un conjunto cada vez más amplio de personas y comunidades. En esta persecución influye fuertemente la retórica del pecado como bien lo atestigua la utilización masiva de la asimilación pecado/enfermedad.

Estas transformaciones, además, se ven acompañadas desde fines del s. XII por la aparición de nuevos procedimientos judiciales que tienden a reemplazar el proceso acusatorio por otro de corte indagatorio, lo cual implica una redefinición del *status* del delito. Al sistema vindicatorio se le opone en el s. XIII la voluntad monárquica de monopolizar el castigo y la práctica de la ordalía es condenada en el IV Concilio Laterano, aunque cabe señalar que esta sustitución de procedimientos se hace de manera progresiva y muy lentamente, de tal forma que origina una serie de instituciones mixtas. El procedimiento indagatorio se preocupará por obtener del acusado una confesión que sirva de prueba de verificación de la tarea de instrucción del juez. Esta confesión judicial aparece como antítesis de la confesión religiosa –

⁵ ANDRÉ VAUCHEZ, Presentación a *Faire Croire*, Roma: Ecole Française de Rome, 1981, pp. 7-16.

⁶ Cf. ROBERT MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona: Crítica, 1989, y JACQUES CHIFFOLEAU, "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIIe au XVe siècle", *Annales E.S.C.*, marzo-abril 1990.

obligatoria desde el mismo concilio de 1215— por cuanto ésta salva mientras la primera condena. De esta manera, nos hallamos ante un caso de conjunción clara de registros religioso y jurídico pero que presenta efectos paradójales.

Evidentemente, el trasfondo para esta serie de mutaciones viene dado por los diversos procesos por los cuales se asientan, interactúan o se recomponen los distintos poderes actuantes en el mundo medieval. El derecho cumple allí un papel clave y es en términos de conflictividad política que ha de entenderse el trascendental acontecimiento cultural que significó la recuperación del derecho romano, en paralelo con la reestructuración de la tradición canónica⁷. La conformación de vastos ordenamientos jurídicos servirá de base para la constitución de un sistema de fueros ante los cuales el hombre es llamado a responder por sus actos. La competencia por la supremacía, inescindible del proceso de propia constitución, entre los distintos poderes establecidos en el horizonte medieval consagrará, sin embargo, una práctica generalizada de criminalización de pecados y “pecaminización” de delitos, que coadyuvará a la imbricación de ambos registros e introducirá modificaciones en dicho sistema de fueros⁸.

Teniendo de marco estos procesos que inciden en la problemática del pecado y el delito en la Europa bajomedieval, el objetivo general de la presente tesis radica en analizar la configuración de las nociones de pecado y crimen tomando como punto de partida y anclaje el *corpus* legislativo de Alfonso X el Sabio. La Castilla bajomedieval se revela a este respecto como un buen escenario de trabajo. Esta región presencia una de las grandes codificaciones del derecho del siglo XIII. El intenso trabajo jurídico de la Corona de Castilla en este período se traduce en un caudal de fuentes de singular riqueza. Por otra parte, genera gran interés la coexistencia espacial de culturas radicalmente distintas —cristianos, judíos, mudéjares— que caracteriza a esta región. Cabe recordar que judíos y moros no eran concebidos en el siglo XIII como pueblos de religión diferente sino como pueblos de ley diferente. Por otra parte, la

⁷ Cf. HAROLD BERMAN, *op.cit.*, cap. 2. Cf. también STEPHAN KUTTNER, “Harmony from dissonance. An interpretation of Medieval Canon Law”, en *The history of ideas and doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres: Variorum, 1992, y WILLIAM BRYNTESON, “Roman law and legislation in the Middle Ages”, *Speculum*, 3, 1966.

⁸ Cf. PAOLO PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bolonia: Il mulino, 2000, pp. 214-215, en particular respecto de las transformaciones del final de la Edad Media por las cuales la penitencia perderá su carácter de elemento constituyente del “*sistema complessivo di fori*” para cobrar una dimensión extrajurídica.

convivencia entre estas comunidades atraviesa desde el s. XIII una creciente tensión social y cultural con una agudización de actitudes intransigentes⁹.

El eje que estructura esta tesis pasa por el análisis de los procesos (inversos) de criminalización del pecado y de diferenciación pecado/delito, lo cual implica atender a la relación entre los *fora* y sus jerarquías. Pero para el estudio de las relaciones pecado/crimen en la Edad Media, evitamos los acercamientos de orden doctrinal. Planteamos la adopción de una perspectiva situacional que permita ir más allá de la imagen de fusión pecado/crimen que se tiene en una primera aproximación masiva al mundo del Medioevo y que una lectura globalizante no hace sino confirmar. Esta perspectiva situacional, centrada en tipos y mecanismos textuales específicos, nos permite en cambio captar las operaciones puestas en juego que generan como producto dicha imagen general, a la vez que habilita la percepción de eventuales subversiones de las relaciones de prelación entre los *fora* y del par pecado/delito. En este sentido, suscribimos la idea (sustentada por autores como Yan Thomas) de que en la excepción radica el campo más rico de trabajo, no por gusto del exotismo, sino porque ella obliga al jurista y al teólogo a construir discursos y técnicas que la habiliten. Recordemos que la ciencia jurídica medieval no es sino la aclimatación de textos que provienen de otra sociedad y su aculturación no pasa por la aplicación directa sino por complejos mecanismos de ajuste que aseguran el respeto y la consagración de esos textos precisamente porque se los viola.

Por otro lado, el estudio de los discursos jurídico y teológico medievales está siempre atravesado por problemas de orden teórico. Sea porque se postula para esta época el nacimiento mismo del derecho en tanto artefacto que obtiene entidad propia sin lograr la independencia y en subordinación siempre conflictiva con otro mundo que es el teológico, sea porque se recusa el uso de las categorías de religión y derecho como verdadera falta profesional, lo cierto es que las dificultades metodológicas parecen conllevar la inevitabilidad del anacronismo¹⁰. En este contexto, se hace más patente la necesidad de un planteo específico y no global.

⁹ Como ejemplo de esta mayor intolerancia hallamos la definición dominica y franciscana del judío como incrédulo deliberado frente a la tradicional tesis de la "ignorancia". Asimismo, el hecho de que a partir del s. XIII judíos y moros compartan la acusación de "monstruosidad" basada sobre concepciones aristotélicas de normalidad natural.

¹⁰ Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, "La edad larga del derecho entre Europa y Ultramares", *Historia, instituciones, documentos*, 25, 1998, y *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán: Giuffrè Editore, 1991. Cf. también ALAIN GUERREAU, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el s.*

Asimismo, conjugamos el análisis de la cuestión del pecado con los distintos dispositivos de construcción de la subjetividad en tiempos medievales. Nuestra intención es el estudio de escenarios específicos donde el binomio pecado/delito se entienda en función de la antropología cristiana de acuerdo con sus marcos de construcción (teológico, jurídico, médico, etc.). Pero también en la cuestión de la persona resulta clave desde el punto de vista metodológico una perspectiva situacional. La antropología medieval, efectivamente, se cifra menos en los discursos que la revelan explícitamente, que en las transgresiones a los principios generales y las técnicas elaboradas en consecuencia, en el contexto de la apropiación de textos elaborados bajo otra antropología imperante¹¹.

La presente tesis se estructura de acuerdo con la siguiente distribución. En el capítulo 1 se presenta un estado de la cuestión que permite definir las líneas de análisis y dimensionar el campo en el que se opera. Asimismo, se da cuenta del *corpus* trabajado con su problemática documental y se ubica históricamente la obra jurídica alfonsina. En el capítulo 2 se presentan las concepciones generales acerca del pecado rastreables en el *corpus* alfonsí, planteando los límites de un abordaje “macro” del tema. De esta manera se busca contextualizar la estrategia adoptada en el trabajo subsiguiente. En efecto, en el cuerpo central de la tesis, conformado por los siguientes tres capítulos, ponemos en práctica la perspectiva situacional, centrándonos en unos escenarios específicos, “excepcionales”, en los que se movilizan las categorías de pecado y crimen, conectando donde fuera posible el análisis con las coordenadas de la antropología cristiana medieval. En el capítulo 3 se estudian las condiciones de criminalización de un pecado, la desesperación convertida en homicidio de sí mismo. En el capítulo 4 se atiende, a partir del estudio de la figura del uxoricidio legal, a los choques entre distintos órdenes normativos. En el capítulo 5, por último, se analiza la interacción de lógicas entre el discurso teológico y el jurídico en función de la legitimación de los castigos hereditarios. La tesis se cierra con unas páginas de recapitulación donde se ensaya un balance.

XXI, Barcelona: Crítica, 2002 y “Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?”, en R. Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid: CSIC, 1990.

¹¹ YAN THOMAS, “Los artificios de la verdad. La ficción en derecho medieval”, en *Los artificios de las instituciones*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.

PRIMERA PARTE

Capítulo 1

PECADO E INDIVIDUO EN EL MARCO DE UNA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA MEDIEVAL: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

PECADO E INDIVIDUO EN LA EDAD MEDIA

Quien aborda el estudio de las nociones de pecado y delito en la Edad Media contempla casi necesariamente la cuestión del individuo en la cultura medieval. Numerosas aristas del tema permiten vislumbrar las implicancias de una antropología de corte diferente en el análisis de la cuestión del pecado para este período.

Por un lado, la relación entre individuo y sociedad, con sus deslices tradicionales hacia visiones (tan decimonónicas) de un individuo “sumergido” en la comunidad, resulta un punto obligado cuando se estudia un tema como los castigos colectivos. Pero, por otro lado, el individuo mismo parece estar concebido de forma distinta a la formulación contemporánea y su relación con sus pecados y con su propio yo se efectúan en otros términos. Desde concepciones del pecado propio como exterior a la persona del pecador¹ hasta la existencia de “apéndices” de la persona con incidencia en su conducta², desde procesos de desdoblamiento del yo del pecador³ hasta la postulación de una autonomía del cuerpo o sus órganos con raíz en el pecado⁴, muchos son los ejemplos en los que algunos vagos trazos de la antropología

¹ A. Gurevich, por ejemplo, resalta que el juicio que sufre cada hombre después de su muerte es pensado de forma individual y como en él se pesan las malas y las buenas acciones personales del difunto, se puede hablar de cierto individualismo. Sin embargo, el combate que se sucede en el momento del juicio entre sus pecados y sus virtudes, revela en realidad que las acciones, pensamientos y deseos del pecador operan en la exterioridad de su persona y en cierto sentido aparecen como independientes de su voluntad. Cf. AARON GUREVICH, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, 1992, p. 121 y ss.

² Desde el s. XI dos entidades se asocian indefectiblemente a cada cristiano, un ángel guardián y un diablo tentador, binomio cuyo rol en el proceso de individuación cristiana se ha de tener en cuenta. Cf. JÉRÔME BASCHET, “Âme et corps dans l'Occident médiéval”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112, 2000.

³ En efecto, la propia persona del pecador suele presentarse como una multiplicidad, alejada del carácter unitario que la subjetividad moderna asigna al individuo. Dado el caso, el yo del pecador puede ser objeto de un singular desdoblamiento como en el tratamiento teológico del suicidio en tanto pecado de desesperación, cuando se plantea el homicidio de sí mismo sobre la base de la fórmula “X asesinó a X”, cuestión que trataremos *in extenso* en el capítulo 3.

⁴ El propio cuerpo y/o sus órganos pueden aparecer imbuidos de categorías morales y concebidos como ejecutores responsables de los proceder humanos. Ello es evidente en el tratamiento que los teólogos hacen de los genitales como órganos independientes de la voluntad desde la Caída, con una relación íntima con el pecado, tanto por ser ocasión e instrumento, como porque su misma autonomía responde a una etiología pecaminosa. Pero atañe también a otras partes del cuerpo, como es el caso de la lengua estudiado por CARLA CASAGRANDE y SILVANA VECCHIO, *Les péchés de la langue*, París: Cerf, 1991.

medieval obligan al estudioso de las nociones de pecado y delito en la Edad Media a repensar sus posturas⁵.

Pero, amén de tales ejemplos, lo cierto es que existe además en la historia de Occidente una vulgata que plantea una epopeya del individuo (y del individualismo) con sucesivos jalones en los que el tema del pecado no es ajeno. La cuestión está habitada en general por trabajos que intentan dar con la partida de nacimiento del individuo en Occidente de forma de iniciar con ella la historia del individualismo propio de la cultura moderna. Así se lo ha hallado sucesivamente en el Renacimiento del s. XV, en el previo del XII o se ha postergado su parto hasta la Reforma y aun a la cristalización del pensamiento moderno del s. XVIII. La interiorización de la ética postabelardiana o el papel de la Reforma en la eliminación de los mediadores eclesiásticos para la salvación son algunos de estos eslabones en la cadena que lleva hacia el individuo moderno y en los que la cuestión del pecado se halla inserta⁶.

Esta historia puede ser desechada de plano en tanto mito historiográfico, tal como lo indica Jean Claude Schmitt⁷. Pero es cierto también que en los siglos finales de la Edad Media se registran transformaciones significativas en torno del sacramento penitencial y de los

⁵ Se podría agregar, por último, que de acuerdo con el registro (escolástico o pastoral) en el que nos ubiquemos, el yo interno puede referir a un interior oscuro e indiscernible, un yo sólo desentrañable por Dios o la propia palabra (C. CASAGRANDE & S. VECCHIO, *Les péchés de la langue...*, *op.cit.*) o, desde un ángulo bien distinto, como un alma analizable, multiforme y descomponible en partes (DONALD HOWARD, *The Three Temptations: Medieval Man in Search of the World*, Princeton, 1966, y SIEFGRID WENZEL, "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research", *Speculum* 43, 1968). Las distintas implicaciones de esta dicotomía en el estudio del pecado son evidentes.

⁶ Un ejemplo de este tipo de reflexiones se puede hallar en el debate armado en función del carácter más "social" del esquema de los siete pecados capitales frente a uno más "individualista" del decálogo. Tal es la postura de John Bossy que piensa el paso del Medioevo a la Edad Moderna en términos del pasaje de la comunidad al individuo: plantea una relación de competencia entre un septenario que privilegia los lazos horizontales entre los hombres y atiende a la resolución de conflictos sociales, y un decálogo que, al contrario, enfatiza la relación vertical Dios/confesante, revelando una mayor operatividad para la introspección psicológica. Estas tesis fueron extensamente criticadas por Carla Casagrande y Silvana Vecchio. Cf. CARLA CASAGRANDE, "I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale", *Etica & Politica*, 2, 2002.

⁷ Para este somero relevamiento de las dos corrientes sobre el "descubrimiento del individuo" nos basamos en la introducción del trabajo de JEAN CLAUDE SCHMITT, "La 'découverte de l'individu': une fiction historiographique?", en Paul Mengal y Françoise Parot (eds.), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, París: Sciences en situation, 1992.

distintos órdenes normativos que rigen en la Cristiandad, cambios que inducen a pensar en términos de un proceso de individuación y a buscar formas específicas y configuraciones posibles de la subjetividad en la Edad Media, que pueden forjarse a partir de mecanismos religiosos y jurídicos del momento sin que éstos generen un tipo de singularidad interior como la que caracteriza al individuo moderno y del cual aquellas no necesariamente deben aparecer como sus antecedentes.

El estudio de las relaciones entre pecado y delito en el marco de la antropología cristiana medieval, entonces, se ubica casi naturalmente en la cuestión de la subjetividad y el individuo. Ahora bien, la mayoría de los estudios que abordan el problema, lo han hecho en función, bien de la discusión en torno del surgimiento del individuo, bien del debate sobre la pertinencia misma de la cuestión, en los términos en que fue planteada. En efecto, gran parte de la bibliografía dedicada a la subjetividad cristiana medieval recala casi obligadamente en la larga discusión sobre la emergencia del individuo en la Edad Media. Los trabajos que se encuadran en este marco se dividen, siguiendo un esquema diseñado por J.C. Schmitt, en dos corrientes: una denominada teológico-política y otra centrada en lo que ha llamado el “despertar de la conciencia”.

La corriente teológico-política

Una de ellas está centrada en el rol del individuo en relación con el Estado y la organización política. Esta será reseñada aquí brevemente pues la otra conforma el objeto general de nuestro relevamiento en este apartado. A esta primera corriente se la conoce como teológico-política y conformó la primera elaboración historiográfica del descubrimiento del individuo a partir de trabajos alemanes de la segunda mitad del s. XIX.

El primer hito en esta corriente está dado por los trabajos de Jakob Burckhardt quien localiza la emergencia del individuo en la Europa renacentista. Para este autor, la Edad Media imposibilitaba tal emergencia, la cual se da de forma simultánea con la del Estado en un fenómeno de base fundamentalmente urbana. Es en la ciudad del Renacimiento que aparecen y son exaltados como modelos individuos consumados en las figuras de príncipe, poeta, artista, etc. Un análisis muy similar es el que ofrece Otto von Guericke pero éste inscribe su

explicación en una cronología más larga: un corporatismo impuesto hacia el año 1200 y pronto minado por el desarrollo del Estado y del individualismo (tesis que influenciaría posteriormente los trabajos de autores como E. Kantorowicz). Otra tesis que relacionaba el descubrimiento del individuo en la larga duración del socavamiento del corporatismo medieval es la de Georges de Lagarde. Para este autor, resulta crucial el progreso del individualismo al final de la Edad Media a partir de un proceso que se asienta en tres ámbitos. Por un lado, en el terreno doctrinal, con el nominalismo de Guillermo de Ockham. En segundo lugar, en el ámbito jurídico con la elaboración de una noción de Estado como agregación de individuos responsables de sus actos. Por último, en la política, con la elaboración de la teoría del Estado territorial por Marsilio de Padua⁸.

Dentro de esta corriente teológico-política, los trabajos de Walter Ullmann trajeron la novedad de ubicar los núcleos más importantes de este proceso, no al final de la Edad Media, sino en la misma Edad Media central. Forma parte de lo que en su momento se llamó la “rebelión de los medievalistas”⁹. Ullmann asienta su explicación de la emergencia del individualismo sobre tres esquemas. Por un lado, una tesis abstracta: en el cristianismo opera una tensión interna entre una concepción organicista que absorbe al individuo y otra que se monta sobre la afirmación de la salvación individual. En segundo lugar, una tesis práctica: se trata de ver los factores del individualismo medieval en el propio sistema feudal y no a partir de su caída. Es aquí donde Ullmann remonta el proceso al período de la Edad Media central, enfocando en el igualitarismo de las comunidades campesinas y las urbanas, el *Common Law*, las reciprocidades del contrato feudal, etc. Por último, una tesis humanista donde analiza el rol jugado a partir del s. XII por la teoría del derecho natural en la afirmación del individuo (en particular, el aristotelismo político y su separación *fidelis/civis*).

El “despertar de la conciencia”

⁸ Cf. GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Lovaina-París: Editions Nauwelaerts, 1958.

⁹ La frase corresponde a W. Ferguson, citado por CAROLINE W. BYNUM en un trabajo que luego reseñaremos, “Did the twelfth-century discover the individual?”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1, 1980. La expresión “despertar de la conciencia” corresponde a un clásico, el texto de MARIE-DOMINIQUE CHENU, *L'Eveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*, Montreal-París, 1969.

La segunda corriente es la que, sin negar la importancia del individuo político, se centra en la emergencia o agudización de la conciencia del individuo consigo mismo. Se trata de un área de investigación muy frecuentada desde la década del 70 por historiadores de la espiritualidad, la literatura y las mentalidades medievales (como P. Dronke, R. Hanning, R.W. Southern, etc.). Esta corriente prácticamente ha desplazado la atención desde las doctrinas teológico-políticas hacia el “despertar de la conciencia” en la civilización del s. XII¹⁰ y concierne básicamente a cuatro dominios donde se ha estudiado la conciencia individual: la emergencia del género biográfico (fundamentalmente la autobiografía), del retrato, etc.; la interiorización de la vida moral a partir de nuevas concepciones del pecado y la penitencia; la transformación de las técnicas intelectuales (en particular alrededor del concepto de autoridad); las mutaciones de la afectividad y la espiritualidad (en especial, respecto del amor y la muerte).

Es esta segunda corriente, como dijimos, la que queremos reseñar, en tanto se aproxima en mayor medida a nuestro interés respecto de la antropología cristiana medieval. Desde este punto de vista, hay una serie de autores ya clásicos que postulan una historia del nacimiento o redescubrimiento del individuo, a partir del s. XII aproximadamente.

El primer texto a reseñar en este estado de la cuestión pertenece a Colin Morris y ha devenido un clásico, no tanto por sus aportes a la disciplina como por la explicitación de una toma de posición con pocos matices en torno de lo que el propio título del libro proclama, el descubrimiento del individuo en el s. XII¹¹.

¹⁰ Una muestra de la aceptación que ha tenido finalmente esta corriente sobre el descubrimiento del individuo en los siglos centrales de la Edad Media (en confrontación con la tesis que lo sitúa en el Renacimiento del s. XV), se puede hallar en su inserción en obras de divulgación académica como la *Historia de la Vida Privada*, tomo IV “El individuo en la Europa Feudal”, PHILIPPE ARIÈS-GEORGES DUBY, Madrid, Taurus, 1991.

¹¹ Cf. COLIN MORRIS, *The Discovery of the Individual (1050-1200)*, University of Toronto Press, 1995. Acerca del papel “pionero” del texto de Morris en la cuestión del individuo en la Edad Media, cf. AARON GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona: Crítica, 1997, p. 12. Dominique Iogna-Prat afirma, por su parte, que la tematización autónoma del individuo medieval entre los historiadores franceses sufrió un retraso frente a sus colegas del mundo anglosajón en función del predominio de la escuela de *Annales*. El peso de las estructuras y las sociedades por sobre los individuos en los principios que regían esta escuela sería el causante del carácter tardío de las influencias de la psicología y el psicoanálisis sobre el discurso histórico en medios franceses. Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *L'individu au Moyen Âge*, París: Aubier, 2005, pp. 10-11.

El texto se encarga de diferenciarse claramente de la corriente teológico-política que antes anotáramos: Morris explica el corte de su *corpus* explicitando su interés nulo en el pensamiento político. No es el individualismo político el que le interesa sino el individualismo “*at a more directly personal level*” (p. 3). El centro del tema viene dado por la experiencia psicológica con la que se inicia el individualismo, el sentimiento de clara distinción entre el propio ser y el de otra gente. Se parte de la concepción del individuo en el s. XX: un yo concebido como persona con fronteras, personalidad separada de otras así cómo lo están los cuerpos. Por más fuerza que tengan los lazos que unen al yo con otros seres, existe una clara conciencia de un ser interior, de una propia individualidad. Situación ésta que se convierte en materia de sentido común para el hombre occidental, de tal forma que le resulta difícil aceptar el hecho de no tratarse de una situación usual en la historia.

La significación de aquella experiencia inicial se ve incrementada a su vez por la creencia en el valor de los seres humanos en sí mismos. En el análisis de Morris juega un papel importante el humanismo, concepto emparentado aunque diferenciado del individualismo, en tanto para el autor el respeto por la dignidad del hombre va acompañado por el respeto por los hombres individuales¹². Es por ello que atiende particularmente al desarrollo del humanismo en el Renacimiento del s. XII, lo que le permite criticar la idea de un descubrimiento del individuo en el s. XV con el Renacimiento italiano. En cuanto a tal tesis, Morris recuerda que la Edad Media “*was certainly not a pure ‘age of faith’, free from the challenge of a secular view of man and uncomplicated by the use of human reason*” (p. 6).

Morris acepta que en el léxico medieval los términos que luego derivaron en la noción de “individuo” (*individuum, individualis, singularis*) correspondían más bien al campo de la

¹² Este es quizá el punto más inconsistente y anacrónico del análisis de Morris. Respecto del s. XII, el papel que juega la humanidad en tanto hipóstasis divina en la figura de Jesús, mecanismo del que luego hablaremos, por un lado aparece por completo ignorada por el texto de Morris y, por el otro, remite a una dignidad absolutamente ajena a la individualidad, en tanto lo que se aprecia en tal caso es el hombre como *imago Dei*. Por otra parte, el reconocimiento de dignidad al ser humano se produce a menudo por las vías más paradójales. Cf. al respecto los análisis de Yan Thomas sobre el origen de la protección jurídica a la persona, no en tanto no-cosa sino en tanto cosa fuera del comercio, y el respeto por la dignidad del trabajador en el contexto de la estructura más ajena al respeto por las personas individuales; en el marco esclavista (a partir de la figura del contrato de alquiler de esclavos). Cf. YAN THOMAS, “Operaciones jurídicas romanas sobre el trabajo. El ‘uso’ y los ‘frutos’ del esclavo”, en *Los artificios de las instituciones*, *op.cit.*, pp. 55-79.

lógica que al de las relaciones humanas. Sin embargo, el autor rescata otras palabras que, en su perspectiva, expresaban el interés de la Edad Media central por la personalidad: *seipsum, anima*, así como las expresiones que remitían al misterio interior, al hombre interno, etc. Se trataría de una cuestión de vocabulario a la cual no habría que darle mayor importancia en tanto no obstaculizaba la expresión de ideas de descubrimiento de uno mismo y autoexploración. En efecto, la inexistencia de términos para designar al individuo no implica para Morris la inexistencia paralela de una noción de individuo y precisamente su descubrimiento constituyó uno de los mayores desarrollos culturales sucedidos en el período 1050-1200.

Un proceso que Morris constata en registros diversos como el renacimiento del humanismo clásico (que señala una crisis del concepto de autoridad); la multiforme búsqueda del ser interior (en la confesión, la autobiografía, el retrato, la nueva psicología del XII, etc.); el replanteo de las relaciones del yo con otros seres, en particular respecto de la amistad y el amor; la aparición de la críticas en la relación individuo/sociedad a través del recurso a la sátira; por último, una religión armada en términos más individuales y menos corporativos. Se trata de un proceso que estudia en función de grandes figuras del pensamiento pero que no se restringe a un grupo particular de pensadores sino que, según el autor, se despliega en los círculos más diversos del mundo cultural de la Edad Media central. Las principales características de esta cesura del s. XII vienen dadas por el interés consciente y deliberado por el descubrimiento de sí mismo y el rol del individuo en la sociedad en un esquema mental por el cual la determinación última de las personas se rige por las intenciones interiores y no por los actos externos.

El descubrimiento del individuo en el s. XII se enlaza con el origen de la distintiva visión occidental de la relación sociedad/individuo: el interés en el descubrimiento de sí mismo aparece íntimamente relacionado con la convicción de que la humanidad y las relaciones humanas eran valiosas por sí mismas y allí radicaría el posterior respeto por los individuos¹³.

¹³ Como señaláramos más arriba, la idea de que el descubrimiento del individuo no se produce en el s. XV es una tesis ya planteada por Walter Ullmann. Éste ubica el cambio en el s. XIII con la revolución tomista y su fusión entre aristotelismo y tradición cristiana. En este contexto, el s. XII (donde Morris ubica la cesura cultural) aparecía como un siglo de orientación básicamente teológica (una psicología entendida como estudio del alma en su ascenso hacia Dios, una amistad entendida como relaciones entre hombres unidos en Cristo, una autobiografía armada como confesión de la bondad divina y del

El análisis de Morris fue criticado y renovado por un trabajo de J. Benton enmarcado en una conferencia sobre renacimiento y renovación en el siglo XII organizada por la Universidad de California¹⁴. Partiendo de la evidencia de que la práctica de autoexaminación fue más profunda y más amplia en el s. XII que nunca antes desde el s. V, Benton niega la caracterización del XII como el siglo del descubrimiento del yo y del individuo. El origen de la conciencia, la introspección, etc., debe ubicarse en un pasado más distante, aunque cabe señalar al s. XII como la ocasión de un “*renewed commitment to the examination of inner life and a development of modes of thought about the self and others which have profoundly affected our civilization*” (p. 264).

El objetivo del artículo de Benton no radica en probar un cambio en las actitudes frente al yo y a otros en el período 1050-1200 (lo cual ya habría sido demostrado por otros autores, como C. Morris) sino en determinar la naturaleza y grado comparativo de la conciencia de sí en el mismo período, para concluir con ciertas teorías sobre por qué y cómo la psicología del XII difirió tanto de la tan rica y estable que presenciara el renacimiento carolingio.

Pero para poder analizar el incremento de la conciencia de sí, Benton se ve obligado a marcar el hecho de que no existe en el mundo medieval un término para designar la personalidad. En efecto, plantea como gran restricción al desarrollo de aquella conciencia la imposibilidad medieval de verbalizar la “personalidad”, término cuyo entrecomillado debe siempre suponerse a fin de evitar un anacronismo. El léxico con que cuentan los hombres del XII para referirse a su persona es otro pero con un sentido distinto. Hallamos nuevamente la

pecado del autor). Para Morris, la revolución tomista es fundamental en tanto crea un principio de posibilidad de perspectiva natural y secular, promoviendo la distinción entre los reinos de lo natural y lo sobrenatural, de la naturaleza y la gracia, de la razón y la revelación. Sin embargo, para este autor, aquel desarrollo no disminuye la importancia del descubrimiento del individuo en el s. XII: el valor del individuo no cae por el hecho de ser visto como formando parte de un propósito divino; los autores del s. XII estaban familiarizados con las regularidades del orden natural y no hay razones para hacer del XIII un siglo más moderno que el XII en cuanto al concepto de naturaleza; por último, considerar al s. XII como de orientación teológica representa una descripción completamente inadecuada a la realidad de la amplia variedad de la producción creativa de la época. Las palabras claves del s. XII son, entonces, autoconocimiento, intención, afecto, amistad, humanidad. Representan la base de un proceso que articula la contemporaneidad del s. XX con la era de Abelardo, en parte por continuidad y en parte por pérdida y posterior recuperación.

¹⁴ Cf. JOHN F. BENTON, “Consciousness of Self and Perceptions of Individuality”, en Robert Benson and Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press, 1999 (la primera edición es de 1982 pero el texto corresponde a una ponencia de 1977).

referencia a *seipsum* (el *self* de la lengua inglesa) que refiere al yo, y también el vocablo latino *persona*, cuyo sentido etimológico, que remite al ámbito de la dramaturgia, tampoco expresa la idea de tener una personalidad. Sin embargo, una característica del Renacimiento del XII fue, según el autor, un crecimiento en precisión del lenguaje y en definición y propagación de términos metafóricos (como el de “microcosmos”) que facilitaron nuevas conceptualizaciones, incluso, nuevas formas de conciencia.

Es por ello que Benton se plantea como objetivo ilustrar desde una variedad de campos (autobiografía, retrato, antroponimia, etc.) un crecimiento de la conciencia de sí en el XII, sin sugerir que los hombres de aquel siglo hayan tenido un sentido de la subjetividad en cualquier punto desarrollada como la de la época del autor. Para Benton, se constatan en el siglo XII cambios dramáticos e incuestionables y que ocurrieron a pesar de los existentes factores limitativos al crecimiento de la conciencia¹⁵. Para ellos, es posible desplegar distintas lecturas. En primer lugar, una explicación de tipo psicológico. En el s. XII, el mayor interés en sí mismo, iría unido a una mayor autoestima y valoración que las que se percibe en tiempos carolingios. A partir de los datos de la psicología del s. XX (la autoestima relacionada con la formación de la personalidad en la infancia de acuerdo con la actuación de los padres en el proceso), Benton trae a colación la evidencia de una mayor incumbencia de los hombres del s. XII con la vida familiar y la crianza de niños. Aunque tal evidencia por momentos aparece como insuficiente y a veces contradictoria, Benton señala igualmente los aportes de una “*evolutionary psychogenic theory*” (p. 290) del desarrollo de la personalidad en tanto encaja en gran medida con la evidencia observada y merece por ello seria atención¹⁶. Otras lecturas

¹⁵ En efecto, dos grandes restricciones se imponen a ese desarrollo. Por un lado, la conceptualización de la naturaleza del yo y lo que actualmente se llama personalidad son radicalmente diferentes: la *persona* remite en el pensamiento medieval al hombre externo más que al interno y la introspección tiene por objetivo la captación de una singularidad que no es la propia sino la de Dios. En segundo lugar, los hombres de la Edad Media cuentan con una disponibilidad muy limitada de teorías acerca de qué crea individuación o “personalidad” mientras que las teorías mecánicas de las diferencias individuales ocupan el rango más amplio de una escala donde sólo el extremo está ocupado por el libre arbitrio (que, en la determinación de las características y destinos humanos, da el mayor incentivo para la autoconciencia y la elección del propio destino). En este sentido, el s. XII no aparece tan claramente autoconsciente o siquiera interesado en la búsqueda de autoconciencia como una lectura aislada del *Scito teipsum* de Abelardo podría hacer creer.

¹⁶ El apego de Benton por estas tesis psichistóricas se revela en otros lugares del texto. Así, por ejemplo, en otro contexto valora el análisis de Ch. Radding sobre las ordalías a partir de la aplicación de las tesis de Piaget al estudio de las mentalidades medievales, cf. su comentario de p. 273. Respecto de la personalidad, recuerda al final del trabajo, la importancia de tener en cuenta los diferentes “*stages of life*” (p. 294).

vienen dadas por explicaciones de orden político (desarrollo de libertades individuales y paso de súbditos a ciudadanos, cf. *supra* la corriente teológico-política) o de naturaleza económica (importancia de la creciente diferenciación social del trabajo en tanto la ocupación especializada es una forma de identidad).

Finalmente, Benton procede a dar su interpretación sobre la base de una síntesis de lecturas y acumulación de factores. Para este autor, la tradición política de “individualismo” de la Europa germánica proveyó un fértil campo en el que el interés por el propio ser y el de otros podía crecer. Estas actitudes serían alimentadas y en algunos casos producidas por las cambiantes condiciones económicas, particularmente respecto de la especialización laboral, el crecimiento de la riqueza y el desarrollo urbano. El soporte intelectual para estos cambios vendría dado tanto por el “renacimiento clásico” como por una religión “reformada”: el desarrollo de un vocabulario más rico y preciso para la discusión acerca del yo produce un efecto acumulativo en las conciencias europeas. El incremento de la conciencia de sí en el XII se relaciona íntimamente con el paso de una cultura en la que la vergüenza y la riqueza eran acordadas por los pares a otra en la que tanto la culpa como la autoestima se hacen más comunes. Y esta transformación social afectó profundamente la manera en que los individuos se percibían a sí mismos.

Una ligazón más decidida entre los cambios del s. XII respecto de la imagen del hombre y del individuo con las transformaciones socioeconómicas de la época es la que ofrece el texto de J. L. Romero sobre la emergencia de la burguesía en la sociedad feudal¹⁷. La revolución que produce en el marco de la sociedad feudal el proceso de urbanización y la aparición de un grupo social distinto a partir del s. XI favorece la conformación de nuevas actitudes vitales y la germinación de otras mentalidades. Se trata de un texto generalmente ignorado en las revisiones bibliográficas de la cuestión pero que, de manera significativa, antecede cronológicamente a los otros exponentes¹⁸.

¹⁷ Cf. JOSÉ LUIS ROMERO, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México: Siglo XXI, 1989 (primera edición de 1967).

¹⁸ Cf. al respecto la ubicación temporal que hace de la corriente centrada en la “autoconciencia” el estudio de J-C. Schmitt sobre el descubrimiento del individuo que ya citamos y luego relevaremos (p. 220).

El texto relaciona una nueva imagen del hombre como individuo en la Edad Media central a partir de la conjunción de diferentes experiencias vitales que llevan adelante los “hombres nuevos” de la revolución burguesa: la ruptura de los vínculos de dependencia tradicional, el lanzamiento a la aventura personal del ascenso social, la constitución de una cotidianeidad distinta a la conocida hasta entonces, determinada en función de las actividades nuevas y especializadas que el mundo urbano ofrece a estos grupos. Estos factores influyen en la determinación de una subjetividad diferente y el descubrimiento de un individuo en el propio ser. Los “hombres nuevos” se ven a sí mismos como individuos munidos de “bienes interiores” a descubrir y explotar; como sujetos de una aventura (y también de un azar que no se rige por la Providencia); como seres de la naturaleza (lo que promueve una revalorización del ocio, el goce y el erotismo); como seres sensibles (ante el amor, la subjetividad ajena y los placeres); como seres racionales capaces de operar sobre la realidad, en busca de la realización terrena y la trascendencia (profana) de su persona. Los cambios operados en la estructura de personalidad de los hombres de este período que experimentan las transformaciones de su entorno social conllevan la liberación de la subjetividad tanto de las constricciones para su manifestación como del desinterés por la introspección y el ser interior. La nueva concepción del hombre como individuo, por último, lleva asimismo a una revalorización de sus estructuras de encuadramiento social, en particular una reivindicación de la “ciudad terrestre” denostada por los clérigos (aunque no significa que la nueva sociedad que se forma como aglutinamiento de individuos no haya de organizarse sobre la base de grupos)¹⁹.

¹⁹ El análisis de Romero se basa principalmente sobre el concepto de experiencia de los grupos sociales. Es por ello que considera en segundo lugar las elucubraciones teóricas de los grupos intelectuales frente a los efectos de la praxis social sobre el plano de las actitudes mentales (efectos que terminarán conformando una mentalidad). De esta forma, la incidencia del renacer del humanismo clásico en el s. XII se encuadra a la luz de las realidades sociales: es la vigencia práctica de un comportamiento la que habilita la “*reminiscencia latina*” de un modelo (p. 410); no su recuperación la que origina el cambio actitudinal. De la misma manera, no se preocupa por las elaboraciones teóricas de los grupos dominantes que representan en la mayoría de los casos una repetición de esquemas ya conocidos. Cabría, por último, señalar algunas observaciones generales. Por un lado, el esquema de Romero se construye, como cualquier modelo, a partir de la abstracción de casos individuales, de modo que no responde a la explicación de ningún caso en particular. En este sentido, su análisis excede la correlación simple y estricta entre mentalidades y grupos sociales: su exposición ofrece cantidad de ejemplos donde las nuevas mentalidades se dan en exponentes de los grupos tradicionales. Finalmente, los cambios que constata en los siglos XI y XII deben ser entendidos tan solo como primeras formulaciones de un proceso que es de larguísima duración. Teniendo como punto de concreción el s. XVIII, el análisis de Romero atiende tanto a lo que puede generar interés en tanto novedoso para el mundo feudal como a las continuidades, que rescata bajo el concepto de sociedad feudoburguesa.

Los cuestionamientos al “despertar de la conciencia”

Pronto, sin embargo, surgieron trabajos que plantearon cuestionamientos a esta corriente del “despertar de la conciencia”. Un texto que viene a conformar un punto de crítica a la cuestión tal como venía planteada (en unos términos que tendían en gran medida a perderse en un mero desarrollo descriptivo) es el que ofrece un artículo de C. W. Bynum²⁰. En él apunta a discutir la caracterización de la vida religiosa y literaria del XII como un “descubrimiento del individuo”. Su intención no es contradecir los análisis previos sino ubicarlos en un contexto más amplio y más precisamente definido. En este sentido, el individualismo de los análisis previos aparece a menudo presentado como resultado de una “pérdida de la comunidad” (en tanto control y en tanto apoyo). Bynum plantea entonces ubicar tal “descubrimiento del individuo” en el contexto de un también nuevo interés del s. XII por la pertenencia autoconsciente a grupos y por el cumplimiento de roles sociales²¹.

Bynum plantea reemplazar la idea de un “descubrimiento del individuo” por la de un “descubrimiento del yo” en el s. XII. En efecto, este último quedaría probado por el creciente interés por el paisaje interior del ser humano que se constata después del 1050 y por el hecho de conformar una preocupación y un tema explícitos de la literatura del período el conocimiento de la esencia de la naturaleza humana en uno mismo. Pero ello conformaría tan sólo la mitad de la historia, en tanto el mismo siglo presencié un creciente interés por las relaciones humanas. La personalidad, para Bynum, queda caracterizada tanto por el descubrimiento del paisaje interno y del yo como por el correspondiente al grupo de pertenencia y al hombre exterior; incluso es posible establecer una relación causal entre ambos procesos²². La concepción del s. XX de la personalidad considera al exterior de la

²⁰ Cf. CAROLINE WALKER BYNUM, “Did the twelfth-century discover the individual?”, *op. cit.* (este texto de 1980 fue también publicado en *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1982).

²¹ Una crítica similar al texto de C. Morris ensaya Brian Tierney en una reseña que hace de su texto en el *Journal of Ecclesiastical History*, 24, 1973, p. 206. Asimismo señala la escasa atención de Morris al pensamiento de los canonistas.

²² En el análisis de Bynum juega un papel primordial la proliferación de grupos y estructuras (en particular de vida religiosa) que caracterizan al s. XII, en tanto genera en los hombres de la época una

persona como una pantalla que no deja ver su verdadero ser, el cual se supone singular y, por lo tanto, en busca de un tipo propio y único de expresión. Esta característica es la que llevó a los autores que plantearon el descubrimiento del individuo a concentrarse en los escritores del XII que perseguían o desarrollaban la interioridad y el sentimiento del yo. Pero, según la autora, en el s. XII la práctica de la introspección era inescindible de la formación de sentimientos de pertenencia a un grupo. Aquel siglo no descubrió la individualidad en el sentido moderno de la expresión de una personalidad única y aislada respecto de los grupos de integración²³.

En un artículo de la misma publicación, C. Morris respondió a las observaciones de Caroline W. Bynum en función de los dos puntos principales de su crítica: la noción de descubrimiento del individuo y el papel de los grupos en el análisis de la personalidad de los hombres del s. XII²⁴.

necesidad de elegir, de entre tales “órdenes”, “vidas” o “vocaciones”, el molde donde tomará forma el propio ser. De forma contraria a lo que presenciara la temprana Edad Media, desde el XII puede percibirse una urgencia por definir, clasificar y evaluar los comportamientos de modo que el sentimiento de tipos y modelos pasa a ser una nota distintiva del período. La búsqueda del hombre interior, entonces, se enmarca en un patrón de conducta que persigue la adecuación de comportamientos a tipos y modelos. En el s. XII se imponen ideas cambiantes sobre lo que se ha de entender por “vida cristiana” dentro de una amplia gama de posibilidades que se instala en la sociedad a través de un proceso de competencia entre las mismas. Las discusiones de la época en torno a la pertenencia a grupos plantean una nueva relación entre lo interno y lo externo. El s. XII descubrió tanto al hombre interior como al exterior, lo subjetivo y emocional tanto como lo literal y formal, la motivación tanto como el modelo.

²³ Existe un descubrimiento del yo al mismo tiempo en que se descubre el grupo y ello en dos sentidos. Por un lado, se revelan varias y separadas “vidas” o “vocaciones” posibles en el seno de la Iglesia. Por otro lado, se desarrolla un lenguaje para hablar sobre cómo esos grupos se definen a sí mismos y los individuos que los constituyen: el lenguaje del conformarse a un modelo. El tópico de la elección personal debe ser comprendida en el sentido de una elección entre roles y grupos de pertenencia. La importancia dada a la introspección y al desarrollo afectivo está fuertemente relacionada con este proceso. Por lo tanto, para Bynum resulta insostenible una de las derivaciones del planteo de “descubrimiento del individuo”: el s. XII como el inicio de un desarrollo hacia una piedad más privada e individualista, prescindente en última instancia de las estructuras clericales. Para Bynum, entonces, existe en el s. XII un descubrimiento del yo pero el período se precisa más si tal proceso va unido a (y se entiende en) el contexto de un descubrimiento del modelo de comportamiento y el descubrimiento de comunidades conscientemente elegidas. El esquema de Bynum basado en una nueva relación yo/grupo de pertenencia desemboca en una nueva perspectiva para pensar los cambios del s. XII en función del posterior Renacimiento del s. XV.

²⁴ Cf. COLIN MORRIS, “Individualism in twelfth-century religion. Some further reflections”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 2, 1980.

En cuanto al primer punto, Morris reincide en juzgar la cuestión semántica como de orden menor. A la pregunta de qué se pierde y qué se gana con reemplazar “descubrimiento del individuo” por “descubrimiento del yo”, el autor acepta los inconvenientes que genera el término “individuo”, en particular sus anacrónicas connotaciones de personalidades singulares y caracteres irrepetibles. Pero considera que se presentan las mismas dificultades cuando se opta por “yo” (*self*), al que concibe como un concepto característico de ciertas escuelas de pensamiento influyentes del s. XX y, por ello, no exento de connotaciones peligrosas²⁵. Respecto del descubrimiento de los grupos que adelanta la tesis de Bynum, Morris se limita en principio a tres observaciones. En primer lugar, apunta que la formulación de un modelo no ata enteramente a una comunidad ni elimina la libertad individual de pensamiento y acción de los miembros: existiría, en efecto, una suerte de simbiosis entre individuo, comunidad y modelo. Por otro lado, los hombres del XII aparecen interesados por sus propias reacciones (autodescubrimiento y preocupación por el “yo”) pero también por las de la gente que conocen (preocupación por el individuo en sí). Por último, una comparación entre la estructura de la Iglesia en el s. XII y la de la época patrística, genera una clara impresión de pérdida de sentido de la comunidad entre la feligresía como conjunto²⁶.

²⁵ Por esa razón, Morris insta a los investigadores a usar ambos términos con la misma precaución: se trataría en última instancia de un término de conveniencia, una frase inexacta sin raíces en el uso de su tiempo pero útil para describir un complejo fenómeno que no puede resumirse en pocas palabras. Finalmente, acota que tal vez sería mejor hablar en plural, de distintos “descubrimientos del individuo”. Ante la ausencia de alternativas disponibles, Morris prefiere seguir empleando la frase en tanto le provee una definición aproximada para un amplio rango de fenómenos.

²⁶ Desde la segunda mitad del s. XI, lo que se constata en el panorama religioso de Europa occidental es una urgente necesidad de redescubrir la primitiva comunidad de la Iglesia. Morris concuerda con Bynum en cuanto a evitar un “*unbridedly individualism in the twelfth century*” (p. 204) pero llama la atención sobre tres procesos a los que hay que tener en cuenta. En primer lugar, la aparición de nuevas definiciones de la comunidad cristiana (*Christianitas*). En segundo lugar, la estimulación de la exploración de nuevas sociedades e ideales en el contexto de la crisis monástica (proceso para cuya descripción remite al trabajo de Bynum). Por último, según Morris, el pensamiento y la experiencia espiritual de la Edad Media central son menos corporativos que los de los primeros siglos de la Iglesia: durante la reconstrucción teológica del XII, las doctrinas de la Iglesia, los sacramentos y la escatología son “*all refashioned in a less corporate mould*” (p. 205). Por otra parte, Morris revela una tendencia a adelantar procesos posteriores, como en su referencia a los maestros de escuela como “*the first protestants*”, (p. 205). Cf. la opinión ya reseñada de Bynum acerca de evitar ver el s. XII como el inicio de un proceso hacia una piedad individualista. P. von Moos, por último, retoma la cuestión de la relación entre individuo e institución, en particular los límites de la institución eclesiástica a partir de la vigencia de dos principios generales: *fides vera in uno solo* y *lex privata dignior quam publica*. Cf. PETER VON MOOS, “L’individu ou les limites de l’institution ecclésiastique”, en B. Bedos-Rezak & D. Iogna-Prat, *op.cit.*

A pesar de estas observaciones, la respuesta de Morris acepta el conjunto de la argumentación de Bynum. A la pregunta final de si hubo un descubrimiento del individuo en el XII, Morris responde que sí, entendiendo por ello una expresión incorrecta que da cuenta de una serie compleja de fenómenos y dando cuenta de las serias limitaciones que se ha de oponer a esta idea (en cuanto a evitar pensar el descubrimiento de un individuo autónomo como el de la era moderna o, más bien, del s. XIX). Morris se encarga asimismo de anotar que tal descubrimiento va acompañado además de experiencias de vida comunitaria. Por último, a partir de su análisis del artículo de Bynum, Morris considera erróneo ver en él una rigurosa oposición con los historiadores que discernieron previamente un surgimiento del individualismo en el s. XII en tanto se trata de esquemas no excluyentes.

Un autor que concuerda con Bynum acerca de reemplazar la idea de descubrimiento del individuo por la de descubrimiento del yo es J.C. Schmitt²⁷. Para este autor, la historiadora norteamericana plantea unos matices necesarios a la idea del *self-discovery* del s. XII: bajo el término “individuo” se ha de entender al “yo” pero en sentido cristiano, es decir, un hombre que no puede realizarse sino en relación íntima con Dios y en el seno de grupos y redes de relaciones. Asimismo la multiplicación y diversidad de estos grupos (entre los cuales se ha de elegir el modelo de vida) representa la novedad del siglo XII.

Ahora bien, el análisis de Schmitt plantea también lo que podríamos llamar una puesta en cuestión de la cuestión misma del descubrimiento del individuo. Schmitt considera al proceso de descubrimiento del individuo como una de aquellas ficciones que organizan el discurso y las interrogaciones de los historiadores aunque un dato básico y primigenio de la disciplina sea precisamente la oposición historia/ficción. Pese a la lógica del discurso histórico que reposa sobre el gesto de enunciación del desmontaje de ficciones, los historiadores hacen uso en sus prácticas de ficciones como la que, para Schmitt, configura la epopeya de un individualismo, marcada por distintos momentos de “descubrimiento” del individuo, los cuales, curiosamente, cuadran además con las divisiones administrativas de la historia en la enseñanza de la disciplina.

Para este autor, resulta absolutamente necesario ensayar una clarificación léxica y conceptual en tanto las expresiones que se utilizan para describir los fenómenos pecan de una

²⁷ Cf. JEAN-CLAUDE SCHMITT, “*La ‘découverte de l’individu’...*”, *op. cit.*

gran ambigüedad. La expresión “descubrimiento del individuo” sugiere una continuidad sustancial en la que se distingue internamente un momento de ocultamiento y otro de revelación (problema que también genera el sintagma “despertar de la conciencia”). El mismo término “individuo” es ambiguo en tanto para algunos historiadores representa un estatuto jurídico y social (corriente teológico-política) mientras que otros apuntan a la idea de autoconciencia. Respecto de “individualismo”, la polisemia es mayor por cuanto alude, por un lado, a la valoración absoluta del individuo en su singularidad y grado de independencia frente a la sociedad y sus instituciones, pero también, por otro, a una valorización de la vida privada, o incluso (y ésta es la definición que Schmitt plantea tomar de los trabajos de Michel Foucault) a la intensidad de relaciones con el propio ser, es decir, las formas en las que uno es llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y dominio de acción para una autotransformación²⁸.

Pero también se trata de ampliar la problemática de forma tal que, más allá de las diversas acepciones de la palabra “individuo”, se aborde la cuestión del estatuto de la persona en el cristianismo medieval. Para Schmitt, la noción contradictoria de persona en el mundo medieval representa una cuestión fundamental que ha sido dejada de lado por los historiadores (tanto los del individualismo político como los del descubrimiento del individuo). Constituye el cuadro teórico y antropológico que pone de manifiesto las dificultades del proceso de individuación en la cultura medieval. La noción de persona, concepto fundamental de la antropología, ofrece además al medievalista determinados anclajes lexicales. Al contrario de *individuum* o *singularis* que no remiten a la individualidad ontológica o *quidam* que no designa individualidades, *persona* existe en el lenguaje medieval y con significaciones y usos muy ricos. Sin embargo, está claro que el sentido que le damos a *persona* es bien tardío. En la evolución semántica de la noción de persona, Schmitt se detiene en lo que considera los dos

²⁸ Este último sentido es el que remite a los trabajos de Foucault sobre las prácticas que estudiara en función de la sexualidad griega y la elaboración de una moral fundada en el “*souci de moi*”. Schmitt toma este trabajo como punto de comparación interesante para los medievalistas en una observación donde propone, casi al pasar, su conceptualización sobre la problemática del yo en el s. XII: “*Pour le médiéviste, cette remontée dans le temps est fondamentale, puisqu’elle permet de mieux comprendre l’originalité du ‘moi’ chrétien, dominé par le problème de la chair et du péché, ce qui n’était pas du tout le cas chez les Anciens; elle aide à saisir ultérieurement la nouveauté du XIIe siècle, qui tint surtout à de nouvelles techniques langagières dont l’expression du moi dépendait de plus en plus étroitement: la confession, l’aveu*”, en “*La ‘découverte de l’individu’...*”, *op. cit.*, p. 226.

grandes aportes del cristianismo²⁹. Por un lado, el empleo de la palabra *persona* para designar a la divinidad, a partir la discusión sobre la Trinidad y las diferentes hipóstasis del Creador. En este esquema, *persona* adquiere una dimensión metafísica de la que carecía hasta entonces. En segundo lugar, el cristianismo innova radicalmente al aplicar al hombre esta noción de persona definida en función de Dios, en tanto el hombre es concebido como *imago Dei*³⁰.

Finalmente, si ha de aceptarse la pregunta sobre si el s. XII descubrió al individuo, J.C. Schmitt plantea, por lo menos, la necesidad de una respuesta matizada. Y ello en función de la evidencia más clara, la ausencia en la Edad Media de una noción de individuo en el sentido contemporáneo del término (que reserva a cada hombre una autonomía y unos derechos absolutos) así como también de un individualismo en tanto valor moral o ideológico. La noción utilizada por los hombres de la época es la de persona. Pero ésta es ambigua y rica en tensiones contradictorias por cuanto implica, por un lado, la disolución del sujeto en Dios o el pueblo cristiano pero, por el otro, esa disolución se produce tras un proceso de autoconocimiento que favorece la práctica de la introspección. El estudio de mecanismos de individuación contradictorios y específicos de cada época permite entonces desechar la idea de una evolución lineal de progreso único del descubrimiento del individuo armado al gusto de cada especialidad histórica³¹.

²⁹ Schmitt presenta un pantallazo de la historia del término desde su antecesor griego *prosopon* (que remite al campo semántico de la visión), pasando por la evolución del término en sede romana donde designa en principio a las *imagines mortuorum* (máscaras del culto doméstico cuya posesión se reserva a los hombres libres; de allí que sólo éstos son designados como *personae*); por último, su utilización para colectividades cívicas y personas morales, desarrollo semántico cuya recepción en la Edad Media no resultó sin dificultades. Sobre el carácter intraducible de *individuum* y *persona*, cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*, pp. 26-28. Cf. también JEAN GAUDEMET, "Membrum, persona, status", *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 61, 1995.

³⁰ En este contexto se forja la definición de Boecio ("*persona est rationalis naturae individua substantia*"), de largo porvenir en la cultura medieval. Se trata de una definición todavía muy abstracta en la que la singularidad de los individuos se disuelve en la comunidad de los hombres en unión con Dios. Si en el ámbito teológico la noción de persona alcanza este grado de desarrollo manteniendo estas contradicciones, el panorama es más complejo por fuera de los textos espirituales o teológicos: la evidencia sobre las prácticas y creencias testimonian límites más concretos a la noción de persona. Sobre el contexto trinitario de la noción de persona en la Edad Media, cf. también STAMATIOS TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne?*, París: Armand Colin, 1999, pp. 60-66.

³¹ Se trata así de desafiar la existencia de una ficción historiográfica que reposa sobre una evolución continua y proyectada hasta nuestros días, cuya única finalidad es la del reaseguro ideológico del individualismo burgués (ignorando los socavamientos que la propia idea de un individuo libre y realizado sufre en el mismo siglo XX).

Otro texto que intenta plantear una serie de distinciones conceptuales de forma de superar los puntos muertos de la discusión (aunque al mismo tiempo se encarga de señalar el estado naciente de las investigaciones en torno de la personalidad medieval), es el de A. Gurevich sobre los orígenes del individualismo europeo³².

En cuanto al desarrollo del debate hasta el momento, Gurevich señala una serie de puntos en los cuales fallan en general los autores que han tratado el “descubrimiento del individuo”. En primer lugar, el sesgo social: la mayoría de los estudios previos ignora las diferencias sociales en su análisis de la cultura medieval. En segundo lugar, el teleologismo. Para Gurevich, es necesario descartarlo de una vez y explicarse cómo era el hombre de la antropología medieval, es decir, analizar cómo la religión y la cultura de la época crearon una atmósfera general que establecía límites dentro de los cuales se podía descubrir una individualidad, cuyos rasgos concretos, a su vez, sólo se adquirirían dentro de una red de relaciones grupales. Por último, la confusión de dos registros estrechamente conectados pero esencialmente diferentes: los autores criticados por Gurevich funden en una misma mirada individualidad y personalidad, con lo que hacen derivar todo estudio sobre la personalidad en la Edad Media en una historia del individualismo en Occidente³³.

El individuo interioriza el sistema de coordenadas culturales que la sociedad le propone. Una vez asimilados, el individuo se convierte en una personalidad. Gurevich plantea como metodología de trabajo una fusión entre los enfoques individualizador y generalizador: para ello, la cuestión de la originalidad individual resulta no sólo independiente sino incluso

³² Cf. AARON GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*, op. cit. Dominique Iogna-Prat señala el contexto postmoderno y postsoviético del estudio de Gurevich. Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, op. cit., p. 7.

³³ El análisis de la literatura sobre el tema ofrece como panorama dos corrientes de investigación que atienden a aspectos distintos del problema, casi dos objetos diferentes. Por un lado, lo referente a la individualidad, es decir, descubrir los rasgos donde se manifiesta lo único e irrepetible de la persona, particularmente a través del desarrollo de la introspección y la capacidad de autoanálisis. La mayoría de los autores previos se dejan llevar, según Gurevich, por las ideas acerca de lo individual de la Europa moderna. Al mismo tiempo, muchos no parecen conscientes de las limitaciones básicas de una psichistoria (partiendo de la obviedad de que se trata con personas muertas con lo que la aplicación de conceptos de la psicología del XX es en la práctica imposible). El interés exclusivo por personalidades individuales e irrepetibles representa para Gurevich una forma del teleologismo que pretende desterrar de la cuestión. Por otro lado, lo referido a la personalidad, a la que Gurevich define como “*cualidad inalienable de la esencia del hombre que vive en sociedad. Pero en los distintos sistemas socioculturales la personalidad adquiere cualidades específicas. La personalidad es la que define a un individuo humano, inmerso en unas condiciones sociohistóricas concretas*” (p. 19).

carente de pertinencia. En cambio, la personalidad, inevitablemente unida a la cultura de su tiempo y absorbiendo su visión del mundo y sistema de valores sociales, aparece como una entidad intermedia entre cultura y sociedad³⁴.

Gurevich dedica también gran parte de su atención a la noción de persona en la Edad Media así como también a la historia de este concepto³⁵. Para este autor resulta imprescindible reconocer que el *status* de persona está dado por el hecho de que bajo el cristianismo la persona adquiere un alma individual. Pero lo que se deduce del análisis de la historia de este concepto es un débil desarrollo medieval de los aspectos antropológicos, que da cuenta de la morosa y difícil mutación de la persona/máscara en personalidad. La razón radica en la conciencia de una persona dominada por la idea de Dios, mientras que, sobre el hombre, sólo recae su reflejo³⁶.

³⁴ Para Gurevich, resulta necesario enfocar tanto la autoafirmación de la personalidad como la toma de conciencia del propio aislamiento (individualidad) pero, aunque se trate de procesos interrelacionados (y en un punto de la historia europea el primero deviene el segundo), son registros independientes y su fusión implica un grave error para el historiador.

³⁵ Señala en particular el contraste entre una herencia de la Antigüedad grecorromana caracterizada por la inexistencia de una noción de personalidad, y una cultura cristiana donde la práctica del bautismo institucionaliza al individuo en el seno de una comunidad, confiriéndole así una personalidad³⁵. ¿Cuál es el tratamiento teológico de la personalidad? Aquí Gurevich, como es de esperarse, salta del concepto de personalidad al de persona, única referencia posible del discurso teológico medieval. La definición de este concepto fue a lo largo de la Edad Media siempre extremadamente abstracta, a partir de los términos en que fue expresada en boca de Boecio, la persona como esencia racional indivisible. Este último rasgo se subraya a través de una supuesta etimología del vocablo *persona* que circula en la época: su procedencia del sintagma "*per se una*" rescata el valor de integridad de la entidad personal. Sin embargo, el centro de la atención teológica no se ancla en la persona misma en tanto unidad integral sino en el carácter racional de la misma. Más aún, la persona a la que atienden los teólogos es la persona o personas divinas. No obstante, esta mirada puesta en la divinidad significa igualmente un cambio crucial respecto de la "máscara" de la persona antigua. Se trata de un nuevo enfoque que, en principio, aparta al hombre para centrarse en Dios pero que en realidad lo incluye en el campo de visión por intermedio de la humanidad de Cristo. ¿Cuál es el concepto de persona que circula en los textos laicos? Allí, la *persona* aparece constantemente relacionada con el concepto de cargo o alto rango; remite en general a poseedores de determinado *status* social. Se aplica normalmente como equivalente de *homo* (en tanto "alguien", "cierto personaje") pero no se refiere con este término la persona individual ni la "máscara".

³⁶ Sin embargo, Gurevich considera que, de cualquier manera, no se ha de concluir que la Edad Media no se haya acercado al concepto de personalidad o que *persona* fuera un término exclusivamente referido a Dios. A partir del análisis de un caso de literatura catequética, este autor trabaja la posibilidad de la sociedad medieval de verbalizar la personalidad. Se trata de un sermón sobre la parábola de los cinco talentos de Bertoldo de Ratisbona, del que han quedado afortunadamente dos versiones, una latina y otra alemana (para el análisis de este caso dedica el cap. VI). Gurevich llama la atención sobre la elección léxica del pastor. Allí donde la versión latina elige la expresión "*ipse homo*", la alemana registra "*persône*". Bertoldo rechaza el uso del latín *persona* en tanto el peso de la teología tradicional le resulta abrumador. Pero en el alemán *persône* aparece una clara verbalización

Ahora bien, Gurevich confiesa que el intento por esbozar la personalidad medieval deriva en gran parte en una exposición de las dificultades del historiador ante esta tarea en tanto la personalidad permanece siempre oculta a su mirada. A partir de esta situación, surge la hipótesis de la futilidad de todo intento en este sentido. Se plantearía así una objeción de carácter general: no existe un individuo a atrapar por detrás del conjunto de fórmulas y *topoi* que le ofrece su cultura. La lengua por medio de la cual se expresa el individuo esconde también su esencia. Ante esta impugnación radical, Gurevich responde con una declaración de principios: se debe reconocer en el individuo un plano de contenidos, esencial, que se oculta tras un plano de expresión (planos que en principio nunca han de coincidir)³⁷. Es a partir de estas observaciones que Gurevich responde a la pregunta sobre el descubrimiento de la personalidad/individualidad en la Edad Media sobre la base de los mecanismos de expresión. El proceso de manifestación y transformación de la personalidad en individualidad presenta un avance discontinuo que desmiente en última instancia una relación de herencia entre la personalidad medieval y la contemporánea, cada una específicamente irreplicable.

del concepto de personalidad. En Bertoldo, *persóne* representa el primer talento y los otros son su despliegue (el servicio u oficio del hombre, el tiempo de su vida, los bienes que posee): se trata de una personalidad con un grado de autonomía y soberanía bien distintos de aquella que aparece en siglos posteriores pero se trata de una personalidad medieval, persona creada por Dios y que debe regresar a Él.

³⁷ En la Edad Media, este plano de expresión viene determinado por el cristianismo. La cultura cristiana está marcada por una religión que es personalista pero que, a la vez, considera pecaminosa toda manifestación incontrolada de la individualidad. La censura del pecado de orgullo imposibilita la exposición espontánea de la conciencia de los creadores de las "autobiografías" medievales, en tanto las prohibiciones son interiorizadas por los individuos. Cf. *Los orígenes del individualismo europeo*, op.cit., p. 169, donde se evidencia la presencia de los planteos de Bynum (en cuanto a la relación individuo/modelo) y de Schmitt (paradoja de abolición del sujeto y profundización de la introspección). Sin embargo, Gurevich afirma que "*en las profundidades inconscientes y no reveladas claramente del yo se oculta aún 'algo', un 'resto irracional' difícilmente perceptible. En consecuencia, la personalidad, incluso en esos casos relativamente escasos en que informa sobre sí misma, no puede revelar todo su contenido interior*" (p. 206). En este contexto, el desahogo de la individualidad se manifiesta sólo en las fronteras del campo de la cultura cristiana medieval, donde se registra una constitución psíquica anormal (caso de Opicinus de Canistris, al que dedica el cap. IX) o donde el medio cultural no ha sido completamente cristianizado (caso del rey Sverrir de Noruega, al que dedica el cap. II). Cabe señalar, por último, que Gurevich promueve un rescate del principio individual en la Europa pagana al tiempo en que destaca el hecho de que el cristianismo incluso ofreció menos posibilidades para el descubrimiento de individualidad que el mundo que aculturó (situación esta que reafirma sus dudas respecto de la imagen de un progreso lineal del individualismo a medida que se acerca la modernidad), cf. *Los orígenes del individualismo europeo*, op.cit., pp. 80-81.

La última producción importante en torno de la emergencia del individuo en la Edad Media, la rica compilación a cargo de B. Bedos-Rezak y D. Iogna-Prat, se plantea menos como contribución al debate que como asunción de sus puntos muertos y un ensayo de relanzar la problemática. El libro recoge los trabajos presentados en un coloquio organizado en 2001 por la revista *Médiévales* en Auxerre³⁸. En él se presentan trabajos provenientes de distintas especialidades y enfocados en *corpora* bastante disímiles pero que en su conjunto responden a cierta línea de corte evolucionista, en el sentido de ver por qué en determinado momento Occidente decidió hipostasiar el individuo y de rescatar el rol que el cristianismo tuvo en ese proceso en la larga duración. Este evolucionismo no implica causalismo ni la adscripción a una línea única hacia el sujeto autónomo contemporáneo, pero se diferencia claramente de una postura culturalista, entendiéndolo por ello la postulación de un exotismo absoluto del mundo medieval que convertiría en falta profesional el anacronismo (incluso el heurístico) del uso de nociones como individuo, sujeto o identidad³⁹.

Esta perspectiva de largo plazo, empero, representa sólo el background para unas investigaciones que son esencialmente estudios de caso y en este sentido se aborda frontalmente la complejidad de un enfoque de este tipo pues, en palabras de D. Iogna-Prat, una cosa es ver los fundamentos del individualismo moderno occidental desde el comparatismo y otra situarse en el contexto de ejemplos específicos, considerados desde el punto de vista de su mejor inteligibilidad social. En cualquier caso, no se postula necesariamente la contradicción entre estas perspectivas.

La obra está estructurada en tres partes que representan los ejes principales de la problemática abordada. En la primera, distintos trabajos encaran el estudio de los elementos constitutivos del sistema medieval de identificación de personas. El concepto central aquí es el de individuación y el análisis apunta a los marcadores que permiten significar a la vez la singularidad de un agente empírico y la diversidad de facetas del actor social: nombre, sello,

³⁸ Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*

³⁹ Cf. ALAIN GUERREAU, "Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?" en R. Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid: CSIC, 1990. Cf. también ALAIN GUERREAU, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el s. XXI*, Barcelona: Crítica, 2002, p. 37 y ss. Por otra parte, esta obra no ahorra una necesaria *mise au point* del léxico posible, haciendo un seguimiento de cuatro términos intraducibles: *identitas*, *individuum*, *persona* y *subiectus*. Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*, pp. 25-29.

firma, blasón, retrato, marcas posesorias, etc. Del conjunto de artículos reunidos en esta sección⁴⁰, se desprende una conclusión general: estos marcadores permiten al agente empírico decirse pero no singularizarse. Al contrario, obedecen a una lógica de puesta en conformidad con redes de sociabilidad en las que el individuo se integra y desintegra a la vez. Como en el caso del sistema antroponómico que permite la identificación pero a la vez evoca la ubicación espacial y lingüística, señala la pertenencia a un grupo de parentesco, una actividad laboral, una clientela, etc. En fin, se trata de marcas clasificatorias y, en este sentido, el individuo es aquel que precisamente escapa a las marcas distintivas.

En la segunda parte del libro, el eje nucleador está dado por las formas de individualización, pensadas como prácticas discursivas de autorreflexión. No se trata de identificar el momento del nacimiento del individuo sino el problema de los sujetos de discursos, las múltiples construcciones en las que erróneamente se reconoce prefiguraciones del individuo sujeto autónomo. Y aquí la conclusión es similar: la cuestión del sujeto de discurso gira más en torno de la adecuación a un modelo que a la afirmación original de un imposible yo individual⁴¹.

En la tercera parte, finalmente, los cuatro trabajos aquí reunidos atienden al juego de interacción e interdependencia entre el "yo" del individuo empírico y los grupos y redes de pertenencia: D. Russo analiza las formas de individualización en las prácticas artísticas (en las que el "yo" que se manifiesta identifica más al patrón que al maestro artista); D. Iogna-Prat estudia la representación visual de la progresión ideal del cristiano en su realización personal mediatizada por la Iglesia; P. Von Moos se centra en las tensiones entre la estructura institucional de la Iglesia y la fe del creyente simple, lo que revela los límites de la institución eclesiástica; y A. Boureau estudia la constitución del individuo como sujeto de verdad pero soporte del error individual en los medios escolásticos (1270-1330).

⁴⁰ Como los trabajos de C. Jeay sobre las firmas reales, B. Grévin sobre la estilística latina medieval o J. Morsel sobre la construcción de identidades en la aristocracia de Franconia.

⁴¹ Estos sujetos de discurso abarcan campos que van desde el sujeto lírico (D. Demartini y E. Anheim) hasta la cuestión del nominalismo y la calificación filosófica de la esencia individual (N. den Bok).

LOS DISPOSITIVOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL

El desarrollo del debate sobre la emergencia del individuo en la Edad Media permite concluir en un claro imperativo de analizar la antropología cristiana en sus propios términos y atender particularmente a sus específicos marcos conceptuales que crean principio de subjetividad. Ello resulta claro a partir de las inferencias de trabajos como los de J.C. Schmitt y A. Gurevich, o los estudios de caso encarados para el coloquio de Auxerre.

Ahora bien, a nuestro entender, la antropología cristiana medieval es una construcción que depende del dispositivo discursivo e institucional que la construya. Operan en el campo distintas formas de concepción del sujeto que se encuadran en distintos dispositivos, como lo señala Bartolomé Clavero al remarcar la diferencia existente en la concepción de la persona individual entre los juristas, por un lado, y "*iuxta theologos et physicos*", por el otro⁴².

El dispositivo teológico atiende a la construcción del yo, en principio, sobre la dualidad cuerpo/alma, es decir, la conjunción de un cuerpo carnal y perecedero y de un alma espiritual, incorpórea y perenne. Se trata, al decir de J. Baschet, de una concepción dual, no necesariamente dualista⁴³. Ahora bien, esta construcción se ve a menudo complicada por varios elementos (también señalados por Baschet) como es el caso de los frecuentes deslizamientos hacia una antropología de tipo ternario sobre la base de una tríada cuerpo-alma-espíritu⁴⁴.

⁴² En un texto que habremos de reseñar *infra*. Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, *Tantas Personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986, p. 78. Acerca de la interacción entre los dispositivos médico y teológico, cf. ROMANA MARTORELLI VICO, "Anima e corpo nell'embriologia medievale" en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia: Sismel edizioni del Galluzzo, 1999.

⁴³ Cf. JÉRÔME BASCHET, "Âme et corps...", *op.cit.*, p. 7.

⁴⁴ En torno de una antropología ternaria y su relación con la construcción de un dualismo mitigado tras la recepción de Aritóteles, cf. GIACINTA SPINOSA, "Vista, *Spiritus* e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo ...*, *op.cit.*, p. 207 y ss. Sobre el papel del espíritu en la dualidad alma-cuerpo cf. también el estudio de JEAN-CLAUDE SCHMITT ("Le corps des fantômes", en *Micrologus*, 1, 1993) acerca de los fantasmas en la Edad Media. Para este autor, la corporeidad que se atribuye a los *revenants*, aun si éstos configuran en principio el ámbito más inmaterial y ausente de carnalidad posible (desde San Agustín, los clérigos insisten en que los objetos de las apariciones son inmateriales: el *revenant* es una *imago*, *species*, *similitudo* o *spiritus*; no es un cadáver ni un alma), representa uno de los esfuerzos que la cultura cristiana lleva adelante desde el año 1000 aproximadamente para

Este dispositivo teológico lleva la voz cantante dado el lugar que ocupa la teología en el mundo medieval, ámbito donde se formulan los principales fundamentos ideológicos de una sociedad estructurada por la Iglesia. Pero como la teología no abarca todo ni implica un cuerpo de dogmas unificados e inmutables, es de remarcar que el dispositivo teológico en absoluto constituye un bloque homogéneo. Y, por otra parte, la relación entre los dos términos, cuerpo y alma, es inestable a lo largo del período estudiado. En efecto, los siglos XII y XIII conforman precisamente un período de cambio y debate en torno de la psicología del alma en el ámbito de la teología.

Este período es el que asiste a la introducción de una psicología que absorbe de manera dispar las categorías aristotélicas y que desecha o, más bien reformula, una psicología de corte neoplatónico que tenía a Agustín como figura fundadora⁴⁵. En el siglo XII se comienza a percibir una suerte de insatisfacción frente a las concepciones agustinianas del alma, sentimiento de insuficiencia que explica el interés de los escolares de la época por buscar en nuevos textos el encuadramiento de sus necesidades⁴⁶. Los rasgos básicos de la psicología agustiniana vienen dados por un dualismo total con primacía del alma: el yo es un alma encerrada en un cuerpo del que se sirve durante su cautiverio terrenal; un alma que reproduce en su naturaleza el carácter trinitario de su Creador, en tanto comparte con él la esencia espiritual; un alma donde habita la verdad (y no en las cosas sensibles, reflejo pálido de otra realidad eidética)⁴⁷.

mitigar y corregir el fuerte dualismo que había caracterizado hasta entonces a la tradición cristiana. Entre alma y cuerpo, se deslizará la noción ambivalente de espíritu, suerte de "*trait d'union*" entre el cuerpo y el alma que, sin ser un cuerpo, no es desencarnado ni excluye cierto grado de corporeidad (esquema de Hugo de San Víctor).

⁴⁵ Cf. ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, París: PUF, 1989, p. 99. Cf. también EDOUARD-HENRI WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp. 24-46.

⁴⁶ C. Morris analiza el sentimiento de insatisfacción ante la psicología agustiniana en el mismo círculo de agustinianos cistercienses del s. XII, cf. *The discovery ...*, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁷ Para una concisa descripción de la noción neoplatónica de la relación alma/cuerpo, cf. ALEXANDRE KOYRÉ, "Aristotelismo y platonismo en la filosofía de la Edad Media", en *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 26-27. También cf. ILARIO TOLOMIO, "'Corpus Carcer' nell' alto medioevo metamorfosi di un concetto", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo ...*, *op. cit.*,

La conformación de una nueva psicología en el s. XIII se hará en un contexto de debate, particularmente en torno de dos puntos: la articulación alma/cuerpo y la unidad o multiplicidad de las instancias del alma. Se trata de debates donde la noción de persona juega un rol central y donde se asistirá a una creciente complejización del alma. Este desarrollo conceptual se dará, por otra parte, en el contexto de fuertes contestaciones a la ortodoxia eclesiástica sobre la base del dualismo⁴⁸.

Los trabajos que se pueden consultar para describir los trazos generales de estos dispositivos son de variado tenor. En efecto, componen un conjunto heterogéneo y, pese a algunas coincidencias de contenidos, su único denominador común es el de la utilidad que ofrecen para repensar las nociones de pecado y delito en el marco de un estudio de la subjetividad cristiana medieval.

El dispositivo teológico

Comenzaremos por tres autores que relacionan las diferentes teorías psicológicas medievales con la cuestión del pecado, en particular, los esquemas generales de presentación

⁴⁸ Cf. ALAIN BOUREAU, "Droit et théologie au XIII siècle", *Annales E.S.C.*, 1992, 6, p. 1118. El final del s.XII y el principio del XIII asisten a una rediscusión teológica del problema del mal. La teoría de las oposiciones viene a plantear una idea del mal que no cuadra con la visión platonizante de la tradición cristiana que negaba *status* ontológico propio al mal. Cf. LOUIS BERTRAND GILLON, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1937. Si bien tal discusión se origina en un ámbito culto, el desarrollo de la misma se despliega como reacción a la herejía cátara que planteara el problema en el plano de la religión popular. Cf. RAOUL MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel medio evo*, Roma: Studium Roma, 1986. Un trabajo que despliega de manera prolífica las posiciones en el debate escolástico del s. XIII en torno de la persona, es el de EDOUARD-HENRI WÉBER, *op.cit.* Se trata de un estudio que, en virtud de sus dimensiones, no reseñaremos en este relevamiento y dejaremos sólo en notas, al igual que otro, de dimensiones aún mayores, que es el de ODON LOTTIN, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles* (Lovaina: Abbaye du Mont César, 1942-1958). En este caso, se trata de un texto imprescindible y es una referencia básica para casi todos los autores que aquí vamos a señalar. Marquemos, por último, que un área que no es tratada particularmente en la bibliografía dedicada al tema de la emergencia del individuo en la Edad Media es la discusión filosófica en torno del intelecto único. Las incidencias en el pensamiento sobre la individuación del averroísmo cristiano, tal como lo presenta su impugnación en Tomás de Aquino, constituyen un terreno fértil para una reflexión sobre la persona. Cf. ALAIN DE LIBERA ("Introducción" a TOMÁS DE AQUINO *Contra Averroès*, París: Flammarion, 1994). Asimismo, el texto de E. Wéber dedica la segunda parte de su libro a la conexión entre la cuestión de la persona en el s. XIII y el debate en torno del intelecto agente. Cf. EDOUARD-HENRI WÉBER, *op.cit.*, pp. 199-494.

de pecados. El primero de ellos es S. Wenzel, quien en su trabajo sobre el esquema de los siete pecados capitales analiza tres formas clásicas de presentación del mismo, hallables en distintos planteos teológicos: éstos son la concatenación, la explicación psicológica y la cosmológica o simbólica⁴⁹. Sin embargo, el texto de Wenzel aclara que todas ellas conforman, en realidad, explicaciones psicológicas, en tanto todas intentan explicar los siete vicios sobre una base de orden psicológico (sea analizando el sentido de la expresión “corrupción del alma”, sea integrando los vicios a los diversos mecanismos de la volición).

La explicación que Wenzel llama “psicológica” se conforma como perfeccionamiento de la concatenativa, forma de presentación que no gozó de mucho favor entre los escolásticos medievales. El eslabonamiento de los vicios en una progresión lineal dio lugar a la ubicación de los mismos en una red lógica, dando así pie al segundo modelo⁵⁰. En su base se hallaba la noción de que el vicio significaba una corrupción del alma. Teniendo esto como punto de partida, para llegar a los vicios capitales, se necesitaba simplemente encontrar una división lógicamente satisfactoria del alma o algo conectado con ella, tarea muy del gusto de los escolásticos⁵¹. Este esquema sufre importantes modificaciones en el s. XIII: la concepción de que los vicios son corrupciones del alma deja lugar a otra visión más restringida donde son

⁴⁹ Cf. SIEFRID WENZEL, “The Seven Deadly Sins...”, *op.cit.* Los modelos de representación del conjunto de pecados son variados: del clásico de Prudencio de la *Psicomaquia*, un combate entre vicios y virtudes, a la imagen menos dinámica de Hugo de San Víctor del Arbol del Viejo Adán pasando por descripciones de metáfora parental que presentan la relación entre los pecados de forma genealógica (cf. SANTIAGO SEBASTIÁN, “La iconografía del pecado”, en José Jiménez Lozano *et alii*, *Pecado, Poder y Sociedad en la Historia*, Valladolid: Instituto de Historia Simancas, 1992). Los autores recuerdan en sus “desfiles” de vicios el orden en que aparecen, subrayando que se trata de una serie. El orden es importante tanto por cuanto señala la preeminencia de determinado pecado sobre otro como porque es sobre el esquema teórico que se pretende regir la práctica de la confesión. La incapacidad de los penitentes de respetar ciertas reglas en el curso de la confesión (tendencia rechazada por los párrocos de llevar adelante una confesión *inordinate*) encuentra su raíz menos en la supervivencia del sistema penitencial antiguo que en las dificultades de hacer suyo el modelo de confesión que pretende imponérselos –cf. ROBERTO RUSCONI, “*Ordinate confiteri. La confessione dei peccati nelle summae de casibus e nei manuali per i confessori (metà XII-inizi XIV secolo)*”, *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, Roma: Ecole Française de Rome, 1986.

⁵⁰ Tratamiento similar al que recibieron los contenidos de la fe y la moral desde el Credo a un orden basado en los principios lógicos derivados de Aristóteles.

⁵¹ Esta práctica no era nueva para los siglos XII o XIII: Casiano ya había distribuido los vicios en las tres partes platónicas del alma y Alcuino había conformado una división de los pecados en función de partes corrompidas del alma (*concupiscentia, ira, ratio*). Jean de la Rochelle, por su parte, dividió cada una de las tres partes de acuerdo con sus funciones: de esta manera, cada vicio resultaba el impedimento específico para la correcta función de la actividad particular de cada una de las tres partes.

pensados como direcciones erróneas de la voluntad⁵². Esta búsqueda de un esquema satisfactorio de los vicios capitales obliga a los teólogos a poner en relación la doctrina cristiana con la filosofía moral de Aristóteles e incluir en la elaboración de los esquemas de pecados la discusión paralela sobre las virtudes. Así, por ejemplo, Roberto Grosseteste toma de *Mateo* 22:37 las tres formas de amar a Dios (*anima, cor, mens*) a las que toma como suma del alma, *vires vegetabiles, sensibiles, racionales*. El uso correcto de estas facultades constituye al acto virtuoso y da pie a un listado de siete virtudes al que se opone otro paralelo, no de siete, sino de catorce pecados (dos para cada una siguiendo el esquema aristotélico de la virtud como medio entre dos vicios).

Por último, cabe aclarar que en el texto de Wenzel la tercera forma de presentación del esquema de los siete pecados capitales, la cosmológica, también pone en juego una concepción del hombre. Aquí lo que aparece desarrollado es la idea del hombre como un septenario, compuesto por tres poderes del alma y cuatro elementos del cuerpo.

En segundo lugar contamos con el trabajo de S. Vecchio sobre las clasificaciones de pecados en función del par alma/cuerpo. En efecto, la autora analiza partiendo de los esquemas de pecados capitales ideados por Casiano y Gregorio Magno las nociones de vicio carnal y vicio espiritual, las cuales revelan una íntima vinculación con las dinámicas instauradas entre interioridad y exterioridad y entre alma y cuerpo⁵³.

El esquema de los ocho pecados capitales de Casiano incluye una separación neta entre vicios carnales y espirituales, siendo concebidos los primeros a partir de una etiología anclada

⁵² Este giro en la concepción del vicio se registra en autores dispares como Alberto Magno, Hugo Ripelin, Buenaventura, Tomás de Aquino o Alejandro de Hales. Este último desecha la tripartición platónica del alma para adherir al esquema aristotélico de las facultades del alma. En él, las *vires animae* son cinco pero Alejandro sólo menciona tres. En su esquema, los vicios resultan de la dirección errónea de las *vires animae vegetabilis* o *nutritiva/generativa*, la *sensibilis* o *motiva* y la *rationalis*. Para más subdivisión, opta por un segundo criterio, dado por los objetos de la voluntad (inferior, exterior o interior respecto de Dios, el prójimo y uno mismo). Se trata de un esquema que desechará para adoptar un segundo modelo, idéntico al de Jean de la Rochelle. Por último, ideará un tercero ligado a la exégesis de *I Tes.* 23, tripartición paulina del hombre en espíritu, alma y cuerpo: cada acto por sí y en principio ocurre en alguna de esas tres partes y las subdivisiones posteriores se conforman en función de bienes propios de cada parte. Tomás de Aquino, por su cuenta, plantea un modelo basado sobre cuáles objetos mueven a la voluntad, introduciendo dos tipos de movimiento, directo e indirecto (una subdivisión mayor se organiza en función del tipo de objetos).

⁵³ Cf. SILVANA VECCHIO, "Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo", *Etica & Política*, 2, 2002.

en el ardor de la carne y en tanto vicios que no pueden ser consumados sin el concurso del soporte corporal y cuyo remedio pasa, precisamente, por la represión de los apetitos de la carne. En este sentido, se los define como vicios naturales en la medida en que responden a una naturaleza innata desde el pecado original. Frente a éstos se diseña casi en espejo la noción de vicio espiritual, mas cabe aclarar que esta división admite una considerable dosis de flexibilidad: los binomios interno/externo, alma/cuerpo y espíritu/carne no se corresponden estrictamente en dos tríadas de componentes estables y necesarios y los vicios pueden presentar singularmente combinaciones alternas. En efecto, cuerpo y carne no son términos del todo asimilables⁵⁴ así como tampoco pueden ser identificados sin más mediaciones con la exterioridad. De esta manera, Casiano plantea una doble modalidad de generación de pecados: por un lado, una concatenación que parte del más “inocente” vicio carnal (la gula), fuente de una peligrosa proliferación de pecados; por el otro, tentaciones de orden espiritual (soberbia y vanagloria) que sólo pueden engendrarse una vez eliminados los demás vicios ligados a la concupiscencia de la carne.

Gregorio Magno presentará una relectura del esquema casiano en el marco de una política de simplificación y universalización⁵⁵. Frente a la doble forma de generación de Casiano, Gregorio postula la supremacía genética de la soberbia que ocupa indiscutidamente el lugar de *radix malorum omnium*⁵⁶. Esta consagración de la soberbia se concreta en la

⁵⁴ La dualidad cuerpo/alma conforma la representación más común de la persona en la cultura medieval pero se cruza con otro sistema de oposiciones configurado por el binomio carne/espíritu el cual designa menos los componentes de la persona que los valores a los que debe atarse, en un discurso más ético y escatológico que psicofisiológico. Cf. JEAN CLAUDE SCHMITT, “Le corps en chrétienté”, en *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París: Gallimard, 2001. Respecto de la oposición entre cuerpo y carne, cf. también ALAIN BOUREAU, “The Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages”, *Yale French Studies*, 86, 1994, pp. 7-10.

⁵⁵ En el sentido de exceder el marco de la disciplina monacal que configura la cuna de los esquemas de pecados capitales.

⁵⁶ En el caso del esquema gregoriano, esta identificación de la soberbia con la raíz de todos los males halla su mejor forma de expresión en la metáfora arbórea para graficar la derivación de pecado a pecado, abandonándose así las imágenes de corte bélico como las que rezuma el planteo de Casiano. Cabe aclarar que este predominio de la soberbia se verá amenazado a partir del s. XIII, cuando se dibuja un desplazamiento, en cuanto a “pecado por excelencia”, del orgullo hacia la avaricia. Este proceso, paralelo a la decadencia frente a las órdenes mendicantes de los medios benedictinos -donde la soberbia sigue gozando de preeminencia-, halla sus raíces, según autores como L.K. Little, en la extensión de la economía monetaria que experimenta Europa desde el siglo XI. Cf. LESTER LITTLE, “Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom”, *The American Historical Review*, 76, 1971. Iguales circunstancias dan el marco de las andanadas de condena de la usura en el XII y particularmente en el XIII, pecado que alcanza un lugar de privilegio en el tratamiento canónico y teológico de los pecados. Cf. JACQUES LE GOFF, *La Bolsa y la Vida*,

lectura del pecado de Adán como su fruto (tesis que Gregorio lee de los textos de Agustín), causa de la caída del hombre en la carnalidad y la exterioridad. A partir de este esquema, todo pecado es pensado como repetición del cometido por el primer hombre y, por lo tanto, el proceso que desata de exteriorización del alma termina convirtiendo a todos los vicios en carnales y espirituales a la vez. Se evidencia una continuidad dinámica entre alma y cuerpo que instala a éste en el centro de la cuestión, poniendo así en crisis la distinción misma entre vicios espirituales y carnales.

El hincapié puesto por Gregorio en el papel del cuerpo domina toda la reflexión teológica hasta el s. XII, coincidiendo con los parámetros de una cultura que tiende espontáneamente a identificar en la carne la causa de todos los pecados, incluido el de Adán. Es frente a esta tradición que se erigirán los planteos de Abelardo que vacían de toda culpabilidad a los movimientos de la carne y restringe de forma exclusiva al plano interior el desarrollo y concreción del pecado. El postulado abelardiano del pecado como acto de la voluntad gozará de un fuerte consenso en la teología escolástica que virtualmente anula la posibilidad de un pecado carnal.

Esto no significa que el cuerpo desaparezca del horizonte de reflexión (como lo prueba su rol en la literatura penitencial y catequética) pero lo que se evidencia en el desarrollo del s. XIII es un pasaje de una clasificación de pecados en función de la contraposición alma/cuerpo a otra basada en los de "visibilidad" del pecado⁵⁷. De esta manera, el cuerpo sigue cumpliendo un papel (en tanto lugar de manifestación) pero bien distinto del que llevara adelante en el contexto monástico de origen. Y es este vaciamiento metafísico del cuerpo el que explica el

Barcelona: Gedisa, 1987. Explicarían también, por último, la mayor presencia que el pecado de la envidia revela en los discursos y las representaciones iconográficas del final de la Edad Media. Cf. al respecto MIREILLE VINCENT-CASSY, "L'envie au Moyen Age", *Annales E.S.C.*, 1980, 2, y SILVIA MAGNAVACCA, "Santo Tomás-Dante: *De Invidia*", *Temas Medievales*, 6, 1996.

⁵⁷ Esta cuestión de la visibilidad debe ser comprendida en términos de reconocibilidad (incluso de mencionabilidad) y ello en función de las cambiantes formas del sacramento de la penitencia ("triumfo" de la penitencia privada con el IV Concilio de Letrán de 1215). La bibliografía sobre confesión en la Edad Media es inagotable. Para nombrar sólo algunos trabajos importantes, cf. CYRILLE VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, París: Cerf, 1982; NICOLE BÉRIOU, "Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion", Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, París: Cerf, 1983; PIERRE-MARIE GY, "Les définitions de la confession après le quatrième concile de Latran", en *L'aveu...*, *op.cit.*; JEAN DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992; y JACQUES LE GOFF, "Oficio y profesión según los manuales de confesión de la Edad Media", en *Tiempo, trabajo y cultura en la Edad Media*, Madrid: Taurus, 1983.

progresivo abandono de las categorías de vicio carnal y vicio espiritual, en beneficio de la tripartición pensamiento/palabra/obra.

El último autor que vamos a relevar aquí en función de la relación entre psicología medieval y esquemas de presentación de pecados es D. Howard⁵⁸. Pero en su trabajo no es el esquema de los siete pecados capitales, sino el de las tres tentaciones el que ocupa su atención. Este tópico se origina en el texto bíblico, *1 Juan* 2:16, donde se señala como peligros para el cristiano la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida, todas ellas luego asimiladas con el mundo en la tradición cristiana.

Este esquema será objeto en la práctica exegética de una serie de asimilaciones con otras tríadas, en particular con las tentaciones de Adán y Eva en el Paraíso y las de Cristo en el desierto, para, finalmente, quedar asociado con algunos de los vicios capitales⁵⁹. El esquema resulta fundamental para el estudio de la psicología cristiana en tanto se presenta a la vez como lista de pecados y como descripción del “*process of sinning*”. En efecto, la tradición asocia la fórmula de las tres tentaciones con una “*psychological description of sin as it occurs within the soul*” (p. 56), es decir, con la progresión agustiniana sugestión / delectación / consentimiento. La sugestión se entiende procedente de un afuera del yo (el diablo, el mundo o la misma carne)⁶⁰; la delectación, al contrario, implica un factor interno en el proceso de pecado; por último, el pleno consentimiento lo corona a través de la facultad racional⁶¹. La

⁵⁸ Cf. DONALD HOWARD, *The Three Temptations...*, *op.cit.*

⁵⁹ *1 Juan* 2:16

	<i>Génesis</i> 3	<i>Mateo</i> 4	<i>Lucas</i> 4
concupiscencia de la carne	gula	fruto Edén	pedras
concupiscencia de los ojos	avaricia	conoc. bien/mal	torre
soberbia de la vida	orgullo	ser como dioses	monte

⁶⁰ Existe una expresión familiar y emparentada con estas ideas, la de “el mundo, la carne y el diablo” como fuentes de la sugestión, fórmula en apariencia fácil pero en la que subyacen problemas de orden teológico, cf. DONALD HOWARD, *The Three Temptations...*, *op.cit.*, p. 63.

⁶¹ Este esquema, que repite Pedro Lombardo, se origina o toma su forma en la noción de la tripartición del alma: un alma trina que implica una jerarquía por la cual la razón debe gobernar a la voluntad y la voluntad debe gobernar a la pasión. La fórmula sugestión/delectación/consentimiento describe al pecado comenzando con la pasión que influencia a la voluntad y termina cautivando a la razón:

<i>División tripartita del alma</i>	<i>Progresión del pecado</i>	<i>Tentación de Adán y Eva</i>
nutritiva	sugestión	sugestión de la serpiente
irascible	delectación	delectación de Eva
racional	consentimiento	consentimiento de Adán

La distinción entre el bien moral y el mal moral dependerá de la medida en que “*sense or reason rules the soul*” (p. 57): en Agustín, el problema radica en quién ganará, si el Espíritu o la Carne.

sugestión, en tanto proveniente del diablo, del mundo o de los apetitos sensuales de la carne, no genera en particular ningún debate en los teólogos sobre su naturaleza: su contenido pecaminoso es nulo mientras no exista ninguna intención racional y determinación para pecar, es decir, el rol del consentimiento. Para los teólogos, el problema radicaba en la segunda etapa: el punto ambiguo en el que la tentación deviene pecado estaba entonces centrado en la noción de delectación, es decir, ¿es pecado ser delectado con una sugestión si no se da a ella un completo y racional consentimiento?

La fórmula bíblica resulta en principio muy gráfica respecto de los peligros para el alma cristiana. Sin embargo, su análisis más minucioso y su articulación con las categorías de la psicología medieval genera largos debates entre los teólogos de los siglos XII y XIII. A medida que tal psicología se va complejizando con el aporte aristotélico, la fórmula de las tres tentaciones comenzó a resultar inadecuada. Esto se evidencia cuando se la compara con los análisis de Tomás de Aquino sobre el “*process of sining*”⁶².

El dominio de la razón sobre la carne es el tema central de varios trabajos que abordan la cuestión desde distintos escenarios, análisis de casos puntuales puestos en juego en los debates del s. XIII sobre la articulación entre el cuerpo y el alma.

Uno de ellos es el de D. Elliot sobre el tratamiento teológico y canónico de las poluciones nocturnas⁶³. Las emisiones nocturnas, en particular las de los clérigos, conforman

⁶² Que incluyen en la naturaleza de un acto *voluntas, intentio, consilium, iudicium, electio, consensus* más *imperium, usus y fruitio*. En este esquema, el consentimiento racional representa algo más que una decisión de la razón: en el ámbito de la facultad racional, Tomás diferencia nuevas instancias como razón inferior, razón práctica y conciencia. El consentimiento, que es un acto de la elección, está informado por la razón práctica pero ésta, en virtud del pecado original, ha perdido su dominio sobre el apetito sensual, por lo que los movimientos de la sensación son indeliberados. La discusión sobre los grados del pecado involucra cada función del alma. De esta forma, los apetitos sensuales sólo pueden ser considerados pecaminosos en función de la negligencia: para Tomás, los movimientos involuntarios de la sensación son imputables en tanto la razón falla en el ejercicio de su vigilancia sobre ellos, permitiéndoles así un dominio en un área donde la razón debía ser dominante. Cf. también ITALO SCIUTO, “Le passioni dell' anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo ...*, *op.cit.*, p. 73 y ss.

⁶³ Cf. DYAN ELLIOT, “Pollution, illusion and masculine disarray: nocturnal emissions and the sexuality of the clergy”, en K. Lochrie, P. McCracken y J. Schultz (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, University of Minnesota Press, 1997. Como indica el título del libro que contiene este trabajo, la preocupación del autor se centra específicamente en la problemática del género. En este sentido, las emisiones nocturnas presentan, para el autor, una de las raras ocasiones en las que teólogos y

desde la época patristica un tema de reflexión para los hombres de Iglesia. En principio, la discusión va unida a la cuestión de la pureza que debe regir al oficiante del milagro operado en la misa. Sin embargo, atiene también a la antropología medieval en tanto este fenómeno traduce una insubordinación del cuerpo que pone en cuestión el esquema de desarrollo del pecado o “*process of sinning*” que vimos representado en la tríada *Serpens/Eva/Adam*.

En efecto, con las emisiones nocturnas de semen se produce una acción autónoma del cuerpo, una acción perturbadora para la cual la razón no ofreció consentimiento alguno. Este factor es el que induce a la mayoría de los teólogos a comprometer su esfuerzo en la tarea de borrar cualquier contenido pecaminoso en la polución⁶⁴. Sin embargo, la progresiva importancia que recibe el sacramento de la eucaristía durante la Edad Media implicará asimismo una creciente tematización de las poluciones en el ámbito canónico, en un proceso que conllevará cierta dosis de diabolización y un mecanismo de exteriorización de una interioridad que se concibe peligrosa⁶⁵. Ello queda graficado en la emergencia dramática del “*demon lover*” (p. 13), figura constante de folklore, pero que cobrará una nueva extensión en la Baja Edad Media y que los juicios de brujería llevarán al paroxismo⁶⁶.

consejeros pastorales hablan de manera abierta de la sexualidad y el cuerpo masculinos por fuera de toda referencia reproductiva. Nuestro interés radica más bien en las incidencias del tema en la inestable relación cuerpo/alma de la antropología medieval.

⁶⁴ En la época patristica se establece la base de la cuestión tras la hilación de tres temas interconectados. Por un lado, la medida en que las poluciones inhiben la participación en el ritual de la eucaristía en función de la pureza del oficiante. En segundo lugar, la forma en que la polución deviene ocasión para un autoexamen. Finalmente, la discusión en torno de la determinación del grado de culpabilidad del individuo. Hasta la Edad Media central, la tesis que será dominante será la de Agustín: las poluciones y las fantasías provienen del trabajo de demonios que penetran en los sentidos humanos, acceden al *stock* de imágenes de la memoria y hacen las ilusiones tan potentes y familiares como para generar efectos fisiológicos. Pero ninguna intención del soñador ha sido puesta en juego y por lo tanto, no hay allí pecado.

⁶⁵ En esta tematización, cobran un valor fundamental las derivaciones de género que produce el caso. En efecto, la dominación del alma sobre el cuerpo aparece cuestionada y esta dominación se entiende como masculina (ya que el cuerpo se asocia con lo femenino como señalaremos más adelante en dos textos de C.W. Bynum donde desarrollamos esta cuestión): los esfuerzos por definir la identidad masculina sobre la base de la racionalidad tiene como efecto no deseado la noción de que un “*unruly masculine body*” (cf. DYAN ELLIOT, *op.cit.*, p. 12) se vea disuelto en un cuerpo femenino. De allí las imágenes “menstruales” con que se describe en las fuentes a las poluciones nocturnas y las teorías acerca de la condición débil/femenina del semen que se emite, el cual sólo produciría hijas en caso de haber fecundado.

⁶⁶ La Baja Edad Media es la época en que “*the intimate enemy (namely, erotic thoughts and their physiological consequences), unexamined and repressed internally, is ultimately externalized and begins to walk abroad*”, DYAN ELLIOT, *op.cit.*, p. 13. La conjunción de estas creencias con los temores escolásticos frente a la polución y la pureza en torno de la transubstanciación dará como resultado el

Un proceso similar de diabolización de las autonomías corporales es el que analiza A. Boureau en su trabajo sobre el sonambulismo⁶⁷. El sonámbulo presenta la impugnación más radical a la tesis de la dominación del cuerpo por el alma: puro órgano, en él no se revela ninguna de las potencias operativas que permiten al hombre dominar su cuerpo (voluntad, memoria, inteligencia). La distancia infinita entre el ser diurno y el nocturno del sonámbulo no hace sino poner en crisis los presupuestos antropológicos centrados en el par cuerpo/alma: “*il est une chair nue; en lui éclate la divergence des définitions de l’âme comme principe d’animation et comme homme interieur*” (p. 28).

Boureau señala un período de breve pero intensa tematización del sonambulismo hacia fines del s. XII y principios del XIII⁶⁸. Tres son los escenarios principales de este proceso: el discurso naturalista y médico, la crónica y el derecho canónico⁶⁹. En este último, la discusión

establecimiento de una creencia en el s. XIII en torno de la posibilidad real de mantener relaciones sexuales con demonios en clara confrontación con el escepticismo de los siglos previos: la real presencia de Cristo en la eucaristía será paralela a la real presencia de los demonios en las ilusiones que llevan a las poluciones del oficiante de la misa. La diabolización se completará cuando los mismos demonios pasen a derivar su existencia de las propias poluciones: ya no serán más objeto de la fantasía sino la misma materialización de esas fantasías pues estarán constituidos “*entirely from surplus semen*” (p. 15). Demonios que, por otra parte, no tienen identidad sexual fija, lo que aumenta las ambigüedades de género que produce la polución. El clero intenta crear una “*female-free zone premised on a body that was hermetically sealed by ascendant male reason*” pero las mujeres “*reentered through the fissures in body and soul*”, poniendo en jaque la misma identidad de género del clérigo (p. 16).

⁶⁷ Cf. ALAIN BOUREAU, “La redécouverte de l’autonomie du corps: l’émergence du somnambule (XIIIe- XIVe s.)”, en *Micrologus*, 1, 1993.

⁶⁸ Hasta fines del s. XII y principios del XIII, el caso del sonambulismo aparece como un fenómeno prácticamente ignorado por la tradición cristiana que no ofrece interpretación alguna al respecto. En el siglo XIII, en cambio, entra a jugar parte en los discursos médico y teológico y en el XIV cobra una clara existencia jurídica a través de la acción de Clemente V y Juan XXII con la redacción del canon *Si furiosus*. El tema que se trata entonces es el de la irresponsabilidad penal, incorporando al sonambulismo a una cuestión ya habitada por la locura, la infancia y la legítima defensa. El criterio de irresponsabilidad penal se funda en la suspensión del control del espíritu (*mens*), neutralizando la instancia unificadora del alma.

⁶⁹ El discurso naturalista y médico sobre el sonambulismo implica la presencia de diversas teorías que van desde la apertura en el sueño de ciertos conductos que dejan pasar los espíritus animales al cerebro, pulmones y miembros, a la fuerza de una *habitud*, segunda naturaleza que anima al *dormiens*. La densificación del tratamiento físico del sonambulismo a fines del s. XII y principios del s. XIII coincide con una puesta en relación del discurso físico con la antropología cristiana “*au cours de la crise qui la fait sortir de la simplicité rigoureuse du modèle augustinien; le savoir physicien cesse alors de jouir de son statut d’extraterritorialité. La figure du somnambule entre dans le drame chrétien*”, (ALAIN BOUREAU. “La redécouverte de l’autonomie du corps...”, *op.cit.*, p. 36). En el

gira en torno de la licitud del bautismo del “*dormiens*”⁷⁰. Esta tematización se contextualiza para Boureau en la explosión de la unidad de la antropología cristiana que originaron la invasión de los saberes naturalistas y el paralelo refinamiento de teorías neoagustinianas y platonizantes del alma. El sonambulismo permitía a principios del s. XIII jerarquizar las diferentes corporeidades del hombre y “*s'affranchir du monisme propre á une religion de l'incarnation; il permettait de placer en l'homme une barrière entre la brute et la créature spirituelle*” (p. 41)⁷¹. En este contexto intelectual, el sonambulismo se convierte en un caso de escuela para las disputas quodlibetales de finales del s. XIII acerca de la articulación entre el cuerpo y el alma⁷².

ámbito de la crónica es donde se produce el primer proceso de diabolización del sonámbulo, luego conectada con los juicios de brujería.

⁷⁰ Opción que Inocencio III rechaza en el canon *Majores*, aunque en él el sentido que se da a *dormiens* remite más bien al cataléptico que al sonámbulo. Sin embargo, los comentadores de *Si furiosus* remiten a *Majores* para explicar la decisión de Clemente V. La cuestión abre un abanico de posibilidades respecto del sacramento del bautismo, en donde entran en juego voluntad, comprensión e intención. Se configura así una escala de creencia que incluye al creyente normal, al niño, al loco y al *dormiens*, al *fictus* y al contradictor. A partir de esta escala, la función del *dormiens* se define en relación con el loco (está alienado en su cuerpo, no en su espíritu) y su existencia permite afirmar que la naturaleza bruta, los humores, etc., pueden explicar ciertos rechazos de la fe. Todo hombre se ve así amenazado por la autonomía natural del cuerpo. Con la prohibición del bautismo al sonámbulo (está claro que se trata de un “caso” de escuela), “*il s'agit donc d'expulser dans l'extériorité du corps le danger le plus fort, celui de la subversion secrète, invisible de la foi par la volonté mauvaise. En refusant le sacrement à l'innocent dormeur, le pontife exclut une corporéité mauvaise de la communauté chrétienne*” (pp. 39-40): se trata de una nueva diabolización del sonambulismo desde el discurso jurídico. Se plantea allí la posible posesión real por el diablo a través del desvío del desdoblamiento de la personalidad. Se trata de un proceso de “somatización del mal” general en la Baja Edad Media: “*Du XIIe au XVIe siècle, le mal ne cesse de s'incarner*”, ALAIN BOUREAU. “La redécouverte de l'autonomie du corps...”, *op.cit.*, p. 40.

⁷¹ Cabe remarcar la diferencia de vocabulario respecto de la psicología medieval entre Alain Boureau y otros autores. Ello es particularmente visible cuando refiere con el término “monismo” a la concepción agustiniana que habitualmente es calificada como “dualismo”.

⁷² Sin embargo, debe reconocerse el uso menor de esta figura respecto de otras formas de corporeidad radical del hombre (el embrión, el cadáver, el resucitado, el cadáver de Cristo durante el *triduum*, el hipotético cuerpo viejo de Cristo, etc.): ante estas formas de corporeidad intermediarias o transitorias, aptas para construir la jerarquía de las formas diversas de la individualidad, el sonambulismo aparece como una figura técnicamente pobre. Estas *quaestiones* se entienden en el marco de los debates del s. XIII, cuando se formula la idea de la multiplicidad de formas sustanciales en el hombre. Paradójicamente, el éxito de la definición aristotélica del alma como forma sustancial de la materia permitió distinguir en el hombre muchas almas o muchas organizaciones animadas. Sólo Alberto Magno y Tomás de Aquino mantendrán la idea de unicidad en el hombre de la forma sustancial, que arrima sólidamente el cuerpo al alma. Por lo demás, es más factible hallar posiciones dualistas como la de Enrique de Gante que opone forma sustancial (alma) y forma natural (*forma corporeitatis*).

Otro texto que analiza la inclusión en *quaestiones quodlibetales* de reflexiones en torno de la corporeidad es el que ofrece C.W. Bynum en su trabajo sobre el tópico de la continuidad material respecto de la reconstitución de cuerpos tras el Juicio Final⁷³. Mientras que en los trabajos que recién reseñamos se presenta la idea de un cuerpo en última instancia autónomo frente al yo, del artículo de Bynum se rescata un aspecto diferente, la idea de un cuerpo inescindible de la persona, una asimilación entre el cuerpo y el yo.

Analizando tales *quaestiones*, Bynum señala su sorprendente literalismo extremo y el materialismo que impregnan las discusiones en torno de la teología del cuerpo de los siglos XII y XIII. Ahora bien, la mayor parte del debate sobre la resurrección del cuerpo y la relación cuerpo/alma gira, no alrededor del contraste cuerpo/alma, sino del tema de la continuidad corporal. Los teólogos escolásticos presentan un amplio consenso respecto de la estimación crucial del cuerpo en la naturaleza humana, es decir, su carácter necesario para definir a la personalidad. El problema girará más bien en torno de cómo se relacionan parte y todo: ¿qué cuenta para la identidad de un cuerpo? ¿qué de uno ha de resurgir para que el cuerpo resucitado sea uno mismo?⁷⁴

El tema de la continuidad corporal se ubica entonces en la historia de las teorías platónicas y aristotélicas sobre el alma⁷⁵. El dualismo platónico que domina hasta el s. XII

⁷³ Cf. CAROLINE W. BYNUM, "Material continuity, personal survival and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts", en *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York: Zone Books, 1992.

⁷⁴ En un trabajo de 2001, Bynum confiesa su fascinación "*for the past ten years*" por la cuestión de la identidad personal en la que descubre tres sentidos vigentes. En primer lugar, identidad como individualidad o personalidad. Luego, identidad en tanto posición identitaria (casi lo contrario del primer sentido pues lo esencial aquí es la afiliación grupal). Por último, identidad como continuidad espacio-temporal, tema que aborda en ese texto de 2001 en torno de las metamorfosis monstruosas. En torno de esta polisemia se puede agrupar sin mayor esfuerzo el texto que aquí reseñamos sobre la continuidad corporal en la resurrección de los cuerpos y aquel que antes referimos respecto del debate en torno del surgimiento del individuo. Cf. CAROLINE W. BYNUM, *Metamorphosis and Identity*, Nueva York: Zone Books. Cf. también los inconvenientes del término *identitas* descriptos por D. Iogna-Prat: desde el s. XVIII, con este término la singularidad del individuo se expresa como identidad en tanto continuidad biográfica y permanencia de sí mismo, mas durante siglos, *identitas* es el término para designar la conformidad al grupo. En tanto refiere básicamente a la cualidad de lo mismo, fue empleado por los cristianos en un contexto trinitario. Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*, p. 26.

⁷⁵ Tema que, por otra parte, no se reduce al bizarro ámbito de los casos límites de la teología escolástica sino que también tiene implicaciones en la práctica pía (culto de santos y reliquias), en los procedimientos legales, médicos, funerarios, etc.

postula al hombre como un alma que tiene un cuerpo que a la vez le sirve de instrumento y de prisión. La definición aristotélica que hace irrupción en el XIII es radicalmente diferente: el alma es la forma del cuerpo y la persona sólo puede concebirse como hilomórfica unión de cuerpo y alma: la victoria sobre el dualismo que plantea esta tesis se manifiesta en la definición de Tomás “*anima mea non est ego*”. Hacia fines del s. XIII, las nuevas categorías del hilomorfismo aristotélico parecían convertir en irrelevante la continuidad material⁷⁶. Sin embargo, en el mismo momento, los teóricos igualmente discuten la supervivencia y la resurrección como identidad de materia. Bynum considera que aquí incidió la fuerza que había cobrado en Occidente el culto de reliquias, el cual conllevaba una afirmación *de facto* de la continuidad material. La irrelevancia de la teoría hilomórfica respecto de la cuestión de la continuidad corporal se debe en gran medida a la fuerte desconfianza que recibe tal teoría en el s. XIII (frente a una corriente más clara hacia el sostenimiento del cuerpo como sustancial, encarnada en autores más conservadores y platónicos), desconfianza que compartieron los mismos sostenedores de la teoría que no la aplicaban a cuestiones como la de la resurrección⁷⁷. En fin, lo que subyace a todas estas discusiones y cambio de actitudes y prácticas es la profunda convicción de que “*a person is his or her body*”⁷⁸.

Existe otro trabajo de C.W. Bynum que nos permite aprehender otros cambios que sacuden la antropología del s. XIII. Se trata de su estudio sobre la devoción femenina en la

⁷⁶ La discusión patristica señalaba a la identidad como corazón de la resurrección y algunos autores consideraban que sólo la continuación de la misma materia calificaba como identidad. Esto daba pie a varios problemas de consistencia que la teoría hilomórfica solucionaba elegantemente: “*This theory could have swept away, as sheer foolishness, the question of fingernails, foreskins and aborted fetuses over which theologians had puzzled since Tertullian an Augustine*” (CAROLINE W. BYNUM, “Material continuity...”, *op.cit.*, p. 260). Puesto que, para la teoría hilomórfica, sólo las sustancias existen, no puede concebirse materia independientemente de la forma; por ello, cuando un hombre muere, no queda cuerpo porque éste no existe por sí mismo.

⁷⁷ Por último, la asunción del supuesto de la continuidad material como un factor crucial para la identidad llevó a los hombres de la Edad Media a la pregunta sobre el todo y las partes, en virtud de la proliferación de nuevas prácticas de fragmentación corporal: en efecto, se registra en este período un nuevo entusiasmo por la partición de cuerpos por razones científicas, políticas y culturales (acompañado, al mismo tiempo, por nuevos esfuerzos por limitarla o prohibirla). Este contexto explica por qué en las últimas décadas del siglo XIII “*theologians not only experimented with new theories of personal identity, but also strove to retain a conception of person to which body, in the commonsense understanding of body, was integral*” (pp. 295-296).

⁷⁸ *op.cit.*, p. 278. La inescindibilidad del cuerpo y del yo se puede rescatar también en el citado texto de Jean-Claude Schmitt acerca de la corporeidad de los fantasmas en la Edad Media.

Baja Edad Media⁷⁹. El trabajo apunta a explicar por qué la espiritualidad femenina de esta época se monta particularmente sobre experiencias corporales. Su análisis se divide en dos ejes. Por un lado, Bynum se centra en los mecanismos por los cuales la mujer queda asimilada con la carne en la cultura medieval (o viceversa). Su intención es señalar las complejidades de esta asociación que excede la tradicional ecuación mujer/carne de la misoginia medieval (las mujeres asociadas con lo corporal, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad). En efecto, los hombres medievales no se limitaron a estas proposiciones dualistas generales a fin de fundamentar su misoginia, sino que además extrapolaron de ella una asociación entre la mujer y el cuerpo de Cristo, de fuerte incidencia en las formas de la piedad bajomedieval⁸⁰.

El segundo eje que trabaja Bynum es el que más nos interesa y es la incidencia en la devoción corporal femenina de las concepciones acerca de la persona como conjunto de cuerpo y alma. Bynum señala que en los siglos XIII y XIV los teólogos comienzan a brindar una visión más estrecha e íntegra de la relación cuerpo/alma: empiezan a dejar de ver al cuerpo como enemigo, recipiente o sirviente del alma para atender a la persona como unidad

⁷⁹ Cf. CAROLINE W. BYNUM, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomo 1, Madrid, Taurus-Alfaguara, 1990.

⁸⁰ Bynum se encarga de relevar los distintos registros en los cuales la humanidad de Cristo (su cuerpo) es tratado como un cuerpo femenino: su capacidad nutricia, las pérdidas de sangre, asimilación *Ecclesia*/Cristo, etc. La identificación mujer/carne se montaría en principio sobre dos discursos diferentes. Por un lado, uno teológico a partir de la exégesis bíblica que enseña que el espíritu es para la carne lo que el hombre es para la mujer: en este esquema, la divinidad de Cristo sería masculina y su humanidad, femenina. En esta asociación entre la mujer y el cuerpo humano de Jesús entran en juego también las incipientes doctrinas en torno del nacimiento de María y la inmaculada concepción, así como también la Asunción. La carencia de un padre humano hace del cuerpo de Cristo uno proveniente por completo del cuerpo de María y por ello se lo relaciona con la carne femenina (cf. CAROLINE W. BYNUM, "El cuerpo femenino...", *op.cit.*, p. 185). Por el otro, opera un discurso de orden científico a partir de las diferentes teorías de la concepción o generación. En particular, las de origen aristotélico que asocian el aporte de la mujer en la concepción con la materia informe. Las diferencias de sexo ni las del par alma/cuerpo eran tan dicotómicas en la Edad Media como una proyección de los contrastes modernos podría hacer creer. Bynum propone pensar no sólo la dicotomía sino también la mezcla y fusión de géneros que aparece implícita en los supuestos medievales. Los filósofos y teólogos medievales tratan todos los cuerpos como masculinos y femeninos a la vez. Lo mismo ocurre en la tradición científica en tanto para la anatomía de la época no queda claro que haya dos sexos. Según los estudios de Laqueur y Pouchelle, hombres y mujeres representan respectivamente la versión superior e inferior de una misma fisiología. El cuerpo del hombre es tomado como paradigmático y el de la mujer como su inversión. La frontera entre los sexos es extremadamente permeable. La carne se asocia con la mujer solo en tanto materia informe pues la estructuración fisiológica de esa materia se entiende paradigmáticamente masculina. Cf. THOMAS LAQUEUR, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra, 1994, y DANIELLE JACQUART & CLAUDE THOMASSET, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona: Editorial Labor, 1989.

psicosomática. La distinción entre los componentes de la relación nunca desaparece pero la especulación escolástica modificó considerablemente la tradicional visión platónica del yo como un alma que se sirve de un cuerpo. En la psicología del s. XIII se observa una clara tendencia a confundir los límites del cuerpo y el alma y ello ocurre aun en las teorías contrapuestas del momento. Aparece de manera transparente en las tesis tomistas de la unión hilomórfica. Pero sus oponentes más conservadores también dieron una significación fuertemente positiva a lo físico. Tanto unos como otros parecieron dispuestos a enfatizar el rol del cuerpo y hacer de él una parte integral de la persona. Aquí vemos nuevamente la idea de que las personas, en cierto sentido, son sus cuerpos⁸¹.

Un trabajo en una sintonía similar, análisis de la incidencia del hilomorfismo en las definiciones antropológicas medievales, presenta también el estudio de T. Gregory sobre las *quaestiones* en torno del estatuto humano o divino de Cristo durante el *triduum*⁸². La adopción de la teoría del alma como forma sustancial única del compuesto humano obliga a los teólogos a plantear la no humanidad de Cristo una vez que su cuerpo devino cadáver. Pero al mismo tiempo genera una serie de problemas dogmáticos en un núcleo central del cristianismo: desde el momento en que no se puede postular una identidad entre el cadáver y

⁸¹ Los múltiples registros de devoción corporal o hincapié en el cuerpo como algo sagrado que se constatan a partir del 1200 se entienden, entonces, en el contexto de estos nuevos tratamientos del par cuerpo/alma que tienden a confundir más que a separar los dos componentes de la persona. El s. XIII vive así una creciente influencia de la idea de que lo corporal facilita el acceso a lo sagrado (rasgo más característico en las mujeres que en los hombres). Se trata de una devoción en la que el cuerpo no aparece como obstáculo para la ascensión del alma sino, al contrario, como la oportunidad para realizarla. Esta ambivalencia del cuerpo que señala Bynum (lugar al mismo tiempo de la tentación y del encuentro con Dios) se reproduce asimismo en sus divisiones y órganos. Al menos eso es lo que se puede deducir del análisis de C. CASAGRANDE y S. VECCHIO, *Les péchés de la langue, op.cit.* En el cap. V dedicado al *De lingua*, texto oxoniense de corte aristotélico donde se da una explicación puramente biológica de la especificidad de la palabra humana, se plantea a la lengua como un pequeño órgano que, a causa de la doble función que se le ha encargado, se halla por así decir en el cruce entre el cuerpo y el alma. Sirve para ingerir alimentos pero también para expresar y manifestar al exterior la racionalidad. A partir de esta oscilación entre dos polos a los que nunca se reduce, la lengua marca el fracaso de toda tentativa de simplificar la estructura humana por un punto de vista estrictamente dualista. Representa el punto de apoyo para reconstruir la unidad de tal estructura: la naturaleza intermedia y mediadora de este órgano funda todo el discurso sobre la disciplina de la lengua. Su función es la de ligar dos realidades heterogéneas: la exterioridad, tal como ella se expresa por su aspecto más directamente tangible, el alimento, y la interioridad, oscura e indefinible, pero que encuentra en la palabra una traducción en cierta forma "física".

⁸² Cf. TULLIO GREGORY, "Per una fenomenologia del cadavere", *Micrologus*, 7, 1999.

el cuerpo vivo, entonces Cristo estaría asumiendo en la resurrección un cuerpo distinto⁸³. En la misma publicación, el número de *Micrologus* dedicado al cadáver, hallamos también el trabajo de M. van der Lugt sobre la reanimación angélica o demoníaca de cuerpos muertos⁸⁴. La conformación desde el s. XII de una teoría de los *corpora assumpta* pone en juego los conceptos que permiten, por un lado, precisar la definición del hombre a partir de la dualidad alma/cuerpo, y por el otro contrastar con un caso específico la lista de criterios de definición de lo que se considera vida⁸⁵.

La articulación alma-cuerpo es analizada también en un artículo de J. Baschet⁸⁶. Síntesis muy clara de las concepciones medievales sobre el alma y el cuerpo, este trabajo atiende no sólo a la estructura de la persona según estas representaciones sino también a su dinámica. De este modo se interroga sobre las modalidades de asociación e interrelación entre cuerpo y alma, dando cuenta del desarrollo desde los s. XII y XIII del tema de la amistad entre el cuerpo y el alma, es decir, de su conmensurabilidad y de la cualidad de *unibilitas*, atribuida al alma para unirse al cuerpo. El autor se pregunta asimismo sobre las significaciones sociales de estas formulaciones con el objeto de ver allí una matriz ideológica fundamental de la sociedad medieval: en este sentido, la idea del cuerpo glorioso ofrece un horizonte de articulación jerárquica cuerpo/alma que impone a esta última como principio social⁸⁷.

⁸³ Cf. *op.cit.*, p. 24. Cf. asimismo ALAIN BOUREAU, *Théologie, science et censure au 13^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, París: Les Belles-Lettres, 1999.

⁸⁴ Cf. MAAIKE VAN DER LUGT, "La personne manquée. Démons, cadavres et opera vitae du début du XII^e siècle à Saint Thomas", *Micrologus*, 7, 1999.

⁸⁵ Sobre la animación angélica cf. también BARBARA FAES DE MOTTONI, "Bonaventura e il corpo dell' angelo", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo ...*, *op.cit.*

⁸⁶ Cf. JÉRÔME BASCHET, "Âme et corps...", *op.cit.* Otro trabajo donde discurre sobre la articulación entre alma y cuerpo es JÉRÔME BASCHET, "La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme à propos d'une miniature de la fin du XV^e siècle", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo...*, *op.cit.*

⁸⁷ En torno de la articulación alma/cuerpo respecto del cuerpo celeste, cf. también CHRISTIAN TROTTMANN, "Sulla funzione dell' anima e del corpo nella beatitudine: elementi di riflessione nella scolastica", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo...*, *op.cit.*

El dispositivo jurídico

Los últimos tres textos que comentaremos en esta revisión bibliográfica apuntan a la concepción del sujeto, ya no desde el dispositivo teológico, sino desde el jurídico. En ellos, nos centraremos claramente en las formas de construcción del sujeto de derecho. El primero de estos trabajos pertenece a Y. Thomas, un estudio de la historia del concepto de persona a partir del debate actual en torno de la supuesta aparición de un nuevo sujeto del derecho: un sujeto del deseo que se vislumbraría en los embates sufridos por el principio de indisponibilidad de las personas⁸⁸.

Thomas hace operar en esta discusión una historia del concepto de persona en la tradición jurídica a fin de señalar la adaptabilidad de sus formas a las cambiantes circunstancias a las que supuestamente respondería la concepción de un nuevo sujeto del derecho⁸⁹. El vocablo “persona” remite a un artefacto técnico del discurso jurídico, cuya historia, según Thomas, queda todavía por escribir. Término que proviene del arte dramático, pasa pronto al derecho romano donde se complejiza infinitamente. En efecto, en el teatro, la persona refiere un desdoblamiento actor/personaje pero ambos son siempre igualmente individuales. En el derecho, en cambio, un mismo individuo puede hacerse cargo él solo de varias personas o varios individuos concretos pueden tener una sola persona como soporte: “*la persona es una función abstracta, un continente que se presta a todo tipo de contenidos*” (p. 94). El derecho disocia los sujetos y los cuerpos para componer personas: la unidad de la persona no remite en primer lugar a la del sujeto físico o psicológico sino que ante todo

⁸⁸ Cf. YAN THOMAS, “El sujeto de derecho, la persona y la naturaleza. Sobre la crítica contemporánea del sujeto de derecho”, en *Los artificios de las instituciones*, *op.cit.* Esta nueva concepción del sujeto se revelaría en varios derroteros del derecho contemporáneo (validación del deseo psicológico como derecho subjetivo, personificación de la naturaleza, etc.). La tesis del artículo apunta a la disponibilidad por parte de la tradición jurídica de formas abstractas adaptables a cualquier propósito en tanto el derecho conforma de por sí una técnica desnaturalizadora y abstractiva. La misma perspectiva se aplica al estudio de las demandas por *wrongful life* de fuerte impacto en la jurisprudencia contemporánea. Cf. YAN THOMAS & OLIVIER CAYLA, *Du droit de ne pas naître. À propos de l’affaire Perruche*, París: Gallimard, 2002, pp. 168-170.

⁸⁹ El término técnico del derecho es el de “persona” y no el de “sujeto”. La expresión *subiectum iuris* es poco frecuente antes del s. XVII. Sobre su uso en los s. XVI y XVII, cf. YAN THOMAS, “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*, p. 93. Sobre el uso medieval del término *subiectus* en ámbitos filosóficos, cf. Cf. BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*, pp. 28-29, donde se señala también la paradoja del término que se emplea actualmente en función de la autonomía individual y proviene en cambio del campo semántico de la sumisión y la dependencia.

refiere a la unidad de un patrimonio. Es una unidad de tipo administrativo: “*el derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más bien que tantas como individuos*” (p. 95).

Esta concepción de la persona en el derecho romano resulta difícil de aceptar en el mundo medieval. Los comentaristas del derecho romano “*rebajan el círculo de la persona al sujeto humano concreto*” (p. 95). La antropología vigente en la época parece operar de tal forma que lleva a los comentaristas a adaptar las fórmulas “extrañas” a sus ojos (aquellas en las que el *Corpus Juris* invitaba a ver un individuo constituido por dos personas o, peor aún, bienes concebidos como personas). La tarea de traducción de los juristas medievales tiende a enfatizar la necesaria adecuación de la persona y el individuo y para ello se recurre al mecanismo de la “representación”. Este permite leer las soluciones del *Corpus* salvando el principio de singularidad de las personas. El ejemplo más claro es el de la sucesión yacente, figura que, en el derecho romano, se dice es la persona del muerto (fórmula factible en tanto la persona es una unidad abstracta y por ende extensible), mientras para los comentaristas medievales (cuya voluntad es claramente la de evitar la personificación de objetos) sólo “representa” a la persona del muerto.

Los comentaristas emplean así la ficción de la representación para eliminar la unificación de contenidos heterogéneos como cosas y gente. De la misma manera, se asegura el carácter absolutamente ficticio de aquellas figuras en las que no cabe sino reconocer que varios individuos constituyen una sola persona (es decir, el desarrollo medieval de la figura de la *persona ficta* para dar cuenta de comunidades religiosas o políticas)⁹⁰. Para los juristas medievales, la verdadera “persona” parece remitir naturalmente a la persona individual, al contrario de la tradición jurídica romana. Ahora bien, aunque desde la Edad Media se asegura el carácter falso o ficticio (es decir, sólo jurídico) del mecanismo por el cual la persona es un doble que puede dar cuerpo a conjuntos de personas o cosas, lo cierto es que “persona” nunca dejó de ser un artefacto de duplicación, aun cuando la unidad referida fuera la persona física

⁹⁰ La primera formulación de esta idea se da en el s. XIII con la labor de Inocencio IV, en un desarrollo discursivo que revela las dificultades medievales para la disociación personas/individuos del derecho romano. El análisis de la lectura de Inocencio IV que transforma un verbo *fungor* ('oficiar de') en *fungor* ('fingir') para hacer que los bienes del muerto dejen de ocupar su lugar para pasar a hacer “como si” ocuparan su lugar, resulta muy ilustrativo de la forma en que los juristas medievales se ven llevados a recalcar la naturaleza estrictamente “ficticia” de los mecanismos jurídicos del derecho romano relativos a la persona. Cf. YAN THOMAS, “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*, p. 96

(expresión moderna que complica la comprensión de los mecanismos jurídicos de generación de artificios)⁹¹.

Otro autor que trabaja como Thomas el concepto de persona en el dispositivo jurídico (integrado aquí con el teológico) es A. Boureau⁹². Ahora bien, si en algún punto coinciden estos autores (respecto de la persona en el mundo jurídico medieval como artefacto técnico de duplicación del individuo), lo cierto es que lo hacen a través de caminos inversos. Boureau parte de la doble revolución intelectual en el campo del derecho y del de los estudios sacros que se produce entre los siglos XII y XIII⁹³. La ruptura que se produce en el nacimiento conjunto de ambos campos implica un nuevo régimen de la verdad, percibida, según Boureau, como construcción o reconstrucción (en contra de la tradición, la narración y la costumbre). Se trata de la constitución de una común matriz intelectual⁹⁴.

En este contexto, el análisis del concepto de persona se entiende como punto de aplicación de aquel cuestionamiento fundamental de la episteme escolástica. La persona como

⁹¹ Aun “*en un contexto medieval impregnado de teología, la ‘verdadera persona’ conserva, como persona, su naturaleza de unidad moral, despojada o no del individuo empírico*” (YAN THOMAS, “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*, p. 97). Conciencia de artefacto que era clara en el derecho romano y que subsistirá incluso en el derecho moderno: mecanismo útil en tanto abstracción del orden jurídico que no se identifica con el ser humano concreto. La disponibilidad de estas formas en la tradición jurídica es la que vuelve vana, para Thomas, la idea de crear un nuevo sujeto del derecho como sujeto psicológico y social. Sobre el mantenimiento de la distinción, cf. el análisis de A. D’Ors de su definición “*homo homini persona*”. Cf. ALVARO D’ORS, “Horismoi & Aphorismoi”, *Glossae*, 5-6, 1993-1994, pp. 418-419. Para otra visión sobre la duplicación de la persona humana y la persona jurídica, cf. AUDE MIRCOVIC, “Personne humaine et personne juridique: une confusion néfaste”, en AA.VV. *Sanction et Culpabilité. Essais de Philosophie pénale et de criminologie*, vol. 2, Paris: L’Atelier de l’Archer, 2000, pp. 65-78.

⁹² Cf. ALAIN BOUREAU, “Droit et théologie...”, *op.cit.*

⁹³ Los registros teológico y jurídico viven entre los s. XII y XIII una serie de transformaciones radicales que llevan a la conformación propiamente medieval del derecho y la teología. El *Decretum* y la *Summa Sententiarum* presentan prácticamente las mismas fechas y comparten un gran fondo de referencias textuales. Esta coincidencia general queda graficada para Boureau en la leyenda que circula en el s. XIII en la que se dice que Graciano (fundador del derecho canónico), Pedro Lombardo (iniciador de la teología escolástica) y Pedro Comestor (creador de la historia eclesiástica), nacieron de una misma madre que los engendró en uniones adúlteras. En torno de los planteos de una “revolución medieval” cf. HAROLD BERMAN, *op.cit.*, y PIERRE LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l’Etat et du Droit*, Paris: Fayard, 1988.

⁹⁴ Esta idea de una matriz conceptual se entiende como interacción de técnicas que estructuran una episteme, no como simple intercambio de influencias. En este punto se revela la influencia de los textos de M. Foucault sobre la verdad y las formas jurídicas, cf. ALAIN BOUREAU, “Droit et théologie...”, *op.cit.*, p.1116.

sujeto de la ley es, para Boureau, una originalidad del derecho canónico medieval con formulación completa en la segunda mitad del XIII con Inocencio IV y su noción de “persona moral” o “persona ficticia”. Esta proviene del desarrollo de las corporaciones y del Estado. Para Boureau, la novedad de la elaboración medieval del concepto de persona radica en designar con aquel vocablo a las instancias abstractas dotadas de capacidades jurídicas, cuando en el derecho romano sólo refería a individuos singulares. Las divergencias con el análisis de Yan Thomas son evidentes en cuanto a cómo calibrar el rol del concepto de persona en el derecho romano y su tratamiento por los juristas medievales⁹⁵.

La teología escolástica del s. XIII, por su parte, trabajó la noción de persona de una manera análoga a la del campo jurídico, pero de forma autónoma en un proceso muy largo. El texto de Boureau se encarga de reseñar esta historia desde su aplicación a las tres formas de la divinidad por Tertuliano y la sacralización de la persona humana por Boecio. La sección de esta historia que nos interesa aquí es la que atiende al ya nombrado debate ocurrido en el siglo XIII. La emergencia en el s. XII de contestaciones a la ortodoxia bajo la forma de dualismos radicales; el refinamiento por parte de los nuevos saberes naturalistas del conocimiento del cuerpo (que reducían la autonomía del alma); la introducción en Occidente del *De anima* de Aristóteles (que implicaba una definición que fijaba el alma al cuerpo del que era la forma sustancial), etc. vinieron a plantear las condiciones de un debate en cuyo centro se hallaba la noción de persona⁹⁶. Este debate se dio entre los partidarios de una forma sustancial única en el hombre o tesis conjuntiva (Tomás de Aquino) y los de formas sustanciales múltiples o tesis disyuntiva (neo-agustinianos, numerosos en las corrientes franciscanas). Sin embargo, lo que

⁹⁵ Los términos en que se expresa Boureau son los siguientes: “*ce qui, dans le droit impérial ne désignait que l’individu singulier (Gaius avait construit le ternaire res-personae-actiones) reçoit une formulation nouvelle et forte: la ‘personne’ est l’instance abstraite dotée de capacités juridiques énumérables (par exemple, posséder, léguer, subir le châtement): cette instance ne coïncide pas forcément avec l’individu empirique (‘cet homme’) puisqu’une Église, une prébende peuvent constituer une personne; l’individu peut représenter une fraction de personne ou, inversement, comprendre en lui-même plusieurs personnes ou éléments de personne. on parle de personne fictive parce que dans la temporalité propre d’une action judiciaire, tel ou tel individu est traité comme telle ou telle personne, selon une construction de droit*”, ALAIN BOUREAU, “Droit et théologie...”, *op.cit.*, p. 1117.

⁹⁶ L. Sileo apunta que la influencia de Avicena en el debate fue tanto o más importante que la aristotélica. Cf. LEONARDO SILEO, “La definizione aristotelica di anima nel dibattito della prima metà del duecento”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo...*, *op.cit.*

le interesa a Boureau remarcar es que tanto una corriente como otra coinciden en concebir a la persona de forma independiente del individuo, al igual que lo hace el derecho⁹⁷.

La elaboración de la noción de persona es el pivote mismo de la nueva episteme escolástica: ella delimita la zona de pertinencia del sujeto de la verdad, construido como fiel o como ciudadano. Más allá de tal o cual especificación, provee una estructura común de pensamiento, por lo menos mientras funcione como instrumento de conocimiento. En efecto, tras la consumación de esta episteme en nuevos saberes especializados y técnicos, por un lado, y la sanción de una ortodoxia que aseguró el triunfo formal del tomismo, por el otro, la noción de persona ficticia va a perder su carácter instrumental para pasar al campo exclusivo de la administración de justicia⁹⁸.

Por último, otro trabajo que apunta a la figura del sujeto de derecho es el que ofrece B. Clavero, al que antes nos referimos⁹⁹. Se trata de un estudio más bien centrado en el mundo jurídico y político de la Edad Moderna pero se inscribe en la tradición del derecho continental bajomedieval. El texto forma parte de la producción del autor en favor de la tesis antiestatalista de la historia medieval y moderna. En su análisis, los términos “Estado Corporativo” o “Estado Absoluto” (por contraste con los de “Estado burgués” o “Estado moderno”) resultan completamente ineficaces para dar cuenta de la radical diferencia en juego entre la ausencia y la factibilidad de la misma noción de Estado.

Para Clavero, se trata de analizar unas sociedades que son “otras” en todo sentido para lo cual es necesario encarar una mirada de tipo antropológico. Y esta mirada, que permitiría comprender la estructura del mundo moderno antes que la génesis del mundo contemporáneo, sólo puede dar frutos si atiende esencialmente al testimonio de la jurisprudencia del *ius commune* vigente o a la reconstrucción de su antropología. Una antropología en la que no

⁹⁷ Cf. ALAIN BOUREAU, “Droit et théologie...”, *op.cit.*, p. 1119. En un trabajo posterior, este autor retoma estas consideraciones sobre la noción de persona individual en la teología en una historia general de la relación con el propio cuerpo. Cf. ALAIN BOUREAU, “The Sacrality of One's Own Body...”, *op.cit.*

⁹⁸ A. Boureau retoma la cuestión del individuo y la episteme escolástica en el ya citado trabajo sobre la articulación entre conocimiento y disidencia en medios escolásticos. Cf. ALAIN BOUREAU, “L'individu, sujet de la vérité et support de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scholastique (vers 1270-vers 1330)”, en B. Bedos-Rezak & D. Iogna-Prat, *op.cit.*

⁹⁹ Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, *Tantas Personas como Estados...*, *op. cit.*

existe “la persona que pudiera ser unitariamente sujeto de un derecho privado, ni el Estado que singularmente pudiera a su modo serlo de un derecho público” (p. 37).

Se trata de una armazón conceptual en la que los sujetos exclusivos del sistema son las *personae fictae* (entidades socialmente nada ficticias que están constituidas por señoríos y corporaciones de distinto grado). Las personas ficticias, por otra parte, no aparecen como especies de cuerpos intermedios y ello es así por cuanto los extremos de referencia (Estado e individuos) no tienen sustancia real¹⁰⁰. La evidencia doctrinal señala la inexistencia de una figura o institución política como la que singularmente se significará con posterioridad con el término “Estado”. Por su parte, los sujetos del sistema, las *personae*, no coinciden con los individuos, sino que remiten a las *dignitates* o *status* que los individuos han de interpretar jurídicamente: el *status* señorial se configura como persona erigiéndose como sujeto del sistema por encima de su propio titular. De esta forma, se determina la condición individual como mero soporte de un *status*. La *persona ficta* no viene a complementar a la persona individual sino que realmente la suplanta.

La concepción de la personalidad individual pertenece al discurso de los teólogos y los médicos pero es jurídicamente inexistente. Entre los *theologos et physicos*, la persona es esencialmente singular y no susceptible de desdoblamiento ni reduplicación. No ocurre lo mismo con el discurso de los juristas que arman un sistema de privilegios sin sujetos personales: la doctrina del derecho común opera sustancialmente con derechos sin sujetos. Desde el punto de vista jurídico, la persona remite a una condición civil o social de alcance particular; el concepto vulgar o físico de persona nunca llega a sustanciarse en la doctrina de forma jurídicamente relevante. La individualidad de los titulares de un *status* debe perderse en cuanto tal o dividirse en una pluralidad de sujetos por acumulación de dominios diferenciados (*tot personae quot feuda*). Es la única forma en que debe ser pensado el Estado, como continuidad personal¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. también JESÚS LALINDE ABADÍA, “La persona ficta en el escenario político europeo”, *AHDE*, 40, 1990.

¹⁰¹ La continuidad personal se basa en el adagio romano acerca de que padre e hijo conforman la misma persona, ficción de la que trataremos en el capítulo 5. Para Clavero se trata de un punto donde la antropología basada en la jurisprudencia del *ius commune* puede conectarse con la de otras miradas. Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, *Tantas Personas como Estados...*, *op.cit.*, p. 36.

PECADO Y DELITO EN EL MARCO DE UNA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL: CUESTIONES DE MÉTODO Y UN EJEMPLO

Los textos anteriormente reseñados nos sirven como *background* historiográfico y conceptual para nuestra intención de analizar la cuestión del pecado en función de los distintos dispositivos de construcción de la subjetividad. La puesta en relación de los registros teológico y jurídico nos resulta crucial en virtud de nuestro presupuesto de una antropología construida sobre la base de dispositivos discursivos e institucionales. En este sentido, nuestro supuesto dista de la idea de una personalidad esencial que se esconde detrás de un “*formulaico plano de formas*”¹⁰². Se trataría más bien de pensar a los dispositivos, no como planos de expresión/ocultamiento de la personalidad, sino como múltiples fuerzas constitutivas de la misma. Fuerzas de cuya confrontación sólo situacionalmente se puede determinar el vector resultante. Nos parece, pues, más productivo pensar a la persona como el vector de las múltiples fuerzas que operan en su diseño más que como una subjetividad planteada como esencia verdadera (indefectiblemente) oculta tras las máscaras.

En este sentido, resulta fundamental recalcar la pluralidad de dispositivos que operan en el campo. Esta multiplicidad nos permite por otra parte evitar la sensación de asfixia que generan ciertos trabajos construccionistas, en cuanto a una determinación absoluta por parte de las coordenadas sociometales de un período (desearíamos así evadir la “*run but you can't hide*” *constructionist thesis*, al decir de Nancy Partner¹⁰³). Si se postula a la antropología medieval como una construcción, esto significa que, como tal, se trata de una construcción fallada. Desde este punto de vista, parece más provechoso pensar la posibilidad de emergencias subjetivas, es decir, actos de fuerza fuera de régimen que prosperan, precisamente, en la pluralidad de dispositivos.

Dicho esto, es de remarcar que la interacción de los dispositivos de construcción antropológica no parece ser un área muy frecuentada por los medievalistas. La interacción entre los discursos teológico y médico puede constatarse en varios de los autores que hemos

¹⁰² Cf. AARON GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*, *op.cit.*, p. 205 y ss.

¹⁰³ Cf. NANCY PARTNER, “No sex, no gender”, *Speculum*, 68, 2, 1993, p. 431.

mencionado¹⁰⁴. Pero de la interacción entre teólogos y juristas en cuanto a la noción de persona sólo tenemos el trabajo de Boureau que apunta a la idea de una matriz común de pensamiento¹⁰⁵. Esta observación general se aplica de manera más concluyente si restringimos la mirada a los historiadores que estudian las relaciones entre pecado y delito en la Edad Media, aunque cabe señalar que se trata de un conjunto reducido de autores, de los cuales la mayoría, además, aborda la cuestión de manera tangencial a sus preocupaciones centrales.

Un examen de este tipo de textos permite apreciar la necesidad de trabajos específicos que den cuerpo y sustancia a unas tendencias históricas de largo plazo dibujadas con trazos demasiado amplios. Tres posiciones (no totalmente comparables en virtud del lugar que ocupa cada una en el marco de sus respectivas armazones) podrían ser señaladas a fin de graficar, a partir de las disparidades que presentan, el vacío sobre el que se opera. A partir del trabajo de R. Bartlett sobre las ordalías por fuego y agua, se puede pensar el final del siglo XII y principios del XIII como el momento de un proceso "*whereby an increasingly sharp distinction was drawn between sin and crime*"¹⁰⁶. En cambio, según el estudio de M. Foucault acerca de las relaciones entre las formas de la verdad y las prácticas jurídicas, es precisamente a finales del XII con el inicio de la indagación judicial cuando se comenzaron a conjugar las nociones de infracción a la ley y de falta religiosa¹⁰⁷. Por último, tenemos un trabajo de B. Clavero donde afirma que en los siglos XII y XIII "*diferencia sustancial entre delito y pecado no se aprecia*" como tampoco la habrá en los siglos XVI y XVII que trabaja en su texto¹⁰⁸. De este modo, apreciamos una postura que percibe un proceso de diferenciación entre pecado y delito en el XIII, otra en las antípodas que afirma una conjunción para el mismo período y una tercera que, ignorando los procesos de transformación que señalan las dos previas, desplaza el

¹⁰⁴ Cf. COLIN MORRIS (*The Discovery of the Individual...*, *op.cit.*, pp. 76 y ss.), ALAIN BOUREAU ("La redécouverte de l'autonomie du corps...", *op.cit.*, pp. 33 y ss.) y BARTOLOMÉ CLAVERO, *Tantas Personas como Estados...*, *op.cit.*, p. 78 y ss.

¹⁰⁵ Cf. ALAIN BOUREAU, "Droit et théologie...", *op.cit.*

¹⁰⁶ Cf. ROBERT BARTLETT, *Trial by fire and water*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 81.

¹⁰⁷ MICHEL FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1980, pp. 83-84.

¹⁰⁸ BARTOLOMÉ CLAVERO, "Delito y Pecado. Noción y escala de transgresiones", Francisco Tomás y Valiente (comp.), *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid: Alianza, 1990, p. 60 y ss.

momento de cambio para varios siglos después¹⁰⁹. Desde este paisaje es que abordamos un estudio del tema centrado en el siglo XIII pues a nuestro entender es claro que, por lo menos, no resulta un momento indiferente para la cuestión tratada.

En suma, son escasos los estudios que trabajan la relación pecado/delito en el mundo medieval. Los que hemos relevado aparecen centrados en torno de figuras específicas o bien apuntan al análisis en términos generales del binomio pecado/delito. Entre los primeros hallamos una sección del libro de Alexander Murray sobre el suicidio en la Edad Media (del que tratamos en detalle en el capítulo 3)¹¹⁰ así como también la monumental historia de la blasfemia en la Cristiandad latina que lleva adelante C. Leveleux. Esta incorpora desde el título mismo de la obra la cuestión de la criminalización de un pecado¹¹¹. Si bien centra su análisis entre los siglos XIII al XVI, la autora abarca un gran arco temporal (desde los Padres de la Iglesia) lo que se traduce en una gigantesca profusión de fuentes examinadas. Pero su trabajo también involucra a la práctica judicial a la cual confiere un papel clave en el proceso de criminalización de la blasfemia en función de la cronología del mismo.

Leveleux señala dos momentos clave, el siglo XIII y el paso del s. XV al XVI. En efecto, la blasfemia para los Padres de la Iglesia así como para los pensadores altomedievales no constituía una preocupación central. Los moralistas y los teólogos brindaron poca atención al tema, dando como resultado un concepto muy fluido de la falta, que cubría varios tipos de comportamientos, en general en relación con el juramento inadecuado. Pero en el s. XIII, los medios escolásticos apartan a la blasfemia del ámbito de las obligaciones contractuales para llevarla al campo de los comportamientos delictivos. Se produce así una emancipación parcial respecto del juramento y ello se hace fortaleciendo la conexión con las figuras de la infidelidad y la herejía. En el s. XIII la blasfemia deviene fenómeno autónomo y específico para los pensadores medievales pero a pesar del amplio consenso que lograron esquemas como los de Alejandro de Hales, los teólogos y juristas fallaron en alcanzar una definición universal aceptable de la blasfemia.

¹⁰⁹ Tesis que sostiene también P. Prodi aunque en un punto puede coincidir con el planteo de Foucault, en cuanto a concebir un momento de unión entre pecado y delito. Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 174.

¹¹⁰ ALEXANDER MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford Univ. Press, 2000, tomo II, cap. 8.

¹¹¹ CORINNE LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècles): du péché au crime*, Paris: De Boccard, 2001.

A finales del s. XV y principios del XVI, la noción de blasfemia se resignifica como consecuencia de un proceso de politización que se opera sobre ella. Es pensada cada vez más como amenaza al conjunto de la comunidad (y por lo tanto cada vez menos como un pecado que requería la intervención pastoral que como un crimen que reclamaba más severos castigos). Leveleux aclara que para entonces la plasticidad del concepto cobra un nuevo valor en conveniencia y eficacia y la indefinición de sus límites parece casi deliberada. Precisamente será la práctica judicial represiva la que concrete finalmente la criminalización, apropiándose masivamente los jueces del Renacimiento del discurso elaborado desde el s. XIII (hasta entonces se detecta un divorcio entre decisiones judiciales y elaboraciones doctrinarias). De esta manera, el discurso jurídico y teológico revela la imposibilidad del derecho de *decir* la blasfemia (salvo la superficial promoción de la falta al rango de *maleficium*) mientras que la práctica judicial efectiviza la criminalización “mostrando” la blasfemia y “designando” al blasfemo.

Este cambio ha de ser comprendido en conexión con los grandes procesos que transforman el panorama europeo, desde la Reforma a la constitución de los Estados absolutos. Por un lado, el abandono de las formas feudales vuelve caduca la identificación entre sacrilegio verbal y juramento. Por el otro, las políticas de control monárquicas requieren el paso del control de los discursos al control de las “almas”, con lo que la persecución de la blasfemia se asimilará a la sanción de la creencia heterodoxa, en los términos de una creciente colusión entre el mal decir y el mal creer. En este marco, la penalización de un “crimen sin víctima” como la blasfemia contribuye a la manifestación de un poder sin límite, funcionando así como mecanismo de constitución de la majestad.

Los dos próximos trabajos, en cambio, abordan la cuestión desde una perspectiva general¹¹². En un artículo sobre la conformación del derecho penal canónico, O. Échappé analiza tres razones que explicarían la larga tradición de confusión entre las nociones de pecado y delito que hasta ca. s. XII-XIII conlleva una dilución de la falta penal en la falta moral¹¹³. En primer lugar, este autor señala las particularidades del derecho romano que, en

¹¹² Dejamos de lado el trabajo de 1990 de Bartolomé Clavero (“Pecado y delito...”, *op.cit.*) que atiende específicamente a la relación pecado/crimen, pero encarada en términos del siglo XVII.

¹¹³ Cf. OLIVIER ÉCHAPPÉ, “Délit et péché: le mal vu par les canonistes médiévaux”, en Natalie Nabert, *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, París: Beauchesne, 1996.

contraste con el alto nivel de elaboración en otras áreas, implican una débil conceptualización de la idea de delito. Este es concebido en el estrecho marco que se le habilita en función de lo que comprometa la seguridad del Estado y el orden público por lo que el derecho romano no presenta catálogos de infracciones. Ello se conjuga con el mayor interés que este derecho revela por el procedimiento más que por las definiciones doctrinarias lo que deriva en una noción de *crimen* que atiende más a la situación de incriminación que a la definición de un contenido específico (lo que quedaría graficado en la etimología del término, de la que hablaremos más adelante).

Paralelamente, se produciría una fuerte conceptualización de la noción de pecado, no sólo en el marco del pensamiento cristiano sino también con los aportes de la filosofía griega. Las diferentes conceptualizaciones del concepto de *hamartía*, en particular la de los estoicos (como desfasaje entre el accionar humano y el orden divino), contribuyen a un desarrollo doctrinal que piensa al pecado en términos de una ruptura con Dios. Ello implica una noción amplia de pecado (como actos dirigidos contra los fines de la Creación y por lo tanto contrarios a la ley eterna) que explica por qué la confusión del primer milenio cristiano entre pecado y delito se hace en beneficio del primero.

Por último, Échappé señala la muy lenta distinción entre fueros interno y externo que nace tardía y casi ocasionalmente en el contexto de la decisión adoptada por los reformadores carolingios de conciliar la penitencia pública con las nuevas prácticas insulares de penitencia secreta y tarifada¹¹⁴.

Estos tres haces de razones explican el hecho de que durante siglos la falta es sólo entendida como pecado y es tratada en un marco penitencial¹¹⁵. Recién con Graciano y la reflexión de decretistas y decretalistas es que se puede empezar a pensar en términos de un derecho penal autónomo, proceso del que hablaremos en detalle en el capítulo 2.

¹¹⁴ Sobre las prácticas de la penitencia tarifada, cf. entre otros CYRILLE VOGEL, *op.cit.*, y JOHN MCNEILL & HELENA GAMER, *Medieval handbooks of penance*, Nueva York: Columbia University Press, 1990 (1ª edición 1938), pp. 23-50.

¹¹⁵ Cf. JEAN GAUDEMET, "Sanctions répressives et pénitences religieuses dans le droit canonique de l'Eglise Ancienne", en AA.VV. *Sanction et Culpabilité...*, *op.cit.*

Échappé no atiende en su breve artículo a conexiones posibles entre la relación pecado/delito y los datos de la antropología medieval. Pero sí cabe aclarar que intenta ligar los procesos que describe con el desarrollo del concepto moderno de sujeto jurídico, en particular a partir de una casuística que favorece el armado de las modernas clasificaciones de los grados de responsabilidad. En este sentido, este autor afirma que los canonistas al separar lo que cae bajo juicio de hombres y lo que cae bajo juicio de Dios contribuyeron de forma determinante a la afirmación del principio de libertad individual en la sociedad occidental.

Una perspectiva general análoga se evidencia en el último texto aquí reseñado pero en unas dimensiones claramente distintas. Se trata de la ambiciosa obra de Paolo Prodi sobre el pluralismo de los fueros en el mundo jurídico medieval y su derivación posterior en el moderno dualismo entre moral y derecho¹¹⁶. Este texto reviste un particular interés para nuestro propósito por cuanto hace intervenir en su argumentación la cuestión del individuo en el seno de una historia, prácticamente única, de la relación entre pecado y delito hasta la época contemporánea. Un rasgo importante de esta obra es su (explícita) perspectiva totalizante, abarcativa y de larga duración¹¹⁷, base, por otra parte, de una de las múltiples virtudes del texto, la de incursionar en un área evitada por muchos autores como es la del estudio de las relaciones pecado/delito en el largo plazo de la historia general del cristianismo. Prodi elige para ello trabajar en un plano general y doctrinario, evitando la casuística y la especificación en determinadas figuras del derecho o la teología moral. Una perspectiva que también se encuadra como historia institucional para un estudio de la problemática del pecado, habitualmente reservada a la historia de las mentalidades o la historia social.

Ahora bien, cuando este texto hace operar en su seno la cuestión del individuo, lo hace adscribiendo a los términos en que ésta fuera planteada por la corriente teológico-política. Así, por ejemplo, hace uso de autores como Louis Dumont, quien desde el análisis antropológico continúa la labor de los historiadores que habían pensado el nacimiento del individuo en función de su relación con las corporaciones y el Estado¹¹⁸. Esta adscripción

¹¹⁶ PAOLO PRODI, *op.cit.*

¹¹⁷ Ver la declaración de principios que enuncia en pp. 13-14.

¹¹⁸ Louis Dumont plantea una íntima relación cristianismo/individualismo. Su esquema se basa en la contraposición entre sociedades individualistas y holísticas y en las perspectivas que genera en este contexto la conformación de “hombres en el mundo” y “fuera del mundo”. Se trata de una vinculación que intenta explicar el individualismo del mundo occidental en un larguísimo proceso que abarca

cuadra en algún punto con la perspectiva general que el autor optó para diseñar su estudio, y se puede suponer para ello una concordancia básica en contenidos y metodología. Pero esta conjunción entre corriente teológico-política y perspectiva general no sólo desatiende los dispositivos de construcción antropológica sino que deja de lado la idea de estudiar la antropología cristiana medieval en sus propios términos. Allí radica tal vez el uso del término “individuo” en contextos muy disímiles o el interés por ligar con el individuo moderno las referencias antiguas o medievales al tema. Incluso el texto parece recaer en la narración de la epopeya del individuo con sus sucesivos “nacimientos”, que en este caso se remontan al judaísmo antiguo, pasando por el s. XII para cuajar hacia el s. XV¹¹⁹. En un punto, la perspectiva general y doctrinaria que plantea Prodi, muy útil en otros aspectos, puede resultar contraproducente.

En contraposición (y sin querer desmerecer en nada un trabajo monumental y de profunda riqueza como el de Prodi) querríamos plantear la necesidad de hacer conjugar con el relato a gran escala análisis que emerjan de una perspectiva situacional, es decir, del estudio de

desde el primer cristianismo hasta la post-Reforma, principalmente en el mundo calvinista. Centrado en los siglos centrales de la Edad Media, su análisis gira en función de la lucha holismo/individualismo a partir del punto de conjunción cristianismo/aristotelismo en el pensamiento político. Cf. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1984. Cf. también el rescate de las tesis de Dumont que ensaya Dominique Iogna-Prat en BRIGITTE BEDOS-REZAK & DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *op.cit.*, pp. 14-18. Cabe aclarar que las referencias del texto de Prodi a una nueva conciencia individual en el s. XII concuerdan también con la corriente del “descubrimiento del individuo” y su relación con las formas de la moral tras la intervención de Abelardo en el mundo religioso medieval (cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 54 y ss.).

¹¹⁹ Respecto del judaísmo antiguo y su rol en la historia del individuo occidental: “*nell'antica polis la comunità si pone di fronte all'individuo come un intero di cui egli sa di essere solo una parte, destinata a scomparire; il cammino della salvezza iniziato da Israele apre la strada alla nascita dell'individuo occidentale; il problema della colpa e della giustificazione, della penitenza, di un forum Dei separato dalla giustizia umana è elemento portante del dualismo che permette la crescita dell'individuo*”, PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 25. Para el s. XII refiere a la “*la nascita della nuova coscienza dell'individuo che esige il distacco della giustizia di Dio dalla giustizia degli uomini*”, p. 53 (las páginas siguientes se dedican al nacimiento de una ética cristiana con Abelardo). El s. XV parece figurar como la fecha de nacimiento efectivo: “*Nasce l'individuo come staccato dalla catena degli esseri nella quale prima era inserito e quindi si passa da una concezione gerarchica e castale della società alla concezione dinamica che sarà propria dell'età moderna, dall'homo hierarchicus all'homo aequalis*”, p. 157 (en clara referencia a Louis Dumont). Y esto tendría como correlato la reconfiguración de las autoridades eclesiásticas y laicas en función de una nueva política: “*non soltanto amministrazione della giustizia nel senso tradizionale del potere ma volontà di 'formare' il nuovo individuo –staccandolo dalla catena degli organismi e dei corpi sociali intermedi – come molecola del moderno corpo sociale*”, p. 163. Cf. también p. 169: “*in quest'osmosi che avviene tra la Chiesa e lo Stato si trasforma la concezione stessa della politica: non più soltanto una funzione esterna, diretta alla tutela della società dal 'male' che la aggredisce, ma una funzione interna che tende a formare e a normare la persona, l'individuo*”.

escenarios concretos donde el binomio pecado/delito y la cuestión de la persona se entiendan en función de la antropología cristiana de acuerdo con sus específicos marcos de construcción.

A nuestro entender, para el estudio de relaciones pecado/delito en la Edad Media, una perspectiva situacional resulta metodológicamente fundamental. A partir del vocabulario empleado y las infinitas interrelaciones existentes entre el discurso jurídico y el religioso en la Edad Media, si uno se posiciona en una perspectiva general, tiende a ver al pecado y al crimen como áreas indiferenciables, como si la fusión entre estos dos registros pudiese ser total. En todo caso, si se señala su mutua autonomía (pues la existencia de una doble tradición textual y profesional es evidente), se plantea una relación de tipo acumulativo, tal como la definió Bartolomé Clavero: pecados son los que aparecen en las prescripciones religiosas; delitos, los que a su vez aparecen en los textos jurídicos.

“Pecados son entonces aquellos actos que dicen los textos y tradiciones de carácter religioso; delitos, los que a su vez figuran en los jurídicos. Así de fácil, pero con algunos datos que por obvios ya suelen ordinariamente olvidarse. [...] ¿Dónde la distinción radica? Tienden ciertamente a apreciarse de modo objetivo los delitos y subjetivo los pecados; se definirían unos por resultado, por intención los otros. Ya podrían con ello coincidir. Que es lo que aquí ante todo importa: su posible identidad o coincidencia. No se definen por referencia a valores religiosos o jurídicos, o a órdenes, religión o derecho, realmente diversos. No hay una diferencia de principios afectados: el bien y el mal van en singular o son reputados únicos. La promoción del uno y la persecución del otro se efectúan, mediante la tipificación de pecados y delitos, de forma acumulativa, con primacía entendida de los primeros. Al menos los segundos, los delitos, aparecen de esta forma bajo un concepto menos sustancial o más incluso trivializado”¹²⁰

De esta forma, los juristas y moralistas de la Baja Edad Media articulaban dos premisas de general aceptación. Por un lado, la Iglesia reclamaba un derecho de autonomía legislativa respecto de un orden laico al que desplazaba a un segundo plano¹²¹. Por otro lado, al decir de un jurista del s. XVI, *“leges autem in foro conscientiae servanda esse nemo dubi-*

¹²⁰ “Delito y Pecado. Noción y escala de transgresiones”, *op.cit.*, pp. 59 y 61. Cf. OLIVIER ÉCHAPPÉ, “Délit et péché...”, *op.cit.*, p. 247.

¹²¹ Cf. C 33, q. 2, c. 6: *“Sed sancta Dei ecclesia nunquam mundanis constringitur legibus [...]”*. Las citas del *Decretum* corresponden a la edición de *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richter curas instruxit Acuilus Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958. Para las glosas se consultó la edición de *Decretum Gratiani*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606.

*tar*¹²²: la concordancia y simultánea subordinación a los dos órdenes normativos se tomaba como axioma.

Ahora bien, aplicadas a casos concretos, estas premisas no necesariamente resultaban conjugables y, desde este punto de vista, una perspectiva centrada en figuras específicas puede ofrecernos un panorama bien distinto. La contraposición entre distintos órdenes normativos en torno de casos particulares permite, por un lado, dar cuenta de las operaciones puestas en juego para conciliar lógicas distintas y suturar eventuales discordancias y, por el otro, poner de relieve la interacción de dispositivos textuales e institucionales.

Por otro lado, la perspectiva situacional que aquí postulamos no radica sólo en atender a figuras específicas. También implica mantenerse en el registro textual en que se da determinada reflexión sin “extraer” –en el sentido de independizar de los enunciados particulares en que se realiza– una determinada “concepción”. Por ejemplo, si se rastrean las elaboraciones alfonsinas en torno del *process of sining* o desarrollo psicogenético del pecado (dato clave para delinear la antropología operante en estos textos), lo que se constata es que tales elaboraciones giran en torno de un problema concreto, la descripción de las maneras de pecado que borra el sacramento de la penitencia. Y éste a su vez se expresa a través de un mecanismo textual particular, las lecturas alegóricas de la metáfora de los tres muertos, es decir, de los tres resucitados por Jesús según el Evangelio. En *Partidas*, el tratamiento de esta alegoría (que analizaremos en el **capítulo 2**) habilita una reflexión teológico-jurídica en torno de la noción de pecado criminal y probablemente también una reflexión implícita de orden antropológico. La figura del pecado criminal (que aparece en algunos de aquellos textos) representa el escenario más interesante para examinar el tipo de reflexión que los juristas del siglo XIII efectuaban en torno de los órdenes normativos religioso y jurídico.

Como veremos, se trata de imágenes difíciles de asir por cuanto lo que planteamos aquí es una lectura sintomática que se construye a partir de las incoherencias y forzamientos de los textos. Donde hablamos de una reflexión teológico-jurídica y una antropológica, debemos suponer necesariamente un entrecomillado. Más que una reflexión, nos hallamos ante tensiones que se operan en los textos y producen síntomas en las vacilaciones, las

¹²² Tomás Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, Viterbo: apud Nicolaum Pezzana, 1754, Lib. 10, Disp. 8, num. 37.

inconsistencias, etc. En todo caso, lo que queremos sostener es que cualquier enunciado en torno del binomio pecado/delito y su relación con la persona resulta inescindible de su contexto de enunciación. Es decir, toda aseveración general debería ir inextricablemente unida al despliegue del caso que enmarcó su construcción¹²³. De hecho, como veremos, el estudio de los escenarios concretos que proponemos no desmiente en última instancia la imagen general de cuasi indiferenciación pecado/delito. Pero es la perspectiva situacional centrada en figuras y mecanismos textuales específicos la que permite ver las operaciones puestas en juego (y sus límites) que dan como resultado precisamente tal imagen general.

La puesta en acción de esta perspectiva situacional se efectúa en el cuerpo central de esta tesis, conformado por los capítulos tercero a quinto, centrados en tres figuras singulares.

En el **capítulo 3**, a partir de un relevamiento léxico de la *Séptima Partida* de Alfonso el Sabio, se analiza el campo semántico de la desesperación y su articulación con distintas figuras penales que excede la tradicional asociación desesperación/suicidio. Se incluyen también en el campo de análisis al asesinato y al abandono de la fe cristiana en favor del Islam, de manera de ensayar una interpretación general de la visión que el texto ofrece sobre la desesperación. Se atiende en particular a las condiciones de criminalización del suicidio en el derecho castellano medieval, conectando el análisis con el peculiar tratamiento teológico de duplicación de la persona en el “homicida de sí mismo” y la discusión jurídica (que se mantiene en cierto punto en la actualidad) en torno del principio de indisponibilidad de la persona. En este sentido, examinamos los mecanismos de incorporación del suicida en personas que lo exceden (el grupo de parentesco, la comunidad, la persona del soberano) a fin de interpretar el desarrollo jurídico que llevó a la criminalización del suicidio desde la inicial discordancia total entre el registro jurídico y el teológico en torno de este punto.

En el **capítulo 4**, a partir del estudio de la evolución de los mecanismos punitivos del adulterio en el derecho castellano, en particular respecto del homicidio legítimo de la adúltera por parte de su padre o marido, se analiza la contraposición entre distintos órdenes normativos en torno de un caso singular que permite dar cuenta de las operaciones puestas en juego para conciliar lógicas distintas y suturar puntos de ruina en el sistema vigente. Aquí el tratamiento

¹²³ Desde este punto de vista, nos parece clave la estrategia montada en el trabajo de Gurevich con sus estudios particulares que no se presentan como ejemplos sino como casos (Sverrir, Opicinus, Bertoldo, etc.).

fue deliberadamente diacrónico: aunque nuestro interés general radica en las obras jurídicas de Alfonso el Sabio, nuestro análisis incluyó un extenso arco temporal que abarcó desde el derecho justinianeo y visigótico hasta el siglo XVI, atendiendo a las apropiaciones selectivas de las distintas tradiciones legales que nutren el derecho castellano. Este es el ámbito donde se rescató con más atención la discordancia de lógicas entre laicos y eclesiásticos. El estudio de las tradiciones jurídicas respecto de este punto permitió apreciar fuertes diferencias de tratamiento entre los antecedentes romanos, canónicos e hispanomedievales, facilitando así la percepción de mecanismos específicos de construcción de las figuras penales en el derecho castellano.

El capítulo 5 está dedicado a un escenario que trabajamos como caso de interacción entre distintos dispositivos de construcción de la persona, el de la lógica que gobierna la instrumentación de castigos hereditarios en el derecho medieval. Planteamos el trabajo con síntesis textuales *in actu* entre los dispositivos teológico y jurídico de construcción de la persona. Se trata de captar cómo opera en la práctica la combinación en un texto de una unidad abstracta que nace de la disociación de sujetos y cuerpos sin ligazón fuerte con un soporte individual (dispositivo jurídico) con otra unidad también abstracta pero donde el cuerpo resulta imprescindible para su definición y donde la identidad individual es constitutiva (dispositivo teológico). Nuestra investigación postula la hipótesis de una posible articulación entre la práctica de los castigos hereditarios y la ficción de la identidad personal padres/hijos del derecho romano. Las tendencias del derecho medieval a traducir las ficciones personales clásicas de forma de no contradecir el principio de singularidad individual, por un lado, y a pensar los lazos de identidad personal en términos biológicos, por el otro, se presentan como un campo fértil para pensar la interacción de los dispositivos de construcción de la persona. Un ejemplo de esta articulación podría señalarse en la manera en que ha influido, respecto de la estipulación de penas por lesa majestad a hijos *postea nati*, la reflexión teológica en torno del criterio *personaliter divisus* para la transmisión del pecado original, así como también los planteos anexos del “traducianismo físico”. De la misma manera, caben dentro de este panorama los mecanismos de biologización de la diferencia religiosa que comienzan a percibirse en los últimos siglos de la Edad Media hispana.

Por último, quisiéramos señalar que nuestro reclamo por una perspectiva situacional en el estudio de las relaciones pecado-delito-persona pretende por otra parte adecuarse también a las formas medievales de pensar casuísticamente en derecho y teología. A su vez,

pensar en situación se acuerda con la lógica de nuestro supuesto de una persona planteada como vector resultante de las distintas fuerzas que operan en su construcción. En este sentido, finalmente, esta problemática puede funcionar como una plataforma desde donde incursionar en las teorizaciones sobre las fuerzas, los dispositivos y las emergencias subjetivas en el discurso histórico.

PRECISIONES SOBRE EL CORPUS

El *corpus* inicial de esta tesis está conformado por la obra jurídica alfonsina. Su vastedad, su papel fundacional en el derecho hispánico, su duradero peso en la tradición jurídica española y de los países de su área de influencia y su carácter mixto normativo-sapiencial son, entre otros, los motivos que justifican una elección de este tipo. La naturaleza ciclópea de la empresa jurídica alfonsí, en particular la conjunción del derecho castellano con el *ius commune* (pero también la absorción del caudal de obras teológicas contemporáneas), explica la riqueza de contenidos de un *corpus* que va ciertamente más allá de una codificación de *iura propria*¹²⁴. La elección de este *corpus* implica necesariamente un trabajo sobre el Derecho Común (el *Corpus Juris Civilis* y el *Corpus Juris Canonici* con sus respectivas glosas), así como también un análisis del contexto dado por los códigos españoles (*Fuero Juzgo, Ordenamiento de Alcalá, Ordenanzas Reales*, etc.) y el ámbito foral. Esta remisión al derecho canónico y el civil en los que se inspiran en gran medida los textos del Rey Sabio se completa en la medida de lo posible con el análisis de las referencias teológicas con las que trabajan los redactores alfonsinos.

Un punto central a señalar es que la obra jurídica alfonsina debe ser comprendida en el marco de un proyecto general de reformulación de la sociedad castellana del s. XIII¹²⁵. En el campo estrictamente jurídico (que ha de entenderse, sin embargo, como un registro jurídico-político¹²⁶), Alfonso encara un proyecto definido de recepción del derecho común en plan de

¹²⁴ En este sentido, resulta importante la caracterización de *Partidas* como un intento de “fagocitar” el derecho canónico en pro de un reforzamiento de la autoridad real. Cf. al respecto GREGORY ANDRACHUK, “Alfonso el Sabio - Courtier and Legislator”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, 3, 1985. Representa un buen ejemplo de lo que B. Clavero afirma en torno de la inexistencia de una división neta entre autoridades religiosas (que determinan lo que es pecado) y autoridades laicas (que definen lo que es delito). Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, “Delito y pecado...”, *op.cit.*, p. 65. Una opinión contraria plantea Martínez Marcos respecto de una abstención por parte de Alfonso de legislar propiamente en materia eclesiástica. Cf. ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *Las causas matrimoniales en las Partidas de Alfonso el Sabio*, Salamanca: CSIC, 1966, pp. 24-25.

¹²⁵ Como señala R. Burns, la *ratio* del abanico de proyectos alfonsinos revela un claro propósito de “*reshape society*”. Cf. ROBERT BURNS, “*Stupor mundi: Alfonso X of Castile, the Learned*”, en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 5-6.

¹²⁶ Las obras jurídicas alfonsíes son continuamente leídas en clave de programa político, incluso de teoría sobre la autoridad y sus fundamentos. La bibliografía al respecto es numerosa. Como ejemplos podemos citar JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla y León*,

fortalecimiento de la autoridad monárquica, favoreciendo la instalación de doctores en leyes en Castilla y la formación de juristas locales en Bolonia¹²⁷. Esta absorción del *ius commune* se realiza en un reino jurídicamente heterogéneo, no sólo en lo que concierne a la fragmentariedad normativa de la regionalización foral, sino también a una Castilla de tres *leys*, representada en los grupos religiosos que la habitan¹²⁸. A su vez, en su labor legislativa el rey actúa como difusor de determinados conceptos que son técnicos entre canonistas y civilistas pero que ingresarán a la cultura general a través de los textos reales en función del programa civilizatorio alfonsí¹²⁹.

En este sentido, cabe recordar el carácter de unidad que tiene el proyecto cultural-normativo de Alfonso X, principio de unificación que guía las empresas de traducción, redacción y difusión de textos de los más diversos ámbitos del conocimiento así como la sucesión de sus intervenciones legislativas¹³⁰. Son conocidos los campos en que descolla el

Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, cap. 2 (en el que analiza la ideología de gobierno alfonsí influida por los expertos en derecho común en torno de la idea de Estado, naturaleza y fidelidad, majestad y señorío etc.); FERNANDO GÓMEZ-REDONDO, "Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000, donde se postula la existencia de dos modelos, uno de Corte real relacionado con el *Espéculo* y otro de tipo utópico, con referente en *Partidas II*; ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas", *Glossae*, 3, 1992, p. 61, donde ata toda la obra jurídica alfonsí al proyecto de monopolio legislativo monárquico y la concepción de Estado allí implicada; y PIERO MORPURGO, "L'armonia della natura e l'ordine dei governi. Lo studio della *scientia naturalis* come fundamento del potere nelle corti europee del secolo XIII", *Micrologus*, 4, 1996, donde se rescata la relación armónica naturaleza/gobierno que destilan los textos de Alfonso X.

¹²⁷ Cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, "En torno al derecho romano en la España medieval", en Carlé, Grassotti & Orduna, *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1985, vol. 3; y del mismo autor, "El Derecho Común en Castilla durante el siglo XIII", *Glossae*, 5-6, 1993-94. Cf. también ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, p. 10, y MANLIO BELLOMO, "«Tenemos por bien de fazer estudio de escuelas generales»: tra Italia e Castiglia nel secolo XIII", *Glossae*, 5-6, 1993-1994.

¹²⁸ En torno de la relación entre los ordenamientos jurídicos cristiano, musulmán y judío (y la escasa interpenetración que revelan), cf. JESÚS LALINDE ABADÍA, "España en la encrucijada de la "Xaría", la "Torá" y el "Directum""", en AAVV. *Proyección de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y Mediterráneo*, t. 1, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.

¹²⁹ Cf. EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, "Hérésie et culture dirigeante dans la Castille de la fin du XIII siècle. Le modèle d'Alphonse X", *Heresis*, 9, 1987.

¹³⁰ Cf. MARICEL PRESILLA, "The image of death and political ideology in the *Cantigas de Santa María*", en Israel Katz & John Keller (eds), *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry. Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa María of Alfonso X, el Sabio (1221-1284)*, Madison: HSMS, 1985, p. 427 y ss. Cf. también FERNANDO GÓMEZ-REDONDO, *op.cit.*, p. 285. Como referencia general al proyecto cultural alfonsí, cf. LUIS DE VALDEAVELLANO,

Rey Sabio: derecho, poesía, historiografía, astronomía¹³¹. Pero incluso en registros de menor impronta se pueden detectar señales de su proyecto político, como es el caso de los programas de decoración artística¹³². Un registro que ha sido particularmente relacionado con su obra legal es el historiográfico, área que parece haber seguido ritmos paralelos a los que experimenta su proyecto jurídico¹³³. Esta visión cultural unificada es considerada por algunos autores en términos de un proyecto sistemático con carácter de fundación de una cultura de valor universal. Desde esta perspectiva, la tarea alfonsina respondería a un plan pragmático deducible tanto de sus pasos como de los campos que abarcó¹³⁴.

En el marco de esta visión global reformadora un punto ineludible a señalar es la opción alfonsí por el idioma romance como instrumento para llevar a cabo su proyecto. En la precoz adopción del castellano como lengua de cultura, de Corte y de codificación legal se funda la singularidad del caso hispánico, inaudito en el contexto de la Europa del s. XIII¹³⁵.

“Sobre la cultura en la época de Alfonso el Sabio”, en Carlé, Grassotti & Orduna, *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz...*, *op.cit.*

¹³¹ Se ha remarcado con frecuencia la ausencia del saber médico entre las empresas de traducción alfonsíes, pese al gran interés que el monarca prestaba a las obras científicas en lengua árabe, cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 183. En torno del escaso rol de la medicina en el proyecto cultural alfonsí, cf. LUIS GARCÍA BALLESTER, “La circulación de las ideas médicas en la Castilla de Alfonso X el Sabio”, *Revista de Occidente*, 43, 1984.

¹³² En efecto, los reducidos programas plásticos emprendidos durante el reinado de Alfonso X revelan también preocupaciones de orden político. Cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio. Historia de un reinado 1252-1284*, Burgos: La Olmeda, 1999, p. 367 y ss. Cf. también MIGUEL A. CASTILLO, “Panorama de las artes en el reinado de Alfonso X”, *Revista de Occidente*, 43, 1984.

¹³³ Cf. INÉS FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, “Evolución del pensamiento alfonsí y transformaciones de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio” y MARÍA NIEVES VILA RUBIO, “Léxico y conciencia histórica en Alfonso X”, ambos artículos publicados en *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000. Cf. también NANCY DYER, “Alfonsine historiography: the literary narrative”, en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*, p. 144.

¹³⁴ Cf. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre, 1995, pp. 13-31. Márquez Villanueva considera que el programa cultural de Alfonso X responde a una visión medieval optimista respecto de la unión entre poder y cultura y se desarrolla de manera sistemática y pragmática. En este sentido, califica a la empresa como el proyecto de alguien “con los pies sobre la tierra”. Rescata el peso del influjo árabe como modelo político de *rex magister* encarnado en los reyes de taifas, pensadas éstas como “repúblicas italianas con turbante”.

¹³⁵ Cf. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, p. 37. Para este autor, el castellano aparece, para un pragmático Alfonso, como la mejor opción en una Castilla de tres religiones y con un deficiente bagaje cultural de impronta latina. El peso del árabe y la escasa disponibilidad de expertos en latín habrían indicado al Rey Sabio el valor estratégico del romance. Rubio García, por su parte, considera que en su Cancillería Alfonso tenía a mano los expertos en latín que necesitara mas decide el paso de la documentación a lengua castellana en función de la ignorancia de sus destinatarios (nobles,

Esta estrategia lingüística en la que Alfonso X cumplió un papel fundacional implicaría un trabajo activo sobre la lengua para convertirla en una herramienta útil y que respondiese a los criterios de rectitud idiomática de la época¹³⁶.

Ahora bien, si dicho proyecto global y pragmático existe, lo cierto es que sus coordenadas no se exponen en una plataforma explícita sino que se descifran de los restos textuales sobrevivientes. Es por ello que el análisis de la obra alfonsina necesariamente debe atender a las relaciones de fuerza entabladas entre el monarca y la sociedad que éste pretende reformar, vale decir, ha de cruzarse con los avatares de la vida política castellana. En particular, los conflictos desatados con la nobleza y los concejos en torno de los tres nudos que balizan esta relación: la oposición a la reforma legislativa, la crisis sucesoria y la traición del heredero al trono¹³⁷. La resistencia al proyecto jurídico alfonsí, además de cifrar las intrigas entre casas nobiliarias y concernir a los privilegios de una nobleza amenazados por una autoridad monárquica con ansias de soberanía, presenta también un costado económico en tanto involucra los resortes de la política fiscal del Rey Sabio¹³⁸. En todo caso, situarse en el

concejos, cabildos, etc.). Cf. LUIS RUBIO GARCÍA, "Del latín al castellano en la Cancillería de Alfonso X el Sabio", *Glossae*, 5-6, 1993-1994. R. Burns desestima el argumento de Márquez Villanueva sobre la falta de expertos en los círculos alfonsíes y señala la influencia de Jaime el Conquistador, suegro de Alfonso X. Cf. ROBERT BURNS, "Stupor mundi...", *op.cit.*, pp. 9-10.

¹³⁶ Cf. JUAN LODARES, "Las razones del 'castellano derecho'", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19, 1993-1994. Respecto de las dificultades técnicas que ofrecía el romance en su conversión a lengua de cultura y los esfuerzos para sortearlas, cf. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, p. 36, y MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, p. 357. Como referencia general sobre lenguaje y léxico en la obra alfonsina, cf. LLOYD KASTEN, "Alfonso el Sabio and the thirteenth-century Spanish language", en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*, y RICARDO ESCAVY ZAMORA, "El contenido lexicográfico de las Partidas", en F. Carmona & F. Flores (ed.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Universidad de Murcia, 1985.

¹³⁷ Cf. ROBERT MACDONALD, "Problemas políticos y derecho alfonsino considerados desde tres puntos de vista", *AHDE*, 54, 1984, y "Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform", en Burns, Robert I., *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror*, Princeton University Press, 1985. Cf. también MARTA LÓPEZ-IBOR, "El pleito de sucesión de el reinado de Alfonso X", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

¹³⁸ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", En A. Pérez Martín (ed.), *España y Europa, un pasado jurídico común*, Universidad de Murcia, 1986, p. 299. Respecto de la relación entre la reforma legal de unificación jurídica y la reacción de las oligarquías urbanas, cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Alfonso X y las oligarquías urbanas de caballeros", *Glossae*, 5-6, 1993-1994. González Jiménez analiza la extensión de privilegios a la caballería villana que efectúa Alfonso a partir de la ambigüedad de su relación con la reforma. Esta implica, por un lado, una confiscación de los poderes jurisdiccionales de estas oligarquías (los alcaldes pasan a ser nombrados sólo por rey) pero, a la vez, el monarca es consciente de que la reforma es inviable sin el apoyo de estos grupos, que son claves en el desarrollo de su política fiscal. Sobre esta última, cf.

nivel fáctico del curso de los acontecimientos políticos del período 1252-1284 puede ser tan provechoso como el análisis de los criterios jurídicos formales de los textos alfonsíes¹³⁹.

De la misma manera, el estudio de la obra legislativa alfonsina debe contemplar la influencia de dos órdenes de factores. Por un lado, la interacción con los resultados de la Reconquista. El reciente incremento espectacular de la superficie del reino incide naturalmente en la agenda del monarca quien debe ensayar distintas estrategias para digerir semejante modificación de escalas: repartición de tierras y poblamiento, encuadramiento de la población musulmana, organización del marco legal que ha de regir en las nuevas villas y su unificación con los preexistentes ordenamientos normativos del reino, etc.¹⁴⁰. Por el otro, el proyecto jurídico alfonsí, como veremos, sigue también de cerca los avatares de las relaciones de Castilla con sus vecinos y otras potencias europeas¹⁴¹. El núcleo fundamental en este plano está dado, sin dudas, por el llamado “fecho del Imperio”, la larga e infructuosa campaña del Rey Sabio para acceder al trono del Sacro Imperio Romano Germánico, responsable según muchos autores de las modificaciones que va sufriendo el proyecto legislativo alfonsí en su largo reinado¹⁴².

MIGUEL ANGEL LADERO QUESADA, *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*, Barcelona: Ariel, 1982, pp. 16-44, y JOSÉ LUIS MARTÍN, “Economía y sociedad de la época alfonsina”, *Revista de Occidente*, 43, 1984. Cf. también en torno de la relación con los caballeros villanos, JOSEPH O'CALLAGHAN, “Image and reality: the king creates his kingdom”, en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*, p. 21.

¹³⁹ Cf. JOSÉ MANUEL PÉREZ-PRENDES, “Las leyes de Alfonso el Sabio”, *Revista de Occidente*, 43, 1984, p. 74.

¹⁴⁰ Respecto de la interacción entre repoblación y ordenamientos legislativos, cf. JULIO VALDEÓN BARUQUE, “Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado”, *Revista de Occidente*, 43, 1984, y ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina ...”, p. 13 y ss. También ROBERT MACDONALD, “Law and Politics...”, *op.cit.*, y JOSÉ MANUEL PÉREZ-PRENDES, *op.cit.*, p. 74 y ss.

¹⁴¹ Para una descripción de la diplomacia alfonsí y su incidencia en la legislación, cf. ROBERT MACDONALD, “Law and Politics...”, *op.cit.* Respecto de las relaciones con el Papado en particular, cf. CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ, “Las relaciones de Alfonso X con la Santa Sede durante el pontificado de Nicolás III (1277-1280)”, en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*. I Actas del Congreso Internacional Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989, y PETER LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, 1971, caps. 8-10. Respecto de las relaciones con el reino moro de Granada, que influyen en la política interna dada la articulación con la revuelta de los mudéjares, cf. RACHEL ARIÉ, “El reino nasrí en la época de Alfonso X”, *Revista de Occidente*, 43, 1984.

¹⁴² Cf. CARLOS ESTEPA DÍAZ, “Alfonso X y el ‘fecho del Imperio’”, *Revista de Occidente*, 43, 1984. González Jiménez señala la incidencia del “fecho del Imperio” también en el registro historiográfico. Cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, pp. 349-355. Por su parte, E. Montanos Ferrín considera una exageración relacionar la recepción del *ius commune* con el “fecho del

Todos estos factores, en suma, han sido asignados como razones para las continuas reelaboraciones que sufre el *corpus* jurídico alfonsino. Esta dialéctica entre un programa de reformulación global de la sociedad y unos esparcidos textos supervivientes (que pueden abarcar desde proyectos abortados o ignorados por sus destinatarios hasta océanos textuales de enorme complejidad filológica) genera problemas de determinación del *corpus* mismo y de las obras que lo componen, lo cual lógicamente ha dado lugar a largos debates entre los especialistas.

Ya en 1978 R. MacDonald señalaba que los problemas que aquejaban a la edición del *corpus* jurídico alfonsí atendían a dos órdenes de factores¹⁴³. Por una parte, los relativos a las obras mismas: su identificación y caracterización, el reconocimiento de su propósito, la relación con los demás textos y con la visión general del rey, etc. Todo ello deviene en discusiones ingentes en torno de la datación de los textos, que llega incluso a contemplar la falsedad de la atribución alfonsí de ciertos códigos fundamentales, como *Siete Partidas*¹⁴⁴.

A lo que hay que sumar el dinamismo textual propio de las obras jurídicas. Es decir, se trata de textos performativos de vigencia real, virtual o supletoria, que por esa misma razón se hallan continuamente sujetos a “modernizaciones” que aseguran su aplicabilidad o a interpolaciones concordantes con los cambiantes intereses de los factores de poder¹⁴⁵. Es aquí donde interviene el segundo factor señalado por MacDonald, la elucidación de los criterios y

Imperio” por cuanto el derecho común ya permea los textos jurídicos tanto en Castilla como en el resto de Europa, donde se está encarando una paralela tarea de codificación. Cf. EMMA MONTANOS FERRÍN, *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 1999, p. 255. Cf. también ARMIN WOLF, “El movimiento de legislación y de codificación en Europa en tiempos de Alfonso el Sabio”, en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época...*, *op.cit.* y “Los Iura Propria en Europa en el s. XIII”, *Glossae*, 5-6, 1993-1994.

¹⁴³ Cf. ROBERT MACDONALD, “Progress and problems in editing Alfonsine juridical texts”, *La Corónica*, 6, 2, 1978 y “The editing of Alfonsine juridical texts: addendum”, *La Corónica*, 7, 2, 1979.

¹⁴⁴ Se trata de la muy discutida tesis de A. García Gallo, de la que hablaremos *infra*. Sus planteos han sido calificados de inverosímiles (JERRY CRADDOCK, “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *AHDE*, 1981) y han sido objeto de una pormenorizada crítica en AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, pp. 463-599.

¹⁴⁵ Cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “La tradición manuscrita de las *Siete Partidas*”, en *España y Europa, un pasado jurídico común*, *op.cit.*, p. 667. Cf. también ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, pp. 13 y 45, y AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, p. 280.

finances editoriales que han guiado las ediciones existentes de los textos alfonsíes (el caso más notorio es el de *Siete Partidas*, del que hablamos *infra*).

En virtud de estas indeterminaciones del *corpus* jurídico alfonsí, pasamos ahora a enumerar y dar una breve referencia de los textos que lo componen y que fueron trabajados en esta tesis¹⁴⁶.

Fuero Real

Compuesto en cuatro libros y dividido en 72 capítulos, este libro de leyes llega a nosotros en casi una cuarentena de manuscritos y ha tenido veinte ediciones impresas¹⁴⁷. Tal como su nombre lo indica, se trata de un fuero (en el sentido de ley municipal) y de una intervención legislativa del monarca. Esta carta real se presenta como un modelo de código municipal a conceder a tierras recientemente conquistadas sin tradición foral y que ha de suplantar a los ordenamientos existentes en las ciudades castellanas. Con esta obra, Alfonso inicia su proyecto de unificación jurídica del reino y constituye el primero y más importante paso en su objetivo de reivindicación del monopolio legislativo real. A través de la restauración del “antiguo y buen derecho” frente a los “malos usos” que la acción del monarca viene a desterrar, el *Fuero Real* instala la cuestión del rey legislador, única fuente legítima de nuevo derecho¹⁴⁸. Al mismo tiempo revela en su redacción los inicios de la tarea de renovación jurídica que encara el rey con la incorporación del *ius commune*, aunque no tan claramente como en las obras posteriores¹⁴⁹. El resultado es un código de estructura

¹⁴⁶ Dejamos de lado en la presente enumeración obras menores como el *Ordenamiento de Tafurerías* o las *Leyes Nuevas* que también fueron trabajadas en la tesis. Lo mismo respecto de *El libro de los doze sabios*, texto que Pérez Martín clasifica discutiblemente entre las obras legislativas de Alfonso (cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, p. 16). Sobre la clasificación de esta última obra entre los espejos de príncipe, cf. ADELIN RUCQUOI & HUGO BIZZARRI, “Los Espejos de Príncipe en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, 2005, p. 12 y ss.

¹⁴⁷ Las citas corresponderán a la edición de Gonzalo Martínez Díez, *Fuero Real*, Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988.

¹⁴⁸ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, pp. 307-308.

¹⁴⁹ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, p. 310.

ciertamente más coherente que la de los fueros viejos, pero que presenta una organización por momentos arbitraria y confusa¹⁵⁰, una ley municipal con visos de código general en la que conviven en tensión tendencias jurídicas muy diversas¹⁵¹.

Respecto de la obra, el debate entre los especialistas ha girado alrededor de dos ejes interconectados, la datación y los alcances de su vigencia. Una tercera parte aproximadamente de los manuscritos contiene un colofón que permite datar la obra en los primeros años del reinado de Alfonso X, particularmente en torno de 1254-1255, en función de una serie de referencias explícitas: el casamiento de Berenguela, primogénita del rey, con Luis, primogénito de Luis IX de Francia (alianza que se reitera con el casamiento de Fernando de la Cerda, heredero varón nacido luego, con Blanca, también hija de San Luis); la entrada en caballería de Eduardo de Inglaterra antes de su matrimonio con Leonor, hermana de Alfonso; la estancia del rey en Palencia. Este colofón presenta una redacción variable con diferencias de mes y año, con una fecha más recurrente, la del 25 de agosto de 1255, que J. Craddock postulaba en 1981 como la correcta¹⁵². Pero, como señalan otros autores, existe constancia de la concesión de este código a principios de 1255 (a Aguilar de Campoo y Sahagún), con lo cual se da mayor crédito a la datación decimonónica de Martínez Marina que ubicaba la obra en las postrimerías de 1254 o primeros meses de 1255¹⁵³. J. O'Callaghan comparte esta tesis y avanza una hipótesis sobre la diversidad de fechas en los manuscritos a partir de una comparación con los cuadernos de Cortes. Las diferentes referencias temporales corresponderían a las fechas en que los copistas finalizaban su tarea con lo cual todas las

¹⁵⁰ Cf. JERRY CRADDOCK, "The legislative works of Alfonso el Sabio", *op.cit.*, pp. 185-187.

¹⁵¹ Cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, p. 339, y ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, pp. 19-24, donde postula la hipótesis de la autoría del texto en Jacobo de las Leyes. Gonzalo Martínez Díez considera infundada esta suposición dejando sin identificar los jurisconsultos que actuaran en la redacción del código (cf. el estudio preliminar a la edición del *Fuero Real*, antes citada, pp. 104-106). En un trabajo previo, Martínez Díez adjudicaba la autoría a Fernando Martínez de Zamora.

¹⁵² Cf. JERRY CRADDOCK, "La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, pp. 376-386. Craddock atribuye en este artículo las variaciones en las fechas a errores de copistas. Por otra parte, no encuentra explicación suficiente al por qué de la ausencia de este colofón en dos terceras partes del *corpus* de manuscritos.

¹⁵³ Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, pp. 22-23, y AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, p. 309.

dataciones serían correctas¹⁵⁴. Esta tesis también explicaría la diversidad de referencias espaciales. O'Callaghan en un trabajo de 1985 postulaba una promulgación del *Fuero Real* (conjuntamente con el *Espéculo*) en una asamblea en Palencia a principios de 1255 mientras que la tarea de encarar 50 o 100 copias para la concesión del texto debía haber llevado bastante tiempo, incluso cuando la Cancillería real ya se instalara en Valladolid a fines de 1255 (la edición de la Real Academia de la Historia consigna una versión que sitúa el texto en dicha ciudad). En 1996, O'Callaghan supondrá, en cambio, que la promulgación se dio en las Cortes de Toledo de 1254¹⁵⁵.

En todo caso, la redacción precoz de esta obra no se discute en general y las distintas dataciones varían en un corto lapso de tiempo entre 1254 y 1255. La nota discordante la da el análisis de A. García Gallo que, como hará con otras obras de Alfonso, niega todo crédito a los *explicit* de los manuscritos, poco confiables en tanto interpolaciones posteriores de los copistas. García Gallo postula que el texto aprobado en 1255 y concedido a diversas villas del reino corresponde en realidad al *Espéculo* y no al *Fuero Real*, cuya confección posterga a 1269¹⁵⁶.

Aquí la cuestión de la datación se cruza con la de su vigencia y aplicación. Según García Gallo, el *Fuero Real* conformaría un intento de Alfonso X de frenar la creciente oposición a su primera intervención legislativa representada por el *Espéculo*, vigente desde 1255 pero resistido progresivamente por el conjunto del reino que se opone a la abolición de sus fueros locales. Hacia 1265, el rey habría de desistir de su política de imponer como código legal al *Espéculo* y encararía la redacción de otro texto, más afín con los fueros que nobleza y concejos quieren restaurar, pero en el que también se postule la superioridad legislativa del

¹⁵⁴ Cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, "Sobre la promulgación del *Espéculo* y del *Fuero Real*", en Carlé, Grassotti & Orduna, *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz...*, *op.cit.*, pp. 176-177. J. Craddock retoma esta tesis en su trabajo de 1990 ya citado ("The legislative works of Alfonso el Sabio").

¹⁵⁵ Cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 60.

¹⁵⁶ Cf. ALFONSO GARCÍA GALLO, "La obra legislativa de Alfonso X...", *op.cit.*, pp. 151-156. Por otro lado, Gonzalo Martínez Diez avanza también una fecha distinta pero extremando la tesis de la redacción precoz. Este autor que en trabajos previos databa al *Fuero Real* en 1249, asegura en el antes citado estudio preliminar a su edición (pp. 91-102) que el texto fue compuesto seguramente antes de 1255 y muy probablemente antes de 1252, es decir, antes de la asunción de Alfonso al trono castellano. Los argumentos de Martínez Diez pasan por la datación de una obra de Jacobo de las Leyes con correspondencias con el texto del *Fuero Real*.

monarca¹⁵⁷. Este nuevo intento sería también impugnado y a él se opondrían los rebeldes de 1272, por lo que el *Fuero Real* habría tenido escasa vigencia en vida de Alfonso.

En contraste con esta postura, la mayoría de los autores opta por una datación temprana y prácticamente contemporánea con la del *Espéculo*. O'Callaghan, como dijimos, postula una promulgación conjunta de ambos textos en Palencia (1255) o Toledo (1254) a partir de una repartición de competencias: el *Fuero Real* como código municipal a conceder a las distintas ciudades, el *Espéculo* como ley general del reino a aplicar en la Corte¹⁵⁸. A. Iglesia Ferreirós señala por su parte que el texto, concedido desde principios de 1255, nunca fue promulgado en Cortes por lo que su concesión siempre fue individual y no general¹⁵⁹.

Espéculo

Este código alfonsí consta en sólo cuatro manuscritos, de los cuales uno es el modelo de los restantes. Se trata de un texto prácticamente ignorado por los juristas de la Edad Moderna y recobró el interés de los especialistas sólo después de la edición impresa que encarara la Real Academia de la Historia en 1836¹⁶⁰. Llega a nosotros como un texto incompleto compuesto de cinco libros, ignorándose cuántos compondrían la estructura original de la obra. Comparado con el *Fuero Real*, el *Espéculo* revela una presencia de mayor peso del *ius commune* y representa claramente el esfuerzo alfonsí de renovación jurídica, lo

¹⁵⁷ La afinidad del *Fuero Real* con los textos forales más antiguos no es superficial sino que implica visiones similares del mundo judicial, en contraste con las imágenes deducibles de escritos alfonsinos posteriores como *Siete Partidas*. Cf. al respecto MARTA MADERO, "Langages et images du procès dans l'Espagne médiévale", en Robert Jacob, *Images de la justice : essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Age à l'âge classique*, París: Le Léopard d'or, 2000.

¹⁵⁸ Cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, pp. 56-60.

¹⁵⁹ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, p. 309.

¹⁶⁰ Esta versión fue reeditada en la colección de *Los Códigos Españoles* (1846). Otras ediciones son las de Gonzalo Martínez Diez, (Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 1985) y la de R. MacDonald (Madison: Universidad de Richmond, 1990), a la que corresponderán las citas que se hagan del *Espéculo*.

que se ejemplifica en el abandono de la retórica de la “corrección” de los malos usos frente a una explícita voluntad de abolir y sustituir los fueros viejos¹⁶¹.

Como queda claro en el apartado anterior, la discusión en torno de la datación y vigencia del *Espéculo* se traba continuamente con la correspondiente al *Fuero Real*. En efecto, los problemas que generan debate entre los especialistas son similares pero en este caso se suma una discusión previa, la de considerar al *Espéculo* una obra acabada y que por avatares documentales conocemos como un texto incompleto (en tal caso, se polemizará en torno de su vigencia), o bien como una empresa inconclusa (y si es así el debate se centrará en cuáles fueron las razones para su interrupción).

Varios autores proponen la primera opción. Entre ellos, Alfonso García Gallo quien, como dijimos, identifica al *Espéculo* con el código concedido a distintas villas desde 1255. Se trataría de una obra nunca promulgada en virtud de la fuerte oposición que levantaba su intención de abolir los fueros viejos pero que sí se concede de manera individual y que mantendría su vigencia hasta los últimos años de la década de 1260¹⁶².

Por su parte, J. O’Callaghan, como vimos, también postula al *Espéculo* como obra terminada y plantea su promulgación en las Cortes de Toledo de 1254 al mismo tiempo que el *Fuero Real*. La repartición de competencias entre ambos textos explica su contemporaneidad (argumento que se aduce asimismo contra la tesis de la redacción tardía del *Fuero Real*: si el *Espéculo* fuera la ley municipal concedida a villas, no hubiese sido necesario confeccionar el *Fuero Real*)¹⁶³, así como también de la diferencia en la cuantía de manuscritos (del *Fuero Real* se conservan bastantes en función de su concesión, no así del *Espéculo* que se piensa como un código de la Corte). Por último, O’Callaghan plantea una consecuencia para el estudio de las *Siete Partidas* de la hipotética promulgación de esta obra: en tanto en el *Espéculo* el rey se reserva el derecho de modificarlo, la promulgación de 1254 valdría también para *Partidas*, que no es sino una reformulación de dicho código.

¹⁶¹ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, pp. 310-314.

¹⁶² Cf. ALFONSO GARCÍA GALLO, “La obra legislativa de Alfonso X...”, *op.cit.*, pp. 141-151.

¹⁶³ Cf. JOSEPH O’CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 57.

Sin embargo, el consenso de los autores pasa mayormente por la idea de una interrupción de la redacción del *Espéculo*, que quedaría finalmente inconcluso. A. Iglesia Ferreirós presenta varios argumentos en pro de esta tesis. Entre ellos, el hecho de que el texto del *Espéculo* prevé una distribución de copias de las que no se tiene rastro. Por otro lado, la obra contiene referencias internas a más libros que los cinco conocidos, por lo que se ha supuesto que su estructura original contenía siete, nueve o más libros. Pero el hecho es que siempre se cita al *Espéculo* como un texto de cinco libros y las únicas referencias a otros pertenecen al propio texto del *Espéculo*. Por último, desarrolla un análisis de dichos reenvíos internos del cual se deduce la inexistencia de un plan definitivo de la obra, lo que favorece la hipótesis de un abandono precipitado de su redacción. Se trataría en suma de una obra fallida, desechada con las circunstancias que dieron origen al fecho del Imperio¹⁶⁴.

Los argumentos de Iglesia Ferreirós han sido muy convincentes. Un ejemplo de ello es el cambio de postura de J. Craddock quien en 1981 postulaba al *Espéculo* como un libro completo y bien formado, finalizado en 1255 y vigente hasta el fin de la redacción de *Partidas* en 1265¹⁶⁵, pero que en 1990 da por bueno el análisis de Iglesia Ferreirós respecto del carácter inconcluso de este texto¹⁶⁶. Por último, también A. Pérez Martín opina que se produjo una interrupción de la redacción del *Espéculo* para dar inicio a la de *Partidas*. Mas ello genera un interrogante: si se trata de un proyecto abandonado, ¿por qué se copia este texto en tiempos de Sancho IV? Pérez Martín plantea la posibilidad de una voluntad monárquica de rescatar una obra menos romanizada frente a *Partidas*, fuertemente resistida por su asimilación del *ius*

¹⁶⁴ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, pp. 409-455.

¹⁶⁵ Cf. JERRY CRADDOCK, "La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, pp. 367-376. En dicho artículo, Craddock fechaba la obra en mayo de 1255, señalando un hiato entre su finalización y el inicio de la redacción de *Partidas* en junio de 1256. La decisión de redactar un nuevo código se relaciona con la llegada de la embajada pisana que propone al Rey Sabio la candidatura al Sacro Imperio Romano Germánico dada su pertenencia al linaje Staufen. Si bien no se probaba la concesión del *Espéculo*, sí constaba su uso en distintos contextos: ordenamiento de Valladolid de 1258, carta de usuras en 1260 y sentencia arbitral, también de 1260.

¹⁶⁶ Cf. JERRY CRADDOCK, "The legislative works of Alfonso el Sabio", *op.cit.*, pp. 188-189. Señala en dicho trabajo la inexistencia de referencias a una estructura septenaria de la obra así como del vocablo "partidas". Cf. también MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, p. 339; EMMA MONTANOS FERRÍN, *España en la configuración...*, *op.cit.*, p. 250; y el estudio introductorio a su edición de la obra de Gonzalo Martínez Diez, *op.cit.*, p. 20 y ss.

*commune*¹⁶⁷. Tanto Craddock como Pérez Martín relacionan el abandono del *Espéculo* por el fecho del Imperio dada la perspectiva más peninsular del texto, frente a la dimensión europea del nuevo proyecto legislativo¹⁶⁸.

Siete Partidas

El texto que pasó a la posteridad como *Siete Partidas* es sin duda el más importante del *corpus* alfonsí y su consulta es crucial para los ejes de esta tesis. Constituye una obra vastísima y de persistente influjo en la vida jurídica española (su vigencia llega hasta fines del s. XIX) así como de sus áreas de influencia. Encarna el esfuerzo más visible de absorber en el derecho castellano el conjunto del *ius commune* en una empresa cuyas dimensiones y cuyo carácter enciclopédico motivan su clasificación entre las grandes sumas medievales. R. Burns la compara con la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino o las catedrales góticas¹⁶⁹; I. Vázquez Janeiro la cataloga como suma escolástica¹⁷⁰; R. MacDonald señala su carácter de suma sistemática, comparable a su obra historiográfica¹⁷¹, etc. R. González-Casnovas, retomando otros autores, califica a *Siete Partidas* de suma didáctica en clave de utopía política prehumanista¹⁷²; J. Ferreiro Alemparte le atribuye carácter de *politeia* y *paideia*¹⁷³; mientras

¹⁶⁷ Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, p. 30. Aquí también postula la autoría de Jacobo de las Leyes.

¹⁶⁸ J. M. Pérez-Prendes, en cambio, relaciona la paralización del *Espéculo* con el “contexto de fracaso de los conceptos jurídico-políticos del rey, y desde luego no porque el ‘fecho del Imperio’ exigiese [...] confeccionar obra de diferente, no sólo de mayor, envergadura”, JOSÉ MANUEL PÉREZ-PRENDES, *op.cit.*, p. 82.

¹⁶⁹ Cf. ROBERT BURNS, “*Stupor mundi...*”, *op.cit.*, p. 7.

¹⁷⁰ Cf. ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO, “Las ‘auctoritates’ escolásticas en las *Siete Partidas*”, *Glossae*, 3, 1992, p. 91, donde señala el gran eclecticismo de las referencias teológicas del texto.

¹⁷¹ Cf. ROBERT MACDONALD, “Law and Politics...”, *op.cit.*, p. 187.

¹⁷² Cf. ROBERTO GONZÁLEZ-CASNOVAS, “Gender models in Alfonso X's *Siete Partidas*: the sexual politics of 'nature' and 'society'”, en Murray, J. & Eisenbicher K. (eds.) *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto-Búfalo-Londres: Toronto University Press, 1996. El análisis de *Partidas* IV apunta a la simbólica de la estructura general de *Siete Partidas*, a partir de un estudio que pretende tomar el código legal en los términos de un texto cultural y literario.

¹⁷³ Cf. JAIME FERREIRO ALEMPARTE, “Recepción de las Éticas y de la Política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio”, *Glossae*, 1, 1988, p. 131.

que G. Martin, por su parte, toma a *Partidas* II como gran tratado de derecho político y primer ejemplo del género *de regimine principum* en la Europa medieval¹⁷⁴. La autoría alfonsina de este texto es ya innegable y en su elaboración participó gran número de jurisconsultos como Jacobo de las Leyes, Fernando Martínez de Zamora, Gonzalo de Toledo y otros que la crítica especializada intenta todavía identificar¹⁷⁵. Fue objeto de numerosas glosas, entre ellas, la exhaustivamente realizada en 1555 por Gregorio López.

Se destaca también esta obra por la complejidad de su tradición textual, con sucesivas reelaboraciones que complican seriamente la definición de un texto uniforme. No se cuenta todavía con una edición crítica moderna de *Siete Partidas*, aunque el grupo de estudios sobre derecho común dirigido por A. Pérez Martín en la Universidad de Murcia ha encarado desde más de una década la tarea de confeccionar una versión acorde con los principios filológicos contemporáneos. A falta de esta edición moderna contamos con las tres ediciones impresas de la obra, las de Díaz de Montalvo de 1491, Gregorio López de 1555 y la Real Academia de la Historia de 1807¹⁷⁶.

Ninguna de ellas resulta enteramente confiable para un estudio riguroso de las diferentes redacciones del texto, en particular de la *Primera Partida*, que es donde más variedad se detecta¹⁷⁷. Por un lado, estas ediciones fueron elaboradas antes de que cristalizaran los modernos criterios de rigor filológico (razón por la cual, por ejemplo, ni Montalvo ni

¹⁷⁴ Cf. GEORGES MARTIN, "Alphonse X de Castille, roi et empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième Partie*", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

¹⁷⁵ Cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, p. 344.

¹⁷⁶ Las citas de *Partidas* corresponderán a la versión de Gregorio López (*Las Siete Partidas*, Salamanca, Andrea de Portonaris (ed.), 1555 -reproducción anastática de la editorial del Boletín Oficial del Estado, 1984). Se ha tomado como base esta edición mas se han cotejado las leyes citadas con las versiones de A. Díaz de Montalvo en 1491, editada en Admyte Volumen 1, Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Madrid, Biblioteca Nacional/Micronet, 1992, [transcripción y facsímil de edición sevillana de 1491] y de la Real Academia de la Historia (*Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Madrid: Imprenta Real, 1807).

¹⁷⁷ Un ejemplo de "inutilidad" de las versiones impresas de *Partidas* I es ofrecido por Craddock en torno de la cuestión de la observancia de las leyes por parte del monarca. Cf. JERRY CRADDOCK, "Must the King obey the law?", en Geary, John (ed), *Florilegium Hispanicum. Medieval and Golden Age studies presented to D. C. Clarke*, Madison: HSMS, 1983, pp. 71-79. Pero esto no sólo atañe a la *Primera Partida*. La crisis política del fin del reinado de Alfonso también genera en *Partidas* II variaciones textuales que las ediciones impresas no permiten analizar con propiedad. Cf. ROBERT MACDONALD, "Problemas políticos y derecho alfonsino...", *op.cit.*, p. 49.

López dan cuenta de los manuscritos que utilizaron para sus respectivas ediciones). Por otro lado, las versiones manifiestan casos claros de contaminación textual (aun en la de la Academia que se presentaba a sí misma como la más escrupulosamente auténtica del texto¹⁷⁸) y ello parece responder al hecho de que las *Partidas* durante siglos no son vistas en absoluto por los editores como un texto antiguo a recuperar fielmente, sino como un texto legal vigente cuya coherencia interna y frente a la tradición jurídica y judicial del país debía mantenerse por encima de cualquier remilgo de anticuario¹⁷⁹. Es así que los editores, frente a los diversos manuscritos, en lugar de ceñirse a un tipo y señalar diferencias, optaron por elaborar una sumatoria de los elementos de una y otra versión, configurando ediciones difícilmente reconocibles como tal o cual redacción manuscrita. Respecto de la *Primera Partida* en particular, existen unas ediciones modernas del Ms. Add. 20787 del British Museum considerado por algunos estudiosos como la primera redacción del texto y llamado frecuentemente *Libro de las Leyes*¹⁸⁰. Si focalizamos la tradición manuscrita el desconcierto no sería menor, tal como lo indica la crítica especializada que lleva décadas intentado identificar el número de versiones del texto, incluso de contabilizar y ubicar los manuscritos existentes¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. la descripción de errores de edición atribuidos a la versión de la Academia de ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “La tradición manuscrita...”, *op.cit.*, p. 658 y ss.

¹⁷⁹ Es conocido el escándalo que provocó entre los juristas del s. XIX los “agregados” de la versión de la Academia (respecto de la de López), así como su desdoblamiento en un texto superior y otro inferior. Aun si la versión de 1807 obtuvo carácter oficial, lo cierto es que en medios judiciales se siguió prefiriendo la de López, generando más de una complicación legal. El tema se resolvería finalmente con la codificación mas en 1860 la Corte Suprema española dictaminó que, en caso de conflicto entre el texto de López y el de Academia, se daría prioridad al primero. Cf. JERRY CRADDOCK, “The legislative works of Alfonso el Sabio”, *op.cit.*, p. 192.

¹⁸⁰ La primera edición de este texto es la que llevó a cabo J. A. Arias Bonet en 1975: *Primera Partida (Manuscrito Add. 20787 del British Museum)*, Universidad de Valladolid. Aquí citaremos la edición informática del Hispanic Seminary of Medieval Studies de Madison publicada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, L. Kasten, J. Nitti & W. Jonxis-Henkemans (eds.), Madison: HSMS, 1997. Para una comparación entre ambas ediciones, cf. JERRY CRADDOCK, “El Setenario: última e inconclusa refundición alfonsina de la *Primera Partida*”, *AHDE*, 1986, p. 445.

¹⁸¹ Ninguna obra jurídica hispana medieval tuvo una difusión manuscrita tan vasta como *Partidas*, incluso en lengua no castellana. Cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “La tradición manuscrita...”, *op.cit.*

Por otro lado, el criterio de elaboración de *Partidas*, que priorizó una redacción nueva por sobre el estilo compilatorio de otras codificaciones medievales¹⁸², dificulta a los especialistas el rastreo de las fuentes que nutrieron el texto, pues raramente éstas se citan de forma explícita. Ello atañe tanto a las fuentes romanas y canónicas como a las de orden teológico y filosófico¹⁸³, de las cuales en muchos casos se carece de una edición crítica del posible texto empleado por los redactores¹⁸⁴. Se ha detectado sin embargo un conjunto de comentaristas del *ius commune* en el que abrevan los redactores de *Partidas*: Azon, Hostiensis, Godofredo de Trano, Tancredo, Monaldo, Placentino, Raimundo de Peñafort y otros más¹⁸⁵.

Al igual que con los anteriores textos alfonsíes, el debate historiográfico pasa por la datación y la vigencia de la obra. La cuestión de la datación va unida a la discusión acerca del número de redacciones. Así, García Gallo señalaba en 1976 cuatro versiones (1256/60, 1290, 1290/95 y 1300) mientras que en 1984 planteaba la existencia de dos, ambas posteriores al reinado de Alfonso¹⁸⁶. Para ello niega toda incidencia de la candidatura alfonsí al trono del Sacro Imperio, central para otros autores. García Gallo señala al respecto que el texto de

¹⁸² En este sentido, se trata de una redacción de corte moderno que se anticipa incluso al derecho canónico, el cual ensaya un criterio de este tipo recién con el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII. Cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “Fuentes Canónicas de las *Partidas*”, *Glossae*, 3, 1992, pp. 97-98.

¹⁸³ Es el caso principalmente de *Partidas* I, escrita en un tono sapiencial que permite su lectura como obra teológica. En este sentido, hay que tener en cuenta que, a pesar de que los redactores de *Siete Partidas* no citan de forma explícita a ningún teólogo escolástico, presentan sin embargo un caudal de doctrina teológica más que importante y atestiguan un conocimiento bastante actualizado de las discusiones escolásticas. Cf. ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO, *op.cit.*, p. 91.

¹⁸⁴ Es el caso del *Decreto* de Graciano, las *Decretales* de Gregorio IX o los textos de Aristóteles. Cf. al respecto ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “Fuentes Canónicas de las *Partidas*”, *op.cit.*, y del mismo autor “La tradición manuscrita...”, *op.cit.* También JAIME FERREIRO ALEMPARTE, *op.cit.*, p. 122 y ss.

¹⁸⁵ Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, p. 37 y ss. y “Fuentes romanas en las *Partidas*”, *Glossae*, 4, 1992. Asimismo, cf. MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio...*, *op.cit.*, p. 345.

¹⁸⁶ Cf. ALFONSO GARCÍA GALLO, “El *Libro de las Leyes* de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*”, *AHDE*, 46, 1976, y “La obra legislativa de Alfonso X...”, *op.cit.* García Gallo aduce correspondencias con textos posteriores a 1265 (una suma de Monaldo, el *De regimine principum* de Tomás de Aquino) para desacreditar esta fecha como datación de la obra y proponer en cambio 1290. Tales argumentos han sido desarticulados por Arias Bonet. Cf. EMMA MONTANOS FERRÍN, *España en la configuración histórico-jurídica...*, *op.cit.*, pp. 255-256.

Partidas habla más sobre la figura real que la del emperador y argumenta que, de haberse pensado un código a escala imperial, éste habría sido redactado en latín y no en romance¹⁸⁷.

Arias Bonet, por su parte, considera que las diferencias no se deben a una reescritura continua de la obra sino que, negando una evolución cronológica, plantea la existencia simultánea de dos tipos de versiones, uno de tendencia legalista relacionada con el *Espéculo* (como la que él edita), y otro de cariz sapiencial vinculada con el *Setenario*, hallable en general en las diferentes versiones impresas¹⁸⁸. El primer caso está representado por el manuscrito del British Museum. La otra variante la configura el manuscrito de Silos. El manuscrito Biblioteca Real 3, hoy perdido pero utilizado por la Academia en su edición (texto inferior), correspondería a un híbrido de ambas variantes.

Craddock, por su parte, reconoce estas dos variantes generales de redacción, mas insiste en la evolución cronológica, señalando tres fechas de redacción: una primera versión elaborada entre el 16 de junio de 1256 y el 28 de agosto de 1265, una segunda contextualizada en 1272/75 y una tercera posterior a 1275¹⁸⁹. La primera redacción está representada por el Manuscrito Británico y el Biblioteca Real 3 (Academia texto inferior). La segunda vendría dada por las ediciones de Montalvo y López y la tercera por Academia texto superior¹⁹⁰. Craddock inserta en su estudio el análisis de los epígrafes que tanto desdeña García Gallo pero señalando como dificultad la referencia alfonsina a “siete años cumplidos” que respondería más bien a la manía del rey por el número 7. Asimismo, la detección de las sucesivas redacciones va ritmada por el curso de los acontecimientos políticos castellanos durante el reinado de Alfonso. La embajada pisana de 1256 da el puntapié a la empresa. Así

¹⁸⁷ Rafael Gibert adujo en este sentido la hipótesis de una primera redacción en castellano de la suma de derecho común que implicaba *Partidas* y una eventual traducción posterior al latín de haber prosperado la candidatura de Alfonso. Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, p. 46. Iglesia Ferreirós, por su parte, señala que no se trata de una ley para aplicar en el Imperio sino de un código para sus reinos y digna de un emperador (cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, “La labor legislativa del Alfonso X el Sabio”, *op.cit.*, p. 456). Respecto de la figura del rey en *Siete Partidas*, cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La institución real en el “ius commune” y en las *Partidas*”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

¹⁸⁸ Cf. también ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “La obra legislativa alfonsina...”, *op.cit.*, pp. 32 y 45.

¹⁸⁹ Cf. JERRY CRADDOCK, “La cronología de las obras legislativas...”, *op.cit.* Joseph O’Callaghan, por su parte, ubica la primera versión en torno de 1258-65. Cf. JOSEPH O’CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 175.

¹⁹⁰ Cf. JERRY CRADDOCK, “El Setenario: última e inconclusa...”, *op.cit.*, pp. 444-445.

como el *Espéculo* se relaciona íntimamente con la alianza francesa y el casamiento de Berenguela, *Partidas* se contextualiza en la renovación de dicha alianza con el casamiento de Fernando de la Cerda: la incorporación o eliminación en *Partidas* II del derecho de representación, crucial en el desarrollo de la crisis dinástica, permite datar las versiones en función de los intereses a los que cada texto favorece, etc. Por último, las tensiones internas entre el monarca y la oposición encarnada en la nobleza, el clero y los concejos determinan los cambios de tono de la obra, desde uno marcadamente imperativo en sus primeros bosquejos hacia uno más enciclopédico, a relacionar con la crisis de 1272 y la creciente imposibilidad de Alfonso de imponer su codificación.

Precisamente sobre la posibilidad de poner en vigencia o no este código gira también la discusión. Por un lado, una serie de autores resalta el carácter doctrinal del texto, negándole vigencia legal, como R. MacDonald, A. García Gallo o E. Montanos Ferrín¹⁹¹. No así J. O'Callaghan quien, como dijimos, supone que *Partidas* gozaba del estatuto de ley promulgada sólo por ser una reformulación del *Espéculo*, texto promulgado según este autor en Cortes en 1254. En este sentido, la decisión de Alfonso XI en Alcalá de promulgar *Partidas* como derecho supletorio en 1348 carecía de razón pues se trataba de un texto legal vigente¹⁹². La misma desacreditación de la afirmación de Alfonso XI se halla en el análisis de A. Iglesia Ferreirós quien considera que el código de *Partidas* fue promulgado en 1265 aunque luego su vigencia, así como la del *Fuero Real*, fuese recortada por las Cortes de Zamora de 1274¹⁹³.

Setenario

¹⁹¹ Cf. ROBERT MACDONALD, "Law and Politics...", *op.cit.*, p. 181; ALFONSO GARCÍA GALLO, "La obra legislativa de Alfonso X...", *op.cit.*, pp. 159-160; y EMMA MONTANOS FERRÍN, *España en la configuración...*, *op.cit.*, p. 256. Estos autores no niegan sin embargo el uso en tribunales de esta obra y, por lo tanto, el carácter relativo del triunfo del viejo derecho municipal. Pérez Martín, por su parte, supone la intención de Alfonso X de promulgar la obra pero ello no se produjo. Será objeto de uso por parte de los juristas y alcanzará vigencia sólo con el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 como ley supletoria aunque en la práctica siempre haya representado mucho más que eso. Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, p. 47.

¹⁹² Cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 62.

¹⁹³ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", *op.cit.*, p. 385.

Texto descubierto recién en el s. XVIII, llega a nosotros gracias a dos manuscritos de época medieval y una copia realizada en la Edad Moderna. La versión más antigua corresponde a un códice de la Catedral de Toledo, confeccionado ca. 1300 mientras que el otro manuscrito medieval consta en la Biblioteca del Escorial. A diferencia de otras obras del *corpus* alfonsí, se cuenta desde 1945 con una edición crítica, la editada en Buenos Aires por Kenneth Vanderford¹⁹⁴.

Se trata de un texto que llega incompleto y que, junto a fuertes correspondencias con *Primera Partida*, presenta un cariz sapiencial y enciclopédico muy marcado. Su estructura no resulta suficientemente clara pero basta para señalarlo como la obra más personal de Alfonso X, dado su involucramiento íntimo con el texto, especialmente en el prólogo (*Setenario* 1-11) donde se expone un largo elogio de su padre Fernando III, y también a partir de la prescripción testamentaria del Rey Sabio que confía como obra muy preciada al *Setenario*. De las obras alfonsíes es la única cuya denominación es original y explícita en el propio texto¹⁹⁵.

Como en todos los demás casos, la datación de esta obra conforma un punto de debate entre los especialistas. A partir de la edición de Vanderford predominó una tesis que planteaba una redacción precoz del *Setenario*, iniciado en principio durante el reinado de Fernando III y completado por Alfonso X en los primerísimos años de su gobierno, tal como lo afirma el prólogo de la obra. De esta manera, se pensó este texto como fuente de redacción de *Partidas* I, al igual que el *Espéculo*, en particular a partir de ciertas haplografías detectadas por Vanderford¹⁹⁶.

Pero a principios de la década de 1980 comenzó a circular, especialmente entre autores del mundo anglosajón, una postura que señalaba en cambio al *Setenario* como la última obra del *corpus* legal alfonsí. Desde esta perspectiva se invierte el sentido de la sucesión

¹⁹⁴ *Setenario*, Buenos Aires: Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945. Las citas corresponderán a esta versión que fue reeditada en España en 1984, adjunta a un trabajo introductorio de R. Lapesa de 1980.

¹⁹⁵ ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, pp. 51-56.

¹⁹⁶ Así por ejemplo, FRANCISCO FLORES ARROYUELO en "El Setenario, una primera versión de los capítulos introductorios de Las Siete Partidas", en F. Carmona & F. Flores (ed.), *op.cit.*, se pregunta el por qué del abandono en *Partidas* del caudal de conocimientos astrológicos que se despliega en *Setenario*. Cf. también ALFONSO GARCÍA GALLO, "La obra legislativa de Alfonso X...", *op.cit.*, pp. 139-141.

Setenario/Partidas y se postula al primero no como fuente sino como “*inconclusa refundición alfonsina de la Primera Partida*”¹⁹⁷. Entre estos autores, entre los que también se cuentan Peter Linehan y Gregory Andrachuk, sobresale Jerry Craddock quien sustenta la tesis de una redacción tardía (en tanto refundición del código de *Partidas*) a partir de la crítica filológica de las haplografías ya mencionadas¹⁹⁸. La postulación de una datación tardía produce entonces esquemas de tradición manuscrita más simples y creíbles. Las correspondencias con el texto de *Partidas* cuadran en mayor medida con la última versión de las mismas y no con las más tempranas, como haría suponer una redacción precoz del *Setenario*. La división en siete libros es del final de la creación legal alfonsina (no se da en *Fuero Real* ni en el *Espéculo*) y concuerda con la progresiva obsesión por el número 7 que presenta la pluma alfonsina. Una datación en los últimos años del reinado de Alfonso (particularmente desde la destitución de 1282) explica mejor el efusivo elogio de la ciudad de Sevilla así como el énfasis que el texto pone en lo que respecta a la traición. Por último, la mención del *Setenario* en el testamento del rey cobra otro viso si se trata de un trabajo en curso que refunde el conjunto de la obra legislativa de una vida. En este sentido, Craddock planta la sospecha del “mito” de la participación de Fernando III en este texto, tema que retomará G. Martin y que en definitiva sería el causante de la desorientación de tantos especialistas del s. XX.

Esta tesis de la redacción tardía es apoyada por otros autores como Georges Martin o Marta Madero. El primero señala cómo la datación errónea de este texto disminuyó durante años el interés de los historiadores pues obviamente no es lo mismo enfrentarse a un esbozo confuso que a la expresión última y más acabada de un ideario político¹⁹⁹. En este sentido, retoma los argumentos semánticos y contextuales de Craddock para justificar una datación post 1282, en particular el fin de una vocación imperativo-legal y la opción por una redacción de tipo didáctico-moral en clave de enseñanza testamentaria. Así también apunta similitudes

¹⁹⁷ Tal el título del artículo principal en la desestimación de la tesis de la redacción precoz: JERRY CRADDOCK, “El Setenario...”, *op.cit.*

¹⁹⁸ Craddock reafirma su postura en otro trabajo (“The legislative works of Alfonso el Sabio”, *op.cit.*, p. 192) donde recuerda que dado el carácter inacabado del texto, nunca formó parte del canon legal. Cf. también PETER LINEHAN, “Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra alfonsina”, en *España y Europa, un pasado jurídico común*, *op.cit.*, p. 266 y GREGORY ANDRACHUK, *op.cit.*, p. 442.

¹⁹⁹ GEORGES MARTIN, “Alphonse X ou la science politique Septénaire, 1-11”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19 (1993-1994) y 20 (1995).

formales con documentos de gobierno alfonsíes del período 1282-84²⁰⁰. La tesis de Craddock ha devenido predominante²⁰¹ aunque algunos estudiosos siguen optando por la datación tradicional²⁰².

Pero la fecha de composición no es el único tema en cuestión. En efecto, la naturaleza jurídica de este texto también es objeto de debate, en tanto para muchos autores el *Setenario* corresponde más bien al género espejo de príncipes o, en todo caso, a la literatura sapiencial en general. Tal el caso de Robert MacDonald quien niega a esta obra el carácter de código legal²⁰³ o Joseph O'Callaghan, quien parece adscribir a la datación de Craddock pero excluye al *Setenario* del *corpus* jurídico alfonsí. Éste conformaría un espejo de príncipes y en modo alguno representaría una refundición del código de *Partidas*²⁰⁴.

Para O'Callaghan, la asunción de la naturaleza jurídica de esta obra se genera erróneamente a partir de su división en "leyes", mas se trata de un texto sin carácter legal. Esta división en leyes, que se origina con la edición de K. Vanderford, es criticada también por R. MacDonald en tanto los manuscritos carecen de denominación para los apartados en que se hallan divididos²⁰⁵. Sin embargo, la decisión de Vanderford parece haber sido correcta

²⁰⁰ En 2001, este autor volvió sobre la cuestión de la datación del *Setenario* en GEORGES MARTIN, "Datation du Septénaire: rappels et nouvelles considérations", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 24, 2001. En este trabajo despliega nuevamente razones para una redacción tardía, incluyendo el análisis de dos palabras, "partidas" y "septenario", cuyo registro permite desestimar una redacción precoz. Cf. también MARTA MADERO, "Formas de la justicia en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio", *Hispania*, 56-2, 193, 1996, pp. 448-49.

²⁰¹ Cf. entre otros ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "La obra legislativa alfonsina...", *op.cit.*, p. 51 y MARÍA CELIA SALGADO, "Los límites paratextuales en el *Setenario* de Alfonso el Sabio", en *El Hispanismo al final de milenio. V Congreso Argentino de Hispanistas*, Córdoba: Comunicarte, 1999, p. 288.

²⁰² Es el caso de Fernando Gómez Redondo cuya preferencia por la datación tradicional es reseñada y criticada en GEORGES MARTIN, "Datation du Septénaire...", *op.cit.* Cf. también EMMA MONTANOS FERRÍN, *España en la configuración...*, *op.cit.*, p. 249.

²⁰³ Cf. ROBERT MACDONALD, "Problemas políticos y derecho alfonsino ...", *op.cit.*, p. 29. También del mismo autor, "Law and Politics...", *op.cit.*, p. 180, donde compara al *Setenario*, guía de gobernantes, con el *Espéculo* que pretendía ser codificación legal.

²⁰⁴ JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio*, *op.cit.*, p. 174. Cf. también FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, p. 26, donde se define al *Setenario* como doctrinal de príncipes.

²⁰⁵ ROBERT MACDONALD, "Progress and problems in editing Alfonsine juridical texts", *op.cit.*, p. 75.

por cuanto el mismo texto en sus reenvíos internos se refiere a “leyes”²⁰⁶. Por otra parte, el sentido con el que Alfonso X utiliza el término “ley” corresponde, en palabras de Alfonso García Gallo, a una “*acepción menos amplia que la de ‘creencia’ o religión en general, y más comprensiva que la estrictamente técnica de disposición establecida por una autoridad*”²⁰⁷.

Pero, por otro lado, la actual datación tardía del *Setenario* permite explicar la fuerte valencia sapiencial del texto sin dejar de calificarlo como código de pretensiones legales. En efecto, la adscripción de esta obra al último bienio del reinado la emparenta con las versiones más tardías de *Partidas* que presencian una progresiva conversión del texto legal en gran obra doctrinal de corte enciclopédico²⁰⁸. Todo ocurre como si a medida que Alfonso X se va quedando sin margen de acción para imponer un cuerpo legislativo al reino, va cargando al mismo de un contenido didáctico-moral que, si bien por un lado hace las veces de compensación por la cada vez más segura inaplicabilidad de sus disposiciones, por el otro permite absorber contenidos que facultan la coronación de una construcción discursiva en la que la monarquía aparece como autoridad indiscutida.

Es lo que Georges Martin infiere de su análisis del prólogo del *Setenario* en función de las distintas “autoridades” (quién ordena componer el texto, quién lo realiza, quién lo concibe, etc.) por el cual se detecta en las obras alfonsíes una tendencia al crecimiento del rol de los ancestros (en particular, Fernando III) así como de las referencias a la divinidad. Se produciría así un juego de asimilaciones y subordinaciones (a través de simbolizaciones numéricas y literales) entre la persona de Alfonso y las de su padre terrenal y de su Padre celestial. En este sentido, el mito de la participación de Fernando III viene a operar como elemento de la construcción más acabada de la ideología monárquica de Alfonso X, paradójicamente en el

²⁰⁶ Cf. MA. CELIA SALGADO, *op.cit.*, p. 288. Esta autora sí critica la decisión de Vanderford de numerar como leyes 1 a 11 los primeros apartados del texto que, de acuerdo con su análisis de la estructura retórica, corresponden claramente a un prólogo.

²⁰⁷ ALFONSO GARCÍA GALLO, “La obra legislativa de Alfonso X...”, *op.cit.*, p. 141. En este sentido, el *Setenario* como conjunto de leyes que ayuda a vivir correctamente no se distancia mucho de la función que Ulpiano en el *Digesto* asigna al derecho.

²⁰⁸ Cf. GEORGES MARTIN, “Datation du Septénaire...”, *op.cit.*, p. 337.

texto que más refleja el contexto caótico de 1282/84 y el fracaso del proyecto político del Rey Sabio²⁰⁹.

Desde esta perspectiva, se podría relacionar con la tesis de Márquez Villanueva sobre el concepto cultural alfonsino. En efecto, mientras este autor encuentra en la figura del *Rex Magister* un dato esencial del proyecto global y sistemático de Alfonso X, las tendencias relevadas por los análisis de G. Martín o M. Madero parecen, al contrario, atribuir el progresivo didactismo de la obra jurídica alfonsí a su cada vez más menguante posibilidad de obtener fuerza de ley²¹⁰. En este sentido, cabe señalar el estudio de H. Bizzari sobre las relaciones entre la obra jurídica alfonsí y el surgimiento y desarrollo de la literatura sapiencial en Castilla. Bizzari detecta la conjunción entre el nacimiento del interés por lo sapiencial y el inicio de la codificación legal castellana. La reforma jurídica alfonsí se suponía acompañada de una paralela reforma de las costumbres tanto respecto de la realeza como de los sectores nobiliarios y ello generaría un ingente trabajo de traducción y/o elaboración de colecciones sapienciales. Hasta 1256 estas obras expondrían una concepción de la ley y la monarquía en tono acorde con los contenidos del *Fuero Real* y el *Espéculo*, textos que en su redacción se atenían al registro jurídico y por ello debían ser apoyados desde el exterior por una literatura didáctico-moral que promoviera la reforma de costumbres. Pero desde esa fecha el interés por las obras sapienciales disminuye en concordancia con el carácter enciclopédico que cobra *Partidas*, como si la obra jurídica terminara absorbiendo el rol de las de corte didáctico-moral, “bastándose a sí misma”²¹¹. Desde este punto de vista, la valencia sapiencial del *Setenario* consagraría esta tendencia relevante en la trayectoria legislativa alfonsí.

²⁰⁹ “*Au chaos politique, Alphonse oppose le dementi d’une autorité royale de nature spirituelle; à l’effondrement de son laborieux édifice législatif, l’achèvement de l’oeuvre royale; à l’infidélité du fils héritier, le plus parfait exemple de continuation filiale*”, GEORGES MARTIN, “Alphonse X ou la science politique ...”, *op.cit.*, 1993-1994, p. 99.

²¹⁰ En una tónica similar a Martín, el análisis de Madero del concepto de justicia en la obra jurídica de Alfonso permite ver cómo éste va aumentando en importancia con el pasaje del *corpus* jurídico alfonsí de texto imperativo a tratado de moral política, a partir de la progresiva imposibilidad de imponerlo como texto vigente, todo en el contexto de una construcción discursiva de la figura real. Cf. MARTA MADERO, “Formas de la justicia...”, *op.cit.*, pp. 448-449. Sobre el concepto de justicia en las obras alfonsíes, cf. también ROBERT MACDONALD, “Alfonsine Law, the Cantigas, and Justice”, en Katz, Israel & Keller, John (eds) *Studies on the Cantigas...*, *op.cit.*

²¹¹ HUGO BIZZARI, “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20, 1995. Este autor señala una tercera etapa en su trabajo correspondiente al reinado de Sancho IV cuyo interés por los textos legales es significativamente menor mientras que renace el otorgado a las obras sapienciales.

Finalicemos estas precisiones sobre el *corpus* jurídico alfonsí con una referencia a su autoría. La participación del Rey Sabio en la obra que lleva su nombre va más allá del mecenazgo e implica un involucramiento personal con la redacción, el estilo, las estrategias y decisiones tomadas en la elaboración de cada obra. Se lo ha comparado con un activo editor general o con un arquitecto²¹². En todo caso, lo cierto es que la participación de Alfonso X en la inmensa masa discursiva generada bajo su ala no tiene par en la Europa del s. XIII²¹³, circunstancia que la crítica no olvida aun si empeña sus esfuerzos en averiguar la identidad de los jurisconsultos que intervinieron en cada texto y los pocos datos biográficos que se pueden obtener de algunos de ellos²¹⁴.

Señalemos, por último, que el contraste entre las alturas del proyecto jurídico alfonsí y las profundidades de su fracaso político alimentó durante siglos una imagen patética del Rey Sabio que se ha sabido modificar, reconociendo en su figura, en palabras de Márquez Villanueva, no un sabio que accidentalmente es rey sino un rey que concibe al saber como parte central de sus competencias²¹⁵.

²¹² Cf. LLOYD KASTEN, *op.cit.*, p. 33, y JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 172. Cf. también MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *op.cit.*, p. 355, y ROBERT BURNS, "Stupor mundi...", *op.cit.*, p. 10.

²¹³ Cf. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, p. 22

²¹⁴ Un caso particularmente tratado es el de Jacobo de las Leyes, a quien la revista *Glossae* dedicó en su número 5-6 (1993-94) cuatro trabajos: RAFAEL GIBERT, Jacobo el de las leyes en el estudio jurídico hispánico; JUAN TORRES FONTES, "La familia de Maestro Jacobo de las leyes"; JEAN ROUDIL, "La edición de las «Flores de Derecho»"; ANTONIO PÉREZ MARTÍN, "Jacobo de las leyes: datos biográficos".

²¹⁵ Cf. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, pp. 19-25. Respecto del cambio de juicio sobre la persona de Alfonso, cf. ROBERTO SABATINO LÓPEZ, "Entre el Medioevo y el Renacimiento", *Revista de Occidente*, 43, 1984, y JOSEPH O'CALLAGHAN, "Image and reality...", *op.cit.*, p. 32. Sobre datos biográficos de Alfonso X, cf. el clásico de ANTONIO BALLESTEROS-BERETTA, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Salvat, 1963. También JULIO VALDEÓN BARUQUE, "Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado", *op.cit.*, y CRISTINA SEGURA GRAÍÑO, "Semblanza humana de Alfonso el Sabio", en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época...*, *op.cit.*

Capítulo 2

EL PROCESS OF SINNING EN PRIMERA PARTIDA

LOS TRES MUERTOS EN LAS FUENTES ECLESIAÍSTICAS

Partidas hace uso del *enxemplo* de los tres muertos, es decir, los tres resucitados por Jesús según el Evangelio: la hija de Jairo, el principal de la sinagoga (*Marcos* 5:21-43; *Lucas* 8:40-56 y *Mateo* 9:18-26), el hijo de la viuda de Naín (*Lucas* 7:11-17) y Lázaro (*Juan* 11). La lectura más frecuente en la exégesis bíblica medieval es la que reconoce en ellos *tria genera peccantium*. En este primer apartado daremos cuenta de las distintas lecturas alegóricas que recibieron en la exégesis medieval estos tres episodios del Nuevo Testamento, que tienen un denominador común y una interpretación a menudo conjunta. El despliegue del tratamiento en las fuentes de origen eclesiástico permitirá destacar la dosis de originalidad que *Partidas* presenta a este respecto.

Tal como las *historiae* del Antiguo Testamento, se trata de hechos que se toman como acontecidos realmente y las alegorías que revelan no les confieren ningún carácter ficticio que ponga en duda su historicidad. La invitación a ver en esta tríada un mensaje a descifrar viene dada por su misma presencia en el texto evangélico y no sólo porque, como dice Agustín, las obras del Señor “*non sunt tantummodo facta, sed signa*”¹. En efecto, en tanto se da por sentado que Jesús ha hecho más cosas que las referidas en las Escrituras y que ha resucitado más muertos que estos tres, los exégetas suponen una intencionalidad en la decisión de registrar en el texto sagrado sólo estos casos². La interpretación alegórica habilitada por el misterio implica un diálogo con el texto bíblico donde el lector busca en él una verdad aplicable a sus propias circunstancias. Pero toda exégesis espiritual lleva implícita necesariamente la pluralidad de lecturas en función de los distintos niveles de interpretación de los textos. Se constata una profusión de interpretaciones alegóricas no excluyentes, que dependen en gran medida tanto de los elementos seleccionados para la exégesis como de la interacción de los relatos. En efecto, cada uno de estos milagros conforma una escena teatral

¹ *In Joannem evangelium Tractatus XLIX, PL XXXV, 1747.*

² “*Tres mortuos resuscitados in Evangelio a Domino legimus, sed non ab re est quod non amplius vel minus quam de solis tribus ibi narratur. Legimus enim in aliis libris, quod plures resuscitavit, et credimus quia ita est. Sed tamen non placuit evangelistis de pluribus narrare, ordinante Spiritu sancto qui in eis locutus est, propter mysterii sacramentum*”, Cristián Druthmaro, *Expositio in Matthaeum*, cap. XXIII (PL CVI, 1338). Cf. también Agustín en *Tractatus XLIX, (ibidem)*: “*Nam cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt; sicut idem ipse sanctus Joannes evangelista testatur multa Dominum Christum et dixisse et fecisse quae scripta non sunt (Joan. XX, 30): electa sunt autem quae scriberentur, quae saluti credentium sufficere videbantur*”.

descompuesta en numerosas unidades de sentido que el comentador interpreta en función de la coherencia de la escena pero, fundamentalmente, en la puesta en relación de cada milagro con el resto de la tríada o, incluso, con otros relatos.

La hija de Jairo

Tal es el caso del primer milagro a analizar, el de la *puella* de doce años que Jesús resucita en su hogar a poco de su muerte y ante la presencia de escasos testigos. El rastreo de las exégesis más frecuentes de este episodio señala dos tipos de interpretación dominantes. Una, de orden moral a partir de la interacción de este relato con los de los otros dos muertos. Otra, de tipo histórico que corona su sentido en función del relato de otro milagro enmarcado en el correspondiente a la hija de Jairo. Efectivamente, la historia de la niña se inicia con el pedido de ayuda de su padre pero se consuma en la resurrección una vez que se ha presentado y se ha llevado a cabo la curación de la *haemorreusa* que toca las vestimentas del Señor, camino de la casa de Jairo³. Las exégesis históricas de este episodio reproducen en su desarrollo la estructura del relato bíblico intercalando la interpretación de la historia de la *mulier sanguine fluens* en la correspondiente a la hija del archisinagogo.

Según esta interpretación histórica, la niña representa a la Sinagoga y su padre es asociado generalmente con Moisés, aunque también se lo piensa en términos colectivos, como el conjunto de príncipes y patriarcas de Israel⁴. La identificación de Jairo con Moisés se basa en la etimología del nombre y en su papel de intermediario entre Cristo y la niña-Sinagoga⁵. La edad de la *puella* no es un dato menor para el exégeta y ello por dos razones.

³ Marcos 5:25-34; Lucas 8:43-48, Mateo 9:20-22

⁴ Bruno de Asti (*Commentaria in Matthaeum*, PL CLXV, 152) y Auctor incertus (*Posteriores Excerptiones*, PL CLXXV, 811). Por su parte, Zacarías Crisopolitano (*De concordia evangelistarum*, cap. LX, PL CLXXXVI, 194) asocia la niña con la plebe judaica.

⁵ Beda *In Evangelium S. Matthaei*, libro 2, cap. 9 (PL XCII). Beda frecuenta numerosas veces la alegoría histórica de la hija de Jairo: cf. *In Evangelium S. Marci*, (PL XCII, libro 2, cap. 5), *In Evangelium S. Lucae*, (PL XCII, libro 3, cap. 8), *Homiliae*, (PL XCIV, libro 3, homilía 20). Cf. también: Isidoro de Sevilla, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, PL LXXXIII, 119; Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, PL LXXVI, 77; Smaragdo, *In Evangelium Matthaei*, cap. IX, PL CII, 507; Christián Druthmaro (*ibidem*); Rabano Mauro, *Commentarium in Matthaeum*, PL CVII, 879; Haymo de Halberstadt *Homilia CXXXIX*, PL CXVIII, 738; Anselmo de Laón, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, cap. 9, PL CLXII, 1334, y Orderico Vital, *Historia ecclesiastica*, PL CLXXXVIII, 28.

Por un lado, sus doce años representan la llegada a la pubertad, el momento de dar prole. Precisamente ese momento es el que presencia la muerte de la niña-Sinagoga, conformando la imagen una clara alegoría de lo que los cristianos llamaban la *judaica perfidia*⁶: “*Filia namque Synagoga est quae unica erat Moysi, et quam fere pater duodecim annorum modo defunctam esse conqueritur, quia post educationem legislatoris, et post instructionem prophetarum, postquam ad intelligibiles aetates animus pervenerat, et spiritalem sobolem generare debebat, errorum languore consternata est, et morte exstincta; sed eam veniens Redemptor dextera potentiae revocavit ad vitam*” (Beda, *ibidem*). Por otro lado, doce es el número de años que la *haemorreusa* sufre su mal, lo que constituye para los exégetas una segunda motivación a tratar ambas historias de manera conjunta. En este sentido, la mujer es interpretada como la “*Ecclesia ... de gentibus congregata*”⁷. La puesta en relación de los dos tipos representados por la niña y la mujer refuerza el discurso sobre la perfidia judía, realzada a la luz de la fe de los gentiles convertidos. Ofrece de esta manera una interpretación de la historia posterior a la Encarnación y garantiza la futura conversión de los judíos, dibujada en la resurrección de la niña.

Esta interpretación histórica se completa con otros dos elementos de la escena teatral. Por un lado, a la llegada de Jesús a la casa de Jairo, ésta se halla ocupada por una muchedumbre en duelo y flautistas traídos a efectos del funeral. La turba se mofa de las palabras de Cristo acerca de que la niña no está muerta⁸. Mas Jesús ordena el silenciamiento de las flautas y el retiro de la muchedumbre. El tumulto de los *tibicines* es asociado a la cantilena de la Ley y la

⁶ Cf. HENRI DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, París: Aubier, 1964, apartado “Perfidia” (2ª parte, tomo I, pp. 153-181). Retomaremos este tema de la perfidia judía en el próximo capítulo.

⁷ “*Mulier ista sanguine fluens, sed a Domino curata, Ecclesia est de gentibus congregata. Et notandum quod archisynagogi duodennis sit filia, e mulier haec duodecim annis sanguine fluens, hoc est, eodem tempore quo nata sit ista, illa coeperit infirmari. Una enim pene aetate hujus saeculi, et synagoga in patriarchis nasci, et extera natio coepit idololatria per orbem foedari*” (Beda, *ibidem*). Otros detalles del episodio son encuadrados en esta interpretación histórico alegórica de la *haemorreusa*. Por ejemplo, los médicos que inútilmente intentaron curarla son asociados a los filósofos y teólogos (Beda en *In evangelium S. Lucae, ibidem*). La curación del flujo hemorrágico a su vez es leída como el fin de la idolatría (Orderico Vital en *Historia Ecclesiastica, ibidem*).

⁸ La Glosa Ordinaria interlineal a Mateo 9:24 lee las burlas también en clave de perfidia judía: “*Quod faciunt Iudei assensum dare nolentes veritati*”. Las citas de la glosa ordinaria corresponden a la *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Lyon, 1590, mientras que las de las Escrituras provienen de *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, and W. Thiele (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

letra (Ambrosio⁹), a los plantos inútiles e irracionales de los sábados hebreos (Cristian Druthmaro¹⁰), a la letra que debe dejar paso al espíritu (Bruno de Asti). Los flautistas son identificados con los maestros de la sinagoga o con quienes recalcitrán en contra de Cristo¹¹. Por último, el gesto de Jesús de tomar la mano de la *puella* refiere también al futuro de los judíos¹².

Ahora bien, la interpretación moral de este episodio brinda otras identificaciones para los personajes y recalca en otros elementos de la escena. Partiendo de una simple ecuación que asocia el pecado con la muerte del alma y la penitencia con su resurrección, la interpretación moral reconoce en la hija de Jairo al pecado de pensamiento: "*Nota quod dicit, puella dormit, quia qui peccant in praesenti, nondum mortui sunt, sed dormiunt, quia adhuc per poenitentiam suscitari possunt. Similiter ad litteram, dormit puella quantum ad Christum, quia sic est ei facile mortuum resuscitare, sicut alicui dormientem excitare [...] Ergo puella mortua in domo, est anima mortua in cogitatione*" (Anselmo de Laón, *ibidem*).

La escenografía del milagro juega en favor de esta lectura: la niña muere *in domo* y el tiempo transcurrido desde el deceso es mínimo (*modo defuncta*), dos de los rasgos que los exégetas remarcarán en función de la comparación con el hijo de la viuda y Lázaro. El retiro de los flautistas es asociado con la necesidad de expulsar del corazón las preocupaciones seculares a fin de que la penitencia pueda realizarse correctamente¹³. Al mismo tiempo, la expulsión prepara una escena con pocos testigos para el milagro, lo que para Anselmo de Laón representa la penitencia privada, propia del pecado *in cogitatione* o *in corde*. Estos escasos testigos (padres de la niña y los apóstoles Juan, Pedro y Santiago) son pensados en conjunto como imagen de los sacerdotes de la Iglesia (Pedro Lombardo¹⁴) o, en una versión

⁹ En *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL XV, 1683.

¹⁰ *op.cit.*, PL CVI, 1340.

¹¹ Beda, En *In Evangelium S. Matthaei*, *ibidem*, y Anselmo de Laón, *ibidem*

¹² "*Et tenuit manum ejus, et surrexit puella. Quia nisi prius mundatae fuerint manus Judaeorum sanguine plenae, mortua eorum non consurgit Synagoga*" (Beda). También en Anselmo de Laón (*idem*) y Zacarías Crisopolitano (*idem*).

¹³ Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, PL LXXVI, 77. Anselmo de Laón también identifica a los *tibicines* con los aduladores del pecado: "*Tibicines, adulatores qui fovent mortuam*" (*ibidem*).

¹⁴ En *Sententiae*, lib. IV, dist. XVII, PL CXCII, 884.

más compleja de Zacarías Crisopolitano, como las virtudes teologales (apóstoles), el padre obispo y la madre Iglesia¹⁵.

El hijo de la viuda

Respecto del segundo milagro, la resurrección de un *juvenis* hijo de una viuda de la ciudad de Naín, también hallamos una versión alegórica que piensa el episodio en términos históricos. Desde este punto de vista, la historia es leída como imagen de la redención del género humano a través de la Encarnación. El joven representa a la humanidad y su reincorporación figura la vuelta a la vida del género humano¹⁶. El acercamiento de Cristo a las puertas de la ciudad de Naín remite a la Encarnación. El féretro en el que es conducido el joven refiere al leño de la primera prevaricación¹⁷. Los *bajuli* que lo portan son tomados como los cuatro motores de los hombres antes del advenimiento del Mesías (Haymo de Halberstadt, *ibidem*) o bien como los cuatro elementos que condicionan nuestra vida tras la Caída (Ambrosio¹⁸).

Sin embargo, en general se detecta entre los comentadores una opción más clara por la interpretación moral como en el caso de Ambrosio: “*Defunctus enim iste juxta spiritualem vel moralem intelligentiam, qui extra portam suae civitatis multis intuentibus est portatus,*

¹⁵ Por último, la alegoría moral cierra con la interpretación de las acciones de la niña post resucitación (caminar y comer tras orden del Señor): “*Et confestim surrexit puella, et ambulabat. Bene, surrexit et ambulabat. Quemcunque enim peccatis mortuum supernae manus miserationis resuscitatura tetigerit, non solum a sordibus et veterno scelerum exurgere, sed et in bonis continuo proficere debet operibus, videlicet juxta psalmistam, ingrediens sine macula, et opera exercens justitiae [...] Et obstupuerunt stupore maximo. Et praecepit illis vehementer ut nemo id sciret. Et jussit dari illi manducare. Ad testimonium quidem verae resuscitationis dari puellae manducare praecepit, ne non veritas sed phantasma, quod apparebat, ab incredulis putaretur. Sed et si quis a spiritali morte surrexerit, coelesti necesse est mox pane satietur, et divini scilicet verbi et sacrosancti altaris particeps effectus*” (Beda, *ibidem*).

¹⁶ Haymo de Halberstadt, *Homilia CXXVIII*, PL CXVIII, 688 (las demás referencias en el cuerpo al hijo de la viuda corresponden a esta homilía).

¹⁷ Ambrosio, *Homilia CLXXIX*, PL XCV, 1416 (las demás referencias en el cuerpo al hijo de la viuda corresponden a esta homilía).

¹⁸ Cf. también Werner de San Blas en *Liber deflorationum*, PL CLVII, 1154.

significat hominem peccatis mortuum, et lethifero criminum funere soporatum"¹⁹. Vemos aquí la misma identificación muerto/pecador que señaláramos respecto de la hija de Jairo. Pero la escenografía del milagro se ha modificado, con consecuencias en la correspondiente exégesis. El muerto ha sido ya velado (es decir, ha pasado cierto tiempo desde el fallecimiento), camino del sepulcro ha atravesado ya las puertas de la ciudad (*extra portam suae civitatis*) y mayor cantidad de espectadores asiste al milagro (los *bajuli* y la *turba copiosa* con que Jesús se acerca a las puertas de la ciudad). Para los comentaristas, este muerto/pecado ha excedido ya el ámbito del *peccatum in corde* ("*Qui cum in anima mortuus existat, ipsam tamen animae suae mortem non jam occultis cogitationum latebris contegit*") ha dado indicios a otros sea por acción o por palabra ("*sed sicut per ostia civitatis, ita per indicium pravae colloquutionis vel malae operationis suam pessimam vitam malo exemplo ad multorum notitiam perducit: jam peccata sua erubescenda non abscondit, sed audacior in malum factus, ea imitanda aliis proponit*"). Se trata de un pecado público²⁰.

Su madre representa a la Iglesia que llora por la pérdida de un creyente y es viuda en tanto separada de un esposo, en tanto el varón no está en casa, lo que en este contexto viene a significar la separación física de la Iglesia con Cristo entre la Ascensión y la Segunda Venida²¹.

La localización espacial es clave aquí. La ciudad de Naín, cuya etimología remite a la idea de flujo, movimiento de aguas o conmoción, es identificada con el mundo, continuamente inestable (Ambrosio, Haymo de Halberstadt). Las puertas de la ciudad reciben una mayor atención y son asociadas en general con los sentidos del hombre, mayoritariamente en la versión negativa que enfatiza sus peligros respecto de la tentación de pecado²²: "*Per portam vero civitatis qua defunctus efferebatur, unus de quinque sensibus*

¹⁹ Cf. también Walafrido Strabo (PL CXIV, 269).

²⁰ Isidoro de Sevilla: "*Juvenis filius viduae quem Dominus mortuum extra portas urbis suscitavit, significat eum qui palam quodlibet mortiferum crimen admittit: qui que nonnunquam audito verbo Dei a morte peccati resurgit, et per paenitentiam Christi vivere incipit*" (op.cit., PL LXXXIII, 124).

²¹ Ambrosio, *ibidem*. Godofredo de Admont anota otra interpretación, asociando a la viuda con el alma (*Homiliae Dominicales, Homilia LXXXIV, PL CLXXIV, 586*).

²² La imagen de los sentidos como puertas o ventanas unida a la de la batalla con los pecados al interior del corazón del hombre conforma una metáfora habitual del discurso moral. Cf. CARLA CASAGRANDE, "Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)", *Micrologus*, 9, 2002, p. 137. Sobre el rol de los sentidos como puertas que separan una dimensión personal e

intelligitur corporis. Quinque enim sunt notissimi corporis sensus, locis sibi convenientibus a natura compositi, videlicet visus, auditus, gustus, odoratus et tactus. Civitas enim uniuscujusque animae corpus est ejus, in quo tanquam in civitate clausa inhabitat. Per hujus civitatis portas mortuus effertur, cum quis per aliquem corporis sensum malae voluntatis indicium ostendens, mortuum se in anima esse declarat” (Ambrosio).

La frecuencia con que se registra en la Edad Media esta imagen del cuerpo humano como una fortaleza cuyas puertas son sus puntos débiles y los flancos por donde ataca el Enemigo²³, no obsta para que, en ocasiones, se inviertan los términos y se valore la función de los sentidos como puente de unión entre el alma y el Señor que se acerca a ella²⁴. Esta es la idea de Godofredo de Admont que extiende su interpretación positiva de las puertas hasta reconocer en ellas al buen prelado que prepara el alma para el contacto con Dios.

El sarcófago es identificado con la conciencia del pecador que, en virtud de sus faltas, ya desespera, ya peca sin temor (Beda²⁵). El gesto de Cristo de tocar el féretro se toma entonces como un llamado a la penitencia (Haymo de Halberstadt). Los *bajuli*, encargados de consumir la perdición del joven en su entierro, son los que llevan las peores valoraciones y sus interpretaciones son variadas: los deseos malvados o las malas compañías que adulan al

intimista del pecado del mismo como acontecimiento social, cf. CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *Les péchés de la langue...*, op.cit., p. 140.

²³ “*La envoltura corporal es, por tanto, en el mundo de los hombres, la más profunda de las reclusiones, la más secreta, la más íntima, y las prohibiciones más rigurosas defienden su quebranto. Casa fuerte por tanto, fortaleza, eremitorio, pero incesantemente amenazado, asediado, atacado, como lo está por lo satánico el refugio de los Padres del desierto. Es necesario por tanto velar sobre este cuerpo, y muy especialmente sobre los huecos que horadan la muralla y por los que puede infiltrarse el Enemigo. Los moralistas incitan a montar la guardia ante esas poternas, esas ventanas que son los ojos, la boca, los oídos, la nariz, ya que es por ellos por donde penetran el gusto del mundo y el pecado, la corrupción; hay que vigilar asiduamente, como a las puertas del monasterio o del castillo*”, G. Duby en GEORGES DUBY & PHILIPPE ARIÈS, *Historia de la Vida Privada*, Madrid: Taurus, 1991, pp. 214-215.

²⁴ La valoración ambivalente del cuerpo humano puede darse tanto respecto de su totalidad (el cuerpo como *templum Christi* y como fuente de toda tentación), así como en sus órganos específicos. Para el caso de la lengua, de singular riqueza, cf. C. CASAGRANDE & S. VECCHIO, *Les péchés de la langue...*, op.cit.

²⁵ *In Evangelium S. Lucae, ibidem.*

pecador²⁶, los vicios y pecados (Haymo de Halberstadt), las malas costumbres (Werner de San Blas), los herejes y engañadores (Bruno de Asti²⁷). Por último, la escena se cierra con tres gestos que son interpretados de manera conjunta: el joven se incorpora y comienza a hablar y Jesús lo remite a su madre. Se revela así el resurgimiento espiritual que ha producido la penitencia que lleva al confeso a acusarse de sus pecados, alabar a Dios y exhortar a otros a la práctica de la penitencia, todo en un plan de reconciliación y vuelta a la unidad con la Iglesia (Bruno de Asti²⁸).

Lázaro

En el caso de Lázaro, las circunstancias de su resurrección son tan relevantes que a menudo el nombre de este personaje es reemplazado por la expresión “*quatríduanus fetentis*”. Efectivamente, los cuatro días que habita el sepulcro y el subsiguiente hedor que expele su cuerpo en estado de descomposición son las notas distintivas de este milagro que remite alegóricamente al pecado por costumbre. Lázaro representa al alma pecadora y por extensión al género humano: “*Ergo et in allegoria accipiamus Lazarum in monumento, animam terrenis peccatis obrutam, id est, omne humanum genus*” (Agustín²⁹).

Los cuatro días en que yace *in monumento* reciben gran atención por parte de los exégetas y son leídos desde distintos tipos de interpretación. La más frecuentada es la que ensaya Agustín en función de las cuatro leyes que el hombre/pecador viola en su trayectoria: la prohibición divina en el Edén (cuya inobservancia dio lugar al pecado original), la ley

²⁶ Ambrosio (al igual que Beda) ofrece este tipo de interpretación, en la cual los *bajuli* son asociados claramente con “los muertos que entierran a los muertos” de *Lucas* 9, episodio del que luego hablaremos.

²⁷ En *Commentaria in Lucam*, PL CLXV, 377.

²⁸ También cf. Glosa Ordinaria interlineal a *Lucas* 7:15: “*Sacerdotali iudicio, sociatus communioni ecclesiae*”.

²⁹ En *Ochenta y tres cuestiones diversas*, PL XL, 60. Cf. también Isidoro de Sevilla, PL LXXXIII, 128.

natural, la ley escrita dada a Moisés y el Evangelio³⁰. También hallamos en Agustín un exponente de la segunda interpretación de los *quatuor dies*: ésta se organiza en torno del “*process of sining*”³¹. En Bruno de Asti los cuatro días son identificados con las cuatro edades de los hombres³². Por último, en Roberto de Lieja los cuatro días representan las eras de la historia³³.

El hedor, por su parte, conforma uno de los puntos más nombrados de la escena. Gran cantidad de exégesis lo interpreta en función de la pudrición en el pecado consuetudinario, generalmente acompañada de la caída en desesperación: “*tertium in consuetudine, quod et foetere dicitur, id est desperatione recuperandi vicinos inficere*” (Rathier de Verona³⁴). Pero la fetidez también es asociada con la mala fama u opinión que despiden el pecador *in consuetudine*: “*Qui autem peccare consuevit, sepultus est, et bene de illo dicitur, fetet: incipit enim habere pessimam famam, tanquam odorem terribilium. Tales sunt omnes assueti sceleribus, perdit moribus*” (Agustín³⁵). La infamia es un rasgo clave de este pecado y en ocasiones viene unida al mal ejemplo que “pudre” al prójimo³⁶.

³⁰ En *Tractatus XLIX, ibidem*. Cf. también en Isidoro de Sevilla, *op.cit.*; Auctor incertus en *Homilia CII PL XCV*, 1302; Smaragdo en *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL CII, 163; Roberto de Lieja en *Commentaria in Joannem*, PL CLXIX, 644; Honorio de Autun en *Speculum ecclesiale PL CLXXII*, 919; Orderico Vital en *Historia ecclesiastica PL CLXXXVIII*, 47.

³¹ “*Quatuor in peccatis progressus. Dictum est autem, Quatriduanus est. Revera ad istam consuetudinem de qua loquor, quarto quodam progressu pervenit anima. Prima est enim quasi titillatio delectationis in corde; secunda, consensio; tertium, factum; quarta, consuetudo. Sunt enim qui res illicitas obvias cogitationibus suis prorsus ita abjiciunt, ut nec delectentur. Sunt qui delectantur, et non consentiunt: nondum perfecta mors est, sed quodam modo inchoata. Delectationi accedit consensio: jam est illa damnatio. Post consensionem in factum proceditur: factum in consuetudinem vertitur: et fit quaedam desperatio, ut dicatur, Quatriduanus est, jam putet*”, en *Sermo XCVIII, Sermones de Scripturis*, PL XXXVIII, 594. Abelardo presenta una variante de esta interpretación. Donde Agustín anota el cuarteto “*delectatio/ consensio/ factum/ consuetudo*”, Abelardo ensaya “*cogitatio/ opus/ consuetudo/ aliorum corruptio*” (en *Sermones*, PL CLXXVIII, 493).

³² En *Commentaria in Joannem*, PL CLXV, 541. Cf. también Inocencio III en *Sermones de sanctis*, PL CCXVII, 477.

³³ En *Commentaria in Joannem*, PL CLXIX, 637.

³⁴ En *Sermones*, PL CLXXVIII, 437.

³⁵ En *Tractatus XLIX, ibidem*.

³⁶ “*Lazarus quippe, ut diximus, jam sepultus et quatriduanus mortuus, illum significat peccatorem, qui longa consuetudine peccati interim dejectus est in profundum, ut in illo profundo tanquam in sepulcro putrescat quatriduanus, nec se tantum perimens, verum etiam alios exemplo quasi foetore quodam*

La piedra que cubre el túmulo y que Jesús ordena retirar es mayoritariamente identificada con los malos hábitos que pesan sobre el pecador. La expresión agustiniana “*moles malae consuetudinis*” es ampliamente citada durante la Edad Media³⁷. Sin embargo, el propio Agustín ofrece otra versión alegórica de la piedra, relacionada con la Ley (mosaica), a partir de la imagen de las tablas de la ley inscriptas en ese material³⁸. En este caso, la orden de Cristo “*Tollite lapidem*” no apunta tanto a eliminar el lastre que impide al pecador salir de su letargo como a asegurarle la existencia de una gracia de dimensiones similares al tamaño de su pecado.

Lázaro, una vez resucitado, procede a salir del sepulcro pero el texto sagrado se encarga de anotar que lo hace con las manos y los pies atados y la cara envuelta en un sudario. Agustín interpreta este dato en función de las ataduras corporales: Lázaro resucitado se aparta de los vicios carnales pero, en tanto alma encerrada en un cuerpo, no puede ser ajena a las molestias de la carne ni acceder al conocimiento pleno, pues su encarnación obstruye, como un sudario, la visión de Dios³⁹. Sin embargo, la interpretación mayoritaria atiende no tanto a las vendas como al mandato del Redentor a sus discípulos “*Solvite eum et sinite abire*”⁴⁰. La cuestión de las vendas de Lázaro se relaciona íntimamente con las facultades sacerdotales de

suae putredinis corrumpens. Unde et bene foetere describitur quasi quatruiduanus” (Abelardo, *ibidem*). También en Honorio de Autun, *ibidem*, Zacarías Crisopolitano, *ibidem*, y Orderico Vital, *ibidem*.

³⁷ “*Moles illa imposita sepulcro, ipsa est vis dura consuetudinis, qua premitur anima, nec surgere, nec respirare permittitur*”, en *Sermo XCVIII, ibidem*.

³⁸ En *Tractatus XLIX, ibidem*. Cf. también Agustín en *Ochenta y tres cuestiones, ibidem*: “*Auferte autem lapidem, quod ait, illos puto significare, qui venientibus ad Ecclesiam ex Gentibus onus circumcisionis imponere volebant; contra quos multipliciter scribit Apostolus (Galat. II) : vel eos qui in Ecclesia corrupte vivunt, et offensionem sunt credere volentibus*” y Bruno de Asti, *Commentaria in Johannem*, PL CLXV, 544.

³⁹ En *Ochenta y tres cuestiones, ibidem*. Sobre las capacidades cognitivas del alma encerrada en el cuerpo, cf. ALEXANDRE KOYRÉ, *op.cit.*

⁴⁰ “*quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est, magna gratia vocando. Ideo cum processisset mortuus adhuc ligatus, confitens et adhuc reus; ut solverentur peccata ejus, ministris hoc dixit Dominus: Solvite illum, et sinite abire. Quid est, Solvite, et sinite abire? Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo (Matth. XVI, 19)*”, Agustín, en *Tractatus XLIX, ibidem*. Cf. también Gregorio Magno en *Homiliae in evangelia*, PL LXXVI, 1200; Auctor incertus PL XCV *ibidem*; Roberto de Lieja, Abelardo, Graciano en C. I, 11, 3; Inocencio III en *Prima collectio decretalium*, PL CCXVI, 1248.

absolución: la confesión encarna la resurrección en cuanto Lázaro es quien sale y se manifiesta; sin embargo, su condición sigue siendo la de reo y la liberación sólo se produce tras la intervención de aquellos que han sido investidos con el poder de atar y desatar⁴¹.

Este no es el único discurso de Jesús que los exégetas hacen jugar en la lectura alegórica del milagro de Lázaro. Llegado a Betania, Jesús pregunta por el cuerpo de su amigo, de cuya muerte ha sabido sin que nadie le informara. *Ubi eum posuistis?* Como todas las preguntas de Dios, se trata de una pregunta retórica que debe encerrar una enseñanza⁴². Los exégetas la relacionan con otra en la que Dios también simula ignorar algo: *Adam ubi es?* La puesta en relación entre Adán y Lázaro vuelve a recalar en la identificación del cuatriduano con el género humano muerto por el pecado (a la vez que refuerza la naturaleza divina de Cristo)⁴³.

En el momento específico del milagro, Jesús exclama a gran voz "*Lazare, veni foras*". Este discurso es tomado como una convocatoria a la penitencia que, como dice Abelardo, resuena cotidianamente en nuestras vidas invitándonos a la confesión. El hecho de ser dicho *magna voce* llama la atención de los exégetas que lo interpretan en función de la *magna gratia* que operará en la salvación⁴⁴, o bien como señal de las dificultades en la redención de un pecador oprimido por la piedra de las malas costumbres⁴⁵. La forma en que exclama Cristo su orden corona un proceso emotivo que los comentaristas no pueden dejar de lado. En efecto, el Evangelio de Juan señala en dos oportunidades que Jesús se conmueve en su espíritu y se turba ante el dolor de las hermanas de Lázaro. Tras dejar por sentado que se trata de acciones

⁴¹ Alcuino plantea la cuestión directamente en términos de autoridad eclesiástica en *Epistolae*, PL C, 340.

⁴² Como se pregunta uno de los comentaristas, "*Nunquid ignorabat ubi positus esset, quem resuscitare volebat?*", Auctor incertus, *Homilia CII*, PL XCV, *ibidem*.

⁴³ Cf. Agustín, *Ochenta y tres cuestiones*, *ibidem*. Esta conexión Adán/Lázaro es hallable en el registro iconográfico, por ejemplo, en la representación del Cólgoa, con las tumbas de ambos personajes abriéndose al pie de la Cruz. Cf. la ilustración del Ms. Lat. qu. 198, Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, fol. 320v (ca. 1132), reproducida en el texto de CAROLYN WALKER BYNUM, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336 A.D.*, Nueva York: Columbia University Press, 1995.

⁴⁴ Agustín en el *Tractatus XLIX*: "*Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est, magna gratia vocando*", *ibidem*.

⁴⁵ "*voce magna clamavit, quia videlicet difficile et cum clamore a peccati morte resurgit, quem moles malae consuetudinis premii*", Auctor incertus, *Homilia CII*, PL XCV, *ibidem*.

reflexivas (“*Turbavit ergo semetipsum Dominus potestate, quia nullus alius poterat eum turbare*”⁴⁶), los exégetas relacionan este hecho con las dificultades para salir de los malos hábitos⁴⁷, o bien como enseñanza al hombre de cómo ha de dolerse de sus pecados (Smaragado, *ibidem*)⁴⁸.

Tres mortui

Como dijimos previamente, el sentido de las alegorías se genera en la interpretación de determinados elementos de la escena teatral pero, fundamentalmente, en función de la interacción de los relatos. Veremos entonces qué significaciones adopta la imagen de los tres muertos en tanto tríada.

Por un lado, los tres muertos suelen ser pensados en términos generales como figuración de la futura resurrección tras la Segunda Venida. Sin embargo, la lectura más frecuente (y la que más nos interesa aquí) es la que reconoce en ellos *tria genera peccantium*. Los puntos de comparación que establecen los comentaristas son variados:

- localización espacial: *in domo – extra portas – in monumento*
- tiempo transcurrido desde el deceso: desde la *modo defuncta* hasta el *quatruiduanus*
- edades de los muertos: *puella – juvenis – senex*⁴⁹
- cantidad de asistentes al milagro
- grado de “esfuerzo” físico o discursivo por parte de Cristo para la resucitación⁵⁰

⁴⁶ Auctor incertus, *Homilia CII*, PL XCV, *ibidem*.

⁴⁷ Agustín en el *Tractatus XLIX*: “*Fremuit, lacrymavit, voce magna clamavit. Quam difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit!*”, *ibidem*.

⁴⁸ Por último, María y Marta, las hermanas de Lázaro, son tradicionalmente identificadas con la vida contemplativa y la vida activa (así como Lía y Raquel). En el episodio de Lázaro, el hecho de que Marta sea quien se acerca a Jesús es interpretado en función del interés por la salvación de un creyente pecador de quien lleva adelante la *cura animarum* (Roberto de Lieja)

⁴⁹ Honorio de Autun: *Expositio in psalmos*, PL CLXXII, 280.

⁵⁰ “*Et fortasse considerat quas differentias habeat etiam ipsa vox resuscitantis, cum alibi dicit, Puella surge (Matth. IX, 25); alibi, Juvenis, tibi dico, surge (Luc. VII, 14); alibi, Infremuit spiritu, et flevit, et rursus fremuit, et post deinde voce magna clamavit, Lazare veni foras (Joan. XI, 33-44)*”, Agustín, *De sermone Domini in monte*, PL XXXIV, 1247. Cf. también la Glosa Ordinaria a Mateo 18:25: “*Puella*

A partir de estos parámetros, los exégetas ensayan distintas significaciones alegóricas (no necesariamente excluyentes entre sí), de las cuales comentaremos aquí las cuatro más relevantes:

1) *In corde – in opere – in consuetudine*

Este modelo clasifica los pecados en función de sus modalidades y con los ojos puestos en la escala de agravamiento. Se trata del esquema más frecuente e infinidad de textos (incluido el Decreto de Graciano en *De Poenit.* D. II, c. 21) repiten o parafrasean las siguientes palabras de Agustín⁵¹:

*Sicut ergo tribus gradibus ad peccatum pervenitur, suggestione, delectatione, consensione; ita ipsius peccati tres sunt differentiae, in corde, in facto, in consuetudine, tanquam tres mortes: una quasi in domo, id est cum in corde consentitur libidini; altera jam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit assensio; tertia, cum vi consuetudinis malae tanquam mole terrena premitur animus, quasi in sepulcro jam putens. Quae tria genera mortuorum Dominum resuscitasse, quisquis Evangelium legit, agnoscit*⁵²

signat peccati delectationem adhuc corde tectam, nondum opere perpetrata: cuius facilem correctionem dominus ostendit dicendo puellae Surge. Nam in aliis duobus quos suscitavit, aliquam videtur fecisse moram. Vel in dicendo vel in expectando, ut: Juvenis tibi dico surge. Pro Lazaro fremuit spiritu, turbavit se, fleuit, clamavit. Pro quo sunt deuotae sorores, i., sollicitae cogitationes. Puella iam in domo paucis arbitris surgit, & eis ut nemini manifestent praecipitur. Juvenis extra portam multa turbe comitante. Lazarus quoque coram multis, quia publica noxa publico eget remedio, levis leuiori, & secreta potest deleri poenitentia”.

⁵¹ La lista es enorme. Entre otros, cf. Agustín, *Tractatus XLIX* y *Sermo XCVIII*, *ibidem*; Eugipio de África, *Thesaurus*, PL LXII, 1027; Beda en *In Evangelium S. Marci*, lib. secundus, cap. V; *In Evangelium S. Lucae*, lib. tertius, cap. VIII; *Homiliae* lib. tertius, *Homiliae subdititiae*, *Homilia XX*; *In Evangelium S. Matthaei* (PL XCII); Auctor incertus, *Homilia CII*, PL XCV, *ibidem*; Ambrosio, *Homilia CLXXIX*, *ibidem*; Alcuino, *ibidem*; Rabano Mauro, *ibidem*; Raúl el Ardiente, *Homilia XXXV*, PL CLV, 2067; Anselmo de Laón, *ibidem*; Bruno de Asti, *Commentaria in Johannem* y *Commentaria in Lucam*, *ibidem*; Roberto de Lieja; Hildeberto de Le Mans, *Sermones*, PL CLXXI, 447; Godofredo de Admont, *Homiliae Dominicales*, *ibidem* y *Homiliae Festivales*, *Homilia LXXIII* PL CLXXIV, 993; Auctor incertus, *Posteriores excerptiones* y *Miscellanea* tit. XXXIII, PL CLXXV, 812 y 834; Pedro Abelardo, *Sermones*, *ibidem*; Zacarías Crisopolitano, *De concordia evangelistarum*, PL CLXXXVI, 130; Orderico Vital, *Historia Ecclesiastica*, *ibidem*; Adam Scoto, *Sermones*, PL CXCVIII, 147; Martín de León, *Sermones*, PL CCVIII, 495.

⁵² *De sermone Domini in monte*, *ibidem*. En este texto, Agustín plantea a los tres muertos como imagen de tres diferencias de pecado (clasificación paralela a los tres grados representados por la tríada sugestión-delectación-consenso). Sin embargo, en el *Sermo CXXVIII* define la misma imagen como *tres gradus*. “*In tribus mortuis a Christo suscitatis tres peccatorum gradus*”, en *Sermones de scripturis*, PL XXXVIII, 720.

En este primer modelo, la *puella* representa la muerte del alma cuando brinda su consenso al deseo pero no ha procedido aún al acto. El *juvenis* ha pasado efectivamente a los hechos, lo que queda graficado en la salida del *domus*. Finalmente, Lázaro encarna la perdición en el pecado consuetudinario⁵³. Es posible hallar distintas variantes del mismo tema como la que presenta Roberto de Lieja, quien carga las tintas sobre el agravamiento:

Occulte ergo moritur, qui cogitat scelus in corde suscitatur illum Deus in filia Jairi duodenne (Marc. V; Luc. VIII) . Mortuus effertur, qui fortior, et majora delicta fecerat, reddit et illum Dominus redivivum ad portam in juvene suscitatur (Luc. VII). Quatriduanus fetet (Joan. XI), quicumque sordet in veteri crimine.

2) *In occulto - in publico - in consuetudine*

Este segundo criterio atiende a otro aspecto de la temática del pecado, su nivel de interioridad o exterioridad:

*Tres vero isti mortui tria significant morientium animae genera: unum scilicet in occulto, aliud in publico, tertium in consuetudine, quod et foetere dicitur, id est desperatione recuperandi vicinos inficere; sed quia Deo nil est impossibile, et tales ab initio omnes fuerunt in oculis ejus, quales in fine futuros illos praevidebat, dilexisse eos comprobatur, cum insperata eorum emendatio cernitur*⁵⁴

No se trata más que de un desarrollo del primer modelo o, más bien, un hincapié puesto en uno de los aspectos del esquema. Tanto éste como el anterior se derivan de la conjugación de

⁵³ Esta escala de agravamiento, sin embargo, es relativa si se la piensa en términos de dinámica del proceso: “*Il peccato del cuore non è soltanto il punto di arrivo del processo suggestio-delectatio-consensus: il cuore è a sua volta il luogo da cui riparte la dinamica del peccato: alla ricerca del piacere il peccato del cuore si traduce in peccato esteriore (in facto), ma la momentanea soddisfazione del desiderio arresta solo per un istante il meccanismo perverso della cupiditas, che si reproduce con forza sempre maggiore in una catena inarrestabile di suggestio, delectatio e consensus che finisce per diventare abitudine (peccatum in consuetudine)*”, SILVANA VECCHIO, “Peccatum cordis”, *Micrologus*, 11, 2003, p. 326.

⁵⁴ Rathier de Verona, *ibidem*. Cf. también Cristián Druthmaro, Beda, Roberto de Lieja e Hildeberto de Le Mans.

la imagen bíblica de los tres muertos con la bipartición gregoriana del pecado en torno del par *cor/opus*⁵⁵. Implica la puesta en relación con la tríada sugestión-delectación-consenso:

*Quattuor quippe modis peccatum perpetratur in corde, quattuor consummatur in opere. In corde namque suggestionem, delectationem, consensum et defensionis audacia perpetratur. Fit enim suggestio per aduersarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem [...] Eisdem etiam quattuor modis peccatum consummatur in opere. Prius namque latens culpa agitur; postmodum uero etiam ante oculos hominum sine confusione reatus aperitur; dehinc et in consuetudinem ducitur, ad extremum quoque uel falsae spei seductionibus, uel obstinatione miserae desperationis enutritur [...] Sciendum quoque est, quod tres illi modi peccantium iuxta descensus sui ordinem facilius corriguntur, quartus uero iste difficiliter emendatur. Vnde et redemptor noster puellam in domo, iuuenem extra portam, in sepulcro autem lazarum suscitauit*⁵⁶

Esta preocupación por el grado de publicidad del pecado se conecta en un punto con el interés teológico y canónico por definir la noción de pecado oculto. En torno del principio “*Ecclesia de occultis non iudicat*”, se desarrolla una discusión canónica donde se distingue el pecado oculto en tanto opuesto al pecado público, por un lado, del pecado oculto en tanto que no ha procedido al acto, por el otro⁵⁷. En muchos contextos, esta cuestión se desambigua conjugando explícitamente este esquema con el anterior:

Mortuus est itaque aliquis non solum occulte in conscientia, per consensum cum filia principis; quae mortua jacet in thalamo (Matth. IX, 35) ; sed et aperte per actum cum filio uiduae extra portam elato (Luc. VII, 14) , fortassis cum Lazaro sepultus est per pravam consuetudinem; fetens etiam per infamiam (Joan. II, 39) (Adam Scoto, ibidem).

3) *In cogitatione - in locutione - in opere*

⁵⁵ Sobre la postura de Gregorio Magno y su relación con el par interioridad/exterioridad en el contexto de una genealogía del pecado, cf. CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *Les péchés de la langue...*, *op.cit.* También SILVANA VECCHIO, “Vizi carnali...”, *op.cit.*

⁵⁶ Gregorio Magno, *Moralia in Job*, PL LXXV, 661. En esta cita, Gregorio incorpora un cuarto muerto del que luego hablaremos. Cf. también Haymo de Halberstadt que plantea un desarrollo similar desde el par *mens/corpus* en *Homilia CXXXIX*, PL CXVIII, 737.

⁵⁷ De cualquier manera, en el esquema de Gregorio Magno, el corazón remite a una pluralidad de funciones que impide, en palabras de S. Vecchio, “*sovrapporre senza sfassature le coppie cor/opus, dentro/fuori, occulto/manifeso, spirituale/carnale*”, SILVANA VECCHIO, “*Peccatum cordis*”, *op.cit.*, p. 328.

Esta tercera clasificación imprime un rumbo diferente a la exégesis. Desplaza la puesta en acto del pecado a la tercera instancia, en la cual lo consuetudinario aparece excluido o bien subsumido:

*Tres mortuos suscitavit Dominus: filiam archisynagogi in domo, id est, cogitatione; filium unicum matris in porta, id est in verbo; Lazarum in monumento, id est in opere (Walafrido, *ibidem*)*

*Per hos tres mortuos tres mortes animae figurantur, quibus animae a vita Deo separantur. Aut enim cogitando, vel loquendo, vel operando a Deo recedimus et nos aeternae morti obnoxios facimus (Honorio de Autun en *Speculum ecclesiale, ibidem*).*

La novedad que plantea este tercer modelo se centra particularmente en la segunda instancia de la tríada. La interpretación del comentador fija un punto intermedio entre el pensamiento y la acción que viene dado por el lenguaje. De allí, la importancia que los exponentes de este modelo otorgan a la boca o la lengua. Este desarrollo se relaciona con el que recibe en la teología medieval la categoría de *peccatum linguae*, cuya historia fuera exhaustivamente trabajada por C. Casagrande y S. Vecchio. Resulta interesante constatar que en varios casos la localización espacial del segundo muerto se desplaza de “*extra portas*” a “*in porta*”, enfatizando así el carácter “liminar” del segundo elemento de la tríada:

Omnia quaecunque voluit fecit, et in uno solo homine illos tres mortuos evangelicos suscitavit, in domo, in porta, in monumento: corde, lingua, manu (Arnaldo de Bonneval⁵⁸)

Tertio modo peccamus in corde, peccamus in ore, peccamus in opere. Hi sunt tres mortui, quos Dominus suscitavit, in domo, in porta, in monumento. Mors in domo est, peccatum in cogitatione; mors in porta est, peccatum in locutione; mors in monumento est, peccatum in actione (Inocencio III⁵⁹)

Esta reformulación del esquema con centro en el lenguaje se enmarca claramente en las transformaciones del sacramento penitencial desde la revolución abelardiana del s. XII y el nuevo protagonismo que cobró la *contritio cordis* en el momento de la confesión (por sobre la instancia de la satisfacción)⁶⁰. Es por ello que muchos comentadores conjugan en este esquema la tríada de los tres muertos con aquella que reúne los pasos de la penitencia

⁵⁸ En *Commentarius in psalmum CXXXII*, PL CLXXXIX, 1577.

⁵⁹ En *Sermones de tempore*, PL CCXVII, 360. Cf. también Pedro de Poitiers, *Sententiae*, PL CCXI, 1052.

⁶⁰ SILVANA VECCHIO, “Peccatum cordis”, *op.cit.*, p. 330.

perfecta, como podemos leer en el siguiente extracto de un manual de confesión del ámbito hispánico:

Estas son las tres cosas necesarias en la penitencia cumplida: En el corazón, contrición; de la boca, confesión; e en las obras, satisfacción, ca conviene que el pecador que quiere fazer cumplida penitencia de los sus pecados, que bien de corazón se arrepienta e que los confiese por la boca e que faga emienda dellos por la obra. Ca pues en tres maneras nos damos al servicio del pecado (scilicet por el corazón en mal pensar, e con la boca en mal hablar, e con todo el cuerpo en el mal obrar), en estas tres maneras nos devemos dar a Dios quando por penitencia de los yerros que le fizemos le quisieremos fazer emienda, ca devemos el corazón quebrantar con repentimiento e con dolor, devemos la boca desvergonçar para descubrir als nuestras maldades en confesion, devemos otrosi con todo el cuerpo trabajar por fazer emienda a quien fizemos daños o pesar. La primera pena es quebrantamiento del alma, la segunda es vergüenza de la honra e de la fama, la tercera pena es trabajo en el cuerpo de fuera. E estos son los tres muertos que Dios resuscitó, uno en casa con poridad, e el otro en la puerta de la çibdat, e el otro fue Lazaro, que sedia fuera de la çibdat enterrado. El primero muerto es el que muere por mal pensar, e el segundo es el que muere por mal hablar, el tercero es el que muere e da a los otros mal olor por mal obrar⁶¹.

El paralelismo entre las dos tríadas es evidente y puede pensarse que el peso de la imagen de la penitencia perfecta (completamente pertinente en el contexto de la doble identificación pecado/muerte y penitencia/resurrección) haya influido decisivamente en la dominación que el lenguaje y sus órganos ejercen en la instancia central de este esquema. Esta evolución del esquema debe su forma principalmente al trabajo de Pedro Lombardo, encargado de articular la (largamente desatendida durante la Alta Edad Media) tripartición de Jerónimo del pecado por pensamiento, palabra y obra, el triple remedio de la penitencia y la imagen agustiniana de los tres muertos como tres tipos de pecado⁶².

⁶¹ *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez (1316), parte III, cap. 38 (Madrid: BAC, 2002, pp. 566-567). Cf. también Hildeberto de Le Mans e Inocencio III (*Sermones de sanctis, Sermo IX PL CCXVII*, 494). De cualquier modo, no todos los que hacen jugar las dos tríadas (muertos y perfecta penitencia) siguen este tercer modelo. Por ejemplo, cf. Martín de León, *ibidem*.

⁶² Sin embargo, pese a este rol pionero de Pedro Lombardo en torno de la articulación de los tres muertos con el *peccatum linguae*, su exégesis no responde enteramente al esquema “*in cogitatione-in locutione- in opere*”. Incluye sólo tangencialmente el aspecto verbal al igualar la tercera instancia (consuetudinaria) del esquema agustiniano al lenguaje: “*In perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Unde Joannes, os aureum: Perfecta Poenitentia cogit peccatorem omnia libenter ferre; in corde ejus contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas. Haec est fructifera Poenitentia, ut sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet, corde, ore, et opere, ita tribus modis satisfaciamus. Sunt enim tres peccati differentiae, ut ait Aug., de Serm. habito in monte in lib. 1, paulo ante medium; et in corde, et in facto, et in consuetudine vel verbo, tanquam tres mortes. Una quasi in domo, scilicet, cum in corde consentitur libidini; altera quasi prolata jam extra portam, cum in factum procedit assensio; tertia*

4) *Delectatio - consensus - actus*

Hemos hallado dos comentarios que piensan en estos términos a los tres muertos y tienen la particularidad de no analizar la alegoría en función de los episodios evangélicos sino de la exégesis del Salmo 1 *Beatus vir*. Es en aquel contexto que los textos conectan a los tres muertos con el pecado de Adán y los hacen conjugar con otra tríada, la conformada por *Serpens-Eva-Adam*⁶³. Este cuarto esquema, entonces, se basa en la identificación directa entre la tríada de muertos y el *process of sining* sugestión-delectación-consenso. Ya no se trata de yuxtaponer ambas tríadas⁶⁴ sino de establecer una articulación. Al igual que en el tercer modelo, asistimos al corrimiento del paso al acto a la tercera instancia de la tríada. Pero aquí se suma un nuevo desplazamiento en tanto se desdoblán delectación y consenso. En efecto, ya en el primer modelo se reconocía en la *puella* al *peccatum in delectatione* mas se aclaraba allí “*cum in corde consentitur libidini*”. En cambio, aquí, el momento del consenso se deslinda de la *delectatio* y pasa a ocupar el escenario central.

La relación entre delectación y consenso constituye un punto difícil de resolver para los teólogos medievales frente a los puntos tanto más claros de la sugestión que proviene de un afuera del yo (sea del Diablo, el mundo o la propia carne) o el del consenso racional al pecado. La esencia pecaminosa del momento *delectatio* ha generado grandes dudas en la teología medieval⁶⁵. Estas dudas quedan graficadas con el recurso a la imagen de la

*cum vi malae consuetudinis tanquam mole premitur animus, vel noxiae defensionis clypeo armatur, quasi in sepulcro jam foetens. Haec sunt tria genera mortuorum, quae Deus legitur suscitasse. Huic ergo triplici morti, triplici remedio occurritur: contritione, confessione, satisfactione”, en Sententiae, Lib. IV, dist. XVI y XVII, PL CXCII, 878. Sobre el papel de Pedro Lombardo en esta evolución, cf. CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *Les péchés de la langue...*, *op.cit.*, p. 141, así como SILVANA VECCHIO, “Peccatum cordis”, *op.cit.*, p. 331 y ss.*

⁶³ Cf. Auctor incertus (¿Beda?), *De libro psalmorum. In psalmum primum*, PL CXCIII, 484, y Remigio de Auxerre *Enarrationes in psalmos* PL CXXXI, 150.

⁶⁴ Como ocurre con Eugipio de África, *Thesaurus*, PL LXII, 1027; Zacarías Crisopolitano, *De concordia evangelistarum* PL CLXXXVI, 129; e Inocencio III, *Sermones de tempore*, *ibidem*.

⁶⁵ Cf. el extenso análisis de ODON LOTTIN sobre el carácter moral de los movimientos primeros del apetito sensitivo en su *Psychologie et morale ...*, *op.cit.*, tomo II, pp. 493-589. Cf. también DONALD HOWARD, *op.cit.*, pp. 56-65. Asimismo respecto de las ambigüedades en la desresponsabilización de los sentidos respecto del pecado, cf. CARLA CASAGRANDE, “Sistema dei sensi...”, *op.cit.*, p. 33.

enfermedad a la que apelan, por ejemplo, Agustín e Inocencio III⁶⁶. El momento de la enfermedad plantea un elemento nuevo en una alegoría que se basa sobre la idea de la muerte y la resurrección. Señala, a nuestro entender, las dudas en calificar de pecado a la *delectatio* sin consenso, en el marco de la larga discusión en torno de la pecaminosidad de los apetitos carnales⁶⁷.

Por último, cabe señalar que la misma inestabilidad alcanza al elemento correspondiente a la *delectatio* en la tríada *Serpens/Eva/Adam*: en la tríada de la Caída, el rol de Eva sufre modificaciones a lo largo de la Edad Media en un proceso que tendió a una mayor incriminación de la mujer⁶⁸. Teniendo en cuenta que el único muerto de sexo femenino es el que representa la *delectatio* (con su íntima asociación con la sensualidad y la carne⁶⁹), podría pensarse en una relación de género entre las exégesis de Eva y de la *puella*.

Hemos repasado hasta aquí en las fuentes de origen eclesiástico distintas versiones y explicaciones de una alegoría que alertaba a los creyentes sobre los riesgos del pecado. Se trataba de imágenes tan gráficas que es dable pensar que el hedor de Lázaro incomodara realmente las narinas de quienes escuchaban sermones basados en esta alegoría. La escala dada por los tres muertos marcaba al lector o espectador el camino de agravamiento que debía evitar, a la vez que ilustraba sobre la genealogía del pecado en el alma.

⁶⁶ “*Sunt qui delectantur, et non consentiunt: nondum perfecta mors est, sed quodam modo inchoata*” (Agustín, *Sermo* XCVIII). “*Mors ista contingit hoc ordine. Prius homo distemperatur, deinde infirmatur, deinde moritur, post haec effertur, ad ultimum tumulatur. Distemperatur in cogitatione, infirmatur in delectatione, moritur in consensu, effertur in opere, tumulatur in consuetudine, in qua putrescit et foetet. Moritur ergo spiritus in consensu: et tunc puella mortua jacet in domo (Matth. IX). Effertur in opere: et tunc adolescens mortuus educitur extra portam (Luc. VII) ; tumulatur in consuetudine: et tunc quatruiduanus mortuus foetet in monumento (Joan. IX): quia tunc anima quasi jumentum in stercore computrescit (Joel. II)*”, (Inocencio, *Sermo* X, *Sermones de sanctis*, PL CCXVII, 495).

⁶⁷ Para recorrer los devaneos teológicos en torno de *peccatum sensualitatis* desde el tardo medioevo hasta el s. XVII, cf. ROGER COUTURE, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticensis*, Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1962.

⁶⁸ Cf. GEORGES DUBY, *Mujeres del siglo XII*, *op.cit.*, vol. 3, p. 64 y ss.

⁶⁹ Cf. ODON LOTTIN, *op.cit.* También ELAINE PAGELS, *Adán, Eva y la Serpiente*, Barcelona: Crítica, 1990.

Pero el análisis resultaría incompleto si no se tomara este esfuerzo exegético también como un llamado a la penitencia y un recordatorio de la misericordia divina. La mayoría de los comentarios concluye la descripción de los tres muertos remarcando cómo, aun en el caso de pecadores consuetudinarios, putrefactos, como Lázaro, se ha de confiar siempre en el poder y bondad de Dios para redimirse. La alegoría de los tres muertos funciona como un alegato contra el pecado de *desperatio*, del que hablaremos *in extenso* en el capítulo 3. Ello se percibe claramente cuando se incorpora al campo de visión un cuarto muerto. En efecto, la niña, el joven y el cuatriduano cobran sus reales dimensiones una vez que son puestos en comparación con el muerto que Jesús decidió no resucitar en *Lucas 9* de manera tan taxativa que decretó su perdición con la frase “*Sine mortuos sepelire mortuos suos*”⁷⁰.

La alegoría de los tres muertos revela, entonces, una riqueza en su propio interior y en relación con otras fórmulas explicativas del pecado y la salvación. Plantea unos criterios de clasificación de los pecados con consecuencias en la concepción del sacramento penitencial, la psicología medieval y el derecho canónico. En efecto, en primer lugar, brinda una imagen general de la penitencia, justificando las facultades absolutorias del clero, graficando los alcances y la naturaleza del sacramento al punto de que para algunos comentaristas, la alegoría remite directamente a las formas de la penitencia⁷¹. En segundo lugar, la alegoría fundamenta en el lenguaje de la Biblia la concepción cristiana de la relación alma-cuerpo, dando mayor sustancia y complejización al denominado *process of sining*. Por último, no deja de tener incidencias en el derecho canónico, a partir de la discusión en torno del requisito de exteriorización del pecado y el desarrollo jurídico de la noción de infamia.

⁷⁰ Este cuarto muerto es leído desde distintos puntos de vista que resultan complementarios. Por un lado, representa al pecador que justifica su pecado y defiende su accionar con atrevimiento temerario (Godofredo de Admont, *Homilia LXXVI, ibidem*). Cf. también Rathier de Verona, Raúl el ardiente, Hildeberto de Le Mans y Honorio de Autun. Por otro lado, en algunos comentaristas este muerto figura el pecador que persevera en su error hasta la muerte (Ambrosio, *Homilia CLXXIX, ibidem*), el que presenta una *finalis impenitentia* (Inocencio III, *Sermo X, Sermones de sanctis*). Por último, a diferencia de los tres resucitados, este muerto no cuenta con vivos que pidan por su alma. Ello aparece en Beda y Ambrosio. Al igual que con el *juvenis*, en este episodio contamos con portadores del muerto. Estos remiten a los que adulando, alientan y fomentan el pecado. Cf. SILVANA VECCHIO, “*Peccatum cordis*”, *op.cit.*, p. 327.

⁷¹ Cf. Herman de Tournai, *De incarnatione Christi*, cap. VI, PL CLXXX, 24.

LOS TRES MUERTOS EN *PARTIDAS* Y LA NOCIÓN DE PECADO CRIMINAL

Si pretendemos abordar las elaboraciones alfonsinas en torno del *process of sining* o desarrollo psicogenético del pecado nuestro análisis debe recalar en el tratamiento que *Partidas* hace del *exemplo* de los tres resucitados. Ahora bien, comparando con las fuentes de orden eclesiástico que relevamos en el apartado previo, lo que se constata es que el tratamiento de esta alegoría en *Partidas* presenta cierta dosis de originalidad y una considerable riqueza en vacilaciones y forzamientos de sentido.

Todas sus versiones textuales (es decir, las sucesivas y variadas redacciones de la *Primera Partida*⁷²) piensan la imagen en términos generales a partir del tercer modelo relevado en las fuentes de origen eclesiástico: pensamiento, palabra y obra. Sin embargo, se registran diferencias textuales sustanciales que revelan un tipo de reflexión que se maneja mejor en el análisis de alegorías que en el despliegue proposicional.

Antes de exponer las variantes textuales, cabe señalar que *Primera Partida* ofrece también otras clasificaciones “generales” de pecados. Señalémoslas a fin de poder resaltar luego las ambigüedades y riqueza del uso del *exemplo* de los tres muertos.

Clasificando pecados

La primera clasificación de pecados viene dada en función de los sacramentos que los borran y ello ocurre en los pasajes dedicados a la caracterización general de los sacramentos y la justificación de su número. Los sacramentos son siete (“*e non pueden ser mas nin menos*”) pero no hay una correspondencia directa entre éstos y algún septenario de pecados. En este sentido, cabe aclarar que no existe en el *corpus* alfonsí referencias a los siete pecados

⁷² Por ello incluimos sus diferentes ediciones (las de Montalvo, López y Real Academia de la Historia) así como también el *Libro de las Leyes* (primera redacción del texto) y el *Setenario* (última reformulación).

capitales⁷³. Los sacramentos se dividen en dos grandes grupos que se corresponden con los dos males que llegan al hombre por intermedio de Adán. En primer lugar, la culpa que se subdivide en el “*pecado dela nascencia de los omes*”, es decir, el pecado original, y el pecado actual que “*se departe en dos maneras. E destas, la vna es pecado mortal, e la otra venial*”. A la culpa atañen precisamente los sacramentos que borran los pecados: bautismo, confesión, unción⁷⁴. El segundo grupo concierne a la pena, es decir, la naturaleza fallada del hombre tras la Caída, que se declina en cuatro falencias con sus correspondientes remedios. Ignorancia, debilidad frente a las tentaciones, sometimiento a la carne y tendencia a pecar más que a hacer el bien, encuentran en la ordenación, la confirmación, el matrimonio y la eucaristía unos antídotos que parecen producir un efecto de encarrilamiento para una naturaleza humana que inevitablemente conduce al pecado⁷⁵:

⁷³ Esta ausencia de referencias a los siete pecados capitales en la obra alfonsina ha sido señalada ya por JERRY CRADDOCK, “Los pecados veniales en las *Partidas* y en el *Setenario*: Dos versiones de Graciano, *Decretum D.25 c.3*”, *Glossae*, 3, 1991, p. 109. Amén de implicar la falta de una eventual veta de trabajo para el autor de esta tesis, resulta en sí muy llamativa dada la predilección de Alfonso X por las correspondencias numéricas, en particular respecto de septenarios. En este sentido, la ausencia de referencias en *Setenario* cobra mayores dimensiones dada la obsesión lúdica con el número siete desplegada en dicho texto, así como también por el peso otorgado allí a las valencias astrológicas, las que, según Bloomfield, juegan un papel en la constitución misma del esquema de los pecados capitales. Cf. MORTON W. BLOOMFIELD, “The origen of the concept of the seven cardinal sins”, *Harvard Theological Review*, 34-2, 1941.

⁷⁴ “*para toller la culpa del mortal, en que caen los omes por los yerros que fazen. Despues del baptismo, es fallado el sacramento dela penitencia. Ca si pecan antes del baptismo, desfazense los pecados por el baptismo como quer que este sacramento fue fallado señaladamente para toller elpecado, assi como dicho es. E para tirar la culpa del venial, es el sacramento de la vncion, que fazen a todo Christiano, quando entienden que esta cerca de la muerte, ca por este se desatan todos los pecados veniales*”, *Partidas* I, 4, 1 en la versión de López como el resto de las citas de este párrafo. Cf. también JOSÉ MARÍA ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, “Fuentes canónicas de la regulación del sacramento del bautismo en las *Partidas*”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25, 2003.

⁷⁵ “*E el sobre dicho de pena que viene alos omes, se departe en quatro maneras. La primera dellas es de non saber, e contra este fue establecido el sacramento de la orden. Ca ella da carrera para ser entendido, e sabidor de lo que ha de fazer. La segunda manera de pena es flaqueza de voluntad delos omes que non pueden contrallar alas tentaciones, que les da el Diabolo para pecar: e contra esta es fallado el sacramento de la confirmacion, que faze el obispo con crisma en la frente a cada vn Christiano despues del baptismo. E por esso le dizen Confirmacion, porque confirma el Christiano en la fe. e da el esfuerço para guardarse de pecar. La tercera manera de pena es cobdicia que ome ha en si, para complir su voluntad, segund le manda la carne naturalmente. E contra este fue fallado el sacramento del casamiento. La quarta manera es maldad que han los omes en si naturalmente, para querer fazer ante mal que bien: e por esto se fazen sieruos del pecado. Contra esto es el cuerpo de nuestro señor Ihesu Christo, ca el que lo rescibe como deue, mantienelo en bien fazer, e da le esfuerço de non pecar*”. La versión de Montalvo, *Partidas* I, 4, 1 ofrece un texto diferente pero incomprensible, que suponemos se deba a un error de edición. Si ello es así, respondería en este punto al modelo de López. El texto es el siguiente: “*segund lo departieron los santos padres que dixiero<n> que del pecado que fizo adam nasçiero<n> dos males atodos aquellos que desu linaie descendieron. y el vno es de culpa. & el otro es d<e> pena. & el de pena partese en dos maneras. La primera es el pecado*

Se constatan diferencias textuales entre las distintas versiones aunque éstas no parecen muy significativas. Se puede señalar aquí dos tipos de variantes. Por un lado, *Libro de las Leyes* 4, 2 clasifica los pecados del dominio de la culpa en una tripartición que incluye el pecado original, el mortal y el venial, cada uno con su correspondiente sacramento, dejando de lado la diferencia entre pecado original y venial. Por el otro, la versión de la Academia (texto superior), *Partidas* I, 4, 1, repite el esquema de *Libro de las Leyes* pero sin efectuar una correlación explícita entre pecados y sacramentos, aunque sí menciona siete virtudes implícitas en los segundos⁷⁶. *Setenario* 71, por su parte, ofrece una suerte de redacción incompleta de esta cuestión en tanto señala el doble mal que procede de Adán pero no despliega la clasificación paralela de sacramentos y pecados⁷⁷. Anotemos por último que *Espéculo* 1, 3 refiere a los sacramentos pero no efectúa en su sucinto tratamiento catalogación alguna de pecados.

La otra clasificación general de los pecados también se produce en un contexto específico. Se da como consecuencia de uno de los requisitos de lo que se conoce como la regla de ordenación apostólica. En efecto, todos los textos (menos el *Setenario* que constituye una obra inconclusa y que no llega a incluir el tema en su redacción) tratan esta cuestión que, como veremos, es crucial en el ámbito del derecho canónico. Se trata del requisito planteado en el texto bíblico (Epístola *ad Titum* del apóstol Pablo) por el cual se requiere que el

del a nasce<n>çia delos onbres aque llaman en latin: original. y por eso le llama<n> assi porq<ue> todos nasçen eneste pecado porq<ue> vie ne<n> del linea de adam que fizo el yerro porq<ue> cayo en la culpa. & para tirar este es fallado el sac<r>a`mento del baptismo. ca el alinpia & lo q<u>i`ta. La .ij. manera de culpa es del pecado en q<ue> caen los onbres aque dizen actual. y este se departe en dos maneras. y desto la vna es mortal & la otra venial [...] De pena que viene a los onbres se departe en quatro maneras".

⁷⁶ Vázquez Janeiro trabaja con las fuentes teológicas de este apartado de *Partidas*, en particular la *Glossa* de Alejandro de Hales. En torno de las coincidencias y diferencias con el texto del Halense, cf. ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO, "Las 'auctoritates' escolásticas en las Siete Partidas", *Glossae*, 3, 1991, p. 75.

⁷⁷ Incluye, sin embargo, una correspondencia explícita entre sacramentos y virtudes (que también aparece, como dijimos, en la versión de la Academia pero sin la explicitación de los pares de correspondientes): "*Et aun ay otra rrazón por que sson ssiete ssacramentos, porque en cada vno dellos gana omne vna virtud de las ssiete que de ssuso son dichas: por el baptismo, la ffe; por la confirmaçión, la esperança; por la penitencia, karidat, que es amor de Dios; por la comuniòn, ffortaleza, que es creer ffirmemiente; por la extrema vnçión, seso; por la orden, mesura; por el matrimonio, justiçia, que sse entiende auer cada vno lo que mereçe*".

postulante a una sede episcopal sea *sine crimine*⁷⁸. Se trata de un requerimiento complicado tanto por la vaguedad de sus términos como por la indefinición de sus alcances, dando lugar a un debate entre los canonistas, del cual se hace eco *Primera Partida*⁷⁹. Es por ello que el pasaje de Pablo dispara una clasificación de los pecados en función de su gravedad a fin de graduarla y estipular qué tipo de pecado es el que proscribe la ordenación apostólica. Por ello, los textos apuntan a una distinción entre pecados grandes, medianos y menores o veniales⁸⁰.

El despliegue de los pecados “*muy grandes & los medianos & los menores*” se da en *Partidas* I, 5, 33 y 34⁸¹ y corresponde a una traducción relativamente libre de D. 25, *dictum*

⁷⁸ Tito 1:6-10: “*si quis sine crimine est unius uxoris vir filios habens fideles non in accusatione luxuriae aut non subditos / oportet enim episcopum sine crimine esse sicut Dei dispensatorem non superbum non iracundum non vinolentum non percussorem non turpilucris cupidum / sed hospitalem benignum sobrium iustum sanctum continentem / amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem ut potens sit et exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere*”.

⁷⁹ *Montalvo Partidas* I, 5, 31: “*Desacordaro <n> algunos maestros en derecho sobre la palabra que sant pablo dixo que el q<ue> ha de ser electo para algu<n> o delos perlados mayores que deue ser sin pecado mortal. ca tales ouo que dixieron que el o<n>bre que pecaua mortal mente despues que rescibe el baptismo que no deue ser elegido para obispo: & sy lo fuesse que faria grand pecado & deuia ser depuesto asi que desque era ordenado vsaua dela orden q<ue> desta manera ouiesse reçevido que pecaua mortal mente. Otrosy avn que ouiesse fecho penite<n>çia de aquel pecado: saluo sy el papa gelo otorgasse que non fuesse enbargado por ello. E los que esto dezian non dauan otro entendimiento ala palabra del apostol sinon com<m>o la letra suena. & porende tal entendimiento com<m>o este era syn razon que segund esto no podria ninguno fallar que fuesse para obispo. Ca esto seria muy grand marauilla & contra vso de natura de fallar onbre que nunca ouiese pecado. & por esso no se deue assi entender aquella primera palabra que dixo el apostol. & otros maestros y ouo que dixiero<n> que aquella palabra q<ue> dixiera el apostol se entendiera por los mayores pecados[] q<ue> los onbres fazen & delos menores no & desque destes mayores fiziese penitencia no lo enbargarían para ser obispo ny lo despornian por ellos. & los que dizen esto porque no fazen departimiento delos pecados gra<n>des si eran manifestos o encubiertos porende no tuuo por bien santa yglesia q<ue> los cuydassemos y avn ay. ouo otros que entendieron que aq<ue>lla palabra de sant pablo se entiende por los pecados conosçidos. Ca por los encubiertos no se deue desechar aninguno ni desto dexare despues que penitencia ouiese fecha dellos & por que no departieron e<n>tre los pecados muy gra<n>des & desaguisados & los otros porende fallaçieron ensus entendimientos porque no deuen ser creydos*”.

⁸⁰ *Montalvo Partidas* I, 5, 32 “*Uerdaderamente & con razon entendieron algunos la palabra que sant pablo dixo & porende fiziero<n> departimie<n>to entre los pecados muy grandes & los medianos & los menores no<n>brando quantas maneras son segund dize adelante*”

⁸¹ *Montalvo Partidas* I, 5, 33: “*Pecados grandes & muy desaguisados so<n> segund lo departen santa yglesia matar onbre asabiendas & de grado: o fazer simonia en orde<n>: o ser hereje. E los pecados medianos dize<n> que son estos. assi com<m>o adulterio: forniçio: falso testimonio: robo: furto: soberuia: auariçia que se entiende por escaseza: saña de luengo tienpo sacrilejo: periuro: beodez: cothidiana engaño en dicho & en fecho de que viene mal aotri. p<er>o si alguno faze destes pecados medianos q<ue> auemos nonbrados enesta ley: & lo conosçe desu grado en pleito para fazer emienda del non lo deue<n> disponer mas deuele dar su mayoral penitencia qual entiende que meresçe. pero si fuere encubierto el pecado desque ouiese fecho penitencia del no lo puede enbargar*

post c. 3 § 7 y D. 25 c. 4. Jerry Craddock ha analizado en detalle estos pasajes y conjetura que las divergencias entre la redacción alfonsí y la de Graciano responden a que el texto castellano incluye en la traducción los comentarios de la glosa ordinaria al *Decretum*⁸². José Janini, por su parte, señala como fuente directa de la redacción de Graciano y su traducción en *Partidas*, al sermón 179 de Cesáreo de Arles⁸³.

Pecados y tríadas

Pasemos finalmente al tratamiento de Primera Partida de la metáfora de los tres muertos. Este se deriva directamente de la descripción de las maneras de pecado que borra el sacramento de la penitencia. Aquí las diferencias textuales son sustanciales e introducen

paralo poder elegir: ni le puede porende quitar el lugar que tiene”

Montalvo *Partidas* I, 5, 35: “Menores pecados & veniales son quando alguno como o beue mas que no deue: & fabla o calla mas que no le conuiene: o quando respo<n>de asperamente al pobre que le pide la limosna Otrosi quando alguno es sano & no quiere ayunar el tienpo que ayuna<n> los otros. p<er>o sy lo fiziese en despreçio de santa yglesia seria pecado mortal: o si viene ala yglesia por sabor de dormir: o yaze cón su muger sino con entinçion[]de fazer fruto: o por el debdo q<ue> ha de fazer si por auentura ella lo quisiere & el puede partirse del o si no fuere visitar los que yazen en carçel alos enfermos podiendolo fazer. Otrosi si supiere q<ue> algunos estan en desacuerdo o en mal querença & no quisiere poner paz entre ellos: o en auene<n>çia si pudiere: o si fuese mas aspero que no le conuiene asu xpi<sti>ano: esto se entiende si fuere rebelloso o brauo de conpañia: o de mala palabra asu muger o asus fijos o alos otros q<ue> con el biuieren: o si folgare o burlare a alguno mas que no deue mayor mente algu<n>d poderoso por le fazer plazer: o poniendole algund bien q<ue> no aya enel acresciendole por palabra aq<ue>l bie<n> que ha & mucho mas d<e>lo que es. eso mismo seria si gelo fiziese por miedo o por premia. Otrosi pecado venial es dar alos pobres comerres muy adobados: o dezir palabras de escarnio en algund lugar en que no ha pro ninguno: & mayor me<n>te si las dize enla yglesia que es fecha para rogar adios enella: o si iura por escarnio: o por iuego & no por verdad & no cumple lo que iuro: o si mal dize algu<n>o con liuandad & sin recabdo. ca de todas estas palabras sobejanas & delas otras semeiantes dellas es tenuto de dar razon el dia del iuzio. & segu<n>d la escriptura dize que los mal dizientes no avran el reyno d<e> dios si non fueren quitados por las cosas q<ue> manda santa yglesia estos son perdon & emienda q<ue> fagan”

⁸² En su trabajo, compara el texto alfonsí con las glosas de Juan el Teutónico († c. 1246), cf. JERRY CRADDOCK “Los pecados veniales ...”, *op.cit.*, p. 107 y ss. Para el análisis en particular de la tripartición en pecados grandes, medianos y menores o veniales remitimos a este trabajo de Craddock que es por demás exhaustivo.

⁸³ Cf. JOSÉ JANINI “Los pecados graves y leves según S. Cesáreo de Arles, fuente directa del *Dictum Gratiani* (ante c. 4 D. 25) y su traducción en las *Partidas*”, *Revista Española de Derecho Canónico*, XIII, 38, 1958, pp. 117 y ss. JERRY CRADDOCK (“Los pecados veniales...”, *op.cit.*) objeta la versión de *Partidas* con que ha trabajado Janini, la cual a su parecer cuenta con lecciones corruptas.

novedades que son importantes para un análisis de la idea de crimen en la reflexión jurídica y teológica del siglo XIII. Podemos señalar aquí tres modelos de clasificación general.

En primer lugar, hallamos un esquema de clasificación presente en las versiones de López, Montalvo y *Libro de las Leyes*. Este modelo plantea una tripartición de los pecados que atiende a sus modalidades. La hija del principal de la sinagoga representa “el pecado de los malos pensamientos: en que ome esta, e quando faze penitencia dellos; resuscitalo nuestro señor Dios enel alma, que era muerta por aquel pecado contra Dios por el pensamiento malo que penso dentro ensu coraçon, si lo confiessa: assi como resuscito a aquella manceba dentro en su casa”⁸⁴. El hijo de la viuda encarna los malos pensamientos exteriorizados en palabras o acciones preparatorias del pecado: es “el pecado que faze el ome, diziendo algunas palabras, que fuessen carrera para fazer el pecado que penso o trabajando se de otra maneraqualquier para complirlo: e quando faze penitencia del, resuscitalo nuestro señor IhesuChristo enel alma que era ya en carrera pora cumplir el pecado”. Por último, Lázaro marca la consumación en el hecho pecaminoso, “el pecado que ome faze, no tan solamente por pensamiento, nin por palabra, mas compliendolo por fecho, ca a este resuscita nuestro señor Dios en el alma, quando faze penitencia como resuscito a Lazaro del sepulcro que fedia ya”⁸⁵. El *exemplo* de los resucitados transmite entonces una clara idea de la escala de gravedad presente en estas tres maneras de pecado. Hay una evidente secuencialidad que remite tanto al progresivo agravamiento de la falta como a su mismo proceso de constitución, es decir, el *process of sining*. Al igual que en las fuentes de origen eclesiástico, aquí también la metáfora de los cadáveres, en función del tiempo pasado desde el deceso y de su localización espacial, viene a graficar el nivel de interioridad o exterioridad del pecado así como también su importancia y gravedad⁸⁶.

⁸⁴ Partidas I, 4, 24 en la versión de López como el resto de las citas de este párrafo.

⁸⁵ Este texto rescata también las valencias de las hermanas de Lázaro así como la fuerza de la imagen del hedor: “*ca assi como el cuerpo del ome muerto que es ya corrompido, aborrescen los omes. Porque huelé mal: assi el pecador quando comple el peccado por obra aborrescele Dios: e por ende llora santa Egleſia, e ruega a Dios por estos ataſes que son menores de fecho e mayores en pecados, segun dixeron los santos: Llore por ti santa egleſia tu madre e laue tus pecados en sus lagrimas: e esto se faze a semejança, de como llorauan S. Maria Magdalena e santa Marta, e rogaron anuestro señor Iesu Christo por su hermano Lazaro que le resuscitasse, e lloraron y otrosi la otra conpañia que yua conellas*”.

⁸⁶ Recordemos que esta correlación entre tipos de pecado y los resucitados se constata también en el *Decretum Gratiani* (*De poenit.* D. 2, *dictum post* c. 20 y c. 21) pero en un esquema diferente. La

El segundo modelo es el que presenta la versión de la Academia en *Partidas* I, 4, 62. Aquí se retoma la tripartición de pensamiento, “palabra” y obra. Sin embargo, se incluye un elemento nuevo que es la equiparación entre aquellas tres maneras de pecado con una tríada compuesta por las figuras del pecado venial, el criminal y el mortal. Con el primero y el tercero el panorama es conocido. El pecado venial radica en “*los malos pensamientos en que home está*” y a la manera de “*la fija del mayoral de la sinagoga que yacia muerta dentro en su casa*”, Dios, que ordenó que “*non feciesen hi duelo, nin llanto por ella*”, “*perdona el pecado venial mas ligeramente, porque non salle fuera de la voluntad, nin face ruido por palabra nin por fecho de que resucita nuestro Señor al que dan la penitencia, asi como resucitó á aquella manceba dentro en su casa*”. El pecado mortal, por su parte, remite nuevamente al hecho consumado en tanto “*face al home cumplir de fecho los pecados que son muerte del alma: et esto porque ha ya pasado por pensamiento et para catar manera para facerlo, et lo han cumplido por fecho*”. La gravedad del pecado mortal se grafica otra vez con el fetidez de Lázaro: “*aquellos que yacen en pecados mortales [...] huelen mal las almas dellos que son corrompidas por los yerros que facen, asi como el cuerpo de sant Lázaro era corrompido por los humores que se desataban en él*”.

Ahora bien, en el centro de la tríada, el texto de la Academia incorpora una categoría de pecado, el criminal, que hasta el momento no habíamos hallado. Constatamos su presencia en esta versión y en el *Setenario*; en el resto de los textos está ausente. El redactor de Academia define al pecado criminal como “*yerro de culpa: et este ha de mayoría sobre el venial tanto quanto ha de cuidar el pecador, et ha de buscar carrera para facer lo que cuidó, trabajándose de lo cumplir*” y el hijo de la viuda camino del cementerio representa cómo “*cae al pecado que los homes facen sacándolo de su pensamiento, et comenzándolo á facer et meterlo en obra por palabra, buscando carrera como lo fagan; et haciendo penitencia dél resucitales nuestro Señor el alma, bien como resucitó al que llevaban muerto fuera de la villa, et buscaban lugar do lo soterrasen*”.

En suma, este esquema se monta sobre la equiparación de tres tríadas:

consumación en el acto pecaminoso viene a ocupar allí el centro de la escala mientras el extremo más grave remite al pecado que se ha hecho costumbre.

hija del sacerdote	pecado por pensamiento	pecado venial
hijo de la viuda	pecado “por palabra”	pecado criminal
Lázaro	pecado por obra	pecado mortal

Aquí también la secuencialidad es clara y responde asimismo a un criterio mixto de agravamiento, por un lado, y de orden “psicogenético”, por el otro. Dicho esto, queda claro que en este modelo el pecado criminal se halla en el centro de esta secuencia que plantea la existencia de tres tipos de pecado distintos y autónomos. Remarquemos: el pecado criminal es independiente del mortal o, en todo caso, constituye un estadio previo⁸⁷.

El último modelo es el que presenta *Setenario* 98 el cual ofrece el tratamiento más ambiguo de la cuestión. El texto incorpora también la tríada Venial-Criminal-Mortal pero en un esquema bien diferente al que exhibía la versión de la Academia. Por otra parte, a diferencia de esta última, la versión del *Setenario* aporta para cada categoría ejemplos de pecados específicos.

La divergencia fundamental con el tratamiento del texto de la Academia pasa por la definición del pecado criminal. En efecto, *Setenario* introduce un concepto nuevo de pecado criminal cuya nota distintiva pasa por la existencia de penas:

Peccados ffazen los omnes de muchas naturas, segunt la uoluntad les da e los ffechos sse los guisan, pero todos tornan en tres maneras: la vna, venial; la otra, criminal; la otra, mortal [...] La ssegunda es de los criminales, et éstos sson commo en medio. Et sson peccados muy ssin guisa, por que aquellos que los ffazen mereçen auer pena tan bien en el cuerpo commo en el alma [...] conuyene que se diga de los criminales, que sson muy ffuertes e sse ffazen mucho atreuidamente e con grant osadía; ca tanto quier dezir crimen commo peccado mucho atreuido, por que el que lo ffaze vale mucho menos que ante que lo ouyese ffecho en ssu onrra e en ssu ffama. Et esto sse departe en [dos] maneras: la vna que tanne en los ffechos spirituales que pertenesçen a Santa Eglefia; la otra, en los sseglares que pertenesçen al mundo

El pecado criminal ya no aparece aquí ligado a la definición del pecado “por palabra”. No son los actos preparatorios del pecado ni el momento en que se exteriorizan los malos

⁸⁷ El pecado criminal vuelve a ser definido en la versión de la Academia en *Partidas* I, 4, 64: “Crimen en latin tanto quiere decir como pecado de yerro, que los homes facen errando la carrera por do deben ir para ganar amor de Dios, et haciendo las cosas que á él pesan”.

pensamientos los que definen la instancia del pecado criminal sino la aparición de una infamia que afecta al pecador “*en ssu onrra e en ssu ffama*”, un tipo de pecado que es también crimen y por ello implica “*pena tan bien en el cuerpo commo en el alma*”.

Esta desvinculación con la idea de pecado “por palabra” se refuerza con el divorcio que se constata en *Setenario* entre la tríada Venial-Criminal-Mortal y el *enxemplo* de los tres muertos. En efecto, la metáfora de los cadáveres se ubica en otra ley (*Setenario* 99) y las correspondencias son más vagas, incluso confusas. *Setenario* se encarga de mantener la primera y tercera correspondencias de tríadas que aparecían en la versión de la Academia⁸⁸. Pero respecto del hijo de la viuda, o sea, el pecado que sale del pensamiento, se abstiene de asimilarlo con el pecado criminal, definiéndolo como “*el peccado que ssale por el penssamiento del omne, que sse entiende por la cubdiçia e liéual a ffazer peccado mortal, que es assí commo ssoterramiento*”⁸⁹. La esencia del pecado criminal no parece jugarse en el proceso de constitución del pecado sino en su cruce con resultados en el orden de lo penal⁹⁰.

⁸⁸ “*Santa Iglesia nos da enxemplo de cómo rressuçita Nuestro Ssennor Ihesu Cristo las almas de las tres maneras de peccados que de ssuso sson dichos, a ssemeiante de los tres muertos que rressuçitó quando andaua por la tierra. El primero dellos ffué la ffija del mayor ssaçerdote de la ssinagoga, que yazia muerta en ssu casa. Ante que la rressuçitase, mandó que callasen e non ffiziesen duelo por ella. Otrossí a ssemeiança desto resuçita largamente, perdonando por penitencia, el peccado venial. Et esto nos dió a entender que los omnes non sse deuen meter a rroído para ffazer mal, nin otrosí ffaziendo duelo, cayendo en peccado mortal, que sseria de mayor dolor que muerte [...] El terçero muerto que rresuçitó Nuestro Ssennor Ihesu Cristo ffué Lázaro, hermano de Santa María Magdalena e de Ssanta Marta, que auya quatro días que era muerto e ssoterrado e olie mal. Et estas dos hermanas ffueron luenne de aquel lugar dol ssoterraron e rrogáronle por él, diziendo que ssi él y ffuera, non muriera ssu hermano. Et a ssemeiante desto Nuestro Ssennor Ihesu Cristo, doliéndose ssegunt omnê auiendo piedat segunt Dios, rressuçita por penitencia a los que caen en peccados mortales e huelen mal las almas dellos, seyendo corronpidas por los yerros que ffizieron, assí commo el cuerpo de Sant Lázaro era corronpido por los humores que sse desataran en él*”.

⁸⁹ “*El ssegundo muerto que rressuçitó que ffué ffijo de vna biuda que ffalló que leuauan a ssoterrar ffuera de la çiudad. E encontróse con él e ouo duelo de ssu madre e de las que la aconpannauan e que llorauan con ella, e rressuçitólo y luego ante que lo ssoterrasen. Et a ssemeiante desto rressuçita Nuestro Ssennor Ihesu Cristo el peccado que ssale por el penssamiento del omne, que sse entiende por la cubdiçia e liéual a ffazer peccado mortal, que es assí commo ssoterramiento. Et encontrándose con la penitencia, que es obra de Ihesu Cristo torna assí commo de muerte a uida*”.

⁹⁰ En los otros textos, la cuestión de la pena se resuelve asignándola al pecado mortal, aunque ciertamente parecen referirse más bien al *forum poenitentiale* que al *forum iudiciale*. Cf. edición de Montalvo *Partidas* I, 4, 28: “*Doble pena es fallada por el peccado mortal la vna por sie<n>p<re> enel otro siglo alos q<ue> lo no confiesan eneste mu<n>do podie<n>do [Jauer aq<u>i<en> o q<ue> no [Jse arrepien<n> como deue<n> [J]la otra es te<n>poral eneste mu<n>do q<ue> pone aq<ue>l aq<u>i<en> se co<n>fiesa el pecador: & q<u>a<ndo> esta te<n>poral es ta<n> gra<n>de q<ue> cu<n>pla ala emie<n>da [Jdel pecador cu<n>pliendola eneste mu<n>do es q<u>i<to> dela otra q<ue> es enel otro q<ue> deuamos auer enel purgatorio & si no es tan grande: o no [J]la puede conplir eneste mundo conuiene por fuerça que la cunpla enel otro passando por el purgatorio*”. En la

La determinación en *Setenario* del pecado criminal sobre la base de la existencia de penas modifica asimismo las relaciones de secuencia y derivación con los otros pecados. En efecto, el texto de *Setenario* repite la secuencialidad establecida en la articulación de las tres tríadas de la versión de la Academia y refuerza explícitamente la topología de centro y extremos de aquella versión, en unos términos que expresan la idea de agravamiento.

Et cuáles sson peccados criminales e por qué los llaman assí. Comienço e medio e acabamiento an todas las cosas naturalmiente. Et los dos cabos, el primero e el postremero, sson los más fflacos que el de medio, porque el que comiença ua ssubiendo, e el que acaba es ya en la ffin et non puede yr más adelante. Mas el que es en medio ya a ssobido quanto pudo ssobir, et está la ssu ffortaleza atreuyéndose commo [començó] osadamiente e leuó ssu ffecho más adelante que pudo. Et por ende a ssemeiante desto sson las tres maneras de peccados. La primera es de los veniales, que dixiemos que sson comienço para poder ssobir a los otros. La ssegunda es de los criminales, et éstos sson commo en medio. Et sson peccados muy ssin guisa, por que aquellos que los ffazen mereçen auer pena tan bien en el cuerpo commo en el alma. La terçera es de los mortales, e esto es ya ffin de todo el mal porque el alma ha mortal pena, commo quier que ella en ssí non puede morir

En este sentido, el texto parece indicar una progresión **Venial**→**Criminal**→**Mortal**, por la cual el pecado mortal parece conllevar una gravedad mayor que la del criminal. Pero el esquema no cierra y los ejemplos que ofrece el texto cuestionan esta secuencialidad basada en la magnitud del pecado⁹¹.

Un ejemplo de ello puede hallarse en la lógica que guía la clasificación de las variables del pecado de adulterio en esta misma ley. El texto señala como pecado criminal el “adulterio que ffaze omne casado con mugier que ha ssu marido, o el ssoltero con la casada” mientras que en la categoría de pecado mortal cae el “adulterio de omne casado con mugier ssoltera”, calificación que comparte tanto con el incesto (“jazer omne con ssu parienta o con ssu cunnada”) como con la fornicación entre solteros (“toda otra manera de ffornição que aya omne ssoltero con mugier ssoltera, que sse entiende que non ssean desposados nin casados”).

versión de la Academia, *Partidas* I, 4, 65.

⁹¹ Sobre la falta de claridad deseable en la definición de los pecados criminales, cf. JERRY CRADDOCK, “Los pecados veniales...”, *op.cit.*, p. 111.

Comparemos estas clasificaciones con una graduación paralela de estos pecados, hallable en el derecho canónico:

C. 32, 7, d.p.c. 10: “*Sunt enim in fornicatione gradus, ut, sicut grauius peccat adulter quam fornicator, sic grauius delinquit qui nec sua dimissa aliam ducit, eo, qui suam dimittens aliam cognoscit; grauius quoque, qui uxorem habens ad coniugem proximi sui accedit, quam qui sine uxore thorum alterius uiolat, uel uxoratus ad solutam accedens. Sed hos omnes incestuosi transcendunt, quos uincunt contra naturam delinquentes*”

Esta medición canónica de la gravedad del adulterio y la fornicación no se aviene a la presente en *Setenario* 98. La relación ilícita casado/casada no pertenece al mismo conjunto que la de soltero/casada (como ocurre en *Setenario*) pues esta última se halla en el mismo nivel de gravedad (inferior a la primera) que la relación casado/soltera. Además, *Setenario* engloba en el extremo “Pecado mortal” a dos comportamientos que el *Decretum Gratiani* ubica prácticamente en las antípodas, la relación soltero/soltera y el incesto.

Evidentemente, la secuencia **Venial**→**Criminal**→**Mortal** en función de un progresivo agravamiento no se sostiene y los parámetros que utiliza el texto para clasificar a los pecados se estructuran a partir de otros criterios que la importancia. Claramente aparecen en relación con la existencia de penas temporales (eclesiásticas o seculares). Tal como analizaremos en el capítulo 4, el adulterio constituye un comportamiento penado sólo en el caso de que una mujer tenga relaciones con otro que su marido, mientras que las relaciones extramatrimoniales del marido no son asunto del derecho, salvo que sea con mujer de otro hombre. Se penaliza solo cuando hay un hombre injuriado por un adulterio (la esposa, por su parte, no sufre deshonra alguna en la relación de su marido con otra mujer).

La diferencia entre pecado mortal y pecado criminal, entonces, es de otro orden y la presencia de penas parece no decir nada acerca de la mayor o menor gravedad. Pero, si la existencia de penas es el criterio diferenciador, en el pecado criminal existiría un *plus* respecto del pecado mortal. De este modo, la secuencia vendría dada de la siguiente manera: **Venial**→**Mortal**→**Criminal**.

De hecho, el mismo texto de *Setenario* 98 se encarga de explicitar las derivaciones de pecado a pecado y estas responden a esta segunda secuencia:

La ssesta, por qué se tornan los peccados veniales mortales, et los mortales en criminales. Et assí los peccados sse mudan vnos en otros, ssegunt muestran los santos padres, en la manera que aquí diremos. Et ésta es que los veniales sse tornan en mortales, assí commo quando [...] Onde, por todas estas ssemejanças o por otras desta guisa, tórnanse de los peccados veniales en mortales. Et los [mortales] tórnansse de otra guisa, assí commo quando alguno ffiriere a otro a sabiendas con palo o con piedra o con cuchuello o con arma qualquier por algùn despecho o sanna quel ouyese mereçido, mas non con entençión de matarle; tan ssolamente porque ffiriera con cosa por que podría morir, cae en peccado mortal quanto al alma. Mas ssi a çiente lo ouyese fferido para matarle, es peccado criminal, por que deve morir por ello. Et eso mismo sserie del que conseiase a alguno en manera de enganno tal cosa porque ouyese aprender muerte; que quanto el conseio ante que llegase el ffecho a acabamiento, ssería peccado mortal. Mas después que sse acabase, tornarsse ye en criminal. Otrosí tal sserie del que ffuese dezir mentira ssobre que ffuese después alguna desonrra o fferida o muerte; ca en quanto la mentira ffuesse por ssí, ssería peccado mortal. Mas después que en obra entrase, tornarse ya en criminal. Et esto se entiende en todos los otros ffechos que ffuessen desta natura

La presencia de penas temporales como elemento diferenciador tampoco aporta suficiente claridad. En efecto, dos observaciones pueden ser realizadas. Por un lado, la ecuación Pecado Criminal/cuerpos y Pecado Mortal/almas postulada en este texto⁹² no cierra con la enumeración de los pecados específicos que cuelgan de estas categorías generales (lo cual ha sido oportunamente señalado en el trabajo de Craddock⁹³). Los ejemplos vienen dados por el incesto y las relaciones sacrílegas (“*jazer omne con ssu parienta o con ssu cunnada, o con mugier de orden*”) que en *Setenario* 98 aparecen clasificados como pecados mortales, mientras que en la legislación alfonsina constituyen crímenes severamente penados⁹⁴.

Por último, si el pecado criminal ha de entenderse como un pecado mortal que, además de la condena del alma, implica pena en el cuerpo, lo que lleva a confusión es tanto el hecho

⁹² “*Mas la emienda que deuen ffazer por los peccados criminales es de otra guisa. Que aquellos que los ffizieron, quando sse conosçieren que erraron e quisieren auer perdón dellos, deuen primeramente rrepentirssse con grant quebranto del coraçón de lo que ffizieron con muy homillosa uoluntad para quererlo emendar e conplir lo que les mandaren, estrannando mucho lo que ffizieron; e auyendo duelo dessí que por ssu maldat ffizieron cosa por que mereçieron auer doble pena -la vna temporal, la otra spiritual- en el alma et en el cuerpo, ssin las otras penas que deuen auer por las penitencias que les dieren. [...] Et esta misma emienda deuen ffazer los que caen en peccados mortales quanto por rrazón de las almas. Mas de los cuerpos non les tanne nada, porque esto non cae ssinon en juyzio de los sseglares*”.

⁹³ Cf. JERRY CRADDOCK, “Los pecados veniales...”, *op.cit.*, p. 111.

⁹⁴ Cf. los títulos 18 a 20 de *Partidas* VII.

de presentar una tríada de pecados distintos y autónomos como la insistencia en ubicar al pecado criminal en el centro de esta topología secuencial.

Llegados a este punto, debemos trascender nuevamente el *corpus* alfonsino para adentrarnos en la historia de la noción de pecado criminal en la teología y el derecho medievales, cuestión crucial para el estudio de la historia de las relaciones entre las ideas de delito y pecado. Para ello seguiremos aquí las líneas generales del trabajo clásico de Stephan Kuttner sobre la teoría de la culpa entre los canonistas⁹⁵.

⁹⁵ Cf. STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Ciudad Vaticano, 1935. También consultar HAROLD BERMAN, *op.cit.*, y OLIVIER ÉCHAPPÉ, *op.cit.*, quien retoma en su trabajo el análisis de Kuttner. Por último, también cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 77 y ss.

LA NOCIÓN DE PECADO CRIMINAL EN LA TEOLOGÍA Y EL DERECHO CANÓNICO

En primer lugar, ha de señalarse que en infinidad de textos de la tradición teológica y canónica la voz *crimen* se utiliza como sinónimo de pecado mortal, incluso de pecado en general. Lo mismo ocurre con el adjetivo *criminalis* que, adjunto al término *peccatum*, suele usarse indistintamente para indicar los pecados mortales o los capitales⁹⁶. Lo cierto es que hasta el siglo XII no se registra entre los exponentes de la tradición cristiana esfuerzo alguno para construir una diferenciación entre las ideas de crimen y de pecado⁹⁷.

El primero en realizar este paso ha sido reconocido en Abelardo, en su *Ethica seu Scito te ipsum*, cap. XV, donde procede a una clasificación general de los pecados a los que divide en dos grupos, veniales y mortales, el último de los cuales incluye un subconjunto de

⁹⁶ Sólo a manera de ejemplo, podemos citar las siguientes definiciones provenientes del mundo hispánico:

- "*Crimen. inis. por gran pecado*", *Dictionarium hispano-latinum*, Alfonso de Nebrija, Salamanca, 1495, en Admyte vol 1.

- "*Crime<n>. minis. ne. ge. me. cor. graue pecado*", *Vocabulario eclesiástico*, Rodrigo Fernández de Santaella, Sevilla, 1499, en Admyte vol 1.

- "*De crimjnal peccado. Los c<r>i mj<n>ales pecados son .vije. sup<er>bia invidia ira lux<ur>ia cobdicia no c<r>e`encia auaricia au<n> son ot<r>o`s muytos pecados q<ue> todos naxe<n> & muere<n> destos .vije`. q<ue> yo vos he no<n>brados Mas de todòs pecados sup<er>bia es la madre & la Rayz q<ue> todos los enge<n>dra & no por q<u>a`nto cada vno de estos .vije`. engendra<n> ot<r>o`s peccados*", Bruneto Latini, *Libro del tesoro*, en Admyte, vol. 0.

- "*Estos son siete uicios que dizen principales / estos son los peccados que dizen criminales / estos siete por el mundo fazen todos los males / muchas baruas onradas lieuan en sus dogales*", *Libro de Alexandre* (estrofa 2405), Madrid: Alianza, 1987.

⁹⁷ A este respecto cf. las razones expuestas por O. Échappé en su trabajo sobre delito y pecado en los canonistas, reseñado en el capítulo 1. Cf. asimismo STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 6 y ss. y OLIVIER ÉCHAPPÉ, "L'imputabilité de l'acte délictueux: du droit romain au droit canonique", *L'année canonique*, 30, 1987, p. 118 y ss. Curiosamente M. Roberti sostiene en términos contundentes que para los Padres de la Iglesia la distinción era neta, clara y temprana: "*Mentre il diritto romano pagano non ha preso mai in considerazione il peccato in senso cristiano, e nella stessa terminologia come abbiamo veduto, ha confuso o ha scambiato fra di loro le varie espressioni, la Chiesa fino dalle più antiche fonti distinse nettamente il delitto dal peccato. Non si può infatti accettare l'opinione, per lo meno inesatta, di coloro che nella contraria dimostrazione si valgono di talune fonti dove manca una netta distinzione fra i due termini. Questa opinione non è punto vera. Tutti i Padri della Chiesa fino dai primi distinguono nettamente con criteri certi le due categorie*", MELCHIORRE ROBERTI, "Delictum' e 'peccatum' nelle fonti romane e cristiane: contributo allo studio dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano", In: *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, 1, Milán: Giuffrè, 1940, pp.168-169.

pecados llamados criminales⁹⁸. Se trata de la primera formulación de una idea de crimen, como entidad específica en el dominio del pecado. Aporta, en este sentido, los elementos fundamentales para la posterior reflexión jurídica sobre el crimen, factores clave como la infamia que degrada al pecador y el escándalo que veja a la Iglesia. A su vez, la magnitud del pecado y su nivel de exterioridad tampoco son ajenos a la definición de pecado criminal. El crimen es una conducta grave que se constata en un hecho exterior que anuda la infamia para el actor y el escándalo para la Iglesia: lo criminal adviene cuando se pone en juego un tribunal humano y una sentencia⁹⁹.

Abelardo fue el fundador de una reflexión teológica en torno del pecado y el crimen. Pero para ver cómo se procesaron estas consideraciones al interior del derecho eclesiástico, debemos remitirnos al *Decretum Gratiani*, donde por primera vez se formularía jurídicamente la idea de crimen¹⁰⁰. El disparador para aquella reflexión sobre la idea de crimen fue el ya

⁹⁸ “*Peccatorum autem alia venialia dicuntur, et quasi levia, alia damnabilia sive gravia. Rursus damnabilium quaedam criminalia dicuntur, quae in illis personam infamem vel criminiosam facere habent, si in audientiam veniant, quaedam vero minime [...] Horum autem alia criminalia dicuntur, quae per effectum cognita naevo magnae culpae hominem detrahunt, ut consensus perjurii, homicidii, adulterii, quae plurimum Ecclesiam scandalizant. Cum vero supra quam necesse est, cibo indulgemus vel non mediocri cultu ex vana gloria nos adornamus, etsi hoc scienter praesumimus, non haec crimini ascribuntur*”, PL CLXXVIII.

⁹⁹ La configuración de un concepto de crimen al interior del dominio del pecado generó la posibilidad de una eventual emancipación de la construcción conceptual del derecho penal respecto de la doctrina teológico-penitencial del pecado. Esto es particularmente evidente cuando Abelardo recuerda que sólo Dios puede probar las intenciones del corazón, por lo que los jueces humanos deben reducirse a los hechos exteriores como únicos indicadores del pecado. Cf. SILVANA VECCHIO, “*Peccatum cordis*”, *op.cit.*, p. 330. La gravedad del pecado debe permanecer en el plano de una suposición que se alimenta de señales externas. Sin embargo, Abelardo no lleva hasta las últimas consecuencias su razonamiento por cuanto no parte de configuraciones ideales: Abelardo constata que la realidad terrena de la Iglesia es medida con otro patrón que el divino pero de ello no deriva un ideal conceptual de autonomía del derecho sino un estado necesario en la lógica humana. Cf. también ROBERT BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, Lovaina, 1958.

¹⁰⁰ Para Kuttner, el armado se realiza efectivamente en Graciano y los decretistas. Las *Decretales* de Gregorio IX y los decretalistas asumen el tema como ya construido y no se topan con preguntas fundantes en torno del concepto de crimen ni entablan debate sobre estos puntos. Opinión diversa plantea Échappé: “*Ces quelques jalons, posés par Gratien, et développés par ses successeurs immédiats, les décrétistes, seront systématisés par les décrétalistes. C’est eux qui établiront clairement la distinction entre les fautes externes, notoires ou susceptibles de preuves, et les fautes internes ou occultes. C’est eux aussi qui verront dans les premières des délits, soumis au juge ecclésiastique et réprimés par des peines canoniques, tandis que les secondes relèveront uniquement du sacrement de la pénitence. C’est eux enfin qui percevront le point de contact entre les fors interne et externe, entre le délit et le péché, en affirmant que s’il peut y avoir un péché qui ne soit pas un délit, il ne peut en revanche exister un délit qui ne soit pas en même temps un péché*”, OLIVIER ÉCHAPPÉ, “*Délit et péché...*”, *op.cit.*, p. 251.

citado requisito de la regla de ordenación apostólica. En el *Decretum* dos son los lugares donde se trata el tema, D. 25 *dictum post* c. 3 y D. 81, c. 1, cuyas consideraciones en cierto sentido resultan contradictorias.

El *dictum* presenta una puesta al día de las diferentes definiciones de crimen hallables en los Padres de la Iglesia. Graciano toma sus hitos de contextos en los cuales lo fundamental era la discusión de problemas teológicos que apuntaban a la doctrina del pecado y en los que el concepto de crimen no tenía ninguna especial significación jurídica. Para la mayoría de los autores, sólo bastaba la distinción entre pecado mortal y pecado venial¹⁰¹.

La reflexión del *dictum* parte del texto de Pablo en *Ad Titum*¹⁰² con dos principales referentes *in mente*, Jerónimo y Agustín, cuyas afirmaciones plantean los términos del problema. Se trata en efecto de dar respuesta a una cuestión de orden práctico al interior de la vertiente disciplinaria de la tradición eclesiástica¹⁰³. Se ha de buscar una definición del concepto de crimen puesto que, de interpretar la palabra paulina en un sentido extenso (como sinónimo de pecado), se llega a un punto muerto en el cual, bien se ignora el mandato evangélico, bien se admite que nadie está en condiciones de asumir legítimamente una sede episcopal. Como resumiría Juan de Torquemada (†1468) “*quia si ita esset, nullus veniret ordinandus, quod esset inconueniens, sic periret totus ordo ecclesiasticus, & tamen consequentia patet, quia ut ait Cato ‘Nemo sine crimine uiuit’*”¹⁰⁴. La regla funciona, por otra

¹⁰¹ Sobre la progresiva consistencia que va cobrando la figura del pecado venial y su incidencia en las consideraciones acerca de la justicia divina *post mortem*, cf. JACQUES LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire, op.cit.*, pp. 288-304.

¹⁰² § 1. *Ac primum a pontificali gradu incipientes, qualem oporteat eum esse, qui in episcopum ordinandus est, diligenter inuestigemus, Apostoli regulam secuti, quam in huiusmodi re Timotheo et Tito scribit dicens: “Oportet episcopum esse inreprehensibilem”: id est, non obnoxium reprehensioni. Hoc ad Timotheum. Ad Titum autem: “Oportet episcopum esse sine crimine”: quod (ut Ieronimus scribit ad Oceanum) idem est.*

¹⁰³ Jerónimo se refiere al tema en el comentario a la epístola *Ad Titum*, donde establece la identificación entre los términos de este texto y los de otra epístola paulina, *1 Timoteo* 3:1-4 que exige el requisito de ser *inreprehensibilis*, (PL XXVI, 564). También se refiere a la cuestión en su epístola a Océano (LXIX), PL XXII, 653. Agustín trata el tema en su comentario al evangelio de San Juan (PL XXXV, *In Joannis Evangelium Tractatus*, Tractatus XLI, § 9 y 10) y en su *Enchiridion* (XVII, 64), PL XL. Otro referente, sin duda, está conformado por Gregorio en sus *Moralia*, en PL CLXXVI, 688.

¹⁰⁴ La imposibilidad de no pecar es un dato ontológico tras la Caída. Prosiguiendo con el comentario de Juan de Torquemada a la D. 81: “*Licet requiratur pro tempore promotionis, ut promouendus sit sine peccato quocunque mortali, non tamen requiritur necessario, quod ante baptismum, vel post nullum mortale peccatum commiserit. Patet ista conclusio, quia alias nulli vel paucissimi*

parte, no solo como impedimento para la designación de un candidato sino también como causal de destitución y privación de beneficios¹⁰⁵.

Graciano aporta una serie de acepciones de crimen pero lo hace de forma muy poco clara y en una cantidad que desconcierta más de lo que aclara¹⁰⁶. De hecho, los decretistas entablarán un debate incluso en torno de cuántas definiciones son las que apunta efectivamente el *dictum*. Así, por ejemplo, la glosa de Juan el Teutónico opta por considerar cuatro definiciones, aunque señala la existencia de otros comentadores que pretenden llevar este número a cinco¹⁰⁷.

Graciano desarrolla las definiciones principalmente en dos incisos de su *dictum*¹⁰⁸. El texto se inicia con la acepción de crimen más abarcativa y, por lo tanto, la menos útil:

promoverentur, cum ut dicit Hieronymus paene contra naturam est, scilicet, corruptam, ut quis sine peccato sit, patet etiam conclusio ex practica Christi, & sanctorum, qui multos promouisse leguntur, qui tamen mortaliter peccauerunt”, In *Gratiani Decretorum commentarii*, Venecia, 1578. Los teólogos medievales harán de esta referencia a la naturaleza corrompida que lleva inevitablemente al pecado un dato de la realidad del cual partir en sus disquisiciones. Cf. TIZIANA SUAREZ-NANI, “Universalità e individualità del male: note sul rapporto tra peccato originale e male morale secondo Tommaso d’Aquino”, *Etica & Politica*, 2, 2002.

¹⁰⁵ Como lo consigna Rufino en su comentario a D. 81: “*Ante omnia itaque dicitur, quomodo oporteat non solum episcopum sed etiam quemlibet ecclesie prepositum esse sine crimine. Et si cum crimine promotus est, agnitus postmodum debet deici et secundam qualitatem criminis in monasterio vel canonica regulari vel in alio loco providentia episcopi ad agendam penitentiam debet poni. Et hoc utique de omnibus criminibus, maximis vel mediocribus, sive occultis sive manifestis, ex rigore; ceterum ex dispensatione de mediocribus et occultis non deponuntur, sicut supra in dist. L. dictum est. Si autem huiusmodi criminosi emendari noluerint, non solum officio, sed etiam beneficio carebunt*”, en *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Heinrich Singer (ed.), Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1902.

¹⁰⁶ Cf. STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 7. Cf. también Huguccio (†1210) citado por Kuttner en el mismo pasaje: “*Hic multi reprobant Gratianum et quia dissolute loquitur [...]*”, p. 7. OLIVIER ÉCHAPPÉ, “*Délit et péché...*”, *op.cit.*, nos habla por su parte de un “*aimable désordre*”, p. 247.

¹⁰⁷ “*Gratianus volens exponere auctoritatem Apostoli, Oportet Episcopum esse sine crimine, assignat hic plures significationes huius nominis, crimen: licet hic quidam quinque significationes assignent: ego non assigno nisi quatuor*”. Luego, en la glosa a D. 25 *dictum post c. 5*, Juan el Teutónico indicará el lugar donde otros comentadores hallan una quinta definición de crimen: “*Hic prosequitur Gratianus, secundum H. quintam acceptionem huius nominis, crimen, dicens quod crimen dicitur quodcumque irrogat perpetuam infamiam*”. H. es Huguccio.

¹⁰⁸ § 2. *Nomine autem criminis quodlibet peccatum intelligitur; unde in eadem epistola Ieronimus dicit: “Res pene contra naturam est, ut sine peccato aliquis sit: sed talis eligatur, cuius comparatione ceteri grex dicantur.” In epistola uero ad Titum crimen uocatur criminale peccatum uel criminalis infamia: unde ibi legitur: “Crimen est querela, id est peccatum accusatione et dampnatione dignum”*

“quodlibet peccatum”. Algunos decretistas consignan que Graciano incluye esta definición para unirla (como hace la interpretación dominante de la Biblia) con la cita de Timoteo, “irreprehensibilem”, la cual vendría a dar la noción de crimen¹⁰⁹. Se trata evidentemente de una tautología y este significado de crimen tan extenso como indeterminado hace que algunos decretistas como Esteban de Tournai o Juan Faventino directamente la excluyan del catálogo de Graciano¹¹⁰.

En el mismo inciso, Graciano propone una segunda definición que dice hallar en el texto de Pablo: “*In epistola uero ad Titum crimen uocatur criminale peccatum uel criminalis infamia: unde ibi legitur: ‘Crimen est querela, id est peccatum accusatione et dampnatione dignum’*”. Ahora bien, la epístola paulina desconoce estos términos que le atribuye Graciano. Lo que ocurre es que el canonista no cita el texto bíblico sino la glosa ordinaria de la Biblia así como también la glosa interlineal. Esta última anota al “*sine crimine*” de Pablo la aclaración “*peccato criminali, vel infamia criminali*”. La glosa ordinaria, por su parte, comenta el pasaje basada en diferentes textos de Agustín¹¹¹.

§ 4. *Criminis appellatio alias late patet, complectens omne peccatum, quod ex deliberatione procedit. Unde Beda super epistolam epistolam Iacobi: “Peccata, que ex ignorantia uel infirmitate humana committuntur, dicit et precipit alterutrum confiteri, quia facile dimittuntur: quecumque uero fiunt ex deliberatione, non nisi per penitentiam.” Hinc etiam Augustinus ait: “Nullum peccatum est adeo ueniale, quod non fiat criminale, dum placet.” Alias ea demum significat, que semel commissa ad dampnationem sufficiunt.*

¹⁰⁹ Cabe anotar el comentario de Paucapalea a D. 25: “*Quod non ante baptisma, sed post baptismum intelligendum est, ut a tempore uidelicet baptismatis nullius criminis conscientia mentem eius remordeat*”, en *Summa über das Decretum Gratiani*, Johann Friedrich von Schulte (ed.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1965.

¹¹⁰ Ambos decretistas reducen el número de definiciones de Graciano a tres. Al igual que la *Summa Parisiensis*: “*Uno modo quodlibet peccatum potest facere reprehensibile, et dicitur crimen large. Alio modo dupliciter dividitur crimen, vel quia sufficit ad ad aeternam poenam, vel quia irrogat infamiam. Alio modo tripliciter dicitur, ut tertium membrum sit quod procedit ex deliberatione*”, en *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Terence McLaughlin (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952. Cf. también la *Summa Coloniensis*: “*Tripliciter ergo dicitur quia uel quicquid digne reprehenditur, uel quod edificat ad gehennam, uel quod generat infamiam crimen censetur, secundum quod ita describitur*”, en *Summa ‘Elegantius in iure diuino’ seu Coloniensis*, (G. Fransen & S. Kuttner, eds.), Vol 1: Nueva York: Fordham University Press, 1969. Vol. 2, Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1978.

¹¹¹ “*Si dixisset sine peccato nullus in ecclesia recte posset ordinari minister. Multi enim baptizati fideles sunt sine crimine, sine peccato uero in hac uita neminem dixerim, non quia peccati aliquid remaneat quod in baptisate non dimittatur, sed quia in nobis huius uitae infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, qui fideliter orantibus quotidie remittantur. Quamlibet ualde iustum discutias in hac uita, non est tamen sine peccato. Unde Joannes: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus & ueritas in nobis non est. Sed plane, multi iusti dicti sunt sine*

Graciano menta la definición basada en la *criminalis infamia* en el § 2 del *dictum* y vuelve a hacerlo en el d.p.c. 5 de la misma *distinctio*. Allí expresa: “*Alias autem ea tantum delicta significat, quorum est perpetua infamia*”. Esta doble referencia a la infamia originó una discusión entre los decretistas acerca de si Graciano había querido significar con ella dos sentidos distintos de crimen o se trataba de variables de una misma acepción¹¹². La mayoría de los decretistas considerarán finalmente que Graciano refiere una sólo definición de crimen con eje en la infamia, nombrada entonces en segundo y en quinto lugar. De esta forma, la referencia a la infamia no sería seguida de otras acepciones (en el § 4 del *dictum*) que la contradirían sino que la verdadera definición vendría a cerrar el catálogo en D. 25 d.p.c. 5.

quaerela, quod intelligitur sine crimine. Nulla enim querela iusta est de his qui non habent crimen. Crimen ergo est querela, id est, peccatum grave accusatione & damnatione dignissimum, ut homicidium, adulterium, aliqua immundicia fornicationis, furtum fraus & huiusmodi, quae cum coeperit homo non habere, incipit caput erigere in libertatem, sed ista inchoata est non perfecta libertas”. La glosa se basa en distintos textos que van desde el ya citado comentario al Evangelio de San Juan, hasta el libro XIII del *De Civitate Dei* y el libro I de *Contra duas epistolas Pelagianorum*. La glosa ordinaria también da cuenta del comentario de Jerónimo, citado *supra*, y otro de Oicomenius: “*HIERONIMUS. Non eo tempore quo ordinandus est, sine ullo sit crimine, et praeteritas maculas nova conversatione diluerit; sed ex eo tempore quo in Christo renatus est, nulla peccati conscientia remordeatur. Quomodo enim potest praesul ecclesiae auferre malum de medio ejus, qui in delicto simili corruerit? Aut qua libertate corripere peccantem cum tacitus sibi ipse respondeat, eadem admisisse quae corripit? OECUMENIUS. Inculpatus esse generale est. Siquidem inculpatus esse, omnia quae sunt enumeranda complectitur: hoc est, in quem nullum possis crimen impingere*”. Graciano también trabaja con la glosa interlineal cuando remite a la epístola a Timoteo en el ya citado § 1 del *dictum*: “*quam in hujusmodi re Timotheo et Tito scribit dicens: Oportet episcopum irreprehensibilem esse: id est, non obnoxium reprehensioni. Hoc ad Timotheum*” (el subrayado corresponde al comentario de la glosa).

¹¹² Algunos, como Huguccio, se ajustan al texto de Graciano y distinguen dos significaciones independientes. Por un lado, el crimen como hecho pecaminoso que tiene como resultado la infamia; por el otro, el crimen como la misma acción de infamia. Entre éstos, *Summa Bambergensis*, Huguccio y Sicardo. Cf. STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 16. Otros decretistas, como Laurentius ven, en cambio, en ambas acepciones sólo una y rechazan la diferencia entre lo que produce infamia y lo que es en sí infamia. Entre éstos, Rufino, Esteban de Tournai, la *Summa Lipsiensis*, Ricardo, Juan el Teutónico (cf. *supra*), etc. Para este segundo grupo, la infamia tenía una acepción objetiva y única y ésta debía constituir el único criterio para construir un concepto jurídico de crimen. Laurentius resulta crítico en este punto de la visión de Huguccio, interpretando que Graciano nombra en el § 2 del *dictum* la *criminalis infamia* sólo porque está respondiendo específicamente a la objeción habitual a la primera y generalísima acepción de crimen como “*quodlibet peccatum*” (la de que nadie podría ser ordenado en tal caso). Graciano no pretende, según Laurentius, diferenciar dos sentidos sino que nombra el mismo de dos formas: “*quia nulla secundum eos posset assignari differentia inter secundam et ultimam, [...] dic ergo: criminalis peccatum vel criminalis infamia: idest, crimen quod irrogat infamiam*”, citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 17.

¿Cuáles son estos otros sentidos? Por un lado, una definición con base en el carácter premeditado del hecho: “*omne peccatum, quod ex deliberatione procedit*”, es decir, en oposición a los pecados *ex ignorantia* y *ex infirmitate*¹¹³. De esta manera, se excluye al hecho no premeditado. Pero el concepto de *ex deliberatione* puede, de acuerdo con algunos decretistas, encuadrarse a la vez como pecado mortal o como pecado venial. Para otros, aquí deben tomarse en cuenta tan sólo los pecados premeditados mortales. Graciano incluye además en este inciso una postura agustiniana: “*Hinc etiam Augustinus ait: Nullum peccatum est adeo veniale, quod non fiat criminale, dum placet*”. Esta instituye una diferencia entre pecado venial y pecado criminal a partir de la *delectatio* (“*dum placet*”). Ello origina que decretistas como Esteban de Tournai equiparen *deliberatio* con *delectatio* y *contemptus*. La culpa del comportamiento consciente se articula así con el desprecio que está en la naturaleza del pecado. Como éste es la característica del pecado mortal, resultó para Esteban en una igualación entre hecho premeditado y pecado mortal¹¹⁴.

¹¹³ En tanto estos últimos, según cita de Beda, “*facile dimittuntur*”. Huguccio critica a Graciano por haber incorporado el comentario de Beda a la carta de Jacobo por cuanto no se discutía allí la frontera que separa del crimen a los pecados *ex deliberatione*, *ex ignorantia* y *ex infirmitate*. Según Huguccio, Graciano cita mal y es poco claro: “*In sequenti auctoritate nulla fit mentio de crimine per hoc nomen, nec inde potest colligi, qualiter omne tale peccatum dicatur crimen, unde quidam reprobant hic Gratianum et re vera multum dissolute per totum hunc § loquitur*”. Citado por STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, op.cit., p. 13.

¹¹⁴ “*Dicitur enim crimen quodlibet peccatum ex deliberatione pendens et delectationem fovens. Unde Augustinus: Nullum peccat, etc. Quod ita intelligendum est, dum placet in eo quod est peccatum, vel cum contemnitur a perpetrante et sciente esse peccatum. Alias veniale non est criminale, nisi propter contemptum. Et intellige criminale, i.e. ad poenam sufficiens, nisi deleatur per poenitentiam tale crimen nec impedit ordinandum, nec deiicit ordinatum. Vel sic expone: motus humani sive actus aliquando sunt mali ex se, aliquando ex modo accedente. Cum ex se mali sunt, statim ut concipiuntur peccata sunt, sed venialia. His si delectatio accesserit, mortalia fiunt, ut si cupieris mulierem, quod statim peccatum est sed veniale et in concupiscentia delectationis fit mortale. Si vero non ex se, sed ex modo accedente peccata sunt, ut comedere, bibere, quae propter superfluitatem sunt peccata non tamen sunt venialia, quamvis tamen in ipsa superfluitate vel voluptate in frequentem crapulam vel ebrietate procedant*”, *Summa Stephani* ad D. 25, en Esteban de Tournai, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, Johann Friedrich von Schulte (ed.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1965. Según Kuttner, se trata de una concepción que no comprende la diferencia entre el límite psicológico entre lo consciente y lo inconsciente y el religioso entre lo venial y lo mortal: existe el pecado mortal por ignorancia (en caso de ignorancia de culpa grave) así como también el pecado venial *ex deliberatione*. Para Huguccio, no se trata de una definición productiva y critica a Graciano la incorporación de esta significación basada en *ex deliberatione*: se trataría tan sólo de una aclaración (sin consecuencias para un concepto de crimen) de la diferencia originaria entre los pecados premeditados y los otros pecados. Huguccio: “*credo tamen, quod Gratianus non inducit hanc auctoritatem ad ostendendum quod tale peccatum intelligitur nomine criminis, set ad ostendendum, quod non omne peccatum procedit ex deliberatione*” (citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, op.cit., p. 13).

La relación crimen/pecado mortal se refuerza con la otra definición: “*Alias autem ea demum significat, quae semel commissa ad damnationem sufficiunt*”, el crimen como pecado suficiente para la condenación eterna, en oposición a los pecados veniales que sólo por repetición y frecuencia pasan a ser “*mortifera et capitalia*”¹¹⁵. Esta acepción restringe la denominación de crimen a los pecados más graves. Pero si los pecados mortales son denominados criminales, algunos decretistas consideraban que con ello se hacía necesario incorporar algo nuevo: explicar que, por causa de ellos, los pecadores son inculpatos y están obligados a dar satisfacción en el sacramento de la penitencia: “*dignum criminatione et satisfactione coram sacerdote*”¹¹⁶. Pero la infamia jurídica no estaba necesariamente conectada con este concepto¹¹⁷ y por ello esta acepción no cuadra completamente con las referencias a la “*criminalis infamia*” antes citadas. Algunos consideraban que la definición se agotaba ya en la exigencia de Agustín de que un pecado debía ser “*accusatione et damnatione dignissimum*” para valer como crimen según la carta de Tito de ordenación y deposición. Graciano parece haber considerado como favorito solamente el caso de “*criminalis infamia*”, no el de “*sufficere ad damnationem aeternam*”. Pero su equiparación en D. 81, c. 1 del crimen con el pecado mortal lleva a confusión, “*“sine crimine”, id est sine peccato mortifero*”¹¹⁸.

Según Laurentius, Graciano procede en su *dictum* a una progresión de restricciones hasta llegar a la verdadera y última definición, centrada en la infamia¹¹⁹. La referencia a la “*criminalis infamia*” permite al crimen diferenciarse de cualquier “*accusatione et damnatione*

¹¹⁵ Cf. el siguiente inciso del *dictum* (§ 5): “*Multa enim ex deliberatione procedunt, quae nisi saepius iterata et in consuetudinem fuerint deducta, quamvis gravent post mortem, non tamen aeternaliter perdunt: quia etsi quadam ratione crimina appellentur, tamen mortifera, et capitalia non sunt*”.

¹¹⁶ En la *Summa Lipsiensis*, citada en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, op.cit., p. 14.

¹¹⁷ Cf. la glosa de Juan Faventino: “*Hic ponitur quarta acceptio huius nominis, crimen. s. quod semel commissum sufficit ad damnationem & depositionem, non tamen infamat: & ostenditur in hoc § quae peccata sint mortalia, & quae venialia, & quaedam ex his enumerantur mortalia, quae per poenitentiam purgantur: venialia in purgatorio post mortem. Et dicitur quod per lignum magna venialia designantur: per foenum minora: per stipulam minima intelliguntur*”.

¹¹⁸ “*Hec de ordinandis et ordinatoribus atque de singulorum graduum distinctionibus et offitiis dixisse nos sufficiat. Verum quia aliquantulum diffusius in his immorati sumus, precedentibus coherentia quedam sub epilogo ad memoriam subiciamus. Debet autem ordinandus in episcopum, (ut Apostolus scribit esse “sine crimine”, id est sine peccato mortifero, quod non solum de episcopo, sed etiam de quolibet electo ad aliquam preposituram ecclesiae oportet intelligi*”

¹¹⁹ “*primo large accipit hoc nomen, secundo stricte, tertio strictius, quarto strictissime*”, citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, op.cit., p. 17.

dignum”, criterio éste que resultaba válido para la confesión de todos los pecados mortales en el *forum conscientiae*. La noción de infamia es la que aleja al crimen del *forum conscientiae* e inscribe la cuestión en el *forum exteriore*. Se produce así, según Kuttner, una diferenciación entre el fenómeno religioso del pecado tratado a través del sacramento de la penitencia y el que puede surgir de penas legales que fueran infligidas en un tribunal público de la Iglesia.

Sólo desde la posibilidad de la aprehensión del hecho por un tribunal público se arriba a un concepto jurídico de crimen. Es por ello que algunos decretistas conectan a menudo esta cuestión con el origen etimológico de la palabra *crimen*, que implica la existencia de una acusación y un tratamiento judicial. En efecto, la etimología de “*crimen*” resulta muy ilustrativa. Más que “*peccatum*” (que da la idea de traspie) o “*delictum*” (del verbo “*linquo*”, abandonar, que connota desvío), la voz “*crimen*” se inscribe directamente en un ámbito judicial¹²⁰. Su origen se remonta al verbo “*cerno*”, tamizar, y remite al trabajo de examen de los hechos imputados antes de tomarlos como base para una acusación. Sólo en un segundo momento, pasa a identificarse con el contenido mismo de la acusación¹²¹. Rufino es un ejemplo de tales decretistas que hacen operar la variable etimológica: “*crimen enim dicitur a criminator, id est, accusor*”¹²². La referencia a la infamia es clave en esta reflexión por cuanto su duración es independiente tanto de la del “*reatus culpae*” ante Dios como también de la de la “*reprehensio conscientiae*”. El “*reatus culpae*” ante Dios dura hasta la penitencia. La infamia, sin embargo, permanece como un estigma, como lo expresa la *Summa Monacensis*:

¹²⁰ Sobre los sentidos de las voces *peccatum* y *delictum* en el derecho romano clásico (incluido el debate en función del valor de acción u omisión que cada término implicaría) así como su transformación bajo influencia cristiana en el derecho justiniano, cf. MELCHIORRE ROBERTI, “‘Delictum’ e ‘peccatum’...”, *op.cit.*, p. 161 y ss. También cf. EMILIO ALBERTARIO, *Delictum e crimen nel diritto romano-classico e nella legislazione giustiniana*, Milán: Società Editrice Vita è Pensiero, 1924, donde se analiza el abandono por parte del derecho justiniano de la diferencia clásica entre delito (acto ilícito castigado con pena privada por el derecho civil) y crimen (acto ilícito castigado con pena pública por el derecho público). Sobre la conjunción entre los tres términos, cf. también PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 32.

¹²¹ Cf. ALFRED ERNOUT & ANTOINE MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París: Librairie C. Klincksieck, 1967, p. 151. Cf. también RAOUL NAZ, *Dictionnaire de Droit Canonique*, París: Librairie Letouzel et Ané, 1957, p. 2325. Asimismo, cf. OLIVIER ÉCHAPPÉ, “Délit et péché...”, *op.cit.*, p. 248.

¹²² *Ad D. 25, op.cit.* Cf. también Huguccio “*approbo hanc distinctionem, quia proprie illud solum peccatum mortale dicitur crimen, unde aliquis possit criminari, i.e. accusari et dampnari ... unde et crimen dicitur a criminando*”, citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 18.

*“infamia crimen inest, nam etiam post impleta penitentie tempora, licet mundus sit a reatu, tamen vulnerato superest cicatrix, i.e. infamia post delictum”*¹²³.

Del examen de las definiciones del *dictum Gratiani*, se deduce una coincidencia general entre lo expuesto por Abelardo y la reflexión de Graciano y los decretistas. Tres son los puntos principales de confluencia en torno de los requisitos para la construcción de un concepto de crimen. A partir de esta caracterización, se podría empezar a hablar de conceptos diferenciados de pecado y crimen. En primer lugar, se trata siempre de pecados mortales, los únicos que pueden devenir crímenes. En segundo lugar, se requiere que se franquee la frontera entre la decisión y el comienzo de la acción: la noción de crimen implica siempre hechos exteriores, los únicos que incumben a un tribunal (*Ecclesia de occultis non iudicat*)¹²⁴. Por último, y esto sólo algunos decretistas lo marcan, el crimen implica escándalo para la Iglesia: el derecho no debe castigar sino los actos moralmente malos, nocivos para la comunidad¹²⁵.

Se plantea a partir de todo ello una reflexión en torno de lo oculto. Se sostiene que todo “*occultum*” debe ser sustraído al juicio de la Iglesia que reserva a Dios el poder de juzgar y condenar en tal caso. Aquí “*occultum*” aparece en contraposición al pecado que procedió “*ad actum exteriorem*”¹²⁶. No ocurre lo mismo con el régimen del crimen oculto en tanto

¹²³ Citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 18.

¹²⁴ Cf. el comentario de *Summa Parisiensis* a D. 81: “*In hoc capitulo quod dictum erat de sacerdotibus ostenditur debere servari in quibuslibet, ut qui criminale publice commisit post baptismum, vel convictus vel confessus fuit, non habeat honorem ecclesiasticum*”, *op.cit.*

¹²⁵ Por ejemplo, la *Summa Lipsiensis*: “*et secundum hoc tale peccatum dicitur crimen, quod ecclesiam scandalizat, unde accusatus iam dampnetur. vel potest dici quod non omne peccatum est dignum accusatione, set illud tantum quod scandalum facit vel unde quis convictus infamatur*”, citado en STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.*, p. 21. En este sentido resulta muy ilustrativa la *distinctio criminorum* que ensaya la *Summa Coloniensis*: “*Fiunt autem sacerdotes criminosi uel ante ordinationem uel post. Si post, uel conuincuntur et indistincte abiciuntur, uel confitentur et hoc dupliciter: uel ut homini, uel ut Deo. Si ut Deo, iuuat, non grauat confessio. Confessio enim apud secularem iudicem irrogat poenam, apud celestem acquirit ueniam, nec pro tali confessione quisquam suspenditur nisi possit fieri absque scandalo fratrum et diuulgatione occultorum. Si ut homini et occulte, eius est iudicium cui loquitur omne silentium*”, *op.cit.* Sobre el fracaso del intento de unir la justicia *ut homini* y la *ut Deo* en justicia de la Iglesia y su incidencia en la posterior separación entre delito y pecado, cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 105.

¹²⁶ Cf. Juan de Torquemada en comentario a D. 81: “*Secunda pars [accusatione] Iudiciali. unde aliquis potest conueniri coram Iudice, & damnari, quod fit, postquam processit ad actum exteriorem, & transcendit fines voluntatis, aliter enim non potest quis accusari, vel damnari ab homine*”, *op.cit.*

contrapuesto al *crimen manifestum*, donde lo esencial es la verificabilidad fáctica de hechos exteriores sustraídos al control de la autoridad¹²⁷.

Evidentemente, un factor que incidió en este proceso radica en las cambiantes formas del sacramento de la penitencia, desde el momento en que en los siglos XII y XIII éste se conceptualiza progresivamente como un fuero, el *forum poenitentiale*, distinto tanto del fuero interno (que atañe a la relación exclusiva entre el fiel y Dios) como del fuero judicial de la Iglesia¹²⁸. A su vez, el siglo XIII presencia, en principio, el “triumfo” de la penitencia privada cuando en el IV Concilio de Letrán (1215) se establece la obligatoriedad de una confesión auricular anual para todos los fieles. El nuevo sistema enfatiza el momento de la confesión y la contrición sobre el de la penitencia y corona el surgimiento de una moral de la intención, interiorizada. Por ello, el confesor debe afilar su ingenio a fin de hurgar en los *occulta cordis* de sus feligreses a fin de conducir eficientemente el sacramento¹²⁹. Paralelamente prolifera

¹²⁷ Cf. HAROLD BERMAN, *op.cit.* y STEPHAN KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre...*, *op.cit.* En *Partidas*, la cuestión de los “males escondidos” genera complicaciones interesantes de analizar en tanto forman parte de una distribución de competencias entre poder secular (cuerpos/males manifiestos) y poder eclesiástico (almas/males ocultos), con incidencia en el discurso político (cf. *Partidas* II, preámbulo). Cf. al respecto, GEORGES MARTIN, “Alphonse X de Castille, Roi et Empereur...”, *op.cit.*, p. 324 y ss. *Cantigas de Santa María* 17, por su parte, presenta a este respecto un interesante caso donde lo oculto y que no ha generado escándalo, aun si se trata de crímenes gravísimos, puede ser apañado por la Madre de Dios. En ella se relata la historia de la viuda romana que comete incesto con su hijo del cual queda embarazada (“*mal conorto dun fillo prende u / que del avia, que a fez prennada*”) para luego ocultamente matar al recién nacido (“*depois pariu / un fill', e u a nengu non viu / mató-o dentr' en sa cas' enserrada*”). El Diablo toma forma de “ome sabedor” y la denuncia ante el Emperador, pero la intercesión de la Virgen frustra su empresa, al resguardar el secreto de la mujer (incluso cuando estamos hablando de incesto e infanticidio). Cf. JOSÉ MATTOSO, “Pecados secretos”, *Signum*, 3, 2001, p. 14 y ss. También JEAN CHARLES PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Ginebra: Librairie Droz, 1968, p. 522 y ss. La contracara de este fenómeno es el castigo por portación de mala reputación, más allá de la comisión efectiva de un pecado. Cf. al respecto MARY MANSFIELD, *The Humiliation of Sinners. Public penance in thirteenth century France*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 119. Las citas de *Cantigas de Santa María* corresponden a la versión editada por Walter Mettmann, Coimbra, 1961.

¹²⁸ Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, pp. 104-105. Cf. también NICOLE BÉRIOU, “La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIIIe siècle: médiation de l'âme ou démarche judiciaire?”, *L'aveu...*, *op.cit.*, p. 274 y ss.

¹²⁹ Cf. JEAN DELUMEAU, *op.cit.* y PETER VON MOOS, “*Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Age”, *Médiévales*, 29 (1995) y 30 (1996). Este último plantea que el c. 21 del IV Concilio Laterano con su promoción de la confesión de las faltas cometidas devendrá en una “*machine produisant des péchés*” (30, p. 134). En una tesis similar, H. Martin señala cómo la sistematización de la confesión en un punto deja de “detectar” pecados para pasar a “constituirlos”, cf. HERVÉ MARTIN, “Confession et contrôle sociale à la fin du Moyen Age”, *Groupé de la Bussière, Pratiques de la confession...*, *op. cit.*, p. 122. En este tipo de consideraciones opera claramente la imagen

una masa de producción discursiva (en la literatura ejemplar fundamentalmente) en torno del sigilo sacramental, garantía del cristiano de que la intimidad de su alma sólo se revela ante un clérigo que está frente a él “en tanto Dios”. Ahora bien, estas modificaciones no significaron el abandono de las formas de la penitencia pública (en sus versiones solemne e informal) y se mantuvo en principio el reparto que destinaba la penitencia privada a los pecados secretos y la pública a los pecados públicos.

Pero en la práctica la situación era muy diferente y la separación de los fueros era más teórica que efectiva¹³⁰. La distinción entre un fuero penitencial (en el que el confesor como un juez o un médico –las metáforas varían según el autor y la ocasión– asigna la satisfacción necesaria para cada pecado) y un fuero eclesiástico (en el que un juez decreta la excomunión de un pecador) deja en un limbo a las prácticas de la penitencia pública, que mantienen toda su vigencia durante la Baja Edad Media y en unas formas a menudo indiscernibles de las de la excomunión¹³¹. Además, el examen de la penitencia pública revela una idea de crimen oculto que no se relaciona tanto con las circunstancias de su comisión como con el tipo de falta: es decir, ciertos pecados son considerados más públicos que otros *per se*. De la misma manera, la corrección fraterna, mecanismo base del instituto de la excomunión¹³², contempla también a lo oculto pero su papel en el asunto va modificándose con el tiempo de forma que el precepto del secreto de la corrección se volverá progresivamente más vulnerable, cuando con Tomás de Aquino se considere que los pecados cometidos en lo oculto, pero que son públicos por dañar el bien común, deben ser denunciados sin respetar el precepto del secreto¹³³.

En suma, la doctrina durante este período afinará las diferencias entre los fueros y discutirá sus competencias, proclamando la validez del principio “*Ecclesia de occultis non*

foucaultiana de las “negras mellizas” (confesión y tortura) que desde el s. XIII se convierten en imparables máquinas de “hacer decir”. Cf. también JACQUES CHIFFOLEAU, “Dire l'indicible...”, *op.cit.*

¹³⁰ Cf. MARY MANSFIELD, *op.cit.*, p. 90.

¹³¹ Cf. MARY MANSFIELD, *op.cit.*, p. 128.

¹³² Cf. ELISABETH VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 5 y ss.

¹³³ Cf. *S.Th.* 2-2, q. 3, a. 7. Para un paneo del desarrollo del tema de la corrección fraternal en la Edad Media, cf. TAKASHI SHOGIMEN, “From disobedience to toleration: William of Ockham and the medieval discourse on fraternal correction”, *Journal of Ecclesiastical History*, 52, 2001, pp. 601-606.

iudicat". Sin embargo, la práctica tenderá, al contrario, a la proliferación de excepciones a dicho principio y al entrecruzamiento de los fueros, como bien lo revelará la producción jurídica en torno de la herejía¹³⁴. La diferenciación entre pecado y delito que disparara la reflexión canónica en torno de la regla de ordenación apostólica, con su fuerte énfasis en el carácter "público" de los crímenes, perderá fuerza, en definitiva, en el contexto de este divorcio entre principios y práctica¹³⁵.

¹³⁴ Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, pp. 93-96.

¹³⁵ La distinción esbozada pero no consumada queda reflejada en las múltiples definiciones de crimen del diccionario de Alberico: "*Crimen est graue peccatum, accusatione & damnatione dignissimum.[...] Omne crimen, secundum canonem, est publicum, & infamat*"; "*Crimen, i. accusatio criminis*" y "*Crimen, i. peccatum mortiferum*", Alberico de Rosate, *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*, Venecia: apud Guerreos fratres, et socios, 1573 (ed. anast. de 1971, Turín: Bottega d'Erasmus).

ESTOS SON COMO EN MEDIO

Retornemos a nuestro *corpus* alfonsí a fin de dimensionar la reflexión disparada por los tres muertos respecto de las clasificaciones generales de los pecados.

La regla de ordenación apostólica genera en el derecho canónico, como vimos, una considerable discusión teórica en torno de la definición del crimen y el pecado. Sin embargo, en las diversas versiones de la *Primera Partida*, la remisión al texto paulino no conduce a la adopción de tal reflexión canónica. De hecho, todas las versiones que tratan el tema traducen el “*sine crimine*” del texto bíblico como “*sin pecado mortal*”, lo que lleva luego a una clasificación de pecados en grandes, medianos y pequeños o veniales sin contemplar la inclusión de referencias a lo criminal o penal. Es posible pensar que para los redactores de *Partidas* la afirmación de Graciano en su D. 81 (“*sine crimine, id est sine peccato mortifero*”) fuese más contundente que el fárrago de definiciones que aparece en D. 25 *dictum post c. 3*. El recurso de traducir de esta manera el texto paulino permite en algunas versiones evitar la discusión en torno de la idea de crimen. Efectivamente, *Libro de las Leyes* y las versiones de Montalvo y López carecen de referencias al crimen o al pecado criminal. Las referencias al pecado criminal no se originan entonces a partir de la regla de ordenación apostólica sino que se producen en el contexto singular de la alegoría de los tres muertos.

Como dijimos, en *Partidas* el tratamiento de esta alegoría da pie a una reflexión teológico-jurídica en torno de la noción de pecado criminal, que la diferencia de las exégesis tradicionales y también de las elaboraciones canónicas en torno de este concepto. En efecto, del cúmulo de fuentes de origen eclesiástico que hemos trabajado en torno de la metáfora de los tres muertos, sólo una conecta la interpretación de la tríada en clave de pecado con la idea de pecado criminal. Se trata de la Glosa Ordinaria a *Lucas 7:12*:

Defunctus, qui coram multis extra portam effertur, significat criminaliter peccantem, & peccatum non cordis cubili tegentem, sed indicio operis vel locutionis, quasi per ostia suae ciuitatis diis propalantem. Quem sicut unicum deflet mater ecclesia, quae licet ex multis collecta personis, una est tamen virgo mater ecclesia, singuli autem filii. Porta qua effertur, aliquis est de sensibus quo aliquis in peccatum corruit. Ut qui videt ad concupiscendum, qui autem ociosis vel turpibus audiendis, qui linguam commodat litigiis.

Sin embargo, incluso en este caso la identificación entre el hijo de la viuda y el pecado criminal es lábil, por cuanto esta referencia se desmarca de la tríada. Es decir, no estipula explícitamente una diferencia entre pecado mortal y criminal: bien podría tratarse otra vez del sentido general del adjetivo “criminal” como “pecado grande, de gravedad”. En todo caso, puede que esta glosa haya servido de referencia al redactor de *Partidas*, si bien no daría cuenta de las complejidades que presenta el *corpus* alfonsí.

En el caso de *Partidas*, el redactor de la Academia incluye referencias al pecado criminal cuando expone la metáfora de los tres muertos aunque no parece adscribir a definición alguna de las ofrecidas por la reflexión del *Decretum*. El redactor tal vez se vio tentado a jugar a las tríadas y por ello fuerza su inclusión en el esquema de los tres muertos y las tres maneras de pecado. Sin embargo, el peculiar tratamiento que hace este texto de la idea de pecado criminal puede en cierto sentido inscribirse en la búsqueda canónica. Quizá el redactor equipara pecado criminal con el hijo de la viuda porque entiende que para que un pecado sea crimen se necesita de la consumación en un hecho exterior y la metáfora del hijo de la viuda se define, precisamente, en el acto de exteriorización. Sólo cuando el cadáver ha cruzado las puertas de la ciudad, cuando se trasciende el fuero interno, es cuando el tribunal puede actuar y se está en presencia de un crimen. Desde este punto de vista, la asimilación con la categoría “céntrica” del hijo de la viuda no se entendería en términos de un agravamiento del pecado en el *process of sinning* sino a partir de lo que necesita el derecho como requisito para llamar crimen a un pecado.

El redactor del *Setenario*, por su parte, tanto incluye referencias al pecado criminal como remite a lo tratado en Graciano. Por lo menos, eso es lo que se deduce de su definición de crimen como “*peccado mucho atreuido, por que el que lo ffaze vale mucho menos que ante que lo ouyese ffecho en ssu onrra e en ssu ffama*”. Esta descripción del pecado criminal refiere más o menos claramente a la definición del crimen como *criminalis infamia* en D. 25. La inclusión de un aspecto judicial (en tanto se define al pecado criminal como aquel que implica pena para los cuerpos además de las almas) resulta en este caso definitoria y renueva la relación entre este esquema y el de Graciano.

Sin embargo, los dos forzamientos que ya hemos marcado (el pecado criminal como tercera categoría autónoma y como *topos* central de una secuencia de pecados) diferencian

este tratamiento del que ofrece el texto canónico y generan incluso inconsistencias en el texto¹³⁶. En *Setenario*, por ejemplo, se expresa claramente que el centro de la secuencia es mayor que sus extremos (“*Comienço e medio e acabamiento an todas las cosas naturalmiente. Et los dos cabos, el primero e el postremero, sson los más fflacos que el de medio*”). Pero si el pecado mortal incluyese al criminal -tal como postularía Abelardo y tal como lo indica la secuencia **Mortal**→**Criminal** explicitada en la misma *Setenario* 98-, el pecado mortal debería ser numéricamente mayor.

Podría pensarse que el redactor de *Setenario* experimenta al pecado criminal como algo que esencialmente se halla en el medio de dos polos. “*Éstos sson commo en medio*”, dice el texto. El redactor fuerza la centralidad y postula la “tercería” del pecado criminal por cuanto lo concibe como una entidad intermedia entre dos instancias. El carácter autónomo e intermedio le vendría de un cruce transversal a la secuencia **Venial**→**Mortal**→**Criminal** que el mismo texto se encarga de explicitar cuando analiza la derivación pecado a pecado. La topología de medios y extremos no se definiría por la variable del monto de penas sino por la incorporación de una nueva dimensión, del cruce de otra variable que definiría dos espacios (que nos vemos tentados a llamar religión y derecho, de no ser conscientes del anacronismo allí implicado) entre los cuales el pecado criminal funcionaría como pivote.

Pero así como la imagen de los tres muertos genera en *Partidas* esta reflexión teológico-jurídica, también se puede suponer que da pie a una reflexión implícita de orden

¹³⁶ La opción por la autonomización de los pecados criminales respecto de los mortales, característica de la versión de Academia y del *Setenario*, se hace más visible cuando se compara estas clasificaciones con un texto pastoral posterior, que toma a *Partidas* como fuente. Se trata del *Catecismo* de Pedro de Cuéllar: “*E deve saber el clérigo que son y pecados mortales e son y pecados criminales. Criminales son aquellos que trahen deposición o descabeçamiento o desterramiento o encarçeramiento. Mortales son que non trahen estos pecados consigo; pero dezimos que todo pecado criminal es mortal, mas non todo mortal es criminal; pero largamente dize crimen por todo pecado*”, en MARTÍN J.L./LINAGE CONDE A., *Religión y Sociedad Medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1987, p. 248. Lo mismo ocurre con la literatura penitencial, como en el citado manual de confesión de Martín Pérez: “*Pecados mortales son aquellos que matan el alma e la parten de Dios e la sacan de la caridat. Pecados criminales son aquellos sobre que el derecho pone penas corporales e espirituales, e de que el pecador en juyzio puede ser acusado e a pena corporal o espiritual condenado [...] E conviene a saber que todos los pecados criminales son mortales e graves, mas todos los mortales non son criminales ca non son todos tan graves. E de los pecados mortales e de los veniales non se puede dar a los omes tan çierta sabiduria, non por mengua de sçiençia e de escriptura, mas por mengua de los nuestros entendimientos que los non pueden entender, commo dize el profeta David, que pedia a Dios perdon de los ascondidos porque le semejava grave cosa ser todos sabidos*”, *op.cit.*, p. 582.

antropológico. De hecho, como dijimos, se trata de una metáfora habitualmente usada para graficar el desarrollo psicogenético del pecado. Si la imagen textual que producen estas vacilaciones es la de un pecado criminal definido como elemento flotante y pivote entre dos dimensiones, ¿podría suponerse una imagen paralela respecto de la persona del pecador?

Si fuera así, estos forzamientos de sentido en la lectura de la alegoría trasuntarían una concepción multidimensional de la persona, una “persona pivote” entre dos dimensiones graficadas en dos secuencias de distinta naturaleza: una que va desde el consenso interno hacia la perdición del alma (escala “religiosa” o penitencial de agravamiento del pecado) y otra que va desde la exteriorización del yo interno (del cual el derecho parece no tener en principio nada que decir) hacia la aplicación de penas en el cuerpo (reducido a lugar de ejecución de la pena).

Como dijimos en el capítulo anterior, lo que esbozamos aquí es una imagen de difícil aprehensión, básicamente porque no se trata de la exposición de una doctrina conceptualmente desplegable en premisas y conclusiones. Al contrario, se trata de captar imágenes que expresan de manera sintomática las tensiones que operan en los textos y por lo tanto su entidad, como la de todo síntoma, es etérea, si no efímera.

En todo caso, creemos que poco más se puede lograr si el análisis se instala en el nivel macro de las clasificaciones generales de pecado y las definiciones explícitas. A fin de reducir los riesgos de esta perspectiva generalizadora, atendimos particularmente a las formas textuales en que son vertidas dichas clasificaciones generales de los pecados en el *corpus* alfonsino y de esta manera seguimos el trazado de una trama con más de un revés. El análisis de las múltiples clasificaciones generales y su confrontación con la reflexión teológica y canónica en torno de la noción de pecado criminal, nos han permitido apreciar no sólo una gran variedad en los tratamientos de la cuestión sino también una interesante cuota de originalidad. El trazo dominante, sin embargo, viene dado por las vacilaciones y ambigüedades que los textos ofrecen alrededor de la idea de pecado criminal.

Estas vacilaciones pueden adjudicarse sin duda a la coyuntura de una noción en construcción. Pero también podrían ser interpretadas como síntomas de los límites de aquella construcción. Si un proceso de diferenciación y establecimiento de un lugar propio conlleva

siempre una redistribución general de lugares y redefiniciones recíprocas, la formación de un concepto jurídico de crimen implica también una redefinición del concepto de pecado¹³⁷.

Esta carencia de lugar propio (proceso de diferenciación incompleto) obliga a redefinir los conceptos con los que se trabajan las estrategias de conducta laicas en diálogo con la preceptiva de la Iglesia. Está claro que hasta el s. XVII el predominio de esa dimensión que ahora llamamos “religión” es indiscutible y lo mismo puede decirse acerca de que sus competencias abarcan eventualmente la totalidad del mundo social, subsumiendo cualquier otro orden¹³⁸. En este sentido, pretender hallar sistemas de valores alternativos por parte de la cultura popular (identificable en tiempos medievales con la cultura laica) suele terminar en la frustración o la pura fantasía¹³⁹.

¹³⁷ Circunstancia que los análisis de Kuttner, Berman y Échappé quizá no tomen en cuenta, pues parecen hablar en términos de aislamiento y no de mutua redefinición. Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1985, p. 77.

¹³⁸ Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, *Antidora...*, *op.cit.*, pp. 59-60.

¹³⁹ El laicado no constituye evidentemente un conjunto homogéneo dadas las diferencias de situación social y de acceso a la cultura escrita. Sin embargo, puede relacionarse la cultura laica con la cultura popular teniendo en cuenta que perdura durante la Edad Media el esquema dibujado entre los siglos V y VIII: una división cultural que no coincide con la estratificación social, sino con una línea de demarcación clérigos/laicos. Cf. JEAN CLAUDE SCHMITT, “Religion populaire et culture folklorique”, *Annales E.S.C.*, 31, 1976, y JACQUES LE GOFF, “Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia”, en L. Bergeron, *Niveles de cultura y grupos sociales*, Méjico: Siglo XXI, 1977. Asimismo, recién entre los siglos XV y XVII la cultura popular se definirá como la cultura de los estratos sociales bajos. Cf. AARON GUREVICH, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge Universtiy Press, 1992. Por otro lado, como señala J. Wirth en su crítica a la historia de mentalidades, la “obsesión” por la religión popular choca con la pobreza de los resultados historiográficos en esta área, en función básicamente de la inexistencia de fuentes (“*De surcroit, l’homme moyen ne sait pas écrire (surtout pas le latin) et l’historien de l’homme moyen n’a donc pas à le lire. Il a appris dans la presse que les primitifs ont peur de la nuit, de l’orage et des fantômes, car ils n’ont pas les moyens de se protéger, et qu’ils sont donc très religieux. A partir de ce modèle, on peut écrire des milliers de pages sur la religion médiévale sans avoir jamais lu un traité de théologie, ni même de dévotion. Comme le fait remarquer l’historienne américaine Caroline Bynum, nous conservons des dizaines ou des centaines de milliers de pages sur la dévotion médiévale, écrites par des professionnels de la dévotion, mais on préfère parler de la religion des paysans qu’il est presque impossible de connaître*”, JEAN WIRTH, “La fin des mentalités”, conferencia dada en Estrasburgo en 1988 – http://www.ehess.fr/centres/grihl/Textes/CavailleJP/Texte_Wirth.htm - donde expone la funcionalidad de esta paradoja para el “*historien paresseux*” que prefiere hablar de un inexistente “hombre medio” antes que adentrarse en los más ricos pero más complejos *corpora* teológicos medievales). A este respecto cabe señalar dos puntos. En primer lugar, si los estudios generales sobre religión popular/laica medieval adolecen de los defectos señalados por Wirth, lo cierto es que prácticamente no existen trabajos que, en plan más específico, apunten a la captación de sistemas de valores alternativos a la preceptiva eclesiástica. En segundo lugar, desde nuestra perspectiva, la dificultad no pasa primariamente por la inexistencia de fuentes (problema nada despreciable, claro está) sino por una cuestión de acercamiento al problema (que en parte explicaría a su vez tal ausencia de rastros documentales).

Pero el panorama puede variar si relacionamos la carencia de un lugar propio con la reflexión de M. de Certeau acerca de las estrategias y las tácticas¹⁴⁰. La táctica, cálculo que no puede contar con un lugar propio ni con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible, conformaría una noción adecuada a un orden jurídico que nunca termina de diferenciarse del teológico. El concepto de táctica resulta en este caso más apropiado que el de estrategia y nos invita a repensar el diálogo con la preceptiva eclesiástica en términos de un cálculo quizá sin discurso y sólo registrable en acto.

En este sentido, podrían atribuirse las vacilaciones emergentes a un proceso de diferenciación necesariamente incompleto, como si no estuviera estructuralmente habilitada la opción de constituir una noción de crimen que deje de ser en algún momento “pecado criminal”. En todo caso, los textos generan una serie de imágenes en las que la diferenciación se esboza pero donde también la ligazón se mantiene, situación que queda graficada en la postulación de un carácter intermedio, flotante, entre dos espacios polares que parecen definirse en función de aquello que ocupa el centro. La indistinción de base entre pecado y delito, como la denomina Bartolomé Clavero, remite naturalmente a la inexistencia de una configuración de instancias de la vida social como la contemporánea donde religión y derecho son reconocidos como ámbitos independientes¹⁴¹. En tal contexto, la distinción entre una instancia penitencial (donde primaría la noción de pecado) y otra penal (donde el crimen sería protagonista) carece de sentido en tanto la penitencia constituye un elemento más de un sistema general de fueros en los que el hombre debe responder por sus actos¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana, 1996, pp. XLIX y ss.

¹⁴¹ BARTOLOMÉ CLAVERO, “Delito y Pecado...”, *op.cit.*, p. 66. Desde este punto de vista, se sobreentiende que las vacilaciones que hemos señalado en los textos y que hemos interpretado en clave de síntoma no han de ser pensadas como presencias detectables en los textos, sino que son postuladas como efecto de una intervención, determinada a su vez por un contexto histórico en el que las instancias de derecho y religión tienen límites definidos (tanto que a menudo se conciben dichas instancias como sustancias autónomas). Cf. también ALAIN GUERREAU, “Política/Derecho/Economía/Religión...”, *op.cit.*

¹⁴² Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 193 y ss. El pasaje de la penitencia a dimensión metajurídica se ubicaría según Prodi recién en el s. XV con la metamorfosis jurídica y política dada por el crecimiento del Estado y el derecho público de la Iglesia (*ibidem*, pp. 214-217).

Por lo tanto, postular la indiferenciación entre pecado y delito para los siglos finales de la Edad Media sigue conformando una afirmación en principio correcta. Pero ello sería así atendiendo sólo al efecto resultante. De esta manera, dicha afirmación no daría cuenta de la riqueza de matices que los textos ofrecen si se lo analiza en clave procesual pues podemos relevar en ellos tanto señales de intentos fallidos como marcas de intersticios del sistema.

Por todas estas razones y tal como anunciamos, nuestro análisis abandona aquí como objeto el nivel macro de las definiciones de pecado y crimen. En el cuerpo de esta tesis nos sumergiremos, entonces, en unos escenarios específicos (que por definición no agotan en absoluto las posibilidades de análisis) para pensar las relaciones en acto entre pecado y crimen en el *corpus* alfonsí y su conexión con la antropología cristiana medieval.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3

CRIMINALIZACIÓN DE UN PECADO: DESESPERACIÓN Y HOMICIDIO DE SÍ EN *SÉPTIMA PARTIDA*

EL PECADO MÁS PELIGROSO

Es sabido que durante la Edad Media y el Antiguo Régimen el suicidio fue un crimen penado. La vida humana no era el bien jurídico más protegido y por lo tanto la pena de muerte tampoco resultaba el castigo más alto. El derecho medieval contemplaba la existencia de delitos cuya pena no se extinguía con la muerte del condenado así como una variedad de penas (en el cuerpo, el haber y la fama) cuya aplicación prescindía del hecho de que el autor estuviera vivo; se podían ejercer en efecto tanto sobre los bienes y la condición social de la familia como sobre el propio cadáver.

En este sentido, resulta particularmente interesante detenerse en el modo de procesamiento del suicidio por parte de una sociedad que se siente en alguna medida injuriada por la decisión del suicida. En diferentes momentos, distintos colectivos han reclamado su derecho a proscribir la práctica suicida entre sus miembros y en cada caso la adscripción a una retórica particular ha configurado una forma singular de exclusión del suicidio.

En el moderno mundo occidental, el suicidio dejará de constituir un delito pero no dejará por ello de configurar una práctica reprobable tanto a nivel moral como legal, como lo prueba la legislación moderna sobre prohibición de la cooperación e instigación al suicidio, la obligación legal de asistencia al suicida, y de manera subsidiaria, también la invalidez de los seguros de vida en caso de suicidio. Pero aun si en principio el derecho no tipifica penalmente el suicidio (por lo menos su tentativa ya que el derecho moderno no concibe la pena sobre un muerto), lo cierto es que otro tipo de exclusión se ejerce sobre esta práctica. Paulatinamente, el suicidio abandonará el campo del delito para adentrarse en el de la locura. Esta exclusión “médica” no sólo suplanta la legal sino que en su momento la subvierte, tal como atestigua la tardía adecuación de ciertas legislaciones a una práctica judicial que ya había dejado de penar el suicidio a través de la multiplicación de los diagnósticos de insania¹.

¹ Tal el caso inglés donde las cortes durante el siglo XVIII abandonan progresivamente la condena de los *felones de se* por medio de la extensión indefinida de la fórmula de excepción *non compos mentis* mientras que la despenalización en el ámbito legislativo no se dará hasta mucho más tarde (1823 para la profanación de los cadáveres; 1870 para la confiscación de bienes). Cf. MICHAEL MACDONALD, “The secularization of suicide in England, 1660-1800”, *Past & Present*, 111, 1986, pp. 50-59.

Este proceso resulta claro en la evolución semántica de lo que J.C. Schmitt ha llamado el *maître-mot* del suicidio medieval, la desesperación, tema central de este capítulo².

Medievales y contemporáneos coincidirían en calificar con el término *desesperados* a aquellos que nosotros llamamos suicidas. Pero en el Medioevo el término implica un concepto delineado que no refiere, como en la actualidad, a un más que frecuente estado psicológico sino que participa del campo semántico del pecado y el crimen. No se trata en absoluto de un estado mental que absolvería al “imputado” por no hallarse éste en sus cabales, sino que, al contrario, el estado de desesperación constituye por sí mismo una falta, más allá de su concreción en el homicidio de sí mismo, y conlleva por ello una culpa. La evolución del vocablo, del vicio a un estado de ánimo, evidencia entonces el paso de una exclusión a otra, de la criminalización condenatoria a la medicalización “comprensiva”.

Una traducción (con un grado mayor de forzamiento que el que toda traducción conlleva) haría del desesperamiento un sinónimo del suicidio, opción que muchos traductores hacen para evitar perífrasis engorrosas aunque más ajustadas al sentido histórico. En efecto, la palabra *suicidio* prácticamente no se registra en las lenguas occidentales hasta mediados del siglo XVII. Previamente, sólo se halla una mención en un texto de escasa difusión, el *De quatuor labyrinthos Franciae* (ca. 1178). Allí su autor, Walter de San Víctor, critica la influencia de Séneca sobre los filósofos contemporáneos (se trata de una polémica antiabelardiana) y, según Alexander Murray, que es quien detecta esta referencia única, viene a señalar el punto de colisión entre los sistemas morales estoico y cristiano en torno del problema de la muerte voluntaria³.

Nos encontramos entonces frente a un panorama de inexistencia de palabra (que tampoco se soluciona con el aporte de un sustituto de otra lengua), lo que obliga al uso obligatorio de perífrasis o a recurrir a términos emparentados desde cierta lógica pero que, con

² JEAN CLAUDE SCHMITT, “Le suicide au Moyen Age”, *Annales E.S.C.*, 1976.

³ Cf. ALEXANDER MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2000, vol. 1, pp. 38-39, y vol. 2, p. 205.

su historia a cuestras, acarrear otros sentidos que exceden al de marras⁴. Si bien en los textos medievales proliferan las referencias a personas que se dan muerte a sí mismas, “con sus propias manos” como suelen recalcar, la definición de tales acciones queda finalmente encuadrada, bien bajo la perífrasis “homicidio de sí”, bien con el término *desesperamiento*.

Este vocablo proviene del ámbito teológico y remite el homicidio de sí mismo al gravísimo pecado de desesperación, es decir, desesperar de la merced divina, lo que en última instancia implica una negación de los poderes de Dios así como, en algunos casos, de la vida eterna. El término a menudo se utiliza directamente, sin referencias a este origen teológico, de forma tal que resulta a los contemporáneos transparente la asociación entre desesperarse y matarse a sí mismo. Por ejemplo, en el concilio de Toledo del año 693 el canon 4 se titula sin más indicaciones *De disperantibus*. Lo mismo ocurre con *Ordenanzas Reales* 8, 13, 9 (1484) cuyo título es “*La pena del que se desesperare*”⁵.

Ahora bien, la inexistencia de palabras puede representar una trivialidad lingüística, pero para un historiador se trata de un problema homólogo al de la existencia o no de las instancias sociales: lo que está en juego es el peligro del anacronismo. Partiendo del presupuesto de que la existencia histórica es efecto de una decisión, resulta inevitable pensar desde qué perspectiva se ha de analizar la inexistencia de términos.

⁴ Es por ello que de aquí en adelante, en las ocasiones en que hagamos referencia a suicidas en la Edad Media, deberá sobreentenderse un entrecomillado que daría cuenta del anacronismo que el uso del término implica pero que evitaremos por razones de practicidad tipográfica. Cf. JEAN CLAUDE SCHMITT, “Le suicide...”, *op.cit.*, p. 4. Sobre los motivos de la inexistencia del término *suicida* en la Antigüedad romana la bibliografía es discordante. Y. Grisé apunta que nada impedía la creación del término y por lo tanto ha de verse allí una decisión (los romanos no generan el vocablo por cuanto no conciben al suicida como un homicida, cf. YOLANDE GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, París: Les Belles Lettres, 1982, p. 23). Al contrario, A. van Hooff y D. Daube señalan el carácter opuesto a las normas gramaticales latinas de construcción de palabras que presenta el término *suicida*, cuya aparición no podía sino ser postclásica en función de unir pronombre y verbo: en este sentido a oídos romanos el vocablo sonaría a “matador de cerdos” y no a “matador de sí” (cf. ANTON VAN HOOFF, *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, Londres: Routledge, 1990, p.136 y ss. y DAVID DAUBE, “The Linguistics of Suicide”, *Philosophy and Public Affairs*, I, 1972, p. 422). El texto de Daube aborda la inexistencia del vocablo en otras lenguas antiguas y modernas.

⁵ El vocabulario ligado a la desesperación impregna también a los comentaristas del derecho romano. Cf. el comentario de Alberico de Rosate a C. 9, 50: “*Quod non debeat quis desperare in aduersitatibus, habes de poenit. distin. 2, inter haec. Quod nullus debeat desperare propter multa peccata, quae fecerit, sicut Iudas, habetur de poen. distn. 3, inter haec, in text. gl. & per Archid.*”, en *Commentarii in secundam codicis partem*, Venecia, 1585.

Podemos pensar en dos formas posibles de encarar el problema de la inexistencia de palabras, a graficar con dos ejemplos. El primero de ellos es el de la ausencia de un término equivalente a *homosexual* en la Antigüedad grecorromana. Frente a una perspectiva (calificada luego de esencialista), que veía allí solamente la no necesidad de un término en tanto no existía voluntad de identificar un grupo con fines persecutorios⁶, se planteó en su momento la idea de que el vocablo en cuestión sólo tiene sentido en el contexto de una sexualidad que se defina por el sexo del partenaire sexual, mientras que la sexualidad antigua estructura sus clasificaciones en torno de la relación de poder que se establece entre los partenaires⁷. Por ello, no hay homosexuales en Grecia y Roma por más que existan relaciones sexuales entre personas del mismo sexo⁸. Este primer acercamiento a la cuestión de la inexistencia de palabra se estructuraría en principio por parámetros sociales: se trataría de un concepto no habilitado por las coordenadas socioculturales de una época.

Nuestro segundo ejemplo se extrae de la actualidad. Las lenguas occidentales modernas carecen de un término para designar a padres a quienes se les hayan muerto los hijos⁹. Se trata de un infortunio frecuente por lo que no puede adjudicarse la inexistencia del vocablo a su rareza. Otra interpretación pedestre plantearía que se trata de una situación que contradice el curso “normal” de los acontecimientos, mas tenemos palabras para cosas mucho menos normales y frecuentes, desde la necrofilia hasta los alienígenas. Ahora, si se compara con su correlato (que sí tiene nombre: el huérfano), lo primero que se observa es la fuerte disparidad que cada situación plantea en cuanto a urgencia en las decisiones y a efectos jurídicos específicos. Efectivamente, la pérdida de hijos no presenta la articulación con otras prácticas sociales que caracteriza a la orfandad (herencia, tutela, patria potestad, patronato de menores, etc.). Desde esta perspectiva, es la imbricación con otras prácticas sociales la que

⁶ Cf. JOHN BOSWELL, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*, Barcelona: Muchnik, 1992.

⁷ Cf. PAUL VEYNE, “La famille et l’amour sous le haut-empire romain”, *Annales E.S.C.* 1978, 1, p. 50.

⁸ El problema en esta argumentación sería la inexistencia misma de una instancia “sexualidad”, siguiendo el concepto foucaultiano del término, cf. MICHEL FOUCAULT, *Historia de la Sexualidad*, México: Siglo XXI, 1995.

⁹ Los términos que más se aproximan son la forma griega ἄπαλις o su equivalente inglés *childless*. Mas son términos que engloban también a aquellas personas que no han tenido hijos.

genera un nombre específico.

¿Cómo se interpreta la ausencia del término *suicida* en la Edad Media? Alexander Murray expone una interpretación a dos puntas que le permite explicar por qué la primera mención se produce en el s. XII y por qué es la única hasta el s. XVII. Este autor plantea que la resistencia medieval a generar un vocablo que designe al suicida se debe a la preeminencia del elemento material (el instrumento, la modalidad, el acto mismo: morir ahogado, morir ahorcado, etc.) en la conceptualización de los difuntos, sean éstos suicidas o no. Desde este punto de vista, la relativa incapacidad de sobrepasar este nivel material y pensar el suicidio desde el binomio acto/intención personal explicaría la inexistencia del término hasta el s. XII y su escasa difusión después:

Law [...] was still studded with testimonies to its original preoccupation with results, regardless of intention. In the case of suicide it was preoccupied with method, above all –the noose, the dagger and so on. What that preoccupation signifies for the history of the word 'suicide' –otherwise than for, say, the word 'individual' –is that men's underlying moral conceptions were not at the stage of needing a word for so specific a definition, a definition founded, that is, on a particular compound of intention and act¹⁰.

El segundo eje de la explicación de Murray gira en torno del gran escollo para cualquier estudio histórico del suicidio, su pertenencia al orden de lo nefando. El tabú que rodea generalmente a los episodios de suicidio explicaría no sólo la renuencia de las fuentes a playearse sobre la cuestión sino la misma reticencia a producir un vocablo que identifique a quienes se matan con sus manos:

After all, some other names of dreadful crimes or sins did emerge in the twelfth century, equally compounded of intention and act. Tracts on vices and virtues abound in new names for them, or old names used in new ways. Many of those new words acquired currency outside the theological circles that devised them. But suicide was different. It was ostracized from this great verbal colonization. This was another result of, and witness to, the same tabu that engendered euphemism, a tabu that shied even, very often, from the old Roman synonyms. Suicide was just too terrible to talk about [...] The very last thing people wanted was an accurate term for the unmentionable

¹⁰ ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 1, p. 39. Es por estas razones que el término latino más aproximado (por abarcativo) para “suicida” es *suspendiosus*. Cf. *idem*, p. 439. Sobre el caso particular de la forma *biothanatos*, cf. *idem*, p. 474; ANTON VAN HOOFF, *op.cit.*, p. 139, y DAVID DAUBE, *op.cit.*, p. 402.

*thing itself*¹¹.

La primera vía ensayada por Murray parece encuadrarse en una explicación del primer tipo, la falta de un concepto en determinado contexto cultural¹². Recién en el s. XII con la preocupación clerical en torno de las conciencias y las intenciones personales (el *seipsum* del que hablamos en nuestro estado de la cuestión) y el desarrollo de las correspondientes prácticas de introspección, es factible una mención como la de Walter de San Víctor. Sin embargo, el término finalmente no se impone. Al contrario, se trata de una presencia más que fugaz, mientras que los factores que condicionaron su aparición (según esta perspectiva) sí terminan por instalarse en la cultura occidental. En este sentido, la impresión que deja la interpretación dual de Murray es que la tesis del tabú (innegable, sin duda) viene en salvataje de aquella centrada en la desvinculación acto/intención personal.

¿Podría ensayarse una interpretación desde el segundo modelo, es decir, la falta de imbricación con otras prácticas? En este sentido, podría argumentarse que el término *suicida* no prospera pues no se articula con las prácticas de introspección y conocimiento del *seipsum* que se generan contemporáneamente y que serán centrales en la posterior medicalización del suicidio. Ni tampoco se registra un mayor interés de los teólogos por engarzar sus disquisiciones psicológicas con las argumentaciones en torno de la ilicitud del suicidio. Si este último se articula con otras prácticas, lo hace con las correspondientes al mundo de lo penal. Por ello, las alternativas vigentes corresponden al campo semántico del pecado y el crimen: perífrasis como “homicida de sí” o vocablos como “desesperado”. En la Edad Media, entonces, no hay suicidas. Encontramos homicidas de sí mismos o desesperados. Es con estos nombres que puede rastrearse la articulación con otras prácticas.

¹¹ ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 1, p. 40. Sobre la relación entre tabú y falta de palabra para designar a los suicidas, respecto de la Antigüedad clásica, cf. ANTON VAN HOOFF, *op.cit.*, p. 141.

¹² “For if my construction is correct it would imply that, at first, suicide not only lacked a name but was not even a distinct concept. The very idea of suicide, that is to say, could only lodge in priest’s minds as a complication in the burial of demoniacs”, ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 254. Daube, por su parte, plantea una evolución lingüística necesaria que habilita en primera instancia la aparición de unos verbos referidos a una forma de matar, primero, y de morir, después, para llegar sólo en una segunda instancia a la nominalización. La formación del sustantivo correspondiente implicaría desde este análisis una evolución de las formas de conceptualización, proceso que puede implicar un lapso incluso plurisecular: cf. DAVID DAUBE, *op.cit.*, pp. 391-397.

Ahora bien, la desesperación, tema que nos atañe en este capítulo, presenta un cúmulo de sentidos que no hacen del vocablo *desesperado* propiamente un *terminus technicus*. En primer lugar, un sentido que llamaríamos “literal”, aquel que poco se despega del sentido etimológico del término *desesperar*, es decir, la referencia más inmediata al hecho de carecer o perder esperanzas de alguna cosa o sobre algún punto. De este sentido “literal” derivan los otros sentidos a partir de un objeto que especifica aquello de que se desespera y que en el uso puede obviarse. Por otro lado, en contexto no siempre puede determinarse claramente si se trata de este sentido “literal” o de sus derivados.

En esta línea, si el objeto (elidido o no) de la desesperanza es la merced divina, nos internamos en el sentido teológico, de fuerte presencia en diversos textos alfonsinos, en donde se recalca la relación existente entre este pecado y la administración del sacramento de la penitencia. En efecto, la relación entre la desesperación y el sacramento de la penitencia es íntima. Si aquella se piensa como sinónimo de homicidio de sí mismo, la vinculación es clara por cuanto precisamente se define a la desesperación como pecado imperdonable puesto que el mismo desesperado imposibilita con su accionar la confesión. Si, en cambio, se la piensa en el más amplio sentido teológico del término, la relación se mantiene fuerte en tanto, como ya dijimos, el pecado de desesperación consiste esencialmente en desesperar del perdón divino¹³. La desesperación es claramente uno de los pecados más peligrosos¹⁴ por cuanto representa el

¹³ Una definición clara de la desesperación en este sentido aparece en *Setenario* 101 que recuerda a los hombres que la merced de Dios es mayor que cualquier pecado posible: “*Et commo quier que los omnes ffazen peccados e yerran de muchas maneras, mayor es la ssu merçet e la ssu piadat que quanto ellos pueden errar en pensamiento. Et por ende ningún peccador non deve desesperar de auer el ssu perdón e la ssu merçet; ca maguer el omne non aya poder de dezir sus peccados por la boca nin los pueda mostrar en otra manera nin por escripto, doliéndose en ssu voluntad, connoçciéndose que erró e auyendo ffe e esperança en Dios quel aurá piadat e merçet, ssi en aquella hora muriere, non puede sser perdido. Et por ende el que desespera cae en perdiçión para ssienpre*”. Nótese que las garantías que un texto como éste ofrece al pecador (podrá remitir los pecados por la contrición de su alma aun si no pudiera confesarse en sentido estricto por falta de habla) no siempre aparecen claramente aseguradas a los fieles pues, entre los castigos del Cielo, uno de los más sutiles suele ser el de privar de habla al pecador para que muera descomulgado: “*E entonçe el señor bendicho consueta mucho la su anjma./ mas los otros enq<ue> su jnpaçiençia o poca bondat se muestra por tal com<m>o todos t<ien>pos murmuran / aq<ue>llos dexa caer en su desesperada malicia & amenudo les tira la fahla ala fin de sus dias en manera que non se pueda<n> confesar njn rreconçiliar con njngu<n>o por tal que sea<n> punjdos enla lengua por la qual han tanto de mal cometido contra n<uest>ro señor dios & contra su prosimo*”, en el *Libro de las Doñas* de Francesc Eiximenis (editado en Admyte vol. 0, fol. 105r).

¹⁴ El más peligroso aunque no el más grave, según Tomás de Aquino. Cf. *S.Th.* 2-2 q. 20 a. 3 donde discute acerca de la gravedad del pecado de desesperación en tanto opuesto a una de las virtudes

paso inmediato a la condenación eterna¹⁵. Representando la desesperación un peligro tan grave para los fieles, se les requiere a éstos sepan manejarse hábilmente entre dos situaciones extremas que deben evitar: el hombre debe temer a Dios y no confiar vanamente en su infinita misericordia pero tampoco debe temer tanto como para caer en estado de desesperanza¹⁶. Se le

teologales. A la cuestión “*utrum desperatio sit maximum peccatorum*”, responde que la desesperación es menos grave que los otros dos pecados opuestos a virtudes teologales (infidelidad y odio a Dios) pero no obstante resulta para los hombres más peligroso: “*infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior; quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur*”, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. Cf. también la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre (Liber secundus, tomos 1, tractatus XII, cap. IV, quest. 5: *utrum superbia sit maximum peccatorum*): “*Dicimus quod superbia est maximus quoad genus et effectum, quoniam omnium est causa mediata vel immediata, set desperatio dicitur maior hoc respectu, quoniam principia destruit fidei, et ita revertendi ad Deum; et ita talis revocari ab errore non potest, quia cum destruite principia non est disputandum, et hoc respectu maius, quia est periculosius et magis nocet. Sed hoc quaecumque vel quantumcumque sit, potest generare superbiam mediante tristitia; unde et in genere maius*”, *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea: liber secundus* (Jean Ribailier, ed.) París: C.N.R.S. & Grottaferra, 1982. En cualquier caso, la desesperación conforma un pecado contra el Espíritu Santo y por ello irremisible. En la glosa de Esteban de Tournai a D. 25 explicita que el pecado contra el Espíritu Santo se comete “*duobus modis*”: “*per obstinationem et desperationem. Obstinatio est induratae in malitia mentis pertinacia, per quam fit homo impenitens; desperatio est qua quis penitus diffidit de honore dei. Et utrumque dicitur peccatum in spiritum s. Sed quaeritur, quare hoc peccatum irremissibile dicitur cum etiam peccatum per poenitentiam deleri possit et remitti? Quidam dicunt ideo irremissibile dici, quia taliter peccantes poenitere non possunt habentes corda indurata ut lapides, sicut de diabolo dicitur: Induratum est cor eius tanquam lapis. Alii dicunt, quod taliter peccantes nunquam poenitent, cum tamen possint. Alii dicunt, id eo irremissibile dici, non quia nunquam poeniteant vel poenitere non possint, sed quia vix aut raro aut difficulter poenitent.*”, *op.cit.*

¹⁵ Así aparece en *Setenario* 63 donde se asemeja a Cristo con la figura del Sagitario, imagen por la cual “*las ssaetas de Nuestro Ssennor Ihesu Cristo*” vienen a simbolizar cuatro maneras de “*castigos e escarmientos*” para los pecadores. La cuarta, la condenación, tiene como una de sus condiciones el estado de desesperanza: “*La quarta es fferida mortal, quando non sse quiere conuertir nin conosçer nin rrepentir nin tomar penitencia, porque caye en desesperaçion mala e en descomulgamiento, por quel aya a uenir la yra de dios por que non pueda ssanar*”.

¹⁶ La ceremonia de consagración de las iglesias, según *Partidas* I, 10, 15, representa ritualmente este doble frente en el que debe luchar el pecador: “*avn se aprouechan los pecadores de la consagracion dela Eglesia, en dos cosas de las siete que y fazen [...] La otra, que deue dolerse e llorar por el pecado que fizo. E para dar a entender que ansi lo han de fazer, esparzen por la Eglesia aquella agua bendita que fazen con ceniza, e con sal, e con vino, todo mesclado en vno. E la agua demuestra quel pecador que se deue doler, e llorar. E la ceniza que deue auer temor de la iusticia de Dios, e este temor da a conoscer el que faze la penitencia, que se tenga por ceniza, e por esta razon misma la ponen los clerigos a los Chistianos sobre la cabeça, el primero dia de quaresma, e dizen a cada vno dellos en poniendo la ceniza, eres ceniza, e ceniza has de tornar. E por el vino se entiende la esperança que todo Chistiano deue auer de la misericordia de Dios, que alegra la voluntad del pecador: assi como el vino alegra el coraçon del ome. E sal ponen en aquel agua, con las otras tres*

requiere entonces al cristiano sepa administrar el dolor que debe experimentar por los pecados cometidos¹⁷. En este contexto dado por el doble peligro, se explica la insistente incitación que presentan las fuentes a la confesión (a una correcta confesión¹⁸) por cuanto un retraso prolongado en la práctica de este sacramento podría implicar la presencia de alguna de estas dos amenazas¹⁹. Por ello, el teatro de operaciones más clásico de la desesperación es el lecho de muerte. Allí aprovecha el Diablo para tentar al hombre planteándole la calidad moral de sus actos como un asunto banal en relación con su destino: las buenas obras de un cristiano son vanas como vanas son sus esperanzas de ameritar el paso a mejor vida²⁰.

cosas que dize de suso, por dar a entender, que el pecador deve ser mesurado en la tristeza que ouiere, doliendo se de sus pecados: pero non ha de ser tanto que desespere, e otrosi de la sperança que ouiere de la misericordia de Dios, que non sea a de mas: porque se aliuie, nin se fie tanto en ella: que se atreua a pecar, teniendo que cada que quisiere, sera perdonado”.

¹⁷ Así como los confesores deben a su vez saber calibrar la penitencia impuesta pues, si se suministra de forma incorrecta (en cuanto a imponer una carga demasiado onerosa), el pecador puede caer en desesperación. Ello pareciera expresar *Setenario* 107: “*Onde los prelados han de encargar los omnes de tal manera que puedan ganar amor de Dios et guardarsse de los que ponen tan grandes cargas que non pueden ssoffrir e an a caer en grande desesperança e, cayendo en ella, uan a perdiçión”.*

¹⁸ En efecto, si la confesión se realiza ante la persona incorrecta, el peligro de desesperación no sólo no desaparece sino que se acrecienta. Cf. el catecismo de Pedro de Cuéllar: “*E dezimos que magüera alguno sea en tienpo de nesçessidat non se deve confessar ninguno a herege nin a çismático, que non á llaves de la Iglesia, que tal commo éste más ayna pornie en desesperaçión a omne que fazelle otra pro assí commo fizieron los phariseos a Judas Scarioth, que veyendo que avie mal fecho dixoles: ‘pequé en traer la sangre del justo’; dixéronle ellos poniéndole en desesperaçión: ‘Tú te lo vey’; onde esta tal que está en nesçessidat que non (á) católico a quien se confiesse duélase del pecado, que a este tal contriçión le salvará”, op.cit., pp. 193-194.*

¹⁹ En su estudio sobre el pecado de la acedia en la Edad Media, Wenzel, relaciona con aquel pecado el retraso de confesión y el par desesperación/falta de temor. Cf. SIEGFRID WENZEL en su obra *The sin of sloth. Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967, p. 85. En *Partidas* I, 4, 38, precisamente se explicita “*porque razon no deuen tardar los omes de fazer penitencia*” y se recuerda allí la distancia incomensurable entre los pecados que un hombre puede cometer y la infinita misericordia de Dios: “*Pero como quiera que los omes yerran, quando la tardan, no deuen por esto desesperar, nin dexar de confessar: ca mayor es la merced de Dios, que los pecados que los omes fazen, o podrian fazer*”. En *Cantigas de Santa María* 65, esta cuestión del retraso de confesión halla una *mise en scène*. En ella se narra la historia de un hombre *escomungado* que durante años rehúsa llevar adelante la penitencia pero para cuando cambia de idea ya ha muerto quien dictara la excomunión. La cantiga refiere el peregrinar del excomulgado en pos de aquél que pueda absolverlo y cuando un ermitaño le aconseja dirigirse a Alejandría, considera este consejo imposible de ser llevado a cabo. En aquel momento, hace su entrada la desesperación: “*Quand' aquest' oyu aquel ome cativo, / quisera'nton seer mais morto ca vivo; / e semellou-lle consello mui'esquivo, / e teve-ss'enton ja por desasperado”.*

²⁰ Cf. *Cantigas de Santa María* 284: “*E aquel frad' enfermo enton non respondeu,/mas muita de paravla sobeja lle creceu / com'en desasperando, e todo sse torceu;/ e aa cima disse, mui triste e en mal son,/ Que quantos bês feitos avia, nulla ren / prestar non lle podian, e tal era seu sen,/ e tan*

Pero este sentido teológico no agota en absoluto el conjunto de usos y acepciones del término. De hecho, se puede rastrear en muchos textos una amplia gama de sentidos “bélicos” implicados en el lexema *desesperación*. En primer lugar, la desesperación puede remitir al hecho de poner en riesgo la propia vida, con o sin connotaciones negativas²¹. Una variante distinta pero dentro del campo de lo militar está dada por el uso del lexema en referencia a una escena que represente la derrota o bien una situación límite que puede llevar a ella. En la mayoría de los casos, este uso remite directamente a la aniquilación militar. En otras oportunidades, el término *desesperación* parece indicar una situación de acorralamiento de la cual no se sigue necesariamente la derrota por cuanto este estado de desesperación puede hacer que la defensa de los acosados arrecie y producir así una inflexión en la batalla²².

Otro sentido que parece haber obtenido una mayor autonomía que otros es el que podríamos denominar “sentido médico”. Lo hallamos claramente en textos como el *Lilio de Medicina* de Bernardo de Gordonio donde la *desesperación* remite al cuadro médico del desahucio: “E estando en la postrimera *desesperacion* abrase la gula por manera que se pueda espremir” o “Este otro es tal quando la tos es humida & quasi *desesperada* & quasi incurable”²³. Este sentido proviene de adjuntar objetos como “vida” o “cura” al verbo *desesperar*. Cuando estos objetos aparecen explicitados, no resulta tan claro definir si nos

*gran prol ll'avia fazer mal come ben./ E quand' est'ouve dito, disse-ll'o compannon / Que aquesto o demo fazia, sen dultar, / que lle metia medo polo *desasparar*:/ mas sse ele quisesse iú vesso rezar / da Virgen groriosa, log'o demo felon / Se partiria dele [...]*”. Cf. también cantigas 11 y 272.

²¹ Cf. *Cantigas de Santa María* 16 (que comentaremos *infra*) o *Fuero Juzgo* 9, 2, 7: “*Todo o <mn>e q <ue> se despara de su vida. & se mete entre s <us> enemigos. & reconbra dellos algu <n> sieruo. o algun auer. si depues uenier el sen <n> or d <e> l auer. o d <e> l sieruo. & lo con <n> osciere el q <ue> lo tomo deue dar al sen <n> or por merced las dos partes. & el deue auer la t <er> cia p <ar> te por su t <r> a `baio*”.

²² Es por ello que textos como *Strategemata. Arte de caballería* de S.I. Frontinus aconsejan evitar que el enemigo llegue hasta ese estado por cuanto es preferible su huida al riesgo de que revierta el estado de las cosas (cf. traducción aragonesa ca. 1500 editada en Admyte vol. 0, fols. 12v y 25r). En obras como *Estoria de Espanna*, como cabría esperar, predomina este sentido militar y esto concuerda con una baja articulación entre los relatos de suicidios particulares y la mención del término *desesperación*. Cf. también ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 375.

²³ Edición de Sevilla: Ungut & Polono, 1495, editado en Admyte vol. 1, fols. 95v y 100r. Cf. también ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 374-375 así como MARÍA TERESA HERRERA, *Diccionario español de textos médicos antiguos*, Madrid: Arco libros, 1996.

mantenemos en el registro del sentido “literal” o si el texto está trabajando efectivamente con el sentido médico²⁴.

Si en otros textos alfonsíes abundan referencias a estos distintos sentidos, en la *Séptima Partida*, corpus central de este capítulo, se presenta una homologación clara entre desesperación y suicidio. En efecto, en esta parte penal de la obra se incluye un título dedicado a los “*desesperados que matan assi mismos*”. Se trata de *Partidas* VII, 27 donde se define la desesperación, se enumeran las causales posibles y se estipulan penas, cuyo análisis veremos en detalle en el apartado “Desesperado Seyendo”.

Ahora bien, dicho título incluye una ley que refiere a una conducta a nuestros ojos claramente ajena al suicidio, como es la de asesinato. El término *asesinos* es un vocablo tan corriente en nuestro lenguaje coloquial como lo es *desesperados* y en ese registro ambos ostentan un sentido más o menos vago aunque reconocible. *Asesino* se emplea habitualmente sin más precisiones como sinónimo de homicida. Sin embargo, la palabra tiene un sentido preciso: remite en la actualidad, en el ámbito jurídico, al homicida por pago o promesa remuneratoria y se designa con este término un agravante preciso del delito de homicidio. El hecho es que en *Partidas* VII, 27, 3 se clasifica a los asesinos explícitamente como desesperados y ello genera un interrogante acerca de la coherencia del texto. Las diferentes lecturas que origina esta inclusión de los asesinos en el conjunto de los desesperados y su interpretación se analizarán en el apartado “*Non est nomen artis*”.

Hasta aquí vemos que el campo semántico de la desesperación en *Séptima Partida* engloba las conductas de suicidio y asesinato. Sin embargo, un rastreo lexical de la obra permite aprehender un tercer tipo. En efecto, quienes también aparecen calificados como desesperados (en *Partidas* VII, 25, *Delos moros*) son un tipo particular de apóstatas, aquellos cristianos que reniegan de la fe para hacerse moros. El análisis de esta asociación entre apostasía y desesperación se desplegará en el apartado “Sandios y Malandantes”.

Estas tres secciones recorrerán los diferentes tipos de desesperados en *Séptima*

²⁴ Así en *Partidas* I, 4, 59 se establece que “*Doliente seyendo alguno, de enfermedad quele agraviasse, porque ouiesse a desesperar de su vida, deuen lo vngir con olio bendito*”. Cf. también *Cantigas de Santa María* 89 y 221.

Partida. Este capítulo se cierra con un último apartado ("*Delinquere in se*") donde ensayaremos una interpretación en torno de las condiciones de criminalización del suicidio en el derecho castellano y sus conexiones con la antropología cristiana medieval.

DESESPERADO SEYENDO

En este apartado, ensayaremos un panorama de la normativa existente en el derecho castellano respecto del suicidio. Procederemos a una descripción de la legislación alfonsina, recorriendo en primer lugar nuestro texto base y contextualizando con el derecho común y los códigos castellanos.

El título 27 de *Partidas VII*, “*Delos desesperados que matan assi mismos, e a otros por algo que les dan, e de los bienes dellos*”, se inscribe entre aquellos tres dedicados a judíos, moros y herejes y aquel que pena a los denostadores. Consta de un epígrafe y tres leyes, la última de las cuales es la referida a los asesinos que mencionáramos y que se analiza en el apartado “*Non est nomen artis*”. A este conjunto se agrega una ley del título 1 (*Partidas VII*, 1, 24) expresamente citada en la ley 2 bajo el *incipit* “*desesperado seyendo*” y que complementa directamente la normativa dada por *Partidas VII*, 27.

En el epígrafe, se determina la desesperación como “*pecado que nunca Dios perdona a los que enel caen*”. Este carácter de acto inexcusable, antes aun que la referencia al suicidio (que no es mencionado en el epígrafe), resulta su trazo definitorio que la distingue de los tipos descritos en los títulos anteriores en tanto “*maguer los omes yerren en las maneras que dichas auemos [...] solo que les finque la esperança, pueden ganar merçed de Dios. Mas el que en desesperamiento muere, nunca puede llegar a el*”. La condena inapelable de Dios sólo reproduce la irrevocabilidad de la decisión suicida. Es el desesperado quien se condena eternamente pues no se da a sí mismo la oportunidad de una contrición y de un perdón que todo pecador, por ignominioso que sea su prontuario, está habilitado (e incitado) a experimentar.

En *Partidas VII*, 27, 1, se precisa más la descripción de la desesperación ampliando la definición y explicitando cinco maneras de desesperados, cruciales a la hora de la determinación de las penas que estipula *Partidas VII*, 27, 2. Se consigna entonces que “*Desesperamiento es quando el ome se desfiuza e se desampara de los bienes deste mundo e del otro aborreciendo su vida, e cobdiciando su muerte*”. Las cinco maneras se dividen en tres grupos bien diferenciados.

En primer lugar, y en relación clara con los precedentes del derecho romano, se describe el suicidio que se origina en el miedo o la vergüenza que experimenta un hombre acusado por un crimen:

La primera es quando alguno ha fecho gran yerro, e seyendo acusado del con miedo, o con verguença de la pena que espera recibir, porende, matasse el mismo con sus manos: o beue a sabiendas yeruas con que muera

Este suicidio genera un problema procesal por cuanto perturba la acción del juez y por ello *Partidas VII, 27, 2* remite directamente a la ley 24 de *Partidas VII, 1* a fin de determinar la pena que en este caso se deberá infligir. En esta norma, se regula “*como deue el judgador llevar el pleito de la acusacion adelante si el acusado se mata el mismo*” y ello ocurre de la siguiente manera: si el pleito ya fue iniciado y contempla pena de muerte y confiscación de bienes o si el asunto por el cual fue acusado el desesperado fuera “*de tal natura quel fazedor del pudiesse ser acusado despues de su muerte*”, debe el juez proceder a la confiscación de bienes para la cámara del Rey. De lo contrario, “*si el yerro fuesse tal, que por razon del non deuiesse prender muerte: maguer se matasse, non le deuen tomar sus bienes, ante deuen fincar a sus herederos*”²⁵.

El segundo conjunto está dado por las siguientes tres “*maneras de desesperacion delos omes*”:

La segunda es quando alguno se mata con grand cuyta, o por gran dolor de enfermedad que acaesce non pudiendo sufrir las penas della. La tercera es quando alguno lo faze con locura, o con saña. La quarta es quando alguno que es rico, e honrrado, e poderoso, veyendo que lo desheredan, o lo han desheredado, o le fazen perder la honrra, o el señorio que ante auia se desespera, poniendose a peligro de muerte, o matandose el mismo

Estas tres circunstancias tienen la cualidad de excluir penas de confiscación tal como lo expresan *Partidas VII, 27, 2* (“*E los otros desesperados [es decir, aquellos que no entran dentro de la primera manera], que se matan ellos mismos por algunos de las razones, que diximos en la ley ante desta, non deuen auer pena ninguna*”) y la ley complementaria *Partidas*

²⁵ *Fuero Real 4, 20, 9* regula también la actuación del juez cuando “*algún omne que fuere acusado muriese ante que la sentencia sea dada*” mas no contempla el texto la posibilidad de suicidio.

VII, 1, 24 (“*Esso mesmo [que los bienes pasen a los descendientes] deue ser guardado si alguno se matasse por locura, o por dolor, o por cuyta de enfermedad, o por otro grand pesar que ouiesse*”).

Señalemos, por otra parte, respecto de este segundo conjunto, que la “cuarta manera”, es decir, la que compete al hombre “rico, e honrrado, e poderoso”, da cuenta de la ambigüedad frente al suicidio que plantean los hábitos guerreros de la aristocracia. En efecto, el texto alfonsino se encarga de registrar entre las formas de suicidio la circunstancia dada por la frase “*poniendose a peligro de muerte*”, que nos habla de la aceptación social de eventuales conductas suicidas en la nobleza y de la necesidad de la teología moral de distinguir nociones como valentía y temeridad, cuyos confines, al igual que en el caso del amor de martirio, nunca resultan fáciles de delimitar²⁶.

El último conjunto es aquel que aparece designado en la enumeración como “quinta

²⁶ *Cantigas de Santa María* 16 ilustra literariamente esta “*manera de desesperaçion*”. En efecto, constituye una referencia indirecta al suicidio por cuanto allí la desesperación de “*un namorado que ss'ouuer'a desasperar*” consiste en buscar la muerte bajo la modalidad del riesgo imprudente. Se presencia una conducta suicida (“*cuidou a morrer por ela*”) pero que puede adoptar unas formas que generan aceptación social: “*non leixava guerra nen lide nen bon tornei, / u se non provasse tan ben, que conde nen rey / polo que fazia o non ouess'a preçar*”. Sin embargo, cabe notar que la aceptación de estas formas está lejos de ser unánime. No escapa a los canonistas la proximidad que presentan el homicidio de sí mismo y la participación en torneos militares. Así lo expresan el Sínodo de Valenze del 857 que identifica ambos comportamientos y el conjunto de normas canónicas que privan de sepultura a los muertos *in torneamentis* como en X 5, 13, 1. En la legislación alfonsí, cf. *Espéculo* 3, 7, 5 y Partidas I, 13, 10: “*Torneamento es vna manera de vso de armas que fazen los caualleros, e los otros omes en algunos logares, e acaesce a las vegadas que mueren algunos dellos. E porque entendio santa eglezia, que nascen ende muchos peligros, e muchos daños, tambien alos cuerpos como a las almas, defendio que lo no fiziessen. E para esto vedar mas firmemente, puso por pena a los que entrassen en el torneamento, e alli muriessen, que los non soterrassen en el cementerio con los otros fieles Christianos, maguer se confesassen, e rescibiessen el cuerpo de nuestro Señor, e esto mando porque los omes tomassen escarmiento, en los que viessen soterrar por los campos, e se guardassen de lo fazer*”. Cf. también el *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, *op.cit.*, p. 43. Señalemos por último que en este caso del *cavaleiro namorado* se combina la presencia demoníaca con la enajenación: “*com' ome fora de seu siso, se foi enton / a un sant' abade [...] O sant' abade, que o cavaleiro sandeu, / vvu con amores, atan taste ss'apercebeu / que pelo dem' era; e poren se trameteu / de buscar carreira pera o ende tirar*”. Cf. también las cantigas 63 y 195. Otro ejemplo literario donde la desesperación tiene una vinculación con el suicidio pero bajo la forma del riesgo imprudente aparece en la imprecación de Dido a Eneas en la *Estoria de Espanna* (fol. 29r): “*bien> uees quan>d sannuda anda la mar. [...] ca en esta sazón nos deurie meter ninguno sobre mar sino omne desesperado que quisiesse yr morir o se perder. E si quier deuiés lo fazer por me mostrar algun> poco damor*”, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, L. Kasten, J. Nitti & W. Jonxis-Henkemans (eds.), Madison: HSMS, 1997.

manera” y que refiere a los asesinos (“*de los assessinos, e de los otros traydores que matan a furto a los omes por algo que les dan*”). Para la pena que a estos les incumbe, el texto remite al título 8, *Delos omezillos*.

Los suicidas y sus penas

Dijimos respecto de los suicidas acusados de un crimen, que el texto de *Partidas* presenta una relación evidente con lo normado por el derecho romano²⁷. Lo principal de la normativa romana acerca del suicidio tiene por objeto determinar la validez de los testamentos y la facultad de legar bienes que tienen los suicidas²⁸. A este respecto, el fisco se abstiene de intervenir en todos los casos en que el suicidio no se haya producido por la mala conciencia de un crimen pues de ser así se procede a la confiscación y la invalidación de los testamentos. Así, en C. 9, 50 se fija el destino de los bienes del suicida: son confiscados si se mata por temor de la pena pero no si lo hace por dolor del cuerpo, hartazgo de la vida, locura o cualquier otra causa, en cuyo caso, los bienes pasan a los herederos, exista o no testamento²⁹. Asimismo, el suicidio por temor de la sentencia (*ob metum criminis*) es equiparado en cuanto a sus efectos al hecho de estar bajo acusación de *perduellio* pues ambas situaciones inhiben la facultad de legar³⁰. C. 9, 6, 4 complementa la norma en tanto asegura la validez de los

²⁷ Cf. YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, cap. X. También CORNÉL MÉHÉSZ, *El Hombre Antiguo y el Suicidio*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 1967.

²⁸ Es evidente el rol central de la propiedad en el tratamiento del tema. De hecho, el título correspondiente del *Codex* se llama *De bonis eorum qui morte sibi consciverunt*. Lo mismo puede decirse respecto de venta de esclavos con tentativas previas de suicidio.

²⁹ Esta enumeración de razones denota la influencia del estoicismo en los juristas romanos. Pero la defensa del carácter “inocente” del suicidio sufrirá un giro de 180° cuando se conciba como “defraudación al fisco” el suicidio de acusados que intentan así evadir las confiscaciones previstas por ley. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 162 y 169. Cf. también YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, p. 263 y ss.

³⁰ “*Eorum demum bona fisco vindicantur, qui conscientia delati, admissique criminis, metuque futurae sententiae, manus sibi intulerunt. Ea propter fratrem, vel patrem tuum, si nullo delato crimine, dolore aliquo corporis, aut taedio vitae, aut furore, vel insania, aut aliquo casu suspendio vitam finisse constiterit: bona eorum tam ex testamento, quam ab intestato ad successores pertinebunt. Eorum, qui in reatu diem suum functi sunt, si non perduellionis causam sustinuerunt, nec ob metum criminis mortem sibi consciverunt, bona ad successores transmittuntur*”. Las citas del

testamentos de los reos muertos antes de la sentencia a menos que se tratase de muerte voluntaria³¹.

En el título correspondiente del *Digesto* (D. 48, 21, *De bonis eorum qui ante sententiam, vel morte sibi consciverunt, vel accusatorem corruperunt*), se explicita claramente, al igual que en el *Codex*, que los acusados suicidas no tienen heredero si el suicidio se comete por temor de la pena³². Pero el jurista (Marciano) agrega una justificación significativa en tanto ha de considerarse que el suicidio representa una confesión del crimen:

Qui rei postulati vel qui in scelere deprehensi metu criminis imminentis mortem sibi consciverunt, heredem non habent. papinianus tamen libro sexto decimo digestorum responsorum ita scripsit, ut qui rei criminis non postulati manus sibi intulerint, bona eorum fisco non vindicentur: non enim facti sceleritatem esse obnoxiam, sed conscientiae metum in reo velut confesso teneri placuit. ergo aut postulati esse debent aut in scelere deprehensi, ut, si se interfecerint, bona eorum confiscentur

En el derecho romano, la confesión en el procedimiento criminal se concibe siempre

Codex corresponden a la edición de *Corpus Iuris Civilis. Editio stereotypa*, P. Krueger (ed.), Berlín, 1906. Para las glosas, se consultó (salvo indicación en contrario) *Codicis DN Iustiniani Sacratissimi Principis Libri XII*, Lyon, 1589.

³¹ “*Defunctis reis publicorum criminum, sive ipsi per se ea commiserunt, sive aliis mandauerunt: pendente accusatione, praeterquam si sibi mortem consciverint, bona successoribus eorum non denegari notissimi iuris est*”. C. 6, 22, 2 garantiza la validez de los testamentos con la misma condición de que el suicidio no se produzca por temor de la pena: “*Si is, qui te cum uxore tua haeredem scripsit, quando testamentum ordinavit, sanae mentis fuit, nec postea alicuius sceleris conscientia obstrictus, sed aut impatiens doloris, aut aliqua furoris rabie constrictus, se praecipitem dedit, eiusque innocentia liquidis probationibus commendari potest a te adscitae mortis obtentu, postremum eius iudicium conuelli non debet. Quod si futurae poenae metu voluntaria morte supplicium anteuertit: ratam voluntatem eius conservari leges vetant*”. Cf. asimismo D. 28, 3, 6, 7 respecto del valor del testamento del deportado suicida y D. 29, 5, 1, 23 donde se regula la apertura de testamentos de quienes se matan por dolor, etc.

³² Otro asunto que norma el *Digesto* (D. 3, 2, 11, 3, Ulpiano) es la prohibición de duelo por aquellos que se matan por la conciencia de un delito cometido: “*Non solent autem lugeri, ut neratius ait, hostes vel perduellionis damnati nec suspendiosi nec qui manus sibi intulerunt non taedio vitae, sed mala conscientia*”. En este sentido, el texto prolonga respecto del duelo la atención puesta sobre los bienes de los suicidas por *mala conscientia*. Pero cabe notar que el texto agrega a quienes se ahorcan, “*suspendiosi*”, sin referencia a crimen previo alguno. Cf. PAUL VEYNE, “Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain”: *Latomus*, 40, 1981, pp. 222-223. Las citas del *Digestum* corresponden a la edición de del *Corpus Iuris Civilis. Editio stereotypa*, Th. Mommsen (ed.), Berlín, 1905. Para las glosas, se ha consultado (salvo indicación en contrario) *Digestum Novum seu Pandectarum*, Lugduni: Sumptibus Claudii Landry, 1627.

como una revelación efecto de una operación de fuerza, sea porque se la arranca al acusado (a través de la tortura) o bien porque de alguna manera a éste se le escapa. En este último caso, se incluye también cualquier confesión dicha en estado de locura pues se entiende que dicho *furor* forma parte de la fuerza irresistible que lleva a la confesión. Es en este cuadro que se piensa el suicidio de un acusado como expresión de una *mala conscientia* y por lo tanto se lo asimila con una confesión³³.

Se regula también en D. 48, 21 una discriminación de delitos que habilitan la pena de confiscación: un hurto de exigua cantidad, por ejemplo, eximiría de aplicar la pena. Por otro lado, la misma norma y D. 49, 14, 45, 2 (Paulo) estipulan la necesidad de probar que el suicidio se origina en la *mala conscientia* pues de lo contrario debería presumirse que las razones son las que eximen de la pena:

*Eius bona, qui sibi mortem conscivit, non ante ad fiscum coguntur, quam prius constiterit, cuius criminis gratia manus sibi intulerit. eius bona, qui sibi ob aliquod admissum flagitium mortem conscivit et manus intulit, fisco vindicantur: quod si id taedio vitae aut pudore aeris alieni vel valetudinis alicuius impatientia admisit, non inquietabuntur, sed suae successioni relinquuntur*³⁴

³³ Cf. YAN THOMAS "Confessus pro iudicato. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome", *L'Aveu...*, *op.cit.*, p. 111 y ss. Cf. también ANTON VAN HOOFF, *op.cit.*, p. 169 y ss., y YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, p. 269. Es de suponer que la norma alfonsina *Partidas* VII, 1, 24 piensa el asunto en los mismos términos pero no justifica explícitamente. En el ámbito de la Inquisición, hallamos esta argumentación de forma manifiesta: cf. la glosa de F. Peña al *Manual del Inquisidor* de N. Eimeric: "En caso de proceso póstumo se recurre a la práctica de las efigies [...] También se entregará al brazo secular la efigie del acusado que se suicide durante el proceso ya que el suicidio constituye la más clara confesión de culpabilidad" (Barcelona: Muchnik, 1983, p. 233).

³⁴ Cf. Azo en su comentario a C. 9, 50, 1: "*Quid si dubitetur fecerit hoc innocens, vel nocens? videtur quod debeat probari innocentia ut s. qui testa. fac. possunt. l. ij. sed contra est: imo praesumitur innocens, nisi probetur in contrarium: quia qui dolum allegat, probare debet. & intellige l. illam, quia hoc ipso probatur innocentia, quod non probatur contra*", *Ad singulas leges XII Librorum Codicis Iustiniani*, París: apud Sebastian Niuellium sub Ciconiis, via Jacobea, 1577. La glosa de Gregorio López a *Partidas* VII, 1, 24 llama también a efectuar una interpretación *benigne* de los muertos bajo acusación respecto de si se han matado por temor de la pena: "*Sed cui incumbet probatio, quod metu poenae se occidit, si de hoc sit dubium? Dic, quod si nondum erat in crimine deprehensus vel accusatus, et praesumatur in dubio non se interfecisse ob conscientiam criminis, sed ob dolorem vel aliam causam, et tunc incumbet probatio fisco, quod ob conscientiam criminis, ut in l. fin. fin D.de bon. eorum, qui sibi mort. et tunc hoc probatio per fiscum publicabuntur bona, etsi nondum fuerit accusatus; quia illud quod inspicitur, quod se occidat post accusationem et litis contestationem, procedit in casu dubii, an se occiderit propter metum criminis vel alium dolorem, ut declarat Alexander post alios in dict. l. 2 col. 2. Si vero jam erat accusatus vel in crimine deprehensus; et tunc aut patebatur dolorem, furorem, vel aliam iracundiam, et tunc praesumitur in mitiorem partem, quod propter illam causam, et non conscientiam criminis se interfecerit*". Cf. PAUL

Ahora bien, por fuera de *Partidas* VII, 27 y su ley complementaria expresa, la normativa sobre suicidio aparece de forma fragmentaria e indirecta en distintos contextos de la obra. Son varios los puntos que, a partir de los datos que la bibliografía sobre el suicidio en la Edad Media nos aporta, supondríamos ver tratados en el título 27 y que, sin embargo, no son objeto de tratamiento en el texto (la misma discordancia se produce si nos acercamos a la legislación alfonsina teniendo *in mente* una comparación con nuestra actual legislación sobre el tema).

En primer lugar, no se regula nada acerca del deber de asistencia al suicida. Pero en *Partidas* VII, 8, 16 y en *Partidas* VII, 29, 12 se establecen dos casos particulares de responsabilidad ante el suicidio ajeno. En el primer caso, se trata del deber que los siervos tienen para con la seguridad de sus señores que llega, eventualmente, a impedir de alguna manera que éstos se maten a sí mismos o a su familia (esta norma sigue los lineamientos de D. 29, 5, 1, 22 al señalar la responsabilidad de los esclavos ante el suicidio del amo si estaba en sus posibilidades impedirlo³⁵):

Otrosi dezimos que si el señor por algund despecho que ouiesse el mesmo se quisiesse matar, o quisiesse matar a su muger, o a sus fijos tortizeramente que luego que esto vieren deuen acorrer, e embargarle que non faga tal maldad.

En el segundo caso, entre las obligaciones que tienen los guardiacárceles respecto de la persona de los presos a su cargo, se encuentra la de impedir un posible suicidio por el cual serían convictos en caso de llevarse a cabo:

VEYNE, "Suicide...", *op.cit.*, pp. 230-231.

³⁵ "Si sibi manus quis intulit, senatus consulto quidem silaniano locus non est, sed mors eius vindicatur, scilicet ut, si in conspectu servorum hoc fecit potueruntque eum in se saevientem prohibere, poena adficiantur, si vero non potuerunt, liberentur" (Ulpiano). Cf. PAUL VEYNE: "Aux yeux du législateur les esclaves avaient envers leur maître un devoir de tutelle que n'avaient ni la loi, ni les autres hommes libres. Les serviteurs doivent tout à leur maître et n'ont pas à décider à sa place: ce n'est pas à eux de trancher si la décision de s'opposer à un suicide ne pèse pas sur les hommes libres, pas même sur les proches du suicidaire, car les hommes libres ne sont pas là pour le servir: le droit romain, si je ne m'abuse, ignore le délit de refus de secours à personne en danger", "Suicide...", *op.cit.*, pp. 225. Para Grisé esta normativa está en función de impedir que los asesinatos de amos sean disfrazados como suicidios, cf. YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, p. 279.

La quinta manera es quando el preso se mata el mismo estando en la prision, o despeñando se, o firiendo se, o degollando se: e en tal caso como este non deue el que guardaua el preso ficar sin pena, porque si fuesse guardado acuciosamente, non se podria assi matar. E porende deue ser tirado del officio, e castigado de feridas assi como sobredicho es.

Otro punto que no aparece tratado en el título específico de los desesperados es el referido a instigación al suicidio. Ninguna ley de *Partidas* contempla la posibilidad de esta conducta que en el registro literario aparece como monopolio del Diablo³⁶. Pero sí hallamos en *Partidas* VII, 8, 10 la penalización de la facilitación de armas o cualquier otro medio con que el suicida pueda llevar a cabo su propósito:

Sañudo estando algund ome, o embriagado, o enfermo de grand enfermedad, o estando sandio, o desmemoriado, de manera que quisiesse matar assi mesmo, o a otro, e non touiesse arma, nin otra cosa con que pudiesse complir su voluntad, e

³⁶ Ello se registra tanto respecto del sentido teológico más amplio de la desesperación (cf. *Cantigas de Santa María* 284 y 272), como también en el más específico que identifica este pecado con el homicidio de sí mismo (como en *Partidas* I, 4, 43 o en la ya comentada cantiga 16). *Cantigas de Santa María* plantea tres casos de combinatoria desesperación/suicidio y en todas el Diablo aparece de una u otra forma como instigador. El primero es el de la cantiga 26 que narra la historia de Giraldo, peregrino de Santiago, de la cual existen numerosísimas versiones y que ha sido trabajada por su valor paradigmático en varias ocasiones. Por ejemplo, el trabajo de JEAN CLAUDE SCHMITT, "Le suicide...", *op.cit.*, y ARIEL GUIANCE, "El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el *Liber Sancti Jacobi. Codex Calistinus*), *Temas Medievales*, 1, 1991, pp. 127-41. También, JOSÉ ENRIQUE RUIZ DOMENEC "La prodigiosa historia de un peregrino a Santiago de Compostela en el siglo XII", *Anuario de Estudios Medievales*, 17, 1987, pp. 43-47. Quisiéramos sí señalar respecto de esta composición tres observaciones. En primer lugar, en ninguna de las versiones consultadas se califica al romero como desesperado: en algunas versiones, el desorientado peregrino muestra perfecta conciencia de la gravedad del crimen a cometer y se lanza a él sólo en función de obedecer al Apóstol. Por ejemplo, en los *Los Miraglos de Santiago* (*Los Miraglos de Santiago* - Biblioteca Nacional de Madrid Ms. 10522-, estudio y edición de Jane Connolly, Universidad de Salamanca, 1990, cap. 17, p. 88): "*Quando el romero oyó lo que l dizié, respondió: 'Si esto fago, seré luego muerto, e asy seré omiçida de mí mismo. E yo oy ya dezir muchas vezes que para sienpre es perdido él que él mismo se mata'*". Por otro lado, algunos textos parecen ir más allá de señalar el rol de los diablos en el fraude y la instigación para plantearse la relación que queda constituida entre éstos y el suicida. Por ejemplo, en la versión de Berçeo: "*Guirald fizo nemiga, matóse con su mano, / deve seer judgado por de Judas ermano; les por todas las guisas nustro parroquiãno, / non quieras contra nos Yago seer villano*" (*op.cit.*, milagro VIII). Por último, en esta historia (ni en otra similar donde también se narra un suicidio sin ligazón con la desesperación, la de la *moller do cavaleiro*, cantiga 84) se plantea específicamente la idea de perdonar al resucitado su crimen de homicidio, como sí ocurre en una historia semejante que refiere Jacobo de Varágine en su *Leyenda Dorada* (Madrid: Alianza Editorial, 1987, t. II, p. 402). Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 404. En segundo lugar, tenemos la cantiga 201 que narra la historia de una desesperada filicida pero cabe aclarar que el Demonio, causante directo del estado de desesperación en que cae la mujer, no la tienta específicamente para desesperar sino para cometer filicidio. El último caso es el de *Cantigas de Santa María* 154 de la que hablaremos *infra*.

demandasse a alguno otro que le diesse con que la cunpliesse, si el otro le diesse armas a sabiendas, o otra cosa con que se matase assi mismo, o a otro, aquel que gelo da, deue auer pena por ello tambien como si el mesmo lo matasse.

Asimismo, en la citada ley sobre los guardiacárceles hallamos también la prohibición de suministrar medios al eventual suicida:

E si por auentura el guardador matasse al preso que tuuiesse en guarda, o le diesse asabiendas breuaje, o otra cosa con que se matasse el mismo, el que esto fiziesse deue morir porende.

El tratamiento del cadáver del suicida es otro asunto en el que *Partidas* VII, 27 no se expide. Todo nos llevaría a pensar que aquí debería hablarse de la pena de privación de sepultura mas, como hemos visto, el texto habla explícitamente de ausencia de penas en la mayoría de las “*maneras de desesperacion de los omes*”. Sin embargo, es dable suponer que en este punto se aplicó lo prescripto por *Partidas* I, 13, 9:

Que non deuen dar sepultura a los vsureros publicos, nin a los que mueren en pecado mortal sabidamente.

Vsurero seyendo alguno manifestamente en su vida, o el que muriessse en pecado mortal sabidamente, qualquier destos que assi muriessse sin penitencia, non se confessando deste pecado, non le deuen dar sepultura de santa elesia. Ca pues que el derecho defiende, que a tal ome como este, non le den en su vida ninguno delos sacramentos de santa elesia, no faziendo en su vida penitencia deste pecado non seria razon, que le diessen sepultura entre los otros Christianos. Pero si ante que muriessse, mostrasse señales de arrepentiminto, que se confessara si pudiera, mas que non lo pudo fazer por algun embargo, assi como por enfermedad que le tollesse la lengua, porque non lo pudiesse fazer, nin dezir, o porque no ouiesse a quien, en tal manera no le deuen toller la sepultura. Ca aquellos que rescibe santa elesia ensu vida, confessando su pecado, o auiendo voluntad delo fazer, non deuen ser desechados en la muerte.

La aplicación a los suicidas de esta norma que prohíbe sepultura cristiana a quienes mueren en pecado mortal a sabiendas resulta pensable desde el momento en que la definición de la desesperación es precisamente la de “*pecado que nunca Dios perdona a los que en él caen*” y dado que “*el que en desesperamiento muere, nunca puede llegar a él [el perdón de Dios]*”. Así lo interpreta también la glosa de Gregorio López que remite esta norma de *Primera Partida* al *Decretum* de Graciano, C. 23, q. 5, c. 12, *Placuit*, cuyo análisis haremos más adelante al referirnos a la normativa canónica. Anticipemos sin embargo que en dicho

capítulo, la glosa indica una notoria distancia entre el texto de la norma y la efectiva práctica llevada a cabo. De la misma forma, es posible pensar aquí que debamos suponer la presencia implícita en *Partidas* VII, 27 de la privación de sepultura³⁷.

¿Alcanzaría esta consideración también a los recaudos tomados para aislar el cadáver del suicida? La bibliografía especializada nos indica los distintos medios por los cuales una población destierra o confina los restos de un suicida por temor a que los mismos acarreen una desgracia a la región donde se cometió el crimen³⁸. La idea de aislar de su medio al cadáver de un criminal no es ajena a la normativa de *Partidas* tal como lo señala la recuperación de la *poena cullei* del derecho romano para castigo de los parricidas (*Partidas* VII, 8, 12)³⁹. Así como tampoco resulta extraña en el contexto de la obra la idea de un crimen generador de catástrofes, tal como aparece en las consideraciones acerca de los efectos perniciosos sobre una región de la comisión en ella del crimen de sodomía (*Partidas* VII, 21, 1)⁴⁰. Pero el hecho

³⁷ *Setenario* 101, por su parte, proscribió sepultura cristiana para quien no confiesa anualmente.

³⁸ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p 18 y ss y 37-38. También JEAN CLAUDE SCHMITT, *op.cit.*, p. 12 y FÉLIX BOURQUELOT, "Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1842-43, vol. 4, p. 460 y ss. El folclore atribuido al destino del cadáver de Poncio Pilatos describe esta práctica, tal como atestiguan los *Miragres de Santiago*: "[El emperador] *mâdoulle oder' húa m[oa] êna gargâta et deitalo êno rrio do Tibre. Et os demoes que son spiritus maaos et suçios, alegrâdose moyto cô o corpo del, que era mao et suçio, nô quedauâ de o al[ç]ar açima dos eeres et de o alançaer êno fondo do rrio; et despois que era' êna agoa fazia en ela moy gr[â]de aluroço et moy grâ tormêta. Et quando era êno cô el fazia moy grâdes têpestades et toruoos et coriscos moyto espantosos en maneira que quantos y morauâ aviâ moy grâ temor. Et por esto os rromâos mâdarô tirar o corpo del do rrio, et por escarnio leuarôno a Vi[e]na et alan[ç]arôno êno Rrodoo; et Vi[e]na era chamada en latin "via gehene" que quer dizer "carreira do inferno". Et porque en aquel tenpo era lugar de maldiçô, logo os demoes forô cô el et faziâ y ao corpo del como da primeira. Et os homes d'i nô poderô sofrer os espantos que os demoes y faziâ et tomarô aquel corpo maldito et enviarôno soterrar a húa terra que he cabo da çidade de Lazeme. Et porque nô podiâ y folgar cô os demoes tirarôno d' et lan[ç]arôno en hûu poço que acharô en hûu monte hu ainda agora dizê que apar[e]çe os demoes et fazê moytas cousas maas et de grâ marauilla alí"* (Madrid: Revista de Filología Española Anexo LXVIII, 1958).

³⁹ "Qualquier dellos que mate a otro con armas, o con yeruas paladinamente, o encubierto, mandaron los Emperadores, e los sabios antiguos que este a tal que fizo esta enemiga que sea açotado publicamente ante todos, e desi que lo metan en vn saco de cuero, e que encierren con el vn can y vn gallo, e vna culebra, e vn Ximio, e despues que fueren en el saco con estas quatro bestias, cosan la boca del saco, e lancen los en la mar, o en el rio que fuere mas a cerca de aquel lugar do *acaesciere*". Sobre el crimen de parricidio en el derecho romano y su relación con lo monstruoso, cf. YAN THOMAS, "À propòs du parricide. L'interdit politique et l'institution du sujet", *L' inactuel*, 8, 1995.

⁴⁰ "e de aquella ciudad Sodoma, onde Dios fizo esta marauilla, tomo este nome este pecado, aque

es que el texto alfonsino resulta sumamente parco respecto de las consecuencias nocivas de la comisión de un suicidio y de la presencia en una región del cuerpo del criminal⁴¹. La austeridad del texto respecto del tratamiento a seguir con el cadáver llega al punto de que la aplicación a los desesperados de la privación de sepultura se mantiene, tal como vemos, en el registro de lo implícito

Sin embargo, es dable pensar que nos encontremos frente a una fuerte distancia entre el texto de la norma y la práctica efectiva, lo que según Murray es una constante inevitable en todo lo que concierne al suicidio medieval. Esta distancia entre texto y práctica es señalada por muchos comentaristas del derecho romano⁴². En el ámbito hispánico, para el s. XVI, distintos juristas como por ejemplo Antonio Gómez, explicitan esta diferencia entre ley y costumbre local⁴³. Por su parte, *Ordenanzas Reales*, cuyo tratamiento del tema luego

llaman sodomítico. E deue se guardar todo ome deste yerro, porque nacen del muchos males, e denuesta, e desfama assi mismo el que lo faze. Ca por tales yerros embia nuestro señor Dios sobre la tierra, donde lo fazen fambre, e pestilencia, e tormentos, e otros males muchos, que no podria contar". La misma idea de castigo catastrófico para el mismo pecado puede hallarse en *Novela 77 del Corpus Juris Civilis* y en el *Verbum Abbreviatum* de Pedro el Chantre (PL CCV, 333-335). Sobre el lugar de la legislación alfonsí en torno del pecado de sodomía, cf. JOHN BOSWELL, *op.cit.*, pp. 308-310.

⁴¹ Sobre el carácter contaminante del cadáver de un suicida, Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 426 y ss.

⁴² Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 11-12 y 285. En cuanto al *corpus* alfonsí, esta distancia se multiplica dado el posible carácter primero virtual y luego supletorio de la normativa de *Partidas*.

⁴³ "*Secundo infero quod quando quis se occidit imponitur poena cadaueri: quia corpus eius publice ducitur per vias publicas, & furca suspenditur, & ita vidi practicari inhac ciuitate Salmanticensi: nam quidam forensis, qui dicebatur fugisse de religione, & monasterio: voluit & tentauit habere accessum ad puerum: & cum eo committere peccatum contra naturam & ex indiciis captus fuit, & in carcere se suspendit & statim publice ductus est per ciuitatem, & vias publicas & concrematus fuit: confirmatur iste casus alia ratione: quia cum decedat in notorio peccato mortali, non videtur sibi in hoc fieri aliqua iniuria: nec videtur excessiua poena imponi: sed valde condigna delicto, & in expresso in isto casu: quando quis se occidit, quod cadaueri eius puniatur, tenet & firmat Paris de Puteo in tractatu syndicatus in parte mortuus: fo. 173. & ante eum voluit Bal. in dict. l. 2 qui testa. fa po.*" (Tomo 3, cap. 1 De delictis) y "*Sextus casus in quo aggrauatur poena est quando quis seipsum interfecerit pro cuius perfecta declaratione dico, quod de iure communi si quis se interfecit tedio uitae, vel ex impatientia, vel dolore, vel quauis alia causa, non punitur cadauer aliqua poena sensitiua, vel afflictiua corporis, cum in eo non possit cadere, licet de consuetudine contrarium fiat: quia cadauer furca suspenditur ut supra suo loco dixi.*" (Tomo 3, cap. 2 De homicidio), en *Commentariorum variarumque resolutionum Iuris ciuilibus communis & Regii. Tomus tertius*, Salamanca: Andreas de Portonariis, 1555.

comentaremos pero que respecto de los cadáveres es tanto o más parco que *Partidas* VII, 27, presenta, según la glosa de Diego Pérez compuesta en el s. XVI, un hiato con la práctica, la cual contempla los mecanismos de expulsión de los restos. A la pena de confiscación de bienes, la glosa agrega: “*Et careat ecclesiastica sepultura, nec est orandum pro eo, cap. placuit 23.q.5*”. Y luego, a partir del comentario al capítulo *Si non licet* (que también veremos más adelante) expresa:

“profecto etiam qui seipsum occidit, homicida est, & tanto nocentior cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qui se occidendum putavit. & sic ibi constat homicidam esse, qui seipsum occidit. Quo fit, quo cum decedat in peccato mortali notorie, sicut Judas, qui laqueo se suspendit, conscius de sua prodicione adversus Christum Dominum nostrum comissa, non confidens in ejus infinita misericordia, ideo ad inferos descendit, merito sepultura in ecclesia non est ei danda sed in flumine projiciendus cum injuriam fecit Reipublicae ab ejus territorio arcendus est, ut communiter fit, & observatur in Hispania”⁴⁴

Finalicemos este panorama de la normativa de *Partidas* respecto del suicidio con otro punto de ausencia. Nada dice el texto acerca de qué hacer cuando se trata de tentativa de suicidio, cuando el desesperado ve frustradas sus intenciones homicidas. El texto de *Partidas* guarda silencio al respecto pero cabe señalar que en realidad la obra alfonsina, en general y en concordancia con el derecho común, no presta gran atención a los delitos en grado de tentativa⁴⁵. En el derecho romano, la tentativa de suicidio entra en escena cuando empieza a perfilarse una visión más severa del suicidio a partir de los escritos de Marciano (de la época de los Severos) que intentan dar con una doctrina justificatoria de las prácticas del fisco. En D. 48, 21, 3, 6 (Marciano), se expresa que, en caso de tentativa fallida, se ha de determinar si el intento de suicidio se produjo por las causas que normalmente eximen de confiscación a los suicidas (dolor, enfado de la vida, etc.) pues, en caso contrario (*si sine causa*), se procederá al castigo por la idea de que quien no se perdona a sí mismo, difícilmente perdonará a otros:

Sic autem hoc distinguitur, interesse qua ex causa quis sibi mortem conscivit: sicuti cum quaeritur, an is, qui sibi manus intulit et non perpetravit, debeat puniri, quasi de

⁴⁴ Madrid: Imprenta de Josef Doblado, 1780. Para estas citas del s. XVI, tener en cuenta las salvedades metodológicas respecto de evidencia postmedieval planteadas por Murray, *op.cit.*, vol. 2, pp. 14 y 52.

⁴⁵ Sobre la discusión medieval en torno de la punibilidad de la intención y la tentativa, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 406-411.

*se sententiam tulit. nam omnimodo puniendus est, nisi taedio vitae vel impatientia alicuius doloris coactus est hoc facere. et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est: qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parceret*⁴⁶

Asimismo, en D. 49, 16, 6, 7 se pena en forma expresa la tentativa de suicidio pero se refiere exclusivamente a soldados⁴⁷. Se establece la expulsión del ejército con ignominia del soldado que intenta suicidarse por impaciencia del dolor, tedio de la vida, enfermedad, etc. Pero se impone pena capital a aquellos que lo intenten por otra razón que las explicitadas a no ser que sean “*per vinum aut lasciviam lapsis*”, en cuyo caso, se les perdona la vida y se los cambia de cuerpo militar⁴⁸.

Partidas, en cambio, no contempla el caso de suicidas frustrados. De todas maneras, podríamos suponer allí otra efectiva distancia entre discurso normativo y práctica judicial. Así nos lo sugieren trabajos especializados como los de J. C. Schmitt⁴⁹ o A. Murray, quien señala, por un lado, la fuerte diferencia entre cortes laicas y eclesiásticas (paradójicamente son las segundas las más indulgentes) y, por el otro, la levedad de las penas en comparación con el carácter de crimen horrendo que paralelamente se le atribuye al suicidio⁵⁰. Por otra parte, aun donde eventualmente determinada legislación haría pensar en un tratamiento duro respecto de

⁴⁶ Sobre el carácter de la intervención de Marciano y su justificación de las prácticas del fisco, cf. PAUL VEYNE, “Suicide...”, *op.cit.*, pp. 235 y 237. Para otra interpretación, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 175.

⁴⁷ “*Qui se vulneravit vel alias mortem sibi conscivit, imperator hadrianus rescripsit, ut modus eius rei statutus sit, ut, si impatientia doloris aut taedio vitae aut morbo aut furore aut pudore mori maluit, non animadvertatur in eum, sed ignominia mittatur, si nihil tale praeintendat, capite puniatur. per vinum aut lasciviam lapsis capitalis poena remittenda est et militiae mutatio irroganda*” (Arrio Menandro).

⁴⁸ Respecto de los soldados suicidas, cf. también D. 29, 1, 34 (Papiniano) donde se estipula la validez de sus testamentos y D. 28, 3, 6, 7 (Ulpiano) donde se los considera nulos si el suicidio se produce por temor de la pena de un delito militar. Cf. PAUL VEYNE, “Suicide...”, *op.cit.*, pp. 266-68 y, respecto de esclavos que hayan intentado matarse, cf. pp. 256-266. Cf. también YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, p. 270 y ss.

⁴⁹ Cuando analiza el único caso que recogió acerca de un castigo a un suicida frustrado. Se trata de un episodio en Metz de 1484, cuyo castigo atribuye en realidad a las razones sexuales de la tentativa. Cf. “Le suicide...”, *op.cit.*, p. 24.

⁵⁰ Sobre estos puntos, en función de una comparación entre tentativa de suicidio y de regicidio (en tanto crímenes atroces), cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 423-425. Cf. también BARTOLOMÉ CLAVERO, “Delito y pecado...”, *op.cit.*, pp. 78-79.

los suicidas fallidos, como, para otra época, el caso británico estudiado por MacDonald, la práctica judicial puede resultar más benévola que lo esperable, particularmente con la posibilidad de aducir desquicio en el momento de intento de suicidio⁵¹. Si ello puede ocurrir en regiones y momentos en que la normativa es más severa, es dable pensar que en el caso de *Partidas*, donde explícitamente se exime de penas a quienes se han matado por locura o saña, dolor o cuita de enfermedad, etc., no se prevea pena alguna para los suicidas frustrados⁵².

Para concluir, podríamos consignar que lo que se evidencia en esta revista de la normativa alfonsina sobre el suicidio es que el mismo conforma un crimen para el cual no se estipula prácticamente pena alguna. El epígrafe del título 27 promete decir “*que pena merescen los desesperados en sus personas, e en sus bienes*” y la expectativa es razonable en tanto nos hallamos en la *Partida* penal y en ella existe un título expresamente dedicado a los desesperados. Pero cuando se detallan los castigos correspondientes a cada una de las cinco maneras desplegadas en *Partidas* VII, 27, 1 resulta que tres de ellas carecen explícitamente de penas (locura, dolor o enfermedad, pérdida de poder o riqueza). Para otro caso, el del reo suicida, se estipula pena de confiscación de bienes pero se trata en realidad de la pena que le hubiera correspondido por el crimen de que se lo acusaba y no por el suicidio en sí. Por último, las penas más claras están dirigidas a los asesinos pero justamente éstos no son en principio suicidas. La privación de sepultura, que conformaría en este contexto la única pena probable, no aparece en el título 27 ni en *Partidas* VII y en la norma en que se regula no se menciona explícitamente a los suicidas sino que se los encuadra genéricamente bajo la condición dada por la frase “*el que muriese en pecado mortal sabidamente*”.

⁵¹ Cf. M. MACDONALD, “The secularization...”, *op.cit.*, p. 68 y ss. De cualquier manera, respecto del caso inglés, la insania no siempre exime en la práctica de la responsabilidad frente al crimen de *felonia de se*: aun en estos casos, se contemplaba a partir de ca. 1230 la expropiación, incluso contra la opinión de los tratados jurídicos (Bracton), cf. ROGER GROOT, “When suicide became felony”, *Journal of Legal History* 21, 1, 2000, pp. 1-20. En el caso francés, la práctica de las *lettres de rémission* permite, si se sabe aducir locura o embriaguez, evitar los maltratos a los cadáveres. De cualquier modo, el porcentaje de suicidios que reciben gracia especial es ínfimo, lo que señala el peso que tenía su carácter de crimen contra lo sagrado. Cf. al respecto CLAUDE GAUVARD, “*De grace especial*”. *Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Age*, París: Publications de la Sorbonne, 1991, pp. 812-813.

⁵² La Glosa de Gregorio López a *Partidas* VII, 1, 24 excluye explícitamente la aplicación de esta ley a suicidas frustrados aun si se citara en contra el derecho romano, que comentaremos más adelante: “*Non ergo procedet hujus legis dispositio, si non se actualiter interfecit, licet voluerit se interficere, sed fuit prohibitus; licet in contrarium faciat l. fin. 6 in vers sicuti D. de bon. eor. qui mor. sibi consciv. sed responde, quod licet puniri debeat, non tamen perdet bona, sed aliter puniatur*”.

No podría aducirse aquí que el texto no contempla penas para los suicidas en virtud de que la muerte extingue la persecución de un crimen, puesto que en el caso de los desesperados la muerte misma es el crimen en cuestión y por lo tanto no podría extinguir su propia persecución. Pero además conformaría un anacronismo pues el derecho medieval a diferencia del contemporáneo sí concibe penas sobre un muerto⁵³. Ya el derecho romano tardío ensaya una serie de mecanismos para sortear el principio "*crimen mortalitate extinguitur*"⁵⁴. Y de hecho, entre las normas aquí reseñadas, una nos habla explícitamente de crímenes que son de tal naturaleza que su *fazedor* puede ser acusado después de su muerte (*Partidas* VII, 1, 24).

Como se ve hasta aquí, *Partidas* VII presenta una fuerte ligazón con lo normado en el derecho romano. No obstante, también está claro que no se trata de una simple traducción. Además de la extraña inclusión de los asesinos en el título 27 de los desesperados, que luego comentaremos *in extenso*, el solo hecho de identificar un tipo penal ligado al suicidio plantea una diferencia radical con el *Corpus Juris*. Ello es impensado en el derecho romano que no habla del suicidio sino en función de determinados conflictos de intereses⁵⁵. El vocabulario que emplea *Partidas* proviene de otro orden normativo, el mundo canónico y teológico que

⁵³ Además de las ya consignadas, hay que considerar las exhumaciones y los suplicios ejecutados sobre imágenes o muñecos. Sobre estos últimos, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 17, así como SOPHIE CASSAGNES-BROUQUET, "Punir l'image. Peintures infamantes et exécutions d'effigies en France et en Italie à la fin du Moyen Âge", en Benoît Garnot (dir.) *Ordre moral et délinquance de l'Antiquité au XXe siècle*, Dijon: EUD, 1994. Acerca de las exhumaciones de suicidas "mal" enterrados en cementario eclesiástico, cf. el siguiente texto de Guillermo Durand: "[...] *Quod si cadauer excommunicati vel pagani, vel eius, qui seipsum suspendit, & huiusmodi, sit in coemiterio sepultum. Sic concipitur libellus. LIB. Coram. &c. propono contra P. rectorem de Podomissione, q. olim Laurentius de Podomissione, dum viveret, fuit ad meam instantiam propter eius contumaciam per talém iudicem excommunicationis vinculis innodatus, de qua contumacia morte praeventus, nec satisfacit, nec absolutionis beneficium obtinuit, sicque fumus ipsius excommunicati, vel pagani vel eius qui se suspendit, fuit imprudenter in coemiterio eiusdem loci per praefatum sacerdotem sepultum, quare peto ipsum corpus per dictum presbyterum exhumari, & cum exhumandum fore decerni & dictum presbyterum ad id sententialiter condemnari, peto etiam per vos ipsum pro tanto excessu canonice puniri, ex eo sacris, 23, q. 5 placuit de conse. di. I ecclesiam 2*", en *Speculum Iuris*, Venecia: 1602, t. 3.

⁵⁴ Respecto del suicidio de acusados, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 169 y ss.

⁵⁵ Cf. PAUL VEYNE, "Suicide...", *op.cit.*, pp. 218-220. Ciertamente tanto el *Codex* como el *Digestum* dedican cada uno un título a los que se matan a sí mismos. Pero cabe notar que en realidad, más que sobre éstos, la atención está puesta en sus bienes.

pasamos ahora a describir en lo que concierne al suicidio⁵⁶. Una normativa que presentará, y es importante recalcarlo, una muy fuerte disparidad de principio con lo tratado por el derecho civil⁵⁷. Discrepancia que recurrentemente se explicita, como en la siguiente glosa de Baldo a D. 29, 1, 34: “*Valent testamenta eorum qui seipsos impatientia doloris occidunt. Et tamen vadunt ad inferos secundum Theologos*”⁵⁸.

Homicidas insepultos

¿Cómo es el panorama en el derecho canónico? Introduciremos el repaso de esta normativa a partir de las dos grandes compilaciones del *Corpus Juris Canonici* previas a la redacción de *Partidas*, es decir, el *Decretum* de Graciano y las *Decretales* de Gregorio IX.

El *Decretum* dedica cuatro capítulos al suicidio en C. 23, q. 5⁵⁹. En el primero de ellos (el 9, *Si non licet*) se reproducen los principales conceptos sobre el tema vertidos por Agustín en *De Civitate Dei*, texto que hasta el s. XII será el principal referente teológico sobre el suicidio. En esa obra Agustín se refiere extensamente al suicidio en relación con las críticas paganas de las que fueron objeto las cristianas que soportaron violación por parte de invasores en lugar de matarse siguiendo el ejemplo de la casta Lucrecia⁶⁰. Es por ello que los fragmentos

⁵⁶ Recordemos que la codificación alfonsina intenta también fagocitar el derecho canónico. Cf. GREGORY ANDRACHUK, “Alfonso el Sabio - Courtier and Legislator”, *op.cit.*

⁵⁷ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 153.

⁵⁸ Baldo de Ubaldis, *In primam et secundam Infortiati partem Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1599.

⁵⁹ Sobre el carácter “reticente” del texto graciano respecto de este tema, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 247. Para una descripción muy general de la normativa canónica sobre suicidio, cf. ELTJO SCHRAGE, “Suicide in Canon Law”, *Journal of Legal History* 21, 1, 2000.

⁶⁰ A este respecto, Agustín se encargará de llevar la argumentación de tal modo que se derive que Lucrecia mató bien una inocente (Lucrecia misma), bien una culpable (es decir que se habría matado por remordimiento de participar voluntariamente en el adulterio). A la manera de la Helena de Gorgias, la intención de Agustín es plantear esta hipótesis insostenible (no pretende poner en duda la castidad de Lucrecia) con el fin de señalarla como homicida. Lucrecia actuó por error o por soberbia pero en ningún caso podría ser por ello venerada si de su acción resultó asesinada una persona inocente: “*Sed ita haec causa ex utroque latere coartatur, ut, si extenuatur homicidium, adulterium*

del texto de Agustín no seleccionados por Graciano recalcan en ejemplos paganos y en la incidencia sobre la decisión suicida que tienen los pecados ajenos (pecado de los violadores que no debería mancillar la pureza de las mujeres ultrajadas). En el segmento rescatado por Graciano, en cambio, la atención está puesta principalmente en el peso de los pecados propios y los ejemplos que toma son bíblicos.

En primer lugar, Agustín establece que el suicidio equivale a un homicidio aun si el suicida mereciera la muerte por algún crimen. El argumento más patente es el dado por Judas, criminal en sumo grado pues de su traición resulta muerto el Señor. Pero Judas no sólo no expía su culpa con la cuerda sino que suma un homicidio a su traición al mismo tiempo en que destierra una potencial penitencia. Si al suicidio de Judas, culpable de la muerte de Cristo, se le niega legitimidad, ¿cuánto más ilícito resulta cuando la víctima del homicida de sí mismo es un inocente?⁶¹.

La argumentación de Agustín prosigue con los fundamentos normativos de esta

confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur; nec omnino inuenitur exitus, ubi dicitur: 'Si adulterata, cur laudata; si pudica, cur occisa?'" (Barcelona: Alma Mater, 1953, p. 43). Sobre la buena fama de Lucrecia y su airosa supervivencia al embate de Agustín, cf. *Cancionero Castellano y Catalán de París* (fol. 64v): "*bien es dignissima de recordacion jnmortaL aquella muy noble dama lucrecia la q<ua>L non queriendo mas viuir purgo Las maculas d<e>la violencia / e forçada pudicicia e castedat con la muerte de su Cuerpo de aquesta cuenta Sancto Agostino en el libro de Ciuitate dei*". También G. Bocaccio *De las mujeres ilustres en romance* (fols. 53v y 54r): "*Ca por aq<ue>lla vengança / que lucrecia de simisma tomo no solamente le fue restituída la honrra que aquel loco mancebo hauia ensuziado con su feo atreuimiento / mas ahu<n> dende siguió la libertad de roma. No se deue<n> sin gran pregon de loores los autos virtuosos de tan honesta y generosa dama escriuir*" (ambos manuscritos editados en Admyte vol. 0). Cf. asimismo ANDREW GALLOWAY "Chaucer's Legend of Lucrece and the Critique of Ideology in Fourteenth-century England", *ELH* 60.4, 1993, pp. 813-832. Otro personaje suicida del legado clásico que es "reivindicado" en tiempos medievales y modernos es la reina Dido. Cf. al respecto MARÍA ROSA LIDA DE MALKIEL, "Dido y su defensa en la literatura española", *Revista de Filología Hispánica*, IV, 3, 1942, y MARIE NOËLLE LEFAY-TOURY, *La tentation du suicide dans les romans français du XIIe siècle*, París: Honoré Champion, 1979, p. 35 y ss.

⁶¹ "*Nam si Iudae factum merito detestamur eumque ueritas iudicat, cum se laqueo suspendit, sceleratae illius traditionis auxisse potius quam expiasset commissum, quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter paenitens nullum sibi salubris paenitentiae locum reliquit: quanto magis a sua nece se abstinere debet, qui tali supplicio quod in se puniat non habet! Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, uerum etiam suae mortis reus finiuit hanc uitam, quia licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est. Cur autem homo, qui nihil mali fecit, sibi malefaciat et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatu nocentem, atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum?*"

equiparación del suicidio con el homicidio. Para ello, se remite al Decálogo donde el mandamiento “No matarás” no contiene ningún especificativo que permita pensar que sólo se trata de prohibir la muerte de un prójimo. En efecto, según Agustín, el mandamiento debería quedar conformado, de ser desplegada su esencia, como “*Non occides, nec te, nec alterum*” pues quien mata a sí mismo, no deja de matar a un hombre: “*Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit*”⁶². Cabe notar, de todas maneras, que el argumento agustiniano reposa en última instancia sobre la idea de que ningún pecado debe ser cometido sobre la propia persona, aun los que violan mandamientos que especifican, como el falso testimonio, al prójimo como objeto:

*Nec ideo tamen, si aduersus se ipsum quisquam falsum testimonium dixerit, ab hoc se putauerit crimine alienum, quoniam regulam diligendi proximum a semetipso accepit, quandoquidem scriptum est: “Diliges proximum tuum sicut te ipsum” Porro si falsi testimonii non minus reus est qui de se ipso falsum fatetur, quam si aduersus proximum hoc faceret, cum in eo precepto, quo falsum testimonium prohibetur, aduersus proximum prohibeatur, possitque non recte intelligentibus uideri non esse prohibitum, ut aduersus se ipsum quisque falsus testis assistat: quanto magis intelligendum est, non licere homini se ipsum occidere, cum in eo, quod scriptum est: “Non occides” nichil deinde addito, nec ipse utique, cui precipitur, intelligatur exceptus?*⁶³

Existen, sin embargo, excepciones a esta prohibición, situación a que obligan las referencias a suicidas del Antiguo Testamento en las que no parece haber marca alguna de reprobación. El caso más flagrante es el de Sansón por cuanto el texto bíblico explicita la ayuda que recibe de Yahvé para su cometido. Agustín resuelve el problema apelando al poder que Dios tiene de mandar a matar, sea por ley, sea por orden ocasional a través de la divina

⁶² En el catecismo que en 1325 compuso el obispo de Segovia Pedro de Cuéllar, podemos rastrear huellas del trabajo agustiniano sobre este tema por cuanto, al enunciar el quinto mandamiento, lo hace directamente sobre la forma desplegada: “*El Vº mandamiento es non matarás nin a ti nin a otro*”, *op.cit.*, p. 178. Cf. asimismo JEAN GAUDEMET, “Non occides (Ex. 20, 13)”, en *Cristianesimo nella storia. Studi in onore di G. Alberigo*, Bolonia: Il Mulino, 1996, p. 93.

⁶³ Este argumento sobre la ilegitimidad del falso testimonio contra sí mismo recobra actualidad con los procesos de la Inquisición, ante el temor de que los acusados bajo tortura confiesen por dolor o miedo delitos no cometidos. Cf. la glosa de F. Peña al *Manual del Inquisidor* de N. Eimeric: “*Nadie debe declararse hereje, infligiéndose con ello una terrible difamación para escapar a la muerte. ¿No es pecado mortal difamar al prójimo? Con mayor motivo difamarse a sí mismo! Luego, aunque sea duro conducir a la hoguera a un inocente, no se aceptará que un acusado confiese para librarse de la muerte. Corresponde al confesor y a los teólogos que le acompañan consolarle y reconfortarle en su verdad: no confieses lo que no has hecho, le dirán, y no olvides que si soportas con paciencia la injusticia y el suplicio, recibirás la corona del martirio*”, *op.cit.*, p. 215.

inspiración (como es el caso de Sansón):

Nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus obpressit, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. His igitur exceptis, quos uel lex iusta generaliter, uel ipse fons iustitiae Deus specialiter iubet occidi, quisquis hominem uel se ipsum uel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur

La excepción se fija para salvar la coherencia del texto sagrado con la doctrina expuesta pero también para garantizar la vigencia de la norma para todos los que no caen bajo la situación extraordinaria dada por la inspiración divina⁶⁴. Por ello, el texto tomado por Graciano finaliza con un fragmento del c. 20 en el que se expresa que nada justifica evitar las molestias

⁶⁴ El ejemplo de Sansón no es el único que plantea problemas a los exégetas. También hallamos los casos de Saúl, Razias, Achitofel, Eleazar, Abimelech y Zimri. Cf. Tomás de Aquino en *S.Th.* 2-2, q. 64, a. 5. También ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 91 y ss. El *Dictionnaire de Théologie Catholique* retoma la argumentación de Tomás y, respecto de los casos bíblicos, salva de la coherencia por medio del juego entre los distintos niveles de sentido escritural (art. "Suicide", A. Michel, París: Librairie Letouzey et Ané, 1933, p. 2743). El Nuevo Testamento tampoco ahorra problemas a los comentadores. De hecho, la muerte de Jesús, al configurar la paradoja de la víctima omnipotente, inevitablemente conduce a la discusión sobre su carácter voluntario. El caso está problematizado por Tomás en *S.Th.* 3, q. 47, a. 1. Para él, Cristo es responsable indirecto de su propia muerte ("*Et hoc modo ipse Christus fuit causa suae passionis et mortis. [...] Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse*") y a su vez, víctima de sus perseguidores, agentes directos que implementaron la causa suficiente de la muerte: "*Ad tertium dicendum quod Christus simul et violentiam passus est, ut moreretur, et tamen voluntarie mortuus fuit: quia violentia corpori eius illata est, quae tamen tantum corpori eius praevaluit quantum ipse voluit*". En los textos alfonsinos relevados no hemos hallado una problematización semejante de la pasión de Cristo aunque sí puede rastrearse referencias a su aspecto sacrificial y a la idea de muerte voluntaria. Así lo expresa en dos oportunidades el *Setenario* (en la ley 69, "*Nuestro Ssennor Ihesu Cristo ffué rreçehir la muerte de su grado e ssuffrió que ffiziesen ssacriffiço de ssu cuerpo mismo*", y en la 90, "*Ihesu Cristo ffué de buena uoluntad en demostrar tamanno amor a los que demostraau e amaau commo querer prender muerte muy mansamientre e homilloso*"). Cf. asimismo *Cantigas de Santa María* 133 y 415. Estos rasgos son los que esencialmente transmite una de las representaciones iconográficas más recurrentes de Jesús, la de Cristo como pelícano. Este animal que simboliza al Redentor no remite estrictamente a la muerte voluntaria pero sí a un comportamiento autodestructivo que señala la falta de límites del amor paternal. Cf. el *Liber de Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Glanville (ca. 1250, Tolosa: E. Meyer, 1494, editado en Admyte vol. 1, cap. 30). Cf. también LUCIENNE PORTIER, *Le Pélican. Histoire d'un symbole*, París: Éditions du Cerf, 1984, cap. 2 y COLUM HOURIHANE, "The virtuous pelican in medieval irish art", en C. Hourihane (ed.), *Virtue and Vice. The personifications in the index of christian art*, Princeton University Press, 2000. También ROBERT DELORT, "Animal, environnement, ambivalence exemplaire", en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *L'animal exemplaire au Moyen Age (V-XV siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 291-292. Ahora bien, es posible sin embargo que en sentido metafórico pueda asimilarse a Cristo directamente con una figura suicida. Así lo manifiesta la interpretación figural de los mitos paganos que ejercita Pierre de Berquire en sus *Morales de Ovidio* (ca. 1330) cuando identifica la Pasión de Cristo con el suicidio de Hércules (Traducción castellana ca. 1500 editada en Admyte vol. 0).

temporales por medio de la muerte a mano propia para caer así luego en las molestias eternas. No lo hace la injuria de los pecados ajenos, que en nada concierne a una pureza que sí sería ultrajada por la comisión de un crimen tan grave como es el homicidio de sí mismo⁶⁵. No lo hace la existencia de pecados propios pasados, pues es necesaria la vida para subsanar los errores cometidos. Tampoco lo hace, finalmente, el deseo de pasar a la vida mejor que nos espera tras la muerte⁶⁶. Ante la insistencia llevada al infinito que el cristianismo hace respecto de la transitoriedad de esta vida de miserias y la gloria de la vida eterna, resulta natural la necesidad de explicitar claramente que la muerte por mano propia no habilita la entrada al Paraíso sino que, al contrario, la proscribire.

Este último punto desarrollado por Agustín y rescatado por Graciano nos deriva al tema central de los siguientes dos capítulos de esta *quaestio*, tomados uno también de Agustín (de *Contra litteras Petiliani Donatistae*, c. XLIX, 114 que figura como C. 23, q. 5, c. 10) y otro de Jerónimo (*Commentariorum in Jonam*, c. 1, C. 23, q. 5, c. 11). En efecto, un tema acuciante es el de los límites a establecer en el amor de martirio, la necesidad de fijar una línea de demarcación entre la aceptación pasiva de la violencia ajena (legítima y encomiable) y la gama de situaciones ambiguas (provocación deliberada del martirio, actitud de imprudencia ante la persecución, etc.) que, por bordear todas el suicidio, deben ser examinadas y condenadas⁶⁷.

⁶⁵ Sobre la polémica de Agustín con los donatistas y el problema generado por el culto a santas suicidas, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p.110. Agustín confiesa en efecto la incomodidad que le produce la veneración de estas mujeres que cometieron suicidio a fin de preservar su virginidad ante la violación: "*Sed quaedam, inquit, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae deuitarent, in rapturum atque necaturum se fluuium proiecerunt eoque modo defunctae sunt earumque martyria in catholica ecclesia ueneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, diuina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest ut ita sit. Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed diuinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes? sicut de Samsone aliud nobis fas non est credere*" (*De Civitate Dei*, I, 26).

⁶⁶ "*Hoc dicimus, hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere, uelut fugiendo molestias temporales, ne incidat in perpetuas; neminem propter aliena peccata, ne hoc ipso incipiat habere grauissimum proprium; neminem propter sua preterita peccata, que magis in hac uita opus est, ut possint penitendo sanari; neminem uelut desiderio melioris uitae, que post mortem speratur, quia reum suae mortis melior post mortem uita non suscipit*" (*ibidem*).

⁶⁷ Una situación similar se produce respecto de la aceptación o resistencia a una violencia legítima. Tomás de Aquino en *S.Th.* 2-2 q. 69 a. 4 se pregunta si es lícito que el condenado a muerte se defienda en caso de poder hacerlo: en principio no debe resistir al verdugo pero no por ello colaborará con él para provocar su muerte (en el caso de ser sentenciado a morir de hambre, debería tomar los

El texto de Jerónimo remite a las persecuciones:

Non est nostrum mortem arripere, sed illatam ab aliis libenter excipere. Unde et in persecutionibus non licet propria perire manu (absque eo, ubi castitas periclitatur), sed percutienti colla submittere

Se retoma aquí la cuestión de la castidad pero significativamente se hace en términos claramente opuestos a los de *De Civitate Dei*. La excepción “*absque eo, ubi castitas periclitatur*” resulta problemática para los exégetas pues si no es lícito matarse cuando se trata de la adhesión misma a la fe cristiana (“*in persecutionibus*”), menos parece serlo cuando concierne a una castidad amenazada. La exégesis plantea entonces la necesidad de reinterpretar la expresión “*absque eo*”, no en el sentido de excepción sino, al contrario, de negación de toda excepción. Dice la glosa al c. *Non est nostrum*:

*Dicunt quidam q. ubi fides Ecclesiae, & castitas corporis impugnatur, licet alicui se occidere, ut hic innuitur: cum tamen Aug. dicat q. ad quodcunque malum qui cogatur, non potest se occidere, ut s. e. q.4 displicet. melius potest legi haec dictio, absque, inclusive, q.d. nec in istis (in quib. magis videtur) licet alicui se occidere*⁶⁸

alimentos que eventualmente le alcanzaran de forma clandestina): “*nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quia patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat: quia non sumere esset seipsum occidere*”. Este texto de Tomás incluye otro punto a tomar en cuenta, la discusión en torno de la pertinencia del suicidio como modalidad de pena de muerte, práctica que se puede rastrear entre las sociedades germánicas (cf. JEAN PIERRE POLY, *Le chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, París: Perrin, 2003, pp. 154-155) y que se adscribe a menudo a pueblos exóticos. Cf. al respecto el relato de Marco Polo: “*En esta tierra [prouincia Maobar] tienen esta costumbre: que el hombre que es condenado a muerte es demandado de gracia al rey que él mismo se mate; e avida la gracia, él se mata a honra e por amor de sus ídolos. E mátase d’esta guisa: como han avido la gracia, la muger d’este malhechor e sus parientes lo toman y le atan al cuello doze cochillos e así lo lleuan al lugar dela justicia; e allí da una boz quanto mas alto puede diziendo: ‘Yo me mato a honra e por amor de tal ídolo’. E luego con uno de aquellos cochillos se da un golpe e así successivamente con los otros, fasta que cae muerto. E luego sus parientes con gran reverencia e alegría queman aquel cuerpo muerto, pensando que es bienaventurado*”, *El libro de Marco Polo versión de Rodrigo de Santaella*, Juan Gil (ed.), Madrid: Alianza Editorial, 1987, cap. 116, p. 254. Por último, podríamos preguntarnos si la tradición de los emperadores romanos de “sugerir” el suicidio no comportaba una forma peculiar de pena de muerte con el suicidio como modalidad.

⁶⁸ Tomás Chobham presenta en su suma de confesión otro ejemplo de corrección de este texto de Jerónimo: “*Sed debent verba Hieronimi exponi ut sit sensus: non debet aliquis propria manu perire, id est se morti exponere, absque eo ubi castitas periclitatur, id est ubi castitas fidei christiane sit in periculo. Vel potest intelligi tota locutio negative, ut nec etiam tunc sit pereundum cum castitas*

En términos similares, la *Summa Parisiensis* pretende ver en las palabras de Jerónimo un discurso de tipo alegórico:

*Verum beatus Hieronymus vehemens in hac parte fuisse. Ubi enim de virginitatis commendatione virginibus loquitur aperte dicere videtur aliquem sibi manus injicere debere ubi castitas periclitatur, sed neque evangelica, neque apostolica doctrina permittitur alicui seipsum perimere. Quod dicit Hieronymus allegorice est exprimendum quoniam libenter debet praelatus ecclesiae mortem arripere ubi castitas totius ecclesiae periclitatur. Suscipiat ita cum gaudio praelatus mortem temporalem a persecutore antequam ecclesiae castitatem violari patiatur*⁶⁹.

Y lo mismo puede decirse del comentario de Rufino al c. *Non est nostrum*:

*Non est nostrum (etc.) propria perire manu, i.e. proprio studio et opere morti occurrere, sed potius fugere, absque eo ubi castitas fidei ecclesie periclitatur: tunc enim debet maxime praelatus periculo mortis se supponere, ut supra Cs. VII, q. 1 Cum vero colla summittere, i.e. vires resistendi non obicere licet. Scilicet si sic hoc capitulum exponatur, sine errore transitur; alioquin ista Ieronimi exceptio, ad litteram intellecta, nulla ratione est admittenda*⁷⁰

periclitatur, ac si diceretur non licet facer hoc absque illo, id est nec hoc nec illud", en *Summa confessorum* D. IV, q. 8, cap. 1, *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, (F. Broomfield, ed.), Lovaina-París: Nauwelaerts, 1968

⁶⁹ *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Terence McLaughlin (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952, p. 219.

⁷⁰ *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Heinrich Singer (ed.), Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1902. El *Dictionnaire de Théologie Catholique* da cuenta también de esta contradicción: "Il faudrait corriger ce que contient le Décret de Gratien qui l'emprunte á Saint Jérôme [...]", *op.cit.*, p. 2745. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p.111. La defensa de la castidad como justificación del homicidio de sí mismo es un punto recurrente en la discusión sobre el tema. En la *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano*, encontramos una interesante operación; se utiliza el argumento agustiniano sobre la inspiración divina (caso de Sansón) para ignorar el sentido último del razonamiento de Agustín sobre el suicidio como forma de defensa de la castidad: "De la honestad en cómo la deven las mugeres guardar no solamente en los gestos mas aun en las palabras, cuenta San Agustín en el Vi libro de la Cibdad de Dios, de Lucrecia, que se mató porque la acometian garzones con palabras deshonestas e dice que ésta dió de sí gran fama de bondad, e magüera se matas e como no devia, empero fincó loada de todo el mundo por la castidad, ca Sansón no fué en otra manera excusado de la muerte sino porque se lo mandó el Spiritu de Dios, que facía milagros por él; e por aventura aquellas mugeres que así se mataron por guardar limpieza ficiéronlo por el Spiritu de Dios e así no perescieron", Madrid: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947, t. II, pp. 93-95. Lo que en *La Ciudad de Dios* era una concesión en clave de duda se convierte entonces en una aseveración transferible a casos a los que explícitamente se negaba cualquier justificación.

La cita de Agustín, por su parte, refiere expresamente al martirio en el contexto de una polémica con el donatista Petiliano:

*Tu dixisti, laqueo traditor periit, laqueum talibus dereliquit. Hoc ad nos non pertinet omnino. Neque enim ueneramur nomine martirum eos, qui sibi collum ligauerunt*⁷¹

Este texto de Agustín vuelve sobre la cuestión de la legitimidad del suicidio como castigo autoinfligido por el pecador. De hecho, el “*traditor*” del que se hace referencia es Judas (Petiliano sostenía que debía considerarse el caso de Judas y otros similares como una forma de martirio por cuanto el suicidio se originaba en razón de los pecados cometidos). La decisión agustiniana es rotunda: el suicidio es incompatible con el martirio.

El último capítulo (C. 23, q. 5, c. 12, *Placuit*) reproduce el canon 34 del Concilio de Braga del año 561 en el que se prohíben oblaciones para quienes se matan voluntariamente por hierro o veneno, se arrojan de un precipicio, se ahorcan o se dan muerte en cualquier otra forma violenta así como también se les niega el canto de salmos al momento de la sepultura. Este texto ha sido abundantemente retomado en la Edad Media⁷²:

Placuit, ut hii qui sibi ipsis uoluntarie aut per ferrum, aut per uenenum, aut per precipitium aut per suspendium, uel quolibet modo inferunt mortem, nulla pro illis in oblatione commemoratio fiat, neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadauera deducantur. Multi enim sibi hoc per ignorantiam usurpant. Similiter et de his placuit fieri, qui pro suis sceleribus moriuntur

La proscripción de las oblaciones a difuntos suicidas aparece tratada también en otros concilios como el de Orleans del 533 y el de Auxerre del 578:

⁷¹ El cambio de *status* de la Iglesia con la conversión del Imperio redefinió lo que había de entenderse por martirio, incluso su misma pertinencia. Es impulsada por el cisma donatista que la dirigencia eclesiástica debió examinar exactamente dónde terminaba el martirio y comenzaba el homicidio de sí mismo. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 106.

⁷² Además de Graciano, aparece en el *Decretum* de Ivo de Chartres (PL CLXI, 746), Halitgario (PL CV, 681-682), Rodolfo de Bourges (PL CXIX, 723). También Teodoro de Canterbury (PL XCIX, 932), donde unifica el texto de este canon con el del concilio de Auxerre (*vid. infra*). Para un análisis exhaustivo de este texto, cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 252 y ss.

II Orléans 533. Canon 15: “*Oblationes defunctorum, qui in aliquo crimine fuerint interrepti, recipi debere censemus, si tamen non ipsi sibi mortem probentur propriis manibus intulisse*”.

Sínodo Concilio de Auxerre 578. Canon 17: “*Quicumque se propria voluntate in aquam jactaverit, aut collum legaverit, aut de arbore praecipitaverit, aut ferro percusserit, aut qualibet occasione voluntariae se morti tradiderit, istorum oblatio non recipiatur*”.⁷³

La legislación conciliar regula también otros temas relacionados con el suicidio. En el Concilio de Arles del año 452 (canon 53) se estipula que un amo está exento de responsabilidad ante el castigo autoinfligido por un esclavo que llegue hasta el suicidio:

*Si quis famulorum cujuslibet conditionis aut generis, quasi ad exacerbendam domini distractionem, se diabolico repletus furore percusserit, ipse tantum sanguinis sui reus erit, neque ad dominum sceleris alicui pertinebit invidia*⁷⁴

Este texto de Arles introduce la temática de la incitación diabólica, referencia crucial respecto de la desesperación. El texto conciliar considera el suicidio producto de un “*diabolico furore*”. Esta relación con el Diablo se amplía y se define en términos más precisos en lo dispuesto por el canon 4 del XVI Concilio de Toledo del 693⁷⁵. Aquí el tema central es

⁷³ El texto de estos dos decretos conciliares y del próximo corresponden a la edición Ph. Labbe & G. Cossart, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, Venecia: 1731. El texto de Auxerre, como el de Braga, es retomado en uno de los capítulos del *Decretum* de Ivo de Chartres dedicados al suicidio, que reproducen también fragmentos del *De Civitate Dei*, de *Contra Petilianum* y otro texto referido a prohibición de oblationes y misas: “*De eo qui semetipsum occidit, aut laqueo se suspendit, consideratum est ut, si quis compatiens velit eleemosynam dare tribuat, et orationes in psalmodiis faciat oblationibus tamen et missis careat*”.

⁷⁴ Murray desestima la influencia medieval de este canon, cf. *op.cit.*, vol. 2, p. 182.

⁷⁵ La normativa canónica respecto del suicidio presenta una constante presencia del Malo. Este aparece como instigador en todos los textos que lo nombran pero las imágenes por medio de las cuales se esboza sus modalidades de hostigamiento no son idénticas. Por un lado, hallamos unas expresiones que insisten en la idea de un asedio que excede al caído en desgracia. En clave similar a la citada referencia al *furor* del Concilio de Arles, Teodoro de Canterbury brinda una imagen que asimila el acoso del Demonio con la enajenación: “*Si homo vexatus est a diabolo et nescit aliquid nisi ubique discurrere, et occidit semetipsum*” (*op.cit.*). Otros textos, en cambio, plantean una situación que va más allá del hostigamiento de manera de encarar directamente la relación que se entabla entre el suicida y el Diablo. Así en el texto de Nicolás I (*vid. infra*), el Diablo, a partir de la imitación de Judas que el suicida lleva a cabo, aparece como un *magister*: “*is qui Judam imitatus sui ipsius homicida fuisse magistro diabolo comprobatur*”. Y en este texto del XVI Concilio de Toledo se considera que en el intento de suicidio está en juego una voluntad del Diablo que pretende ejecutarse a través de los suicidas fallidos (“*et nisi praebenti cuiuslibet rei occasione suam nihilominus diabolus in eis perficit voluntatem*”), quienes necesitan una fuerte penitencia por haber querido unir su alma al Demonio

la tentativa de suicidio. El homicidio de sí mismo aparece en este texto tratado significativamente en términos de comportamiento contagioso:

Ad hoc sacerdotalis institutio debet sine dubio promulgari, ut et vitia inolita austerissima falce poenitentiae desecet et ulcus, quod subito in membrorum compagibus exortum sauciat ac serpit detruncet. Quorundam etenim hominum tam grave inolevit desperationis contagium, ut dum fuerint pro qualibet negligentia aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris sub poenitentiae satisfactione custodiae mancipati, incumbente desperationis incommodo se ipsos malunt aut laquei suspendio enecari aut ferro vel aliis mortiferis casibus interimere, et nisi praebenti cuiuslibet rei occasione suam nihilominus diabolus in eis perficit voluntatem; proinde huic nequissimae suadellae cupientes ponere finem et malagmam congruam talius aegrimoniae providere, coetus nostri decernit sacratissima unio, ut quicumque de talibus decipulis inretitus interemptionis evaserit casus, duorum mensium spatio et a catholicorum collegio et a corpore ac Christi sanguine oportet ut per poenitentiae censuram pristinae reddatur spei atque saluti qui animam suam per desperationem conabatur diabolo sociari⁷⁶

Este decreto conciliar es particularmente rico. Por un lado, es el único con que contamos que especifique un tratamiento particular para el suicida frustrado, para quien cayera en las trampas del diablo pero “por casualidad escapar a la muerte”: se prescribe su alejamiento de la comunidad cristiana y la prohibición de comulgar por espacio de dos meses. La existencia de una potencial penitencia que permitiría al desesperado volver a la “*pristinae* [...] *spei atque saluti*” explica la insistencia en el uso de metáforas médicas que presenta este

(“*qui animam suam per desperationem conabatur diabolo sociari*”). En otros textos, la instigación diabólica aparece de manera menos rica y más directa. Cf. por ejemplo el cuestionario de Regino de Prüm: “*Est aliquis qui diabolo impellente semetipsum occiderit?*” (PL CXXXII, 282). En la literatura penitencial, es factible que se ceda la palabra al propio Demonio a fin de escenificar la tentación *in articulo mortis* de la desesperanza (en el sentido teológico más amplio). Cf. por ejemplo el *Breve Confesionario*, pequeño *ars moriendi* traducido al castellano en el s. XV, cap. III, fols. 6v a 8r (editado en Admyte. vol. 0). Cabe anotar, por último, que para el caso inglés se han detectado casos judiciales en los que se adujo la tentación diabólica como eximente de responsabilidad, cf. GWEN SEABOURNE & ALICE SEABOURNE, “The Law on Suicide in Medieval England”, *Journal of Legal History* 21, 1, 2000, p. 33 y ss.

⁷⁶ *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid: C.S.I.C., 1963. Teodoro de Canterbury en su *Poenitentiale* presenta también una regulación sobre las oblacones a suicidas “atormentados por el Diablo”: “*Si homo vexatus est a diabolo et nescit aliquid nisi ubique discurrere, et occidit semetipsum quacunq[ue] causa, prodest ut oretur pro eo, si ante religiosus erat: si pro desperatione, aut pro timore aliquo, aut pro causis ignotis, Deo relinquamus hoc iudicium, et non ausi sumus orare pro illo. Qui se occiderit propria voluntate, missas pro eo facere non licet, sed tantum orare et eleemosynas largiri. Si quis subita tentatione mente sua exciderit, vel per insaniam seipsum occiderit, quidam pro eo missas faciunt*”, *op.cit.*, p. 932.

texto: “*disperationis contagium*”, “*ulcus*”, “*malagmam*”. Pero si esto representa un antiguo y recurrente *topos* de la imagería penitencial y si la referencia a faltas previas del desesperado (“*ut dum fuerint pro qualibet negligentia aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris sub poenitentiae satisfactione custodiae mancipati*”) nos recuerda también algo anterior (el tratamiento legal romano del suicidio), la idea de un “contagio” nos parece aportar una novedad. Se ve aquí una particular atención puesta no tanto en el desesperado mismo como en la comunidad a la que pertenece. En efecto, la comunidad parecería ser afectada realmente por el mal ejemplo de los desesperados de suerte que el suicidio aparece como un vicio en expansión (“*vitia inolita*”, “*tam grave inolevit disperationis contagium*”, “*serpit*”), un vicio particularmente peligroso por cuanto disuelve los lazos sociales (“*quod subito in membrorum compagibus exortum sauciat*”)⁷⁷.

Ahora bien, hasta el momento ninguna de estas normas habla de privación de sepultura, pena que esperaríamos encontrar en primer plano en la normativa canónica. El tema de la privación de sepultura no aparece (en principio) en Graciano y donde sí lo hace manifiestamente es en las *Decretales* de Gregorio IX en X 3, 28, 11 “*Ex parte parentum*”:

*Ex parte parentum M. [quondam iuenculae] nobis est intimatum, quod, quum in crepusculo noctis nobilis vir N. dominus I. de insula Butardi [dioceseos Turonensis eidem iuenculae] posuisset insidias, [volens eam opprimere], quam sollicitaverat saepe de stupro, et ipsa gartionibus, qui eam rapere nitebantur, super quendam pontem occurreret, tandem ipsa fugiens manus illorum, in amnem de ponte cadens, fuit casu submersa. [Ipsa vero extracta de amne, dubitaverunt capellani eiusdem loci corpus tradere sepulturae, et tu etiam requisitus duxisti super hoc responsum apostolicum requirendum]. Quocirca [fraternitati tuae per apostolica scripta] mandamus, quatenus, quum illa [iuencula] non sponte praecipitaverit se de ponte, sed, fugiens manus illorum, qui eam, sicut superius est expressum, [rapere nitebantur], casu ceciderit, corpus eius tradi facias ecclesiasticae sepulturae, praesertim quum ex honesta causa fugisse noscatur, et cui communicabatur viventi communicandum sit iam defunctae*⁷⁸.

⁷⁷ En torno de la distancia entre la rigurosidad de la legislación conciliar y el relativo castigo impuesto a los suicidas frustrados (dos meses de excomunión frente a un año para quien se abstuviera de trabajar el jueves en honor a Júpiter), cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 186. Cf. también p. 400.

⁷⁸ En *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richteri curas instruxit Acuilii Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958. La versión consultada del s. XVI (*Decretales Gregorii IX*, Lyon: sumptibus Petri Landry, 1606, que se utilizó para las glosas) presenta, como es habitual y bien sabido, un texto sustancialmente distinto, correspondiendo el texto entre corchetes restablecido por Friedberg al documento originario (respuesta de Inocencio III al

En el *casus* que debe resolver la autoridad papal, se deslizan reminiscencias agustinianas (¿es lícito matarse -arrojarse de un puente, en este ejemplo- para conservar la castidad?). Sin embargo, la respuesta es categórica: no hay pena en tanto la muerte se produce en este caso involuntariamente (“*non sponte*”). La joven cae desde un puente huyendo de sus violadores. La cuestión a decidir es justamente la de la sepultura. El *Casus* de la glosa ordinaria lo explicita: “*quaeritur utrum debeat in coemeterio sepeliri?*”.

Dos observaciones respecto de este texto. En primer lugar, como señala A. Murray, todo el asunto resulta a ojos contemporáneos de una superfluidad general. Si la joven se precipitó *non sponte* (y la corte papal no tendría más elementos que el prelado local como para negar o ratificar el hecho), ¿a cuento de qué se apela a Roma para una solución que está tan al alcance de las manos? Esta preocupación revela para Murray el peso que tiene lo material en la clasificación de las muertes, trátase o no de suicidios⁷⁹. En cualquier caso, los decretalistas se encargarán de precisar la diferencia entre acto e intención: si la joven se arroja *sponte* pero se deduce que lo hace con intención de evadir viva a sus perseguidores y no de sacrificar su vida antes que su castidad, entonces no se ha de considerar que muere en pecado mortal. La discusión en torno de este punto la hallamos resumida en el siguiente fragmento de Antonio de Butrio:

Videtur quod talis se praecipitans non sit sepeliendus in caemeterio, 24. q. 5. placuit. Solu. intellige decre. quando non sponte fecit: unde si locus est talis, ex quo praesumitur euadere, non moritur in peccato, alias secus. Ad hoc 23. q. 5 si non licet. & cap. non est nostrum. Idem tenet Hostien. Gofre. tamen, ut refert Host. tenebat contrarium, etiam pro honestate seruanda, non debet quis se praecipitare, vel se offendere. Dicit Ioan. An. quod per hoc non sensit Gofre. contrarium glo. quia glo. non dicit contra. Videte, ut sensit gl. & etiam in dicto c. verum. Si quis se sponte praecipitat, & credit quod verisimiliter euadere potest, non dicatur esse in peccato mortali. Si vero se praecipitat, cum verisimiliter non putaret se posse euadere, tunc siue subsit causa, siue non, dicitur decessisse in peccato mortali: & non debet sepeliri. Ratio quia debuit eligere minus malum: nam non imputaretur sibi ad peccatum illa puella, licet per vim fuisset stuprata: ideo potius debuisset eligere illud, quam mortem voluntariam, & haec fuit in effectu mens gl. & doctorum⁸⁰

arzobispo de Tours de 1206, PL CCXV, 816-817).

⁷⁹ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 444. Cf. también p. 463.

⁸⁰ *In librum quintum decretalium comentarii*, Venecia: apud Iuntas, 1578.

En segundo lugar, es de notar que el texto de Inocencio que recogen las *Decretales* toma la privación de sepultura eclesiástica como algo ya asentado y el caso se plantea sobre la pertinencia de la aplicación de una norma ya dada. Y esa norma, para la glosa, es el c. *Placuit* del *Decretum* pues a él se remite para fundamentar la decisión papal sobre privación de sepultura: “*quia si sponte, non esset sepelienda in cemiterio Ecclesiae 23 q.5 placuit*”. Pero, hemos visto, el contenido de dicho capítulo ignora en términos explícitos la privación de sepultura y se refiere solamente a oblaciones y salmos. A este respecto, conviene recurrir a la glosa ordinaria al c. *Placuit* del *Decretum* de Juan el Teutónico. Hallamos aquí que la cuestión también resulta problemática para el glosador pues éste se ve obligado a explicitar la distancia entre lo que efectivamente se lee en el texto del capítulo y la normativa vigente:

Videtur ergo q. tales sepeliuntur, ut hic & infra e. q. 8 Quicumque⁸¹ sed hoc non est verum & intelligas illud de canina sepultura nam & contrito quandoque denegatur Ecclesiastica sepultura, ut extr. de torneamentis, cap. I & extr. de rap. Super eo.

Una referencia similar se puede hallar en la *Summa* de Raimundo de Peñafort, fuente de las *Siete Partidas*:

Item prohibentur omnes, quos notorium est in mortali peccato decessisse, puta quia suspenderunt, vel praecipitaverunt, vel gladio seipsos perimunt, vel alio simili modo, 13, q. 2 Quibus, & Pro obeuntibus, 23 q.5 Placuit, & q. 8 c. Quicumque Clericus [...] Et quod ibi dicitur, sepultura non priuatur, intelligendum est de asinina⁸²

Estos textos nos advierten por qué se pretende que en *Placuit* se halle implícita la pena de privación de sepultura⁸³. La referencia a una “canina” o una “asinina sepultura” (eco de

⁸¹ C. 23, q. 8, c. 4: “*Quicumque clericus aut in bello, aut in rixa, aut in gentilium ludis mortuus fuerit, neque in oblatione, neque in oratione pro eo postuletur, sed in manus incidat iudicis: sepulturae tamen non privetur*”.

⁸² *Sancti Raymundi de Pennafort Summa*, Verona: apud Augustinum Carattonium, 1744, Lib. I, tit. 16, § 1 *De sepulturis*.

⁸³ El *Dictionnaire de Théologie Catholique*, por ejemplo, reenvía para privación de sepultura al Concilio de Braga del 561, es decir, el texto rescatado por el canon *Placuit*. También la ya citada glosa a *Ordenanzas Reales* 8, 13, 9 de Diego Pérez. Sobre un caso de privación de sepultura eclesiástica en el Buenos Aires del s. XIX (para el cual se adujo la normativa de *Partidas*), cf. NELSON DELLAFERRERA, “La sepultura de los suicidas en un dictamen de Dalmacio Vélez Sarsfield”,

*Jeremías 22:19*⁸⁴) da cuenta de que la tumba de un desesperado no configura una sepultura en sentido estricto pues, desde este punto de vista, el entierro de un desesperado no tiene más sentido que el que se hace con un animal. Se trata de una sepultura eclesiástica o se trata sólo de un pozo donde eliminar un desperdicio⁸⁵.

Esta animalización de los privados de sepultura puede hallarse en otros textos, incluso en *Siete Partidas*. Así en el epígrafe ya citado de *Partidas I, 13* el texto especifica que “*fue ordenado por los padres santos, que ouiessen sepulturas los cuerpos cerca desus eglesias, e non en los logares yermos dellas, yaziendo soterrados por los canpos, como hestias*”. Y en *Partidas I, 7, 14*, donde se retoma la normativa canónica que excluye de la sepultura eclesiástica al monje que guardase posesiones de manera clandestina, se estipula que “*si en su vida lo touiesse encubierto, e gelo fallasen a su muerte: deuen aquello que le fallaren, soterrarlo con el, fuera del monesterio, en algund muladar, en señal que es perdido*”⁸⁶. Por su parte, la glosa de Diego Pérez a *Ordenanzas Reales 8, 13, 9* retoma la glosa de Juan el Teutónico al *Decretum* en un discurso donde las valencias animales son predominantes:

[...] *ubi tenet quod quocunque modo constet quem seipsum occidere sive per impatientiam doloris, vel propter verecundiam criminis, de quo fuit accusatus, vel propter aliam successum, ut faciant pessimi homines, qui habent triticum reconditum in horreis, & nolunt vendere, existimantes se in futurum propter adversum tempus, & naturae humanae contrarium, putantes hoc malum reipublic. eventurum retinent, ut cariori pretio distrahant, & Deus propter suam misericordiam mittit pluviam opportunam & desideratam & sic sua spe frustrati, cum videant pretium esse*

Cuadernos de Historia, Instituto de Historia del Derecho y de las ideas políticas Roberto I. Peña, 11, 2001.

⁸⁴ “*sepultura asini sepelietur putrefactus et proiectus extra portas Hierusalem*”.

⁸⁵ Una descripción de los restos de los privados de sepultura en sintonía con esta imagen del desperdicio podemos hallarla en el comentario de Juan de Andrea a X, 3, 28, 12: “*si ergo in coemeterio non sunt positi nisi infideles, & excommunicati, omnia ossa sunt exhumanda, & ad eliminandam omnem spurcitiem ante, quam aliquis ibi sepeliatur, solemniter reconciliatio sequi debet, de con. ecc. uel alta. consuluisti*”, *In quinque decretalium libros novella commentaria*, Venecia: apud Franciscum Franciscium Senensem, 1581 (edición de Stephan Kuttner, Turin: Bottega d’Erasmus, 1963).

⁸⁶ Gregorio López apunta en su comentario a esta norma una sugestiva glosa de Juan de Andrea en la que el monje de marras queda asimilado a Judas, suicida y traidor: “*& dicit. Ioan. And. ibi quod non tota pecunia debet sepeliri cum eo: sed sufficient triginta denarii & hoc sufficit ad damnationis signum ostendendum*”.

diminitum, & longe villius quam ipsi putabant fore, instigante daemone, saepe accidit, ut seipsos, laqueo ad collum injecto, suspendant & strangulent: qui quidem non sunt in ecclesia sepeliendi, sed in montanis locis, & in sterquilinio, & sic asinorum more sunt bestiiis, avibus, seu piscibus commendandi. Facit, nam monachus non reddens rationem administrationis bonorum ecclesiae, post mortem etiam punitur quia debet extra coemiterium in stercore sepeliri cap cum ad monasterium. l. de statu monachorum et ibi glos. in verb. in sterquilinio simil. glos. peculiare in cap. Ioan. de regul. glos. 3. in cap. quicumque clericus 23.q.8 *quae loquitur de canina sepultura*⁸⁷

Por otra parte, las razones higiénicas que puede adivinarse tras la decisión de enterrar un cuerpo que, en verdad, tiene prohibida la sepultura se hacen evidentes en una disposición papal más antigua, de Nicolás I del año 866:

*Si sit sepeliendus qui seipsum occidit, vel si sit pro eo sacrificium offerendum, requiritis. Sepeliendus est quidem, ne viventium odoratui molestiam ingerat: non tamen est, ut aliis pavor incutiatur, solito cum obsequiis more ad sepulcra ferendus: sed et si qui sunt qui ejus sepulturae studio humanitatis obsequuntur, sibi, non illi qui sui exstiti homicida, praestare videntur. Sacrificium vero pro eo non est offerendum, qui non solum ad mortem usque peccavit, sed et mortis sibimet interitum propinavit. Quis enim magis peccatum ad mortem facit, pro quo Joannes apostolus dicit non orandum (I Joan v), quam is qui Judam imitatus sui ipsius homicida fuisse magistro diabolo comprobatur*⁸⁸

De acuerdo con lo expuesto por Nicolás, los desesperados no deberían en principio ser sepultados mas se lleva a cabo el entierro por no producir molestias entre los vivos: “*Sepeliendus est quidem, ne viventium odoratui molestiam ingerat*”. Esta preocupación sanitaria no exime sin embargo de proscribir el oficio de oblacones para estos desesperados que imitaron a Judas y tuvieron al Diablo como maestro⁸⁹. La atención se centra nuevamente

⁸⁷ Sobre la animalización de herejes (principales excluidos de la sepultura eclesiástica), cf. EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, “Animales, vicios y herejías”, *Cuadernos de Historia de España*, 1997. Sobre las futuras vicisitudes en torno del entierro de animales en la cultura europea desde la Baja Edad Media, cf. FRANCESCO SANTI, “Cadaveri e carogne. Per una storia del seppellimento animale”, *Micrologus*, 7, 1999.

⁸⁸ *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*, PL CXIX, 1013, XCVIII. Cabe notar que Graciano, que trabaja con las respuestas de Nicolás, no rescata para su compilación este texto en particular. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 268 y ss. Cf. también *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, *op.cit.*, p. 43.

⁸⁹ Murray señala la habitual contradicción entre legalismo e higiene respecto del entierro de suicidas que los funcionarios intentan hacer expeditivo por razones sanitarias. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 17.

en la comunidad; la prohibición de oblacones está en función de generar un efecto específico: “*ut aliis pavor incutiatur*”.

Incluso puede suponerse aquí otro hiato entre norma y práctica, por el cual este entierro, no eclesiástico y permitido sólo en clave animal y por razones higiénicas, tampoco resultaría suficiente de tal forma que la privación de sepultura sea tomada en sentido literal. Es lo que da a entender en el registro literario *Cantigas de Santa María* 124 en la que se relata cómo un hombre calificado de apóstata (y por lo tanto, un excomulgado sin derecho a sepultura eclesiástica) es preservado de la muerte por la Virgen tras ser lapidado, apuñalado y ahorcado. La Virgen difiere su muerte en función de que se le ha negado la posibilidad de la última confesión y el milagro luego se duplica pues, tras la confesión y el deceso, el cadáver se mantiene inmaculado. Lo que se ha señalado respecto de esta composición es que este último milagro no desmiente el hecho de que el cuerpo permanece insepulto, como bien lo grafican las ilustraciones de este episodio (Ms. Escorial T.I.1, panel 4). Esto ha sido interpretado como signo de una distancia cierta entre normativa canónica y prácticas laicas más severas, que el texto alfonsino vendría a consentir⁹⁰.

¿Suicidas castizos?

Por último, ¿cómo se ubica en la historia de los códigos castellanos la normativa de *Partidas* sobre el suicidio?

⁹⁰ En efecto, los cadáveres de los excomulgados no tenían por qué permanecer insepultos según el derecho canónico que más bien proscribía el entierro en cementerio eclesiástico. Pero la escena descrita en *Cantigas de Santa María* 124 tiene paralelos en la época, lo que implicaría que “*leaving unburied the bodies of traitors, excommunicants, and criminals, despite canonical opposition, seemed to have been lay society’s way to inflict upon its enemies a spiritual punishment worse than death itself*”, MARICEL PRESILLA, “The image of death...”, *op.cit.*, p. 406. En el caso de esta cantiga pareciera que aunque la Virgen efectivizara y manifestara su perdón, la sociedad secular no hace lo mismo. En este sentido, el rol de la Virgen como transgresora de las normas canónicas de enterramiento en distintas cantigas resulta una forma de compromiso entre las visiones oficial y popular. Cf. *idem*, p. 420 y también de la misma autora, “Conflicts between Ecclesiastical and Popular Culture in the Cantigas de Santa Maria”, *Romance Quarterly*, 33, 3, 1986.

Aquí el panorama ofrece una gran pobreza. Inexistente en la normativa foral⁹¹, tampoco hallamos nada regulado sobre el homicidio de sí mismo en el *Fuero Juzgo*⁹², ni en el *Fuero Real* como así tampoco en las obras incompletas de Alfonso X como *Libro de las Leyes*, *Espéculo* y *Setenario*. Esta situación se repite, luego de Alfonso, en el *Ordenamiento de Alcalá* por el cual *Partidas* cobra vigencia legal.

Donde sí hallamos una regulación del tema es en las *Ordenanzas Reales* de 1484, luego retomada por *Nueva Recopilación*:

*OORR 8, 13, 9 Ley .jx. la pena del que se desesp<er>are
El que se matare a sy mesmo pierda todos sus bienes. non teniendo herederos
descendientes*⁹³

Contando con este texto y el de *Partidas* como únicos hitos de una hipotética línea evolutiva (con todo lo imaginario que la confección de tal línea implicaría), resulta sumamente arduo dibujar una tendencia a una mayor dureza o a una mayor laxitud en la legislación castellana respecto de los desesperados.

Por un lado, puede adivinarse un endurecimiento del trato propinado a los suicidas en

⁹¹ Para este capítulo hemos relevado los siguientes fueros: Coria, Cuenca, León, Viejo de Castilla, Madrid, Teruel, Béjar, Zorita de los Canes, Estella, Logroño, Castrojeriz, Frías, Haro, Oña, Nájera, Sanabria, Uclés, Zamora, Ocón, Sto. Domingo de Silos, Andaluz, General de Navarra y Valladolid. Cabe anotar que en otras regiones, como Francia e Inglaterra, las recopilaciones consuetudinarias ofrecen un tratamiento muy duro para con los desesperados. Cf. A. LEGOYT, *Le suicide ancien et moderne* (París: A. Drouin Ed., 1881) y PIERRE TIMBAL, "La confiscation dans le Droit Français des XIIIe et XIVe siècles" (*Nouvelle Revue Historique du Droit Français*, Paris, 1944).

⁹² La única referencia al homicidio de sí mismo que aparece en el *Fuero Juzgo* se registra en una ley que discurre acerca de las deslealtades hacia el rey y que tomaremos más adelante para nuestro análisis. Se trata de Libro I, ley "que el pueblo no<n> yerre cont<r>a el rey" (traducción al leonés del latín, ca. 1260, editada en Admyte vol. 0) que reproduce el canon 75 del IV Concilio de Toledo del año 633 "De commonitione plebis ne in principes delinquatur".

⁹³ *Ordenanzas Reales* presenta dos versiones de esta normativa con una diferencia fundamental. En *OORR 8, 19, 19* hallamos el siguiente texto: "Todo ome o muger q<ue> se matare pierda todos sus bienes para la n<uest>ra camara", donde no se hace referencia a los herederos del suicida. *Nueva Recopilación 12, 21, 15*, sin embargo, unifica la referencia a los herederos de *OORR 8, 13, 9* con la estipulación sobre el fisco regio de *OORR 8, 19, 19*: "Todo hombre ó muger que se matare a sí mismo, pierda todos sus bienes, y sean para nuestra cámara no teniendo herederos descendientes". Las citas corresponden a la edición de A. Díaz de Montalvo, Huete: Alvaro de Castro, 1484 (editada en Admyte, vol. 1).

la significativa parquedad que presenta el texto de *Ordenanzas Reales*. En efecto, no existe allí explicación alguna de los móviles suicidas ni se establece eximente alguno. Para *Ordenanzas Reales*, no hay distinciones entre varias “maneras de desesperación de los hombres” y a este indiferenciado conjunto de desesperados le cabe una única pena que es la confiscación de bienes.

Pero, por otro lado, la excepción dada por la expresión “*non teniendo herederos descendientes*” plantearía una cierta mejoría pues la pena de confiscación que preveía *Partidas VII, 1, 24* ignoraba para su aplicación la existencia o inexistencia de descendientes.

Ahora, si nos atenemos a la letra del texto de *Ordenanzas Reales* y de *Nueva Recopilación*, hallamos una diferencia clave (salvado el matiz dado por la salvaguardia de los derechos de los sucesores). En efecto, lo que se pena aquí es el propio desesperamiento y no un delito previo como ocurría en *Partidas VII, 1, 24*⁹⁴. Llega a un término entonces aquella ambigua situación por la cual en principio se configuraba un tipo penal, los desesperados en *Partidas VII*, para luego eximirlos finalmente de toda pena. El desesperamiento constituye un crimen penado en *Ordenanzas Reales* mientras en *Partidas* (que le dedica mucho más atención) presenta, como acto penado, una entidad más que escasa.

⁹⁴ Nos referimos a la letra del texto de *Ordenanzas Reales* pues la glosa de Gregorio López pretende adscribir el sentido de esta norma a los condicionamientos dados en *Partidas VII*: “*et hoc etiam patet ex dispositione l. 9. tit. 13. lib. 8. Ordinam. et l. fin eod. lib in Ordin. Regal. ubi habetur, quod sepisum occidens perdat bona, et si non habeat descendentes, applicentur Camerae Regis; quae ll. sunt intelligendae, de eo, qui metu criminis mortem sivi conscivit, juxta dispositionem hujus legis Partitarum, non si pudore alieni, vel taedio vitae, seu alias ex simili causa se occidisset, l. sed et si posteriores, D. de legibus, unde videtur dicendum, quod in regno isto ex dispositione istarum legum regni, necdum ubi veniunt publicanda in consequentiam poenae*”. La glosa de Diego Pérez a OORR 8, 13, 9 retoma el comentario de Gregorio López.

SANDIOS Y MALANDANTES

Dijimos que la noción de desesperación incluía en *Partidas VII* un tercer tipo además de los suicidas y los asesinos. Es por ello que en este apartado el foco de nuestro interés se desplaza hacia otro lugar del texto (ley 4 de *Partidas VII*, 25: *Delos Moros*) a fin de analizar la asimilación que ahí se produce entre los desesperados y aquellos cristianos que abandonan la fe para hacerse musulmanes:

Que pena merescen auer el christiano que se tornare moro.

Ensandescen a las vegadas omes y ha, e pierden el seso e el verdadero entendimiento, como omes de mala ventura, e desesperados de todo bien reniegan la fe de nuestro Señor Iesu christo, e tornan se moros, e tales y ha dellos que se mueuen a lo fazer por sabor de biuir a su guisa, o por perdidas que les avienen de parientes que les matan, o se les mueren o porque pierden lo que auian, e fincan pobres, o por malos fechos que fazen temiendo la pena que merecen por razon dellos: e por qual quier destas maneras sobre dichas, o de otras maneras semejantes que se mueuen afazer tal cosa como esta: fazen muy grand maldad, e muy grand traycion. Ca por ninguna perdida, nin pesar que les viniessen, nin por ganancia, nin por riqueza, nin buena andança, nin sabor que entendiessen auer en la vida deste mundo, non deuién renunciar la fe de nuestro Señor Iesu Christo: por la qual serian saluos, e avrian vida perdurable para siempre. E porende mandamos que todos quantos esta maldad fizieren que pierdan porende todo quanto auian e non puedan llevar ninguna cosa dello: mas que finque todo a sus fijos si los ouieren aquellos que fincaren en la nuestra fe: e la non renegaren: e si fijos non ouieren ellos, a los mas propincos parientes que ouieren fasta del dezeno grado, que finquen en la creencia delos christianos, e si tales fijos nin parientes non ouieren finquen todos sus bienes para la camara del Rey: e de mas desto mandamos, que si fuere fallado el que tal yerro fiziere en algund lugar de nuestro Señorío que muera por ello.

Se constata allí una asociación explícita entre desesperados y apóstatas⁹⁵. Se califica a

⁹⁵ Empleamos aquí la palabra *apostasía* con su sentido actual que difiere del presente en Alfonso. Mientras para nosotros *apóstata* designa a quien abandona la fe (la cara inversa del converso), Alfonso lo define en *Partidas VII*, 25, 5 “*como cristiano que se torno judío o moro: e despues se arrepiente, e se torna ala ley delos christianos*” (es decir, la cara inversa del relapso). La versión castellana del s. XIII de las *Decretales* nos provee de otro sentido, diferente aunque emparentado, del término tal como circula en la época: define a los apóstatas en el libro V, tít. IX (*De los apóstatas e de los dos veces bateados*) como “*clerigos que dexan su orden e su abito*”, *Decretales de Gregorio IX*, Versión medieval española, ed. a cargo de Jaime Mans Puigarnau, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1942. Raimundo de Peñafort en su *Summa* brinda una caracterización de la apostasía que reúne estos distintos significados: “*Apostasia est temerarius a statu fidei, obedientiae, vel religionis recessus, & dicitur apostasia, quia post statio id est, retrogradatio, vel retrogradus status. Est autem triplex apostasia, scilicet perfidiae, inobedientiae, & irregularitatis. Perfidiae, qua quis recedit a fide;*

los muladíes como “*omes de mala ventura, e desesperados de todo bien*” que reniegan la fe de Cristo. Se relaciona la comisión de semejante falta con un estado de debilidad mental (“*Ensandescen a las vegadas omes y ha, e pierden el seso e el verdadero entendimiento*”) mas nada justifica renunciar a la fe “*por la qual serian saluos, e avrian vida perdurable para siempre*”. La pena es de muerte pero no en primera instancia pues en principio se estipula la pérdida total de los bienes (“*non puedan lleuar ninguna cosa dello*”) los cuales pasan a los parientes que permanezcan en la verdadera fe. En un segundo momento, si el apóstata es hallado en tierras cristianas, se procede a la muerte: “*e de mas desto mandamos, que si fuere fallado el que tal yerro fiziere en algund lugar de nuestro Señorío que muera por ello*”.

La calificación de estos apóstatas como desesperados resulta clara: la apostasía implica la pérdida de la vida eterna en un acto voluntario al igual que con la pérdida simultánea de la vida terrenal y la eterna en el caso de los suicidas. Pero además de la mención explícita del término *desesperado*, la asociación viene dada también por el correlato de los posibles móviles de la falta que cada una de las normativas despliega. Los muladíes apostatan “*por malos fechos que fazen temiendo la pena que merecen por razon dellos*” así como, en el caso de los desesperados, “*quando alguno ha fecho gran yerro, e seyendo acusado del con miedo, o con verguença de la pena que espera recibir, porende, matasse el mismo con sus manos: o beue a sabiendas yeruas con que muera*”. A su vez, “*quando alguno que es rico, e honrrado, e poderoso, veyendo que lo desheredan, o lo han desheredado, o le fazen perder la honrra, o el señorío que ante auia se desespera, poniendose a peligro de muerte, o matandose el mismo*” de la misma manera en que los muladíes abandonan la fe “*porque pierden lo que auian, e fincan pobres*”. Por último, el texto de los apóstatas refiere a aquellos que reniegan del cristianismo “*por perdidas que les avienen de parientes que les matan, o se les mueren*” mientras que en las leyes que norman la desesperación, aun si no remiten explícitamente a este

*ut Julianus Apostata. [...] Inobedientiae, qua quis transgreditur spontanea voluntate mandatum, vel praeceptum, ut Adam, & Eva, & qui sacris canonibus obedire contemnunt. [...] Irregularitatis, qua quis a statu sumtae religionis recedit; ut quum apostatat Monachus, Clericus, vel Conversus, vel aliquis religiosus”, op.cit., lib. I, tit. 7, § 1. Respecto del término muladí lo empleamos con el sentido que finalmente tomó, es decir, quien se hace musulmán, más allá del hecho de que Alfonso no utiliza este vocablo. Sobre un uso más estricto del término en la España medieval, cf. ANWAR CHEJNE, *Historia de la España musulmana*, Madrid, 1993, p. 104. Asimismo, cf. DOLORES OLIVER PÉREZ, “Una nueva interpretación de “árabe”, “muladí” y “mawla” como voces representativas de grupos sociales”, en AAVV. *Proyección de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y Mediterráneo*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993, t. 3, p. 148 y ss.*

punto, se aducen razones relativamente afines como cuando se señala su comisión “*por dolor, o por cuyta de enfermedad, o por otro grand pesar que ouiesse*”⁹⁶.

Para analizar la asimilación desesperados/muladíes resulta necesario rescatar un elemento clave en la descripción de los apóstatas cual es el de la traición. Anticipemos la hipótesis general de este capítulo: el cuadro semántico de la desesperación en *Partidas VII* engloba tipos que en principio y en abstracto carecen de elementos en común (suicidas, asesinos, apóstatas) pero se puede proponer un denominador común para los tres tipos que es precisamente el de la traición.

En el caso de los muladíes, el texto alfonsino es explícito: “*fazen muy grand maldad, e muy grand traycion*”⁹⁷. Pero además, en el contexto bélico de la Reconquista, la asociación con la traición resulta obvia no sólo en términos religiosos sino también militares. El interés de Alfonso X por condenar las conversiones al Islam es esencialmente político-militar y en este panorama es que se entiende la normativa que establece *Partidas VII*, 25, 8 respecto de perdonar a muladíes que puedan ofrecer servicios a la causa cristiana⁹⁸:

*“Contecer podria que algunos de los que renegassen la fe catholica, e se tornassen moros se trabajarian de fazer algund granado seruicio a los christianos, que se tornaria agrand pro de la tierra: e por que los que se trabajassen de fazer tal bien como este sobredicho, non finquen sin gualardon tenemos por bien, e mandamos que les sea perdonada, e quita la pena de la muerte, que diximos en la quarta ley ante desta, que deuian rescebir, por razon del yerro, que fiziessen. Ca assaz daria a entender que el que tal cosa fiziesses que amaua a los Christianos: e que se tornaria ala fe chatolica, si lo non dexasse por verguença, o por afruenta de sus parientes, o de sus amigos. E porende mandamos, e queremos que le sea perdonada la vida: maguer finque moro”*⁹⁹.

⁹⁶ Las dos primeras citas de los desesperados corresponden a *Partidas VII*, 27, 1; la tercera, a *Partidas VII*, 1, 24.

⁹⁷ A su vez, la traición es uno de los elementos más persistentes en los estereotipos cristianos acerca de los musulmanes, en tanto violadores de alianzas y gentes en quienes no se puede confiar, cf. al respecto RON BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid: Rialp, 1991, pp. 219 y 223.

⁹⁸ Cf. DWAYNE CARPENTER, “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25”, *Al-Qantara*, vol. VII, 1986.

⁹⁹ Cf. MIGUEL ANGEL LADERO QUESADA, “Los mudéjares”, *XX siglos*, 1994, p. 54. Asimismo *Partidas I*, 9, 38. La expresión final del texto citado (“*maguer finque moro*”) señala el uso del término “moro” como sinónimo de musulmán. La opción por un vocablo entre todos los que designaban al

Esta ambigüedad del muladí, traidor pero también eventual colaborador, se halla en la *Summa* de Raimundo de Peñafort, fuente directa de *Partidas*, en la discusión en torno de su clasificación entre las desviaciones de la fe¹⁰⁰.

Desde el punto de vista de nuestro análisis, entonces, la traición es el elemento crucial a rescatar en esta imagen de la apostasía que hace, como veremos, a la lógica de la traición sobre la que está montada la noción de desesperación en *Partidas* VII.

Ahora bien, estas consideraciones parecerían poder aplicarse a cualquier tipo de apóstatas y, sin embargo, el texto alfonsino sólo califica con el término *desesperado* a quienes se hacen moros¹⁰¹. Por ello, se hace necesario, desde el momento en que las disparidades abundan, comparar los términos con que se califica la conversión al Islam con los

enemigo islámico siempre implica una decisión de corte político e ideológico (cf. MOSHÉ ZIMMERMANN, "L'image du monde musulman et son utilisation en Catalogne du IX^e au XII^e siècle", en AA.VV. *Minorités et marginaux en France meridionale et dans la Péninsule Ibérique, VII^e-XIII^e siècles*, París: Editions du CNRS, 1986). En el caso de "moro" se rescata ante todo el carácter de alteridad geográfica y racial (cf. RAFAEL OCASIO, "Ethnic underclass representation in the Cantigas: the Black moro as a hated character", en Toscano Liria, Nicolás (ed.), *Estudios alfonsinos y otros escritos*, Nueva York, 1991). Pero cabe constar que engloba tanto a afromusulmanes como a hispanomusulmanes, cf. JOSÉ RIVAI MACEDO, "Os filhos de Cam: A Africa e o saber enciclopédico medieval", *Signum*, 3, 2001, p. 126 y 130.

¹⁰⁰ "*Quaeritur ergo circa apostasiam perfidiae sic: Ecce multi Christiani resident in quibusdam civitatibus Sarracenorum, & maxime illi, qui vocantur Atrones, aliquis illorum profitetur Maumethum nuncium esse Dei, sicut & Sarraceni faciunt, ad laudem, & venerationem illius, quem colunt & venerantur pro sancto. Alius osculatur sepulchrum Almeadi, quasi ex reverentia, ac si esset sanctus. Alii in publico gerunt se pro Sarracenis, & in occulto pro Christianis. Nunc quaeritur, utrum isti, & similes sint apostatae, vel heretici judicandi*", *op.cit.*, Lib. I, tit. 7, § 4.

¹⁰¹ El peso militar moro en el conjunto más amplio de los "enemigos de la fe" es tan palpable que siempre termina especificando normas que en principio tienen un viso más general. En este sentido resulta ilustrativo el texto de *Partidas* I, 9, 38, norma complementaria de las referidas a muladíes por cuanto excomulga y excluye de sepultura eclesiástica (aquí sin rodeos y de forma explícita, incluso prescribiendo la exhumación, dado el caso) a quienes cambian de bando y brindan servicios militares a infieles. En efecto, esta norma remite al comienzo a "todos aquellos que dan ayuda, o consejo en alguna manera, a los enemigos de la fe, contra los Christianos" para luego especificar que quienes sean capturados pueden ser servilizados "como si fuesen moros". Respecto de la historia de esta norma, cf. ROBERT BURNS, "Renegades, adventurers, and sharp businessmen: the thirteenth century spaniard in the Cause of Islam", *American Catholic Historical Review*, 58, 1972, pp. 350-358. Recordemos que en pleno conflicto entre Alfonso X y los nobles en 1272, los disidentes en su mayoría optaron por la "desnaturación" y el exilio a tierras moras en el reino de Granada. Cf. ROBERT MACDONALD, "Problemas políticos y derecho alfonsino...", *op.cit.*, p. 39.

correspondientes a aquellos otros que también abandonan la fe, en particular quienes abrazan el judaísmo.

Mui peyores ca mouros

En efecto, el tratamiento que *Partidas* VII propina a quienes se hacen judíos es particularmente diferente a lo que hemos visto respecto de los muladíes:

Partidas VII, 24, 7 *Que pena merece el cristiano que se tornare judio. Tan malandante seyendo algund christiano que se tornasse judio mandamos que lo maten por ello bien assi como si se tornasse hereje. Otrosi dezimos que deuen fazer de sus bienes en aquella manera que diximos que fazen delos aueres de los herejes.*

Como vemos, no hay aquí explicación alguna de los móviles posibles de este tipo de apostasía tal como se despliega en el caso de los muladíes. Por otro lado, la pena establecida en primera instancia es la capital sin contemplar la posibilidad del destierro. Por último, el título 24 de los judíos carece de normas como las que aparecen en el título 25 de los moros respecto de la posibilidad de arrepentimiento y perdón¹⁰².

Pero las diferencias no son sólo de grado. Existe una clasificación y una conceptualización distinta para cada una de estas *leys*. En efecto, tal como señala D. Carpenter, mientras los muladíes están pensados en términos de traición en una “*amalgamation of religious antipathy and political fear*”, la conversión al judaísmo en cambio se apuntala sobre la idea de desvío religioso¹⁰³. Mientras los muladíes “*fazen muy*

¹⁰² Cabe marcar que en *Partidas* VII, 25, 8 el título de la norma (“*Por que razones el Christiano que se tornare judio, o moro, e se arrepiente despues tornandose a la fe de los christianos se puede escusar de la pena sobredicha*”) parece igualar apóstatas al judaísmo y al Islam. Pero el texto de la norma parece contradecir su propio título en tanto ignora a los que se hacen judíos y sólo habla de moros. Cf. al respecto la observación de DAVID ROMANO, “Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350”, en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, 1985, p. 275. Cf. asimismo MARJORIE RATCLIFFE, “Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, 3, 1985, p. 433.

¹⁰³ Cf. DWAYNE CARPENTER, *Alfonso X and the Jews: An edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 “De los judíos”*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 104-105.

grand maldad, e muy grand traycion”, quien opta por el judaísmo, es un “*malandante*”, lo que lo equipara a un hereje: “*que lo maten por ello bien assi como si se tornasse hereje*”¹⁰⁴. En este sentido, resulta revelador el epígrafe del Tít. 25 *De los moros*:

“Onde pues que enel titulo ante deste fablamos delos judios, e de la su ciega porfia que han contra la verdadera creencia: queremos aqui dezir de los moros, e de la su necedad, que creen. E por que se cuydan saluar”

Mientras los moros son considerados necios, los judíos aparecen caracterizados como porfiados. Evidentemente, los efectos de sentido que producen estas calificaciones son divergentes. La “necedad mora” habla de la clara devaluación de la fe musulmana que destila *Partidas*¹⁰⁵. Pero la “porfia judía” remite en primer lugar (veremos luego los matices que implica esta noción) a la obstinación, es decir, el requisito básico para declarar una herejía¹⁰⁶.

El desprecio por la fe islámica, frente a la alta estimación en que se tiene al

¹⁰⁴ Podría pensarse una relación entre la expresión “malandante” que emplea *Partidas* y el término “*errantibus*” de C. 1, 7, 3 (*De apostatis*): “*Lapsis etenim et errantibus subvenitur, perditus vero, hoc est sanctum baptismum profanantibus, nullo remedio poenitentiae, quae solet aliis criminibus adesse, succurritur*”. Cf. DWAYNE CARPENTER, *Alfonso X and the Jews...*, *op.cit.*, p. 84, así como JOSHUA TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews*, New Haven: Yale University Press, 1944, cap. 12, pp. 170-187. Asimismo, cabe recordar que en ocasiones la iconografía medieval asimila las representaciones de judíos y de herejes, como las que releva Blumenkranz en las que el miniaturista repite para los herejes la imagen que usara para los judíos con la salvedad de que les ha quitado la barba. Cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris: Études Augustiniennes, 1966, p. 33.

¹⁰⁵ El hecho de que la fe musulmana sea concebida como un conjunto de “*muitas sandeces*” (*Cantigas de Santa María* 192) no desmiente el hecho de que el moro sea visto como un pagano contradictor violento del cristianismo, lo cual, en el caso de la producción alfonsí, estaría relacionado con la correspondiente intolerancia almohade y almorávide respecto de cristianos y judíos. Cf. al respecto ALBERT BAGBY, “The Moslem in the Cantigas of Alfonso X el Sabio”, *Kentucky Romance Quarterly*, 20, 1973, y “Some characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas”, *South Central Bulletin* 30, 1970.

¹⁰⁶ Cf. la definición constantemente citada de Roberto Grosseteste “*Haeresis est sententia humano sensu electa -scripturae sacrae contraria -palam edocta- pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine*”, cf. JACQUES LE GOFF (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid: Siglo XXI, 1987. No sorprende pues que en *Partidas* VII, 26, 2 se diga que si los herejes “*por aventura non se quisieren quitar de la su porfia, deuen los judgar por herejes, e darlos despues a los juezes seglares*”. Acerca de la asimilación judaísmo-herejía en los apologeticos antijudíos, cf. ADELIN RUCQUOI, “L'invective anti-juive dans l'Espagne chrétienne: le cas de Martín de León”, *Atalaya*, 5, 1994, p. 144. Cf. asimismo *Cantigas de Santa María* 264 donde se habla de la secta de los judíos: “*E ante que morrese a Virgen, fora feita / a semellante dela por destroyr a seita / dos judeus e do demo, que sempre nos espreita / por fazer que caiamos en err' e en folya*”.

cristianismo, obviamente, pero también al judaísmo, nos parece un punto crucial. Un eco de la misma puede observarse en *Espéculo* 5, 8, 35 donde se discierne la fuerza que un musulmán o un judío tendría sobre su cónyuge cristiano para poder arrancarlo de la verdadera fe¹⁰⁷. En este texto, se dice que los moros “*non an ffirmedunbre de ley*” por carecer de profetas y santos y que resulta más fácil convertir a un musulmán que a un judío: “*ssi el que ffuese de nuestra Ley quissiesse conuertir al judio, que non lo podrie ffazer tan ayna como al moro o al gentil*”¹⁰⁸. Y ello es porque la ley judía, “*comjenço e testimonjo de la nuestra*”, cuenta con profetas y santos que la prueban pero más aún cuenta con la estrecha relación entablada con la fe cristiana, “*ayuntamjento que a la ssu ley con la nuestra*”. En efecto, son numerosos los esfuerzos teológicos por abolir la dependencia genealógica que la Iglesia tiene respecto de la

¹⁰⁷ “*E por ende dezimos, que aquello que dize en la ley ante desta que pueden morar en vno marido e mugier, maguer ssean de ssennas leys, que esto sse entiende de los moros et de los gentiles, mas non de los judios; ca los moros et los gentiles, comoquier que ayan ssus creençias apartadas de nos, non an ffirmedunbre de ley que sse pueda prouar por proffectas njn por ssantos. Et por ende quando la mugier o el marido ffuese de vna destas ssectas, et el otro cristiano, non deuen ante auer ssospecha que los tornassen a las ssus creençias que ante aujen, pues que non an rrazones tan ffirmes por que lo puedan ffazer. Et por ende non los deuen partir ssi non en la manera que diximos en esta otra ley. Mas los judios que an la Vieja Ley que creemos que dio Dios a Moyssen, et es prouado por muchas proffectas et por muchos ssantos, et es la ssu ley comjenço e testimonjo de la nuestra; por este ayuntamjento que a la ssu ley con la nuestra, sserie ssospecha que los que sse conuertiesen a la nuestra Ley et quissiesen ffincar en el casamjento primero con los de la ssuya, que punnarien de los engannar, et de los tornar a la ssu creençia et ssacar los de la nuestra. Et, demas, dezimos avn que ssi el que ffuese de nuestra Ley quissiesse conuertir al judio, que non lo podrie ffazer tan ayna como al moro o al gentil. Et por ende ssi alguno de la ley de los judios, varón o mugier, sse tornare a la nuestra ffe et ffuer casado, tenemos por bien que el perlado daquel lugar amoneste al que ffincare en la ley de los judios que sse torne cristiano. Et ssi non lo quissiere ffazer, que dalli adelante que los departa*”. Cabe aclarar que la ley correspondiente a este punto en *Partidas* (IV; 10, 3) no hace diferencia alguna entre judíos y musulmanes. Blummenkranz ha notado cómo la iconografía medieval se ha encargado de señalar que el judaísmo se presenta como un adversario peculiar, como un “*adversaire presque égal*”, cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *op.cit.*, p.106.

¹⁰⁸ En *Cantigas de Santa María*, los buenos moros parecen dispuestos a la conversión o se encaminan a ella a través del respeto a la Virgen. Cf. MERCEDES GARCÍA-ARENAL, “Los moros en las Cantigas de Alfonso X”, *Al-Qantara*, 6, 1985. Esta caracterización de *Cantigas* ilustra lo que R. Burns ha llamado el “*thirteenth century dream of conversion*”. El trabajo de Burns señala la concepción imperante entre los cristianos del s. XIII, especialmente entre las emprendedoras órdenes mendicantes, acerca de una fácil conversión de las poblaciones islámicas al cristianismo si tan sólo se superaran las barreras que alejaban a estas últimas de la Palabra. El trasfondo de dicho optimismo reposa claramente sobre una fuerte devaluación de los dogmas musulmanes. Cf. ROBERT BURNS, “Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion”, *American Historical Review*, 86, 1975, p. 1433. Por último, la carencia de *ffirmedunbre de ley* que señala el *Espéculo* se repite en *Partidas* VII, 25, 1 cuando se dice “*E como quier que los Moros non tengan buena ley [...]*”.

Sinagoga, como, por ejemplo, aquel que convierte a los judíos en descendientes de Abraham a través de Agar mientras los cristianos serían de la prole de Sara¹⁰⁹. De hecho, tales esfuerzos revelan la función de autoidentificación que cumple la confrontación agresiva con el judaísmo y el lugar que los judíos contemporáneos ocupan en la construcción de una identidad cristiana en el Medioevo, papel que los musulmanes nunca cumplieron al no representar ninguna peligrosa paternidad¹¹⁰. Este parentesco conflictivo a menudo se encarna en la dupla Caín/Abel. En efecto, Caín como representación de los judíos conforma un personaje multifuncional: es el hermano mayor, malvado y odiado; es el no elegido por Dios, así como los judíos dejaron de serlo al negar a Cristo; es el condenado a errar por el mundo (y no a morir) tras su crimen¹¹¹.

Frente a la elevada atención que genera el judaísmo en la conformación de una identidad cristiana, el Islam aparece fuertemente subestimado. Esta devaluación que hace de la conversión a esta fe algo menos terrible (y por lo tanto algo menos severamente penado) que la conversión al judaísmo parece reproducir en el registro jurídico la comparación que en el plano literario hace *Cantigas de Santa María* 348 donde se afirma que los judíos son “*mui*

¹⁰⁹ Cf. HENRI DE LUBAC, *Exégèse Médiévale...*, *op.cit.*, y LEON POLIAKOV, *Historia del Antisemitismo. De Cristo a los judíos de las Cortes*, Barcelona: Muchnik, 1986. Cf. también SHLOMO SIMONSOHN, “Jews and Judaism as viewed by the Medieval Church”, en H. Ahrweiler (comp.), *L'image de l'autre, 16^o Congrès International des Sciences Historiques, Stuttgart'85*, París: Imprimerie de la Sorbonne. Resulta sumamente interesante registrar el mismo resquemor en los planteos antisemitas del siglo XIX en los que son evidentes los esfuerzos realizados para eliminar la dependencia cristiana respecto del Antiguo Testamento que obstaculizaba, entre otros factores, la compatibilidad entre la adopción de postulados racistas y la adhesión al cristianismo con su visión del bautismo como sacramento que excede las diferencias raciales y está abierto a toda la Humanidad. Cf. GEORGE MOSSE, *Il razzismo in Europa*, Roma: Laterza, 1985, p. 141.

¹¹⁰ Sobre el rol del conflicto con el judaísmo como ingrediente ideológico esencial en la autodefinición del cristianismo, cf. MARK R. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1994, pp. 21-22. Cf. asimismo DAVID NIRENBERG, “Conversion, sex and segregation”, *American Historical Review*, 2002, p. 1086 y ss.

¹¹¹ Para esta asimilación entre judíos y Caín, cf. el sermón 201 de Agustín (Obras Completas, Madrid: B.A.C., 1983, t. 24, p. 89). Núñez Rodríguez, por su parte, nos señala cómo en la Baja Edad Media se incrementa la “*aversão contra o 'irmão mais velho'*”, MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ, “Iconografía de uma marginalidade: o repúdio do “Outro””, *Signum*, 2, 2001, p. 52. Cf. asimismo sobre la intervención de Pedro el Venerable en el género *Adversus Judaeos*, DOMINIQUE IOGNA-PRAT *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, París: Aubier, 2000, p. 275. La asimilación con Caín pasa también por el apego a los bienes materiales, propio de un “pueblo carnal”, cf. al respecto GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, París: Editions du Cerf, 1990, p. 518.

peyores ca mouros” y que la Virgen considera a los “judeos, seus êemigos, a que quer peor ca mouros”¹¹². Esta disparidad de trato parece contradecir el precepto canónico de que son los sarracenos el enemigo a perseguir y no los judíos¹¹³. Pero más allá de las múltiples e independientes tendencias perceptibles en una sociedad cada vez más intolerante¹¹⁴, lo cierto es que en el tema de la conversión y la apostasía existe una radical diferencia entre judíos y musulmanes y ello a partir tanto de una sobreestimación de la fe judía como de las profecías que hacían de la conversión general de los judíos al cristianismo el requisito para la llegada

¹¹² Cf. ALBERT BAGBY, “Alfonso X, el Sabio, compara moros y judíos”, *Romanische Forschungen*, 82, 1970, p. 583. Cf. también ELVIRA FIDALGO FRANCISCO, “Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa María”, *Revista de Literatura Medieval*, 8, 1986, p. 97 y ss. En el norte de Europa (Francia y el Imperio, sobre todo), la visión de judíos y musulmanes se hace de manera globalizante tanto en fuentes literarias como iconográficas y el antijudaísmo allí naciente se engarza, según algunos autores, con la imagen del judío como aliado de los musulmanes, asociación que responde a los más diversos motivos (cf. al respecto ALAN HARRIS CUTLER & HELEN ELMQUIST CUTLER, *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval roots of anti-semitism*, Notre Dame University Press., 1986, pp. 88-97). Sin embargo, en el Sur, principalmente en la Península Ibérica, el tratamiento tiende a ser más pragmático y particularista, diferenciando más claramente las infidelidades de judíos y musulmanes: cf. DANIELE SANSY, “Juifs et musulmans à la fin du Moyen Age”, en Natalie Nabert, *Le mal et le diable...*, *op.cit.*, quien relativiza la tesis de los Cutler. Para otra comparación en la que los judíos son peor conceptuados que los musulmanes, cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op.cit.*, pp. 277-278.

¹¹³ “*Judaeos non debemus persequi, sed Sarracenos*”, C. 23, q. 8. Cf. DANIELE SANSY, *op.cit.*, pp. 129 y 141. Cf. también MARJORIE RATCLIFFE, *op.cit.*, p. 435.

¹¹⁴ Cuando se calibra el nivel de tolerancia o intolerancia de la sociedad castellana medieval en función de sus principales minorías, la discusión recalca inevitablemente en el papel que le cupo a Alfonso X en esa historia. La adopción de estereotipos condenatorios en su obra tanto legislativa como literaria e historiográfica no termina de cuadrar con la familiaridad con que se supo rodear de intelectuales pertenecientes a estas minorías. Respecto de esta discusión se pueden consultar, entre otros, los siguientes autores: AMÉRICO CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada, 1947; JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.* cap. 7; FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, pp. 95-105; ALBERT BAGBY, “The figure of the Jew in the Cantigas of Alfonso X”, en Katz, Israel & Keller, John (eds) *Studies on the Cantigas...*, *op.cit.*; ELVIRA FIDALGO FRANCISCO, *op.cit.*; MARJORIE RATCLIFFE, *op.cit.*; YITZHAK BAER, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, 1981; NORMAN ROTH, “Jewish collaborators in Alfonso's scientific work”, en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*, p. 60; OLGA MUSSI DA SILVA, “O tipo judeu nas cantigas cortesãs trovadas em Leão e Castela na época de Afonso, o Sábio”, *História*, 8, 1989; y CARLOS SAINZ DE LA MAZA, “Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de «las tres religiones»”, *Dicenda*, 6, 1987. Para una reflexión historiográfica sobre persecución y tolerancia en sociedad bajomedieval, cf. DAVID NIRENBERG, *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1996, pp. 3-10. Además de judíos y musulmanes, habría de contemplarse también la relación con la minoría mozárabe, cuyas relaciones con la mayoría cristiana de rito romano atraviesan desde el s. XII una etapa crítica, paralela a la “castellanización” de la jerarquía eclesiástica. Cf. THOMAS GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton University Press, 1979 (cap. 5, “Ethnic Relations”) y REYNA PASTOR, *Conflictos Sociales y Estancamiento Económico en la España Medieval*, Barcelona: Ariel, 1973.

del fin de los tiempos¹¹⁵. En este sentido, si los cristianos se hacen judíos, esta apostasía resulta particularmente nociva porque va contra todo lo esperable, comprometiendo la *opus Dei*. En cambio, la adopción de la fe musulmana, en este contexto, si bien nunca tolerada por su naturaleza misma y sobre todo por sus secuelas militares, admite un tratamiento que hace de la misma el accionar de un desquiciado o de un imbecil. Recordemos el encabezamiento del texto: “*Ensandescen a las vegadas omes y ha, e pierden el seso e el verdadero entendimiento [...]*”.

Aquí hallamos otra relación entre muladíes y desesperados, la necesidad de dar razones de un comportamiento autodestructivo (ya se trate de la vida del cuerpo como la del alma), conducta que a primera vista resulta inexplicable¹¹⁶. Por ello, ambas normativas ensayan el despliegue de los posibles móviles de cada falta y apelan al desequilibrio mental en sus explicaciones (la tercera manera de desesperados es “*quando alguno lo faze con locura, o con saña*”)¹¹⁷. Asimismo, podría relacionarse el trato relativamente más suave que los

¹¹⁵ Conversión que, por otra parte, se hallaba en cierto modo garantizada en la exégesis espiritual de la resucitación de la hija de Jairo, tal como vimos en el capítulo anterior. Cf. ROBERT STACEY, “The Conversion of the Jews to Christianity in Thirteenth-Century England”, *Speculum*, 67, 1992: “Throughout the Middle Ages the expectation of eventual Jewish conversion lay at the center of traditional Christian justifications for protecting the Jewish populations which lived within their midst. St. Augustine and later Pope Gregory the Great enunciated a rationale for Christian protection of Jews, based loosely on Romans 11.25-29, that stressed the historical importance of the Jews as living witnesses to the Old Testament prophecies that confirmed Jesus’ messiahship and that foresaw the Jews’ eventual conversion to Christianity as a harbinger of the end of days. As has been frequently pointed out, however, this was a theological view formulated much more for a Christian audience than a Jewish one”, p. 263. Cf. asimismo LEON POLIAKOV, *op.cit.*, p. 153. Un eco de estas profecías se registra en las *Ordenanzas Reales* de 1484 (Lib. 8, Tít. 3 *De los judios & moros*): “Por que n<uest>ra volu<n>tad es que los judios se mantengan en n<uest>ro señorío E asy lo manda la santa ygl<es>ia por que avn se an de tornar a n<uest>ra fe & ser saluos segun las profecias [...]”.

¹¹⁶ *Fuero Juzgo* se expide bajo la forma de interrogante acerca del carácter incomprensible del comportamiento suicida, en una ley que mencionamos en el apartado anterior: “q<u>a l es el o<mn>e ta<n> sandio q<ue> corte su cabeça co<n> su mano p<ro>p<r>i a”. Respecto del Islam, su calificación teológica como conjunto de incoherencias hace de su adopción por parte de un cristiano un hecho inexplicable. Cf. MICHAEL UEBEL, “Unthinking the Monster: Twelfth-century responses to Saracen Alterity”, en Cohen, Jeffrey (ed.), *Monster Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 287.

¹¹⁷ “It is noteworthy that religious conviction does not appear to be a motivating factor in conversion to Islam, at least from Alfonso’s understanding of why people convert”, DWAYNE CARPENTER, “Alfonso the Learned and the problem of conversion to Islam”, en Fernández Giménez, J. Labrador Herraiz y Teresa Valdivieso (eds.), *Estudios en homenaje a Enrique Ruiz Fornells*, Pennsylvania: ALDEEU, 1990, p. 63. Este texto que encara específicamente la cuestión de los muladíes no advierte

muladíes tienen respecto de otras desviaciones religiosas con la relativa ausencia de penas en el título de los desesperados.

Este conjunto de rasgos comunes nos permite entonces formular una primera hipótesis por la cual la asimilación entre desesperados y apóstatas en *Partidas* opera particularmente sobre los muladíes y no sobre los demás tipos y ello en función de un fuerte desprecio por la fe musulmana. Este da pie a un enfoque general que, si bien nunca abandona la postura condenatoria, tiende hacia una actitud más bien comprensiva y, dado el caso, hasta conciliatoria.

Formulada esta hipótesis, corresponde plantear aquí una serie de inconvenientes que se le podría oponer. Por un lado, esta contraposición entre un muladí traidor y un converso al judaísmo, porfiado y equiparable al hereje, choca con la fuerte y tradicional caracterización del judío como traidor en los textos castellanos medievales¹¹⁸.

Pero el asunto es más complicado pues la noción misma de porfía lleva implícita la idea de traición. Este término, que en los idiomas iberorromances y en italiano ha obtenido en su evolución semántica el sentido de obstinación, es un derivado semiculto del vocablo latino *perfidia*, mala fe, engaño, violación de la *fides*¹¹⁹. Para la tradición teológica, de la que

el correlato entre desesperados y quienes se hacen moros.

¹¹⁸ Cf. ALBERT BAGBY, "The jew in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio", *Speculum*, 46, 4, 1971. Cf. asimismo *Partidas* VII, 24, 3: "E los Emperadores que fueron antiguamente Señores de todo el mundo, touieron por bien, e por derecho, que por la traycion que fizieron en matar a su señor que perdiessen por ende todas las honrras, e los preuillejos que auian de manera que ningun judio nunca ouiesse jamas lugar honrrado, nin oficio publico con que pudiesse apremiar a ningun Christiano en ninguna manera". Por su parte, *Cantigas de Santa María* 85 define a los judíos como felones: "E ela lle disse logo: 'Para-mi beu mentes, / ca eu são a que tu e todos teu parentes / avedes mui gran desamor en todas sazões, / e matastes-me meu Fillo come mui felões". Y en la cantiga 4 se explica en términos de felonía el arranque de ira que lleva al padre judío a meter en un horno a su hijo converso: "O padre, quand' est' oyu, / creceu-lli tal felonía, / que de seu siso sayu, / e seu fill' enton prendia, / e u o forn' arder vyu / meté-o dentr' e choya / o forn', e mui mal falyu / como traedor cruel". En torno de la iconografía de este relato del niño arrojado al horno, cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *op.cit.*, pp. 22-23. En el caso hispánico, la acusación de traición va ligada también al episodio de la conquista árabe de 711. Cf. ENRIQUE CANTERO MONTENEGRO, "La imagen del judío en la España medieval", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, t. 11, 1998, p. 27 y ss.

¹¹⁹ Cf. COROMINAS & PASCUAL, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid: Gredos, 1981, t. 4, pp. 613-615. Sobre la polisemia religiosa y socio-feudal del término *fides*, cf. JEAN CLAUDE SCHMITT, "La croyance au Moyen Age", *Raison présente*, 113, 1995. Asimismo, cf.

Alfonso se hace eco al hablar de *ciega porfia*, la perfidia es un asunto eminentemente judío. En efecto, los hebreos, pueblo elegido que gozaba de la Gracia Divina en los tiempos de la Ley, rompen la *fides* para con Dios en el exacto momento en que deberían haber optado definitivamente por El, es decir, haberlo reconocido en el Hijo¹²⁰. Es por ello que la fe judía es en realidad *perfidia* y no *religio*, tal como opone el canon 67 del IV Concilio Laterano¹²¹. Los judíos de la Ley eran entonces cristianos en potencia mas apostataron cayendo en la porfia que los volvió ciegos ante las verdades más evidentes. Más aún, los ha enloquecido, los ha perdido en el sopor que produce la falta de verdadero entendimiento. Los judíos en general, no sólo los que antes podían haber sido cristianos sino todos en conjunto, conforman un pueblo de apóstatas y en este sentido son básicamente traidores¹²². Por esta razón, han caído en servidumbre (la Diáspora es concebida como castigo divino) y su presencia entre cristianos siempre se piensa en términos de paciente tolerancia y no de reconocimiento de un derecho, de forma tal que constituyen un caso privilegiado para pensar las exterioridades internas¹²³.

ADELIN RUCQUOI, "L'invective anti-juive...", *op.cit.*, p. 144.

¹²⁰ Recordemos la interpretación histórica de la muerte de la hija de Jairo: a la edad de la menarca y la procreación la niña muere y sólo la cercanía a Cristo puede salvarla. Cf. HENRI DE LUBAC, *op.cit.*, "On peut donc être depuis toujours dans l'infidelitas, mais on tombe dans la perfidia. *Judaicus populus ad perfidiam declinavit. C'est un naufrage*", II, t. 1, p. 164. Para la tradición teológica, los judíos conforman el pueblo pérfido por excelencia. En *Cantigas de Santa María* 12, es la propia voz de la Virgen la que decreta el carácter fatalmente pérfido de los judíos: "E a voz, come chorando, dizia: 'Ay Deus, ai Deus / com' é muy grand' e provada a perfia dos judeus'". Cf. asimismo ADELIN RUCQUOI, "L'invective anti-juive...", *op.cit.*, pp. 142-144.

¹²¹ "Quanto amplius christiana religio ab exactione compescitur usurarum, tanto gravius super his *Judaeorum perfidia inolescit*", en CH. HEFELE/D. LECLERCQ, *Histoire de Conciles*, París: Letouzé et Ané, 1913, t. 5, v. 2, parte, p. 1386.

¹²² Los judíos no pueden creer pero esta imposibilidad proviene "ex vicio propriae voluntatis". Su perfidia es una apostasía implícita y una traición. Cf. HENRI DE LUBAC, *op.cit.*, p. 169. Cf. también ADELIN RUCQUOI, "L'invective anti-juive...", *op.cit.*, p. 139 y ss. Desde el s. XIII, la perfidia judía vira de un encuadramiento en la ignorancia a otro determinado por la definición dominica y franciscana del judío como incrédulo deliberado. Cf. JEREMY COHEN "The Jews as the killers of Christ in the latin tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio* 39, 1983, p. 1. El principio que guía esta idea del incrédulo deliberado es el del necesario convencimiento ante lo evidente, con lo que su incomprensión ha de entenderse como desprecio. *Setenario* 11 lo expresa con estos términos: "palabra es de los sabios, el que aprende los saberes e non los entiende nin los sabe rretener, que les menospreçia".

¹²³ Sobre el carácter de *outsiders* de los judíos, cf. RICHARD SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres: Penguin, 1990, p. 17 y DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op.cit.*, p. 317. El título 24 de *Partidas* VII se inicia con la caracterización de los judíos como "manera de gente que como quier que non creen la fe de nustro señor Iesu Christo, pero los grandes señores de los Christianos siempre sufrieron que hiviessen entre ellos". Sobre la temática de

A su vez, los sarracenos también pueden ser concebidos como una especie de herejes, tanto desde las múltiples leyendas que hacen de Mahoma un cardenal romano renegado o bien un discípulo de un hereje cristiano, como las conceptualizaciones que toman al Islam en clave herética a fin de encajarlo en la visión cristiana de la Historia¹²⁴. Esta asociación entre herejes y musulmanes no puede, además, ser pensada en términos de una confusión conceptual por parte de laicos no avezados en las distinciones eclesiásticas. Y ello toda vez que es factible hallar “confusiones” de este tipo en hombres de Iglesia, letrados y con amplios conocimientos del Islam, como es el caso de Rodrigo Ximénez de Rada, arzobispo de Toledo, cuya *Historia Arabum* es fuente de la *Estoria de Espanna* de Alfonso X en lo que se refiere a sus tópicos antimusulmanes¹²⁵.

los judíos tolerados en calidad de testigos, cf. MARK R. COHEN, *op.cit.*, p. 20 y ss. Es interesante, sin embargo, rescatar que entre los rasgos que los textos apologéticos atribuyen a los judíos está el de ser precisamente *falsos testes*, cf. ADELIN RUCQUOI, “L’invective anti-juive...”, *op.cit.*, p. 140 y ss. Por último, cabe señalar que esta presencia conflictiva y sólo tolerada de los judíos puede adoptar formas rituales muy llamativas, como los ritos de colafización o bofetadas rituales que señala ALAIN BOUREAU (*L’Événement sans fin...*, p. 221) o las violencias a juderías ritmadas por la liturgia de la Semana Santa descritas por DAVID NIRENBERG, “Les juifs, la violence et le sacré”, *Annales E.S.C.*, 1995, 1.

¹²⁴ Mitre Fernández señala cómo la irrupción victoriosa del Islam subvirtió la visión cristiana de la Historia: en el contexto de una revelación ya dada (la llegada del Mesías había abierto el tiempo de la Gracia y sólo faltaba esperar el fin de los tiempos), “*la aparición del Islam y su rápida expansión tuvo que causar un profundo desconcierto: sólo se podía entender la figura de Mahoma y su mensaje como una enojosa anomalía dentro del esquema histórico-teológico construido*”. Es por ello que en las “*visiones más hostiles que desde el Cristianismo se daban del Islam, se aprecia una gran resistencia a reconocer en éste una religión revelada dotada de su propia originalidad y autonomía [...] Las imposturas teológicas de Mahoma se explicaron a través de una leyenda que habría de resistir todo tipo de avatares: un perverso monje de nombre Sergio, o Bahira (o Nestorio) había profetizado a Mahoma su espléndido porvenir. ¿Qué mejor forma de presentar al Islam como una desviación herética?*”, EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, “Otras religiones ¿otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el “choque de civilizaciones” en el Medioevo)”, *En la España Medieval*, 25, 2002, pp. 26-27. En este sentido, se comprende la denominación del Islam como *secta*. Cf. *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel: “*El la secta de los moros, en tantas / cosas et en tantas maneras es desvariada et sin rrazón que todo omne que entendimiento aya entenderá que ningún omne non se podría salvar en ella*” (Oxford Clarendon Press, 1974, p. 53). Cf. asimismo *Cantigas de Santa María* 360: “*E por aquesto te rogo, Virgen santa corôada, / pois que tu es de Deus Filla e Madr’ e nossa vogada, / que esta merçee aja por ti de Deus acabada, / que de Mafomet a seita possa eu deitar d’Espanna*”. Respecto de la discusión técnica al interior de la Iglesia en cuanto a clasificar al Islam como herejía (en principio no, dado que los musulmanes no son bautizados, pero el reconocimiento de la verdad de Cristo y María por parte de Mahoma da pie a una lectura de su fe como desviación del cristianismo), cf. NORMAN DANIEL, *Islam et Occident*, París: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 247 y ss.

¹²⁵ En su obra, Ximénez de Rada clasifica constantemente al Islam como *secta* y señala en su origen (padre de Mahoma) una fluctuación “*inter fidem Catholicam et Iudeorum perfidiam*”, *Historia*

En efecto, aun cuando es clásica la repartición de males entre los ajenos a la Cristiandad romana, por la cual los griegos encarnan el cisma, los herejes la perversidad, los gentiles la idolatría, los musulmanes la infidelidad y los judíos la perfidia, el hecho es que también es posible hallar referencias tanto a una perfidia islámica como a una gentil¹²⁶. Los muladíes mismos, por su parte, pueden ser catalogados directamente como herejes, así como lo entenderán luego los tribunales inquisitoriales¹²⁷. Por último, la imagen de locura y falta de entendimiento no es patrimonio exclusivo de los muladíes puesto que locura y *amentia* son estados que la tradición cristiana asimila a menudo con la herejía y el judaísmo¹²⁸.

En virtud de todas estas consideraciones, deberíamos renunciar a ligar los desesperados exclusivamente con los muladíes y referir más bien la relación al conjunto de los apóstatas. En este sentido, el epígrafe de *Partidas* VII, 28 (“*De los que demuestran a Dios, e a*

arabvm, Universidad de Sevilla, 1993. Cf. RON BARKAI, *op.cit.*, pp. 211, 221 y 228 y MICHEL TARAYRE, “L’image de Mahomet et de l’Islam dans une grande encyclopédie du Moyen Age, le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais”, *Le Moyen Age*, 2003, 2, p. 330. Para otra incierta clasificación de los musulmanes (oscilante entre la herejía y el paganismo) en boca de letrados de la Iglesia, cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op.cit.*, pp. 341-345 y 357 y NORMAN DANIEL, *op.cit.*, p. 252. En torno de la dificultad cristiana para la comprensión del fenómeno islámico, cf. RICHARD SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1962, p. 4 y ss.

¹²⁶ “*Admodum dolenter audivimus, & narramus quod non solum quidam de Sarracenicis impietate ad Christianam fidem conversi, ad eandem sunt impietatem reversi, verum etiam quamplurimi Christiani, veritatem fidem abnegantes, se damnabiliter ad Agarenorum perfidiam transtulerunt; quod tanto magis reprobum fore cognoscitur, quanto ex hoc Christi nomen sanctissimum, quadam familiari hostilitate, securius blasphematur*”, Gregorio XI Papa, *Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum*, Caroli Cocquelones, Roma, 1741. Hieronimi Mainardi, (t. III, 2ª p, p. 339). Cf. también RON BARKAI, *op.cit.*, pp. 48 y 157 y NORMAN DANIEL, *op.cit.*, p. 252 y 257. Respecto de los gentiles, remitimos a *Cantigas de Santa María* 196 donde se hace referencia a un “*gentil perfioso / que idolos aorava*”.

¹²⁷ Cf. el *Manual del Inquisidor* de Peña y Eimeric: “*Los cristianos que se han pasado al judaísmo [...] son herejes y se les debe considerar como tales [...] serán perseguidos a título de herejes impenitentes por los obispos y por los inquisidores, quienes les entregarán al brazo secular para que los quemé [...] El caso de los cristianos que se pasan al Islam [...] es totalmente idéntico al de los judíos y rejudizantes examinado en la pregunta anterior: idéntica la gravedad del hecho, idénticas las penas*”, *op.cit.*, p. 85 y 87-88.

¹²⁸ Así Ambrosio de Milán habla de una “*Arianorum amentia*” y de una “*Iudaeorum amentia*” (*Epistolarum Classis I*, PL XVI, 1013 y 1128). Agustín, por su parte, en el *Contra Faustum* refiere a la “*amentia haereticorum*” (PL XLII, 290). No olvidemos que el preámbulo de *Partidas* VII, 26 define a los herejes como “*vna manera de gente loca*”.

santa Maria, e a los otros santos”) permite repensar nuestra primera hipótesis en tanto presenta una clasificación de los desesperados que los hace partícipes de un mismo conjunto con los judíos, los moros y los herejes a partir de los términos en que se entabla su relación con Dios:

E porende pues que en los titulos ante deste fablamos de los judios, e de los Moros, e de los herejes, e de los desesperados, que todos estos cuydando creer, descreen en Dios, e cuydando que lo loan lo denuestan: queremos aquí dezir de otros que con saña cuydan denostar a el, e a sus santos.

A partir de este texto se ve que los blasfemos se incluyen en el conjunto dado por quienes “descreen en Dios” y “lo denuestan” pero con la peculiaridad dada en el carácter deliberado de su accionar. La relación entre blasfemia y descreencia es evidente en principio y por definición y desde tiempos patrísticos la ligazón entre herejía y blasfemia se había convertido en un lugar común. Sin embargo, es a partir del s. XIII con la labor de Tomás de Aquino que se refuerza la persecución de la blasfemia en tanto pecado contra la fe¹²⁹.

Esta asociación entre denuesto e infidelidad reafirma a su vez el creciente desvelo que experimenta la sociedad cristiana desde el s. XIII en torno de supuestas o eventuales blasfemias de judíos respecto de imágenes o ritos cristianos¹³⁰. Pero donde encuentra su encarnación más visible el binomio blasfemia/descreencia es en un personaje particular, el tatur. La afición a las apuestas en juegos de azar parece desembocar inevitablemente en la

¹²⁹ “Si l’on considérait, conformément aux enseignements thomistes, que ‘le blasphème appartenait au genre de l’infidélité et qu’il s’opposait à la confession de foi’, il était tentant d’en faire le degré zéro de la croyance hétérodoxe. ‘Ce crime avait le saveur de l’hérésie’; il en constituait l’un des appendices obligés. De leur côté tous les hérétiques étaient des blasphémateurs patentés, en vertu de l’adage ‘Omnis haereticus est blasphemus’. Malgré cette indéniable parenté de genre, il s’en fallait de beaucoup pour que tous les blasphèmes fussent considérés comme indistinctement hérétiques et passibles à ce titre des foudres purificatrices du Saint Office”, CORINNE LEVELEUX, *op.cit.*, pp. 229-230

¹³⁰ Cf. ROBERT STACEY, *op.cit.*, p. 265. Así legisla Partidas VII, 24, 2, donde se recoge el rumor del asesinato ritual de niños por judíos en el Viernes Santo. Ello ha sido diferencialmente conceptualizado por distintos autores en función de la discusión en torno de la tolerancia o intolerancia de Alfonso X. Cf. al respecto, FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op.cit.*, pp. 104-105; ELVIRA FIDALGO FRANCISCO, *op.cit.*, p. 103; MARJORIE RATCLIFFE, *op.cit.*, p. 435; y MAURICE KRIEGL, *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l’Europe Méditerranéenne*, París: Hachette, 1979, p. 36. Sobre la relación blasfemia/judaísmo, cf. CORINNE LEVELEUX, *op.cit.*, pp. 226-230. El primer caso de acusación específica de crimen ritual en la Península Ibérica se registra en Zaragoza hacia 1294, cf. al respecto ENRIQUE CANTERO MONTENEGRO, “La imagen del judío...”, *op.cit.*, p. 25.

blasfemia, definida como un acto de descreencia. Así aparece en *Libro de las Leyes* 6, 20 donde se habla de “*luxurias & adulterios. & tafurerias onde nascen descreencias*”. Asimismo en los *Ordenamientos de Tafurerías* atribuidos a Alfonso X se inicia la regulación de los juegos de azar con una severa ley contra quienes *descreen* y blasfeman¹³¹. Y en *Cantigas de Santa María* la relación es más que recurrente entre tahúres descreídos y blasfemos (cantigas 38, 72, 136, 154, 174, 238)¹³². Entre estas composiciones hallamos *Cantigas de Santa María* 154 que nos presenta la conjunción de dos figuras que hasta el momento no habíamos explícitamente relacionado, desesperación y blasfemia: “*Desto mostrou un miragre grand' e forte e fremoso / a Virgen Santa Maria contra un tafur astroso / que, porque perdia muito, era contra Deus sannoso, / e con ajuda de demo, caeu en desasperança*”. El acto en particular con el que el “*tafur astroso*” da cuenta de estar “*contra Deus sannoso*” resulta bien significativo por cuanto consiste en lanzar saetas al Cielo de manera de herir a Dios y a su Madre: “*E pois armou a baesta, disse: 'Daquesta vegada / ou a Deus ou a sa Madre darei mui gran saetada*”. Por otra parte, ciertas genealogías de la desesperación que ven en la ira el pecado raíz ponen como pecados “hermanos” a la desesperación y a la blasfemia. Así en el *Libro de las doñas* se dice que: “*E es asy que sy tal odio onbre ha contra dios aquella yra es llamada blasfemja s'y es contra sy mjsmo es llamada desesperaçion. / s'y es contra otro es*

¹³¹ “*El rico ome que jugare los dados, e también el fijodalgo que descreyere, que la primera vegada que descreyere, peche veinte mrs. de oro, e por la segunda quarenta mrs., o dineros, quantos valieren estos sobredichos, e por la tercera vez que sea acusado para ante el rey, e esta thamia mesma ayan los infantes, e los cavalleros [...] E el ome que non fuere hijodalgo que jugare los dados e descreyere, que peche por la primera vez seis mrs. de oro, e por la segunda doze, e por la tercera vez que le corten dos dedos de la lengoa, en travieso; e sino oviere de que pechar la thamia que sobredicha es, que por la primera vez que le den treynta azotes, e por la segunda cinquenta azotes, e por la tercera vez que le corten la lengoa como sobredicho es*”, *Ordenamiento de las Tafurerías*, en *Los códigos españoles concordados y anotados*, t. 6, Madrid: Antonio de San Martín editor, 1872. Para un exhaustivo análisis de esta normativa, cf. DWAYNE CARPENTER, “Fickle Fortune: gambling in medieval Spain”, *Studies in Philology*, 85, 3, 1988. En el *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, se describe nueve pecados que se originan en las apuestas, el “*quinto, blasfemias e palabras de heregia e denuestos contra Dios e contra los santos*” (*op.cit.*, p. 145). El *Libro de Alexandre*, por su parte, ubica en el infierno a los jugadores a quienes describe como quienes “*aman mucho los dados e han a descreer, nunca van a [e]glesia penitencia prender*”, cf. AMAIA ARIZALETA, “El imaginario infernal del autor del *Libro de Alexandre*”, *Atalaya*, 4, 1993, p. 77.

¹³² Para una descripción de la iconografía ligada a varias de estas cantigas, cf. OFELIA MANZI & FRANCISCO CORTI, “Un espacio de pecado en las imágenes de las Cantigas de Santa María: la tafurería”, *Temas Medievales*, 6, 1996. Respecto de la correspondiente a la cantiga 72, Presilla refiere que la representación del transporte del cadáver de un taur en cama y no en sarcófago da cuenta de la privación de sepultura eclesiástica que se le inflige, cf. MARICEL PRESILLA, “The image of death...”, *op.cit.*, p. 411.

llamada *reñe <n>cor & mala voluntad*” (op.cit., fol. 72v.)¹³³.

La firma del desesperado

Esta taxonomía alfonsina que nos presenta el epígrafe de *Partidas* VII, 28, que interpone a los herejes en nuestra diagonal de lectura, no sólo nos advierte sobre el amplio alcance de la noción de desesperación respecto de los apóstatas sino que también nos señala nuevos elementos de análisis que serán retomados en el último apartado de este capítulo¹³⁴. Pero para terminar el presente, quisiéramos salir de nuestro *corpus* principal. ¿Es posible hallar fuera de *Partidas* VII otros casos que atestigüen esta relación entre apóstatas y desesperados? Lo cierto es que la documentación no se revela muy generosa¹³⁵.

En efecto, la tradición legal no nos brinda gran cosa sobre los muladíes, ni siquiera sobre la apostasía en general. El *Fuero Juzgo*, por una obvia razón cronológica nada refiere sobre conversiones al Islam. *Libro de las leyes*, *Espéculo* y el *Setenario*, por su carácter incompleto, carecen de parte penal. El *Fuero Real*, por último, resulta sumamente parco: no conceptúa de forma distinta las conversiones al Islam y al judaísmo ni establece penas o

¹³³ Otra relación, pero menos segura, entre desesperación y blasfemia viene dada por *Cantigas de Santa María* 9. En ella se relaciona con la desesperanza la intención de un monje a punto de naufragar de arrojar al mar la imagen de la Virgen: “*E ele prendia / con desasperança / a que aoramos, / que sigo tragia / por sa delivrança*”. *Cantigas de Santa María* 233 brindaría otra relación pero su parquedad impide un comentario que vaya más allá de la cita. En esta composición se describe el ruego a la Virgen de un caballero perseguido por sus enemigos que busca refugio en una iglesia: “*muitos de pesares / te farán os malcreentes que andan desasperados*”. Resulta difícil interpretar aquí el empleo del apelativo *desasperados* pero cabe marcar su articulación con el calificativo *malcreentes* y la idea de hacer daño a la Virgen. Por último, sobre la estructura recurrente juego/blasfemia/desesperación, cf. ALEXANDER MURRAY, op.cit., vol. 2, p. 380.

¹³⁴ Esta asimilación en sentido amplio y no restringida al par desesperado/muladí es anotada también por Mitre Fernández quien la señala en función de los herejes, cf. EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, “Hérésie et culture dirigeante...”, op.cit., pp. 40-41.

¹³⁵ Respecto de la escasez documental, cf. DAVID ROMANO, “Alfonso X y los judíos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 15, 1985, p. 162, y LEON POLIAKOV *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*, Barcelona: Muchnik, 1986, p. 141.

procedimientos diferenciales¹³⁶.

En el registro literario, empero, existe una asociación clara entre desesperación y apostasía aunque no remite a los muladíes ni a los que abrazan el judaísmo sino que refiere al pacto con el Diablo, es decir, la peor apostasía posible a la vez que la más abarcativa¹³⁷. Se trata de distintas versiones del milagro de Teófilo en las que este precursor de Fausto aparece calificado como desesperado¹³⁸. Así ocurre en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo en el ruego de la abadesa encinta (Milagro XXI, estrofa 520):

*“Tú acorriste a Theóphilo que era desperado,
que de su sangre fizo carta con el Peccado”.*

En el milagro XXV, es decir, el específico relato de Teófilo, no hay mención del vocablo *desesperado* pero las referencias a la traición y al suicidio son claras:

[753] *“Mesquino, aī mí! Nasqui en ora dura,
matéme con mis manos, matóme mi locura;”*

[755] *“Non ovo mayor culpa Judás el traïdor
que por poccus dineros vendió a su sennor.”¹³⁹*

¹³⁶ *Fuero Real* 4, 1, 1: “Ningún christiano non sea osado de tornarse iudío nin sea osado de fazer su fiio moro o iudío, et si alguno lo fiziese muerra por ello et la muerte deste fecho sea atal que sea de fuego”. La versión de los *Códigos Concordados y Anotados* resulta más clara pues agrega la prohibición de tornarse moro. Cf. también *Fuero Juzgo* 4, 2, 17, *Delos x<r>i<sti>anos q<ue> se torna<n> iodios*.

¹³⁷ A su vez, el Diablo es la encarnadura de la apostasía y la perfidia. *Cantigas de Santa María* 367 se refiere a él como “*demo chêo de perfia*” y el *Liber de Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Glanville explica su horripilancia a partir de su apostasía: “*el perdio su hermosura & claridad/ & justame<n>te cobro vna muy fea & omscura figura por su grand pecado & apostasia*” (*op.cit.*, cap. 19, “*Delos angeles malos*”). Por último, cf. HENRI DE LUBAC, *op.cit.*, p. 164: “*Le type le plus accentué du “perfidus” est Lucifer*”.

¹³⁸ Sobre la leyenda y sus consecuencias en la historia de los pactos con el Demonio, cf. JEFFREY BURTON RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1992, pp. 80-84 y 299. Asimismo, para la iconografía ligada al relato de Teófilo, cf. JÉRÔME BASCHET, “Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age”, en Natalie Nabert, *Le mal et le diable...*, *op.cit.*, p. 195 y ss. Sobre el rol del judío como intermediario y su subsiguiente diabolización, cf. GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, p. 521.

¹³⁹ Barcelona: Grupo Z, 1988. Sobre la relación entre el texto de Berceo y el de *Cantigas de Santa María*, cf. JESÚS MONTOYA MARTÍNEZ, “El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo”, *Berceo*, 87, 1974.

Podría pensarse que Teófilo es visto como desesperado, no por haber apostatado, sino por considerar imposible el perdón divino para con su falta. Sin embargo, otras versiones del milagro son más explícitas: la desesperación deviene o consiste en la apostasía y no en el estado de arrepentimiento previo al perdón. En el *Libro de los Enxemplos* (CXCII), se dice que Teófilo “viéndose despuesto, vino en tanta ira é *desesperacion*, que dió dineros á un judío encantador para que demandase ayuda al príncipe de los diablos para cobrar su honra é su estado”¹⁴⁰. En una versión anónima de los milagros marianos, editada en el s. XV con las *Meditationes Vitae Christi* de Bonaventura, se dice que “este que fizieron obispo a cabo de tiempo tirole la mayordomia & por esta rrazon cayo enel tal saña & tal yra en manera de *desesperacion*. E fue dema<n>dar consejo del dicho teofilo a vn judio [...]”¹⁴¹.

En *Cantigas de Santa María* 3, Alfonso relata el asunto pero no lo caracteriza al monje como desesperado aunque sí como traidor (“*Pois Theophilo assi / fez aquesta trayçon*”). Sin embargo, existe una versión alfonsí en prosa¹⁴² en la que el relato de Teófilo, aquí un rico caballero, presenta referencias a la desesperación y la infidelidad. Teófilo y su mujer pierden “*los algos que avian*” (interesante relación con la cuarta manera de desesperados que plantea *Partidas* VII, 27, 1, “*quando alguno que es rico, e honrrado, e poderoso, veyendo que lo desheredan, o lo han desheredado*”, o la cláusula de *Partidas* VII, 25, 4 “*pierden lo que auian, e fincan pobres*”). Mas “*nunca olvidavan a Santa Maria nin desesperavan de la su merçed*”. Es en el discurso del diablo a un “*judio encantador*” en el que la apostasía se expresa en términos de desesperación: “*E consejal de mi parte que tu guysaras commo se vea conmigo e que yo les dare dobladas las riquezas e onrras que de ante avian, otorgandose por mios e faziendome carta de commo reniegan de Dios e de la su Madre, e que nunca los sirvan nin fagan su mandado nin su servicio, salvo el mio, e ellos con *disesperacion* otorgartelo an*”¹⁴³.

¹⁴⁰ Biblioteca de Autores Españoles, tomo LI, Escritores en prosa anteriores al siglo XV, Gayangos (comp.), Madrid: Real Academia Española, 1952, p. 493.

¹⁴¹ Edición de 1493, Burgos, fol. 54v, editada en Admyte vol. 0.

¹⁴² En margen del Ms. Escorial T.1.1. de *Cantigas de Santa María*, texto reproducido en JAMES CHATHAM, “The alfonsine prose Theophilus legend - a reading text”, *La Corónica*, 7, 1, 1978.

¹⁴³ Es la mujer de Teófilo quien mantiene la “*fiuza*” en la Virgen y deviene así el agente de redención. Fuera del ámbito hispánico, encontramos la misma relación entre la apostasía del relato y la

Esta digresión nos permite entrever que la asimilación entre desesperados y apóstatas que estudiamos en *Partidas* VII puede tener una extensión mayor a la vez que nos indica la necesidad de ampliar el horizonte a otros géneros (como bien podría ser el historiográfico¹⁴⁴).

* * *

Hemos analizado entonces en este apartado una de las variantes perceptibles en el campo semántico de la desesperación en *Partidas* VII, la apostasía, en particular la conversión al Islam. La asimilación desesperados/muladíes se deduce a partir de una serie de rasgos coincidentes: empleo explícito del término *desesperado*; semejanza en los efectos de la falta

desesperación. En *Le miracle de Théophile* de Rutebeuf (París: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1949, p. 644) se describe al final lo acontecido de la siguiente manera: “*Il fu desesperer quant l'en fist l'outrage;/A Salatin, s'en vint qui ot el cors la rage,/Et dist qu'il feroit molt volentiers hommage,/Se rendre li pooit s'onor et son damage*”. En Rutebeuf, la desesperación hace su aparición en dos tiempos, pues luego se repite con la percepción del mal negocio que ha hecho eligiendo como señor al Diablo. Cf. al respecto MOSHE LAZAR, “Theophilus: servant of two masters. The pre-faustian theme of despair and revolt”, en *Modern Languages Notes*, 87, 1972, p. 39, donde también se da cuenta de una versión alemana en la que la primera intención de Teófilo es la de hacerse judío (p. 47). Por último, en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Varáquine (capítulo 189) se explica que “*el ex vicario llegó a tal situación de pobreza que, desesperado y mal aconsejado por un judío que se dedicaba a la magia y mantenía trato con el demonio, renegó de la fe cristiana*” para luego dimensionar la misericordia de la Virgen con la expresión “*si la Santa Madre de Dios alcanzó el perdón para el desesperado Teófilo [...]*” (*op.cit.*, p. 854). Es interesante que este texto califica a Teófilo como “*espiritualmente muerto*”, lo que hace de su apostasía una forma de suicidio

¹⁴⁴ Habría que contemplar por ejemplo si las sucesivas “desesperaciones” en el desierto del pueblo de Israel, “*pueblo rebelle & no<n> creyent*”, que describe *General Estoria* van más allá de los objetos específicos del desesperar (la “*merced*” o el “*p<ro>metimie<n>to*”) hasta representar cierta forma de apostasía. Cf. fol. 282r (“*Leua<n>tos estonc'es uno del pueblo & comenc'o los a amonestar & a dezir les q<ue>les uiniesse emient de q<u>a'nto affan Moysen auie leuado por ellos. & q<ue> no<n> desesperassen d<e>la merced de dios. ca muchas buenas se<n>nales & cosas auien ya uisto & recebido. pues q<ue> el come<n>c'ara a hablar & a conte<n>der en la su salida de egipto*”); fol. 287v (“*& dixiero<n> a Moysen. Peccamos q<ue> desperamos de dios. Mas p<re>stos estamos' pora yr o nos manda. & ala t<ier>ra q<ue> nos p<ro>metio*”) y fol. 297v (“*Mas assi coma desperastes del mio p<ro>metimie<n>to & del mio poder & fuestes assi como contrallos ami. esta agua aya por ende nombre ell agua del contra dizimiento o baraiaron los fijos de isr<ahe>l contra su se<n>nor. & santigosse ell en ellos aq<ue>l dia alli & aq<ue>lla hora*”). Las citas de *General Estoria* corresponden a la versión editada en *The Electronic Texts and Concordances...*, *op.cit.*

(pérdida de la vida -terrenal o eterna); necesidad de descifrar las motivaciones de un acto en principio inexplicable; correlato de las razones aducidas; similar actitud general de condena (que sin dejar de censurar encierra una variable dosis de flexibilidad), etc.

Los muladíes se presentan a los ojos del jurista como una suerte de “suicidas” que abandonan “*la vida perdurable para sienpre*” en un comportamiento autodestructivo cuyas motivaciones resulta imperioso develar. Este carácter en principio inexplicable está en función del desprecio general para con la fe musulmana que trasunta *Partidas* y que hace de este tipo de apostasía un asunto militarmente temible, fácticamente frecuente, pero religiosamente absurdo¹⁴⁵. Mientras tanto, la conversión al judaísmo que carece de implicaciones militares revela, según el texto y las penas que éste impone, una peligrosidad mayor en función de la alta estimación en que se tiene, no a la fe judía (considerada *perfidia* y no *religio*), sino al papel que los judíos juegan en la historia de la Cristiandad, pervivencias amenazantes de una inevitable genealogía.

Finalmente cabría señalar que *Partidas* utiliza paralelamente otra imagen de los apóstatas cual es la del adulterio espiritual. Así en *Partidas* IV, 9, 8 se establece que

“non puede acusar de adulterio a su muger, el que se tornasse ereje, o moro, o judio: e esto es, por que fizo adulterio spiritualmente. E porende: pues que pueden desechar dela acusacion al que fizo adulterio carnalmente, mucho mas lo pueden fazer, al que lo fizo spiritualmente mudando su creencia, e porfiando, en su maldad”

Y en *Partidas* IV, 10, 2 se califica al apóstata como el que hace “*fornicio spiritual mente*”¹⁴⁶. Esta conceptualización alternativa, que no hemos trabajado puesto que se monta sobre un tipo de metáfora distinto a nuestro foco centrado en los desesperados, implica también en la base la idea de traición y violación de la fe. En suma, a partir de una u otra

¹⁴⁵ Respecto de la frecuencia de los episodios de conversión al Islam y su comparación con respecto al judaísmo, cf. DWAYNE CARPENTER, “Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*”, *Romance Quarterly* 33, 3, 1986, p. 278 y ROBERT BURNS, “Renegades, adventurers...”, *op.cit.*, pp. 341-350. La posición subordinada de los judíos y la imposibilidad de establecerse en otro lugar donde la adopción de una nueva fe no implicara degradación social hace que las conversiones al judaísmo fueran más sinceras y menos frecuentes. Sobre la persistencia de una “seducción judía” incluso en el s. XIII, cf. GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, p. 189.

¹⁴⁶ Cf. ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *op.cit.*, p. 102.

representación, el tratamiento de los muladíes (así como del resto de los apóstatas, salvados los matices) opera sobre la idea de traición.

NON EST NOMEN ARTIS

Hemos ya consignado que en *Partidas* VII, 27 dedicado a los “*desesperados que matan assi mismos*” aparece una ley referida a un tipo penal claramente ajeno al suicidio como es el asesinato. Este término alude en nuestro lenguaje coloquial sin más indicaciones al homicidio pero en el ámbito jurídico remite estrictamente al homicidio por pago o promesa remuneratoria, designando esta palabra entonces un agravante preciso de aquel delito. En dicha norma, *Partidas* VII, 27, 3, se clasifica a los asesinos explícitamente como desesperados:

Que pena merecen los assessinos, e los otros desesperados que matan los omes por algo que les dan.

Assesinos son llamados vna manera que ha de omes desesperados, e malos, que matan a los omes a traycion, de manera que no se pueden dellos guardar. Ca tales y ha dellos que andan vestidos como religiosos, e otros como pelegrinos, e otros que andan como labradores e aluerganse para labrar con los omes porque se aseguren con ellos, e andan muy encubiertamente en estas maneras sobredichas, e en otras semeiantes destas, porque puedan cumplir su traycion, e su maldad. que han enel coraçon de fazer, e porque tales omes como estos son muy peligrosos, mayormente contra los Reyes, e contra los otros grandes señores: porende defendemos que ningun ome non sea osado de los recibir asabiendas en su casa, nin de los encubrir en ninguna maneras. E si por auentura alguno contra esto fiziere recibiendo alguno dellos, o encubriendolo, o mandandole matar algund ome, maguer que non lo encubriessse el, nin lo recibiesse, e ciertamente sabiendo que se allegaua en casa de otro alguno, non lo descubriessse: mandamos que muera por ello. E si por auentura fuyesse que non lo pudiessen auer para complir la justicia enel, damos lo por desafiado de nos, e de todos los de nuestro señorío, de manera que qualquier que lo mate de alli adelante non aya pena ninguna. Otrosi dezimos, que los assessinos, e los otros omes desesperados que matan los omes por algo que les den, que deuen morir porende, tambien ellos como los otros por cuyo mandado lo fazen.

La inclusión de este texto en el título de los desesperados produce una razonable sensación de extrañeza, por cuanto el sentido común lo ubicaría en el Título 8 *Delos omezillos*, más aún cuando no se registra en este texto referencia alguna al suicidio.

La extrañeza se agudiza cuando se intenta confrontar esta clasificación de los asesinos en tanto desesperados con otros textos castellanos de la época. Aquí nos encontramos con que, salvo escasas excepciones, no se registra otro texto que siquiera emplee el término *asesino*

hasta bien tardíamente. De hecho, diccionarios del siglo XV, como el de Nebrija o el de Alfonso de Palencia, ignoran el término y, según Corominas, en 1535 todavía se consideraba *assassinari* como una palabra italiana de la cual podía uno aprovecharse¹⁴⁷. Las excepciones, que luego retomaremos, son las siguientes:

- *Gran Conquista de Ultramar* (Anónimo, ca. 1295) que aporta las formas *anxixenes* y *anxesines* que dan cuenta del origen oriental del término, es decir, los guerreros chiitas del Viejo de la Montaña¹⁴⁸.

- *Libro de los Estados* (Don Juan Manuel, 1330) que parece asociar asesinato con envenenamiento: “*Otrosí, oi dezir [a] aquel don Johan, que vos yo dixere que yo avía <criado>, que es tanto mi amigo, que muchos omnes le quisieran matar, también por yervas como por manera de asesignos como por armas á falsedat*”¹⁴⁹.

Una inclusión problemática

A fin de ensayar una interpretación de esta insólita clasificación que hace el redactor de *Partidas* VII, 27, 3, analizaremos previamente el tratamiento de este problema por parte de dos historiadores del derecho español.

En primer lugar, contamos con la tesis de A. Fernández Albor de 1960 sobre la historia de las figuras penales de homicidio y asesinato en el derecho español partiendo del derecho romano¹⁵⁰. Al analizar *Partidas* VII, 27, 3, identifica el asesinato con la figura del sicario del derecho romano, tal como viene descrito en la *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis*. Esta asimilación, punto sobre el que volveremos, se piensa en términos de agravante de homicidio

¹⁴⁷ Cf. Alfonso de Nebrija, *Dictionarium hispano-latinum*, Salamanca, 1495 y Alfonso de Palencia, *Universal vocabulario en latín y romance*, Sevilla: P. de Colonia et al., 1490, ambos editados en Admyte vol 1. También COROMINAS & PASCUAL, *op.cit.*

¹⁴⁸ Editado en Admyte vol. 0, fols. 61r. y 303r.

¹⁴⁹ *op.cit.*, p. 113. Señalemos, por último, que el término está ausente por completo en *Decretum* de Graciano (ingresa al derecho canónico con el *Liber Sextus* de 1298).

¹⁵⁰ AGUSTÍN FERNÁNDEZ ALBOR, *Homicidio y Asesinato*, Madrid: Editorial Montecorvo, 1964.

y en ese sentido engloba conductas explícitamente tratadas en el texto alfonsino (homicidio por precio) pero que no aparecen en la norma romana así como lo contrario (el envenenamiento, clave en la *Lex Cornelia*, pero ausente en la ley de los asesinos)¹⁵¹. Respecto del problema de clasificación, el hecho, sin embargo, es que Fernández Albor directamente lo ignora. No se plantea interrogante alguno sobre la inclusión de los asesinos en otro título que el de *De los omezillos*¹⁵².

El otro texto es más rico. Se trata del artículo *El asesinato* de Emma Montanos Ferrín (1990)¹⁵³, centrado en la historia de esta figura en el derecho español. El texto plantea como disparador del trabajo también una sensación de extrañeza, pero esta vez frente a una clasificación del derecho actual: el art. 406 del Código Penal español que engloba bajo la figura de asesinato múltiples conductas y que Montanos Ferrín entiende como fruto de la superposición de distintas tradiciones históricas e interpretaciones jurídicas de los textos básicos. En este sentido, el trabajo resulta bastante útil por cuanto aporta datos clave como la remisión del problema a la primera formulación legal del asesinato en el decreto *Pro humani redemptione* de Inocencio IV (1245)¹⁵⁴. Para Montanos Ferrín, *Partidas* VII, 27, 3 aparece

¹⁵¹ *op.cit.*, p. 57.

¹⁵² Lo que resulta extraño dada la especificidad del tema y el enfoque diacrónico elegido como estrategia de trabajo.

¹⁵³ "El asesinato" en M. Peláez (ed.) *Estudios de derecho romano e historia del derecho comparado. Trabajos en homenaje a Ferrán Valls y Taberner*, t. XVII, Barcelona, 1991, pp. 5499-5554 (publicado también en E. MONTANOS FERRÍN/ J. SANCHEZ ARCILLA *Estudios de historia del derecho criminal*, Madrid: Jacaryán, 1990 -las citas corresponden a esta edición).

¹⁵⁴ "*Ut qui facit aliquem interfici, sit excommunicatus & depositus*
Pro humani redemptione generis de summis coelorum ad ima mundi descendens, et mortem tandem subiens temporalem Dei Filius Jesus Christus, ne gregem sui pretio sanguinis gloriosi redemptum, ascensus post resurrectionem ad Patrem, absque pastore desereret, ipsius curam B. Petro Apostolo, ut suae stabilitate fidei ceteros in Christiana religione firmaret eorumque mentes ad salutis opera suae accenderet devotionis ardore, commisit. Unde nos ejusdem Apostoli effecti disponente Domino, licet immeriti, successores, et ipsius redemptoris locum in terris, quanquam indigne, tenentes, circa gregis ejusdem custodiam sollicitis excitati vigiliis et animarum saluti iugis attentione cogitationis intendere submovendo noxia et agendo profutura debemus, ut, excusso a nobis negligentiae somno, nostrique cordis oculis diligentia sedula vigilantibus, animas Deo lucrifacere sua nobis cooperante gratia valeamus. § 1. *Quum igitur illi, qui sic horrenda inhumanitate detestandaque saevitia mortem sitiunt aliorum, ut ipsos faciant per assassinos occidi, non solum corporum, sed mortem procurent etiam animarum, nisi eos exuberans gratia Divina praevenierit, ut sint armis spiritualibus praemuniti, ac omnis potestas tribuatur a Domino ad justitiam rectumque iudicium exercendum: nos, tanto periculo volentes occurrere animarum, et tam nefarias praesumptiones ecclesiasticae animadversionis mucrone ferire, ut metus poenae meta huiusmodi*

como una adición posterior a la redacción originaria del título en el que se inserta a partir del conocimiento que el redactor tiene del *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298) en el que se incluye, y por medio del cual se difunde, el decreto de Inocencio.

Para Montanos Ferrín, considerar la *Lex Cornelia* como antecedente de la norma alfonsina implica una operación errónea, desde el momento en que “*la lectura de los textos a través de los que tenemos noticia de fragmentos de esta ley romana no nos permite hacer esta asimilación pues no se habla de asesinato [...] Caía bajo la acción de esta ley todo hecho violento ejecutado con armas y el hecho mismo de llevarlas encima*”¹⁵⁵. Montanos Ferrín, además, aun si señala la incidencia de la muerte de cristianos a manos de los asesinos en la composición de la *Pro humani redemptioni*, termina desestimando el origen oriental del término *asesinos* por cuanto esta decretal ignora toda referencia explícita a la situación de las Cruzadas. Señala como factor de mayor peso el clima de intrigas que rodea entonces al Papado¹⁵⁶.

praesumptionis existat, praesertim quum nonnulli magnates, taliter perimi formidantes, coacti fuerint securitatem ab eorundem assasinorum domino impetrare, sicque ab eo non absque Christianae dignitatis opprobrio redimere quodammodo vitam suam. § 2. Sacri approbatione concilii statuimus, ut, quicumque princeps, praelatus, seu quaevis alia ecclesiastica saecularisve persona quempiam Christianorum per dictos assasinos interfici fecerit vel etiam mandaverit, (quanquam mors ex hoc forsitan non sequatur,) aut eos receptaverit vel defenderit seu occultaverit, excommunicationis et depositionis a dignitate, honore, ordine, officio et beneficio incurrat sententias ipso facto, et illas libere aliis per illos, ad quos eorum collatio pertinet, conferantur. Sit etiam cum suis bonis mundanis omnibus tanquam Christianae religionis aemulus a toto Christiano populo perpetuo diffidatu, et, postquam probabilibus constiterit argumentis, aliquem scelus tam execrabile commisisse, nullatenus alia excommunicationis vel depositionis seu diffidationis adversus eum sententia requiratur”, Liber Sextus Decretalium, en Corpus Iuris Canonici, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richter curas instruxit Acuilii Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.

¹⁵⁵ *op.cit.*, pp. 258-259.

¹⁵⁶ *op.cit.* pp. 259-261. La referencia oriental está presente, sin embargo, en las discusiones de los canonistas medievales. Hostiensis, cuyo comentario a las novelas de Inocencio IV luego recopiladas en el *Liber Sextus* fueron adicionadas a su *Lectura* en parte por la tradición manuscrita y también por ediciones del s. XVI que lo publican como comentario al *Liber Sextus* (recordemos que el cardenal muere en 1271 y la recopilación de Bonifacio VIII es de 1298), relaciona *Pro humani redemptione* con la secta del Viejo de la Montaña en una glosa que será continuamente repetida *a posteriori*: “*pessimum genus humanum est: qui sic nutriti sunt, quod omnino credunt saluar, si praeceptum perficiant sui domini temporalis: tales sicut fertur consuevit habere quidam baro Sarracenorum, qui ut vulgari alludam, & planius intelligat vocatur Vetus de montana: & a talibus interfecti sunt multi principes christiani, ab his forsitan denominati sunt assissi, ut no. supra de cerr. non residen. cum ad hoc. per figuram quae sincopa dicitur, per quam aufertur aliquid de medio dictionis sicut ponitur audacter pro audaciter. viii, q. j. audacter*” (*In Sextum Decretalium librum Commentaria*, Venecia: apud Ivntas, 1581). Juan de Andrea en la glosa ordinaria al *Liber Sextus* da cuenta de la discusión en

Señalemos, por otra parte, que la remisión al *Liber Sextus* y la constatación de la ausencia del término en el *Corpus Juris* viene dada ya por los comentadores del derecho común, como Baldo de Ubaldis en su comentario a C. 9, 50, 1:

*In gl. 2. no hic contra assassinos, qui tenentur dnos, seu mandatore in iudicio nominare, & super hoc pnt. torqueri, facit in c. j. de homic. li. 6. ubi habetis de istis assassinis, facit ff. de iniur. l. non solum § si mandato, ubi tex. loquitur de eo, qui facit pro pecunia, licet litera non appellet eum assassinum, sed locatorem, & dnm. conductorem. Nam istud nomen assassinus non est nomen artis, & imo non habemus de eo factam mentionem in iure civili, sed per aequipollentiam sic. In gl. tertia ibi l. ad ea, & ét. in grauiorib.*¹⁵⁷

Valioso en la provisión de datos, el texto de Montanos Ferrín resulta sin embargo limitado en interpretaciones (para el tema que nos ocupa) y ello se origina en la estrategia general del trabajo. Aborda un estudio histórico del derecho con ojos de jurista más preocupado por la definición de un tipo penal puro que por la interpretación de textos antiguos en su propia estructura y contexto. Esto se evidencia en la idea matriz del trabajo, la de identificar el sentido originario del concepto de asesinato con su sentido verdadero o esencial (la idea de matar por encargo tal como queda definida en *Pro humani redemptione*). A partir de ello, el texto se dedica a distribuir méritos (autores que captaron y fueron fieles a tal esencia) y a diagnosticar como contrapartida errores, confusiones y titubeos.

El redactor de *Partidas* VII, 27, 3 cae para su desgracia en el segundo grupo en tanto confunde asesinato con otro delito bien distinto que es el de traición y por cuanto sobrevalora el precio por sobre el encargo. El redactor “no sabe bien ante qué figura está y mezcla

torno de esta referencia oriental, en particular la oposición entre Hostiensis y Guido de Baysio: “*Et dicit Host. q. multi Christiani principes per tales mortui sunt. Et dicit Archid. per hanc particulam probari decretalem non loqui de iis, qui non sunt sub alicuius dominio: sed pro pecunia homines occidunt, qui vulgariter assassini dicuntur. facit pro eo littera, per praedictos, quae sequitur*”, en la edición de *Liber Sextus Decretalium*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606.

¹⁵⁷ *In vij. viij. ix. x. & xj. Codicis libros Commentaria*, Venecia: aput Iuntas, 1599. La glosa de Gregorio López retoma las palabras de Baldo. Bartolo de Sassoferato, por su parte, señala también en su glosa a D. 47, 10 el origen extra-oficio del término *asesinos*: “*quia quando aliquis facit vel fieri facit mediante pecunia, dicit delictum magis atrox & propter hoc pena poset augeri, & de facto videmus augeri in istos qui in vulgari dicuntur assassini. argu. j. de pe. l. cicero. & l. venales*”, In *Digestum Novum*, Lyon, 1561.

conceptos”, su actitud es “titubeante” y comete “error” cuando “interpreta de forma equivocada”. Finalmente, para desagravio del redactor, Montanos Ferrín se digna a consignar que “no sería justo dejar de insistir en que en el momento de definir la pena de asesinato, el autor de la ley de Part., recoge el verdadera contenido de este delito: matar por mandato”¹⁵⁸.

Señalemos, sin embargo, que la cuestión de la promesa remuneratoria conforma un tema de discusión entre los comentaristas medievales. De hecho, aun si no aparece en términos explícitos en *Pro humani redemptione*, el texto se lee como si allí se hiciera mención. Así lo vemos en la *quaestio* que desarrolla Alberico de Rosate en torno de la punibilidad (y en qué fuero) de quienes matan un *bannitus* tras promesa de pago¹⁵⁹. Desde el momento en que algunos estatutos contemplan una recompensa, la respuesta de Alberico presupone la impunidad de estos asesinos aunque aclara que “*non dubito tamen, quod occisores zelo vindictae & pro hoc lucro pecuniario, & delectatione effundendi sanguinem humanum, peccent mortaliter in foro conscientiae*”. En Baldo de Ubaldis también hallamos una referencia a la impunidad del que mata un *bannitus* por encargo y lo hace en relación con la legitimidad del homicidio del amante de la madre por orden del padre, estipulado según C. 9, 9, 4 (tema que trataremos en el capítulo 4)¹⁶⁰. Por su parte, Bartolo de Sassoferrato y Angelo Ubaldi consideran el pago como un agravante mas no un rasgo definitorio¹⁶¹.

¹⁵⁸ Las citas corresponden a pp. 264-269 (subrayado nuestro).

¹⁵⁹ “*Sed quid in tali quaestione, quam habui de facto. Aliqui occiderunt aliquem bannitum, & capti fuerunt, & contra eos probatum est, quod ipsi eum occiderint ad instantiam quorundam inimicorum ipsius banniti, & volentes eorum priuatam iniuriam & inimicis banniti receperint florenos centum, ut eum occiderent, nunquid isti erunt impuniti, & in foro contentioso, & in foro conscientiae? Et videtur quod non. Nam sicut legis minister occidendo malefactorem, licite facit, & meretur; sed hoc est verum, cum iustitiam facit, non odio nec malo zelo, sed cum compassione & misericordia [...] Item aperiretur via assassinandi homines per pecuniam, quod est detestabile crimen, ut extra de homicidio, c. I, lib. 6. Ergo tales non excusatur per statutum, nec est verisimile, statuarios sic intellexisse. Item videtur quaestio terminata tali ratione Illud, quod fit licite, si fiat gratis, efficitur licitum, & dicitur esse delictum, si fiat pecunia recepta*”, en *In 4 statutorum*, l. 4, q. 20, en AA.VV. *Tractatus de Statutis diversorum auctorum*, Frankfurt-am-Main: Impensa Iohannis Iacobus Porsij, 1608.

¹⁶⁰ “*No. istum tex. ad talem quaestionem, dicit statutum, quod bannitus pro certo crimine non possit occidi, nisi a tuo inimico, qui fecit eum banniri: modo ille suus inimicus fecit eum assassinari. Modo quaeritur, nunquid assassinus puniatur? & dic quod non. quia illud quod fuit licitum in persona mandantis, reputatur licitum in persona mandatarij, iste casus est hic expressus; filio enim non permittitur occidere adulterum, tamen si fecit iussu patris, excusatur*”, en *In vij. vij. ix. x. & xj. Codicis libros Commentaria, op.cit.*

¹⁶¹ Respecto de Bartolo, cf. nota 157 y también su comentario a D. 48, 19, 39: “*Not. quod gravius*

Retomando el análisis de Montanos Ferrín, respecto de la clasificación de los asesinos como desesperados, considera que esta inclusión se realiza “*sorprendentemente pero no tan sorprendentemente*” dado que, a partir de la lectura de *Pro humani redemptione*, se comprendería que la referencia a la desesperación viene dada por el hecho de que el asesino toma desprevenidas a sus víctimas y les niega la posibilidad de la última confesión:

*Y es muy probable que lo incluyera en el título de desesperados, por lo que este término implica la falta de esperanza, porque a los desesperados les falta la esperanza y sólo con la esperanza se puede ganar 'merced de Dios'; y de esta misma esperanza quedan privados los asesinados a los que, por sorprenderles la muerte, se les priva del acceso a las gracias espirituales y mueren, por tanto, sin la esperanza en la vida eterna*¹⁶².

Esta interpretación resulta insostenible. Encuentra la razón de la clasificación de los asesinos como desesperados, no en una cualidad propia sino de las víctimas. Y en este punto contradice la visión de la desesperación de la tradición cristiana. En efecto, en el ámbito teológico es posible hallar desesperados que son homicidas/no suicidas, como es el caso de Caín. Los dos grandes referentes bíblicos de la desesperación son Judas y Caín. Del primero, claro “homicida de sí mismo”, se repite continuamente desde el ya citado *De Civitate Dei* de Agustín (I, 17-2) que más pecó en desesperarse que en traicionar a Cristo:

punitur quod fit per pecuniam, quam quod fit sine pecunia quod facit contra assassinos qui occidunt aliquem propter pecuniam”. Respecto de Angelo Ubaldi, cf. *Consilia domini Angeli de Perusio*, Venecia: per Joannem Vercellensem, 1487, cons. 14, *Nos Carolus*. Cf. también Angel de Arezzo: “*mandare dicitur omnis, qui mandat committi delictum propter seipsum ad suae voluntatis satisfactionem, nulla data pecunia, quaecunque uerba interueniant [...] Si autem data pecunia, dicitur accipiens ita mandatum per pecuniam assassinus, & de hoc habetur in c. j. de homi, lib. vj. [...] Et inquantum supradictum est, q. illi, qui sunt pecunia corrupti, dictuntur assassini: addatis, q. hoc idem uoluit Bar. in l. Cicero. ff. de poen. & Ang. in l. qui sepulchra. C. de sep. uiol. & Ange. in l. j. ff. de eo per que fact. erit & Sali. in d. l. non eo minus. in fi licet Ang. in consi. xiiij, incip. Nos Caro. uidetur uelle, q. estiam potest esse unus assassinus, sine pecunia, & Io. And. in c. pe. extra de cle. non residē. uidetur uelle, q. assassinus dicitur ille, qui exponit se morti obediendo domino in malum. tu uide doct. in ca. j. de homicid. lib. vj. [...] ueruntamen ut dicunt doct. & Barto. delictum censetur in utroque ipsorum atrocius, quam si pecunia non interuenisset: & ideo grauior poena: ut in c. j. de homici. lib. vj. sicut de iudice dicimus, qui magis peccat corruptus pecunia, quam si gratis*”, *De maleficiis*, Lyon: apud haeredes Iacobi Iuntae, 1555 (*Et Sempronium Rodulphi Barbitonsorem de Florentia mandatore, in eo, de eo, & supereo*, pp. 188-215).

¹⁶² *op.cit.* pp. 263-264.

“por este pecado se p<er>dio judas escariote que traxo A ih<es>u xp<ist>o Ca dizen los santos que mayor saña & mayor pesar ouo n<uest>ro señor dios por q<ue> desespere q<ue> non por lo que traxo Ca dado & ordenado el traer mas la desesperaçion non era dada ael njn aotro njg<uno> si no<n> su maldat del & de todo aq<ue>l que desespera”¹⁶³.

Caín, por su parte, es una figura homicida lejana al suicidio. Sin embargo, aparece asociado explícitamente con la desesperación, en el primigenio sentido de este pecado, es decir, desesperar de la merced divina, como señala *General Estoria* (I, fol. 4v): “ca desespere Caym quando dixo que mayor era el su pecado que el perdon que el ende podría aver [...] non se repintio. njn fizo ende penitencia”¹⁶⁴. Está claro que la esperanza que se pierde en este caso es la de Caín, no la de su hermano. Nunca encontramos calificadas con ese vocablo a las víctimas de aquellos desesperados/homicidas, salvo que homicida y víctima coincidan en la misma persona pero esta circunstancia es ajena al contenido de *Pro humani redemptione* (incluidas las glosas a esta decretal en las que la única referencia al suicidio se da en el contexto de la discusión en torno de la punibilidad de los actos en grado de tentativa toda vez que *Pro humani redemptione* incluye la cláusula “*quanquam mors ex hoc forsitan non sequatur*”¹⁶⁵).

¹⁶³ *Castigos y documentos para vivir bien* de Sancho IV, cap. I, editado en Admyte vol. 0. Sobre la figura de Judas como condensación de los dos principales sentidos de desesperación (el teológico y el ligado al suicidio), cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 394.

¹⁶⁴ En el folio anterior, el discurso directo de Dios a Caín podría sugerir cierto deseo de muerte por parte del primer homicida: “*Non sera como tu dizes. ca nin morras tu tan ayna como tu querries. nin te mataran ningunas bestias*”. Cf. también ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 377.

¹⁶⁵ “*In glo. si mandauerit, ibi: ex solo mandato, quia hoc ipsum mandare est delictum consumatum, super quo vide quod dixi de illo qui cogitauit et aliquid egit. sed non perfecit ad finem questionis quam posui, i, de reg. iuris, in penis Arch. remittit ad id quod plene scripsit, xvii. q. i. § si ergo. dicit hic Hostien. et Joan. mo. post cum q. regulariter parcutur cogitanti qui potuit perficere et noluit quia penituit. ff. ad l. cor. de fal. qui falsam de iniur. Item apud labeonem, § si curauit ut sic voluntas propositum distinguant maleficia. ff. de fur. qui iniur. i. respon. xii. q. iii. q. predecessor. de sen. ex. cum voluntate in prin. ideo dictum regulariter. quia in casibus non prodest penitentia sed punitur conscientia criminis. Primo in heretico. de hereticis ad abolendam et c. excommunicamus. § credentes. Secundo in crimine lese mai. C. ad l. iul. maie. lege quisquis. Tertio in conscientie sibi mortem. ff. de honis eorum qui mor. sibi consciuerunt. l. iij. j. respons.*”, Juan de Andrea, *Andreae Johannes novellae super VI decretalium*, Venecia: a Philippo pincio Mantuano, 1489. Términos muy similares presentan el comentario ya citado de Hostiensis y las glosas de Johannes Monachus Picardus († 1313), *Glossa Aurea nobis priori loco super sexto decretalium libro addita Cum additionibus Philippi Probi Biturici et in supremo Parisiensi Senatu advocato*, París: apud Johannem Paruum, 1535 (ed. anast. de 1968 de Scientia Verlag Aalen), Dominico de San Gimignano (fl. 1407-09) *Secunda pars Dominici de Sancto Geminiano super sexto decretalium / cum apostillis*,... Bernardini ex capitaneis de Landriano, Venecia: per Baptistam de Tortis, 1495, y de Philippus Franchi († 1471),

Con el mismo argumento (los desesperados son los asesinos, no las víctimas), Ariel Guance avanza la idea de identificar a los asesinos como desesperados a partir de la definición que presentan las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: “*Desperatus vulgo vocatur malus, ac perditus, nec jam ullius prosperae spei*”¹⁶⁶. La referencia es en principio correcta no sólo por la autoridad de la fuente citada sino también por el uso extendido del término *desesperanza* en el sentido de perdición o condenación, generalmente con la expresión “*camino de desesperança*”. Sin embargo, dada la fuerte polisemia del término, hablar como hace Guance de una “*auténtica noción de ‘desesperado’ que regía en la Castilla medieval desde tiempos visigodos*” resulta cuestionable¹⁶⁷. Por otra parte, reducir a esta definición isidoriana de desesperación la cuestión de la inclusión de los asesinos entre los desesperados parece una operación incompleta pues *perditus* es un apelativo moral aplicable en todo caso a varios de los tipos penales descritos en *Partidas* VII y no daría cuenta entonces del mecanismo de inclusión en el campo específico de la desesperación.

Por otro lado, el decreto de Inocencio, que para Montanos Ferrín constituye la clave de explicación del problema, no califica a los asesinos como desesperados ni aparece ubicado, en su codificación del *Liber Sextus*, en otro lado que no sea el título *De Homicidio* (libro 5, título 4). Pero además la interpretación de Montanos Ferrín se apoya incorrectamente en un considerando de *Pro humani redemptione* en el que se determina la gravedad del asesinato a partir del hecho de que las víctimas mueren privadas de armas espirituales (con lo cual los asesinos matan tanto los cuerpos como las almas)¹⁶⁸. Pero entonces se confunden dos

Lectura super sexto libro decretalium, Venecia: per Bernardinum Benalium, 1499, que también consultamos.

¹⁶⁶ Cf. ARIEL GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, p. 266 y ss. La cita de Isidoro corresponde a la versión de PL LXXXIV, 10, 467, 72. En un punto, esta interpretación cuadraría con la conclusión de la glosa de Gregorio López que utiliza el término “desesperados” en un sentido genérico y sin ligazón con el homicidio de sí mismo: “*licet. l. ista partitarum non bene exprimat, qui erant isti assessini satis ex ea videtur colligi esse homines desperatos, qui erant assueti ad istas prodiones*”.

¹⁶⁷ ARIEL GUIANCE, *Los discursos...*, *op.cit.*, pp. 267-268.

¹⁶⁸ “*illi qui sic horrenda inhumanitate, detestandaque saevitia mortem sitiunt aliorum, ut ipsos faciant per assassinos occidi, non solum corporum, sed mortem procurent etiam animarum (nisi eos exuberens gratia Divina praevenierit, ut sint armis spiritualibus praemuniti)*”, *op.cit.*

nociones distintas pues, en efecto, morir inconfeso resulta claramente diferente de morir desesperado. En el primer caso, el estado de inconfeso se produce como resultado de un avatar de la vida que conlleva, sí, cierto grado de negligencia por parte del cristiano, pues su deber es el de asegurarse la salvación con una práctica de la confesión lo más frecuente posible. En el segundo, en cambio, el estado de desesperación configura de por sí un pecado, desde el momento en que un desesperado en principio rechazaría la confesión si las circunstancias la permitieran así como, si se trata de un homicida de sí mismo, su última acción constituye el mayor crimen al mismo tiempo en que imposibilita la confesión y redención del mismo.

La interpretación de Montanos Ferrín parece viciada por la concepción general de su trabajo antes descrita. De esta manera, la clasificación de marras aparece como un titubeo o inexactitud más del redactor de *Partidas* VII, 27, 3 que por un lado lo lleva a mezclar conceptos y por otro a reproducir acríticamente el orden de redacción del *Liber Sextus*¹⁶⁹.

Si bien no hay que dar por sentada la existencia de una sistematicidad determinante en la redacción de *Partidas*, resulta preferible evitar toda estrategia explicativa que solucione el problema con la hipótesis del error o la interpretación torpe. En este sentido, la hipótesis de este apartado es la de analizar la clasificación en cuestión suponiendo que opera una lógica propia y válida, basada en cierta concepción general de la desesperación en *Séptima Partida*.

¹⁶⁹ *op.cit.* p. 263. Es de notar que esta suscripción al orden de redacción del *Liber Sextus* no llega a lo fundamental, es decir, el hecho de que en él el texto sobre los asesinos se encuentra en el título relativo a los homicidios. En este sentido, nos resulta insuficiente la argumentación de Montanos Ferrín en favor de considerar a *Partidas* VII, 27, 3 como adición posterior al resto del título 27 a partir del conocimiento por parte del redactor del *Liber Sextus* (una opinión similar a Montanos Ferrín plantea ALFONSO OTERO, "Las Partidas y el Ordenamiento de Alcalá en el cambio del ordenamiento medieval", *AHDE*, 1993-1994, p. 474). La datación de *Partidas* es un asunto por demás complejo y polémico y la divergencia aquí señalada nos permite sospechar que el redactor pueda conocer el contenido de *Pro humani redemptione* por otra vía como, por ejemplo, el propio Concilio de Lyon (cf. edición en *Sacrosanta Concilium ad regiam editionem exacta*, Ph. Labbe & G. Cossart -Hardouin-Baluzi-, Venecia, 1731, tomo XIV; p. 79). De hecho, uno de los juristas que intervienen en la redacción de *Partidas* es Fernando de Zamora (también llamado Fernando Martínez, arcediano de Zamora y notario del rey) quien fue representante de Alfonso X en el Concilio de 1274 (cf. JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, p. 176). Sobre el contexto histórico de los concilios de Lyon de 1245 y 1274 (marcado por la pérdida de Jerusalén) y el involucramiento de la corte castellana en las movilizaciones de estas reuniones conciliares, cf. OLGA TUDORICA IMPEY, "Del duelo de los godos de España: la retórica del llanto y su motivación", *Romance Quarterly* 33, 3, 1986, pp. 300-302. Cabe señalar por último que, incluso si se acepta la hipótesis de una interpolación posterior, se mantiene el problema de averiguar cuál es la lógica que gobierna la decisión del redactor de insertarla en este título.

Maneras de matar

Habíamos adelantado en el apartado anterior nuestra hipótesis acerca de plantear un común denominador basado en la traición para el conjunto de desesperados tal como queda definido a partir de un rastreo lexical en *Partidas* VII: suicidas, apóstatas y asesinos. Ya hemos relevado el peso de la traición respecto de los desesperados apóstatas y de qué manera se explicitaba en el texto alfonsino.

Respecto de los asesinos, el texto también resulta explícito. En *Partidas* VII, 27, 1 la quinta manera de desesperados es la de “*de los assessinos, e de los otros traydores que matan a furto a los omes por algo que les dan*” y en *Partidas* VII, 27, 3 aparecen descriptos como “*omes desesperados, e malos, que matan a los omes a traycion, de manera que no se pueden dellos guardar*”; sus disfraces y engaños, por último, están en función de “*cumplir su traycion*”. La relación parece venir dada por el modo particular de matar.

En *Partidas*, registramos muchas maneras de matar a un hombre. Se lo puede matar “*con tuerto*” (o “*a tuerto*” o “*tortizeramente*”)¹⁷⁰ así como lo contrario, es decir, “*con derecho*” o “*con derecho tornando sobresi*”¹⁷¹. También se puede matar “*por ocasión*” (o “*desaventura*”)¹⁷², “*a sabiendas*” o “*en defendiéndose*”¹⁷³. La manera de matar de los asesinos merece un doble calificativo: matan “*a furto*” y “*a traycion*”. Matar *a furto*, expresión cuyo sentido implica la idea de acción solapada o clandestina¹⁷⁴, parece una cualidad exclusiva de los asesinos, pues no se registra en otro lugar de *Partidas*. Estaría en relación directa con la descripción de las falsas identidades que asumen los asesinos para llevar a cabo su accionar (retomaremos luego esta cualidad específica).

¹⁷⁰ Cf. *Partidas* VII, 8 (epígrafe y leyes 1, 15 y 16).

¹⁷¹ Cf. *Partidas* VII, 8 (epígrafe y ley 1).

¹⁷² Cf. *Partidas* VII, 8 (leyes 1, 4 y 5).

¹⁷³ Cf. *Partidas* VII, 8, 2.

¹⁷⁴ El antónimo sería “*paladina mente*”. En *Estoria de Espanna*, fol. 151r, en el cap. “*Dell acuerdo que ouo la Jnffante donna Urraca co<n> los de C'amora si darie la Villa al Rey don Sancho*”, Urraca dice: “*Yo mugier so. & bien sabe el que yo non lidiare con el. mas yol fare matar a furto o a paladinas*”.

En cambio, matar *a traycion* (el homicidio proditorio del lenguaje jurídico actual) aparece en otros contextos además de la ley correspondiente a los asesinos¹⁷⁵. Esta referencia al homicidio proditorio (que para Montanos Ferrín constituye el “error” del redactor, por cuanto confunde los términos traición y asesinato en virtud de sentirlos como delitos de igual gravedad), no debería entenderse en los términos de unas circunstancias fácticas que caracterizarían a los asesinatos (matar por espalda, emboscada, etc.) sino con el sentido que cobraba en el ámbito municipal la idea de matar a traición. Se mata a traición cuando se hace sobre seguridad, es decir, se mata sobre tregua, cuando la víctima no ha recibido una declaración de enemistad y por ello se comporta como persona asegurada¹⁷⁶.

La relación entre suicidio y traición, por último, ya no aparece tan evidente desde el momento en que el texto no es explícito¹⁷⁷.

¹⁷⁵ En *Partidas* VII, 8, 15 aparece como un subtipo del matar “*a tuerto*” donde se especifica que por este delito mueren tanto nobles como no nobles: “*A tal pena como esta merescen todos aquellos de quien fablamos en las leyes deste titulo que deuen auer pena de omicida. E esto es segun el departimiento de las leyes antiguas delos Emperadores. Mas segun el fuero de España todo ome que matasse a otro a traycion, o aleue, quier sea cauallero, u otro, deue morir porende, segund diximos de suso en el titulo de las trayciones*”. En *Partidas* III, 23, 16 (ley que se ha considerado la recepción de la *Lex Cornelia*), se establece que “*los que matan a yeruas, o a traycion, o aleue [...] mandamos que sea fecha del la justicia que mandan las leyes deste nuestro libro, e maguer se quiera alçar dela sentencia que fue dada contra el, defendemos que non le sea recebida*”. Por último, en *Partidas* VII, 31, 8, entre las cosas que “*deuen catar los juezes ante que manden dar las penas*” está el hecho de que “*mayor pena meresce el que mata a otro a traycion o aleue, que si lo matasse en pelea, o en otra manera*”.

¹⁷⁶ Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1972, pp. 161-167. Cf. asimismo EMMA MONTANOS FERRÍN, *op.cit.* pp. 268 y 309. En *Partidas* II, 9, 10 que trata sobre los físicos del rey, se establece que, de no seguir las prescripciones en ella estipuladas, “*farian traycion conocida, e merescen tal pena: como omes: que matan a traycion a omes que se fian dellos*”. Respecto del matar sobre tregua, cf. también la ley 77 de las *Leyes del Estilo*.

¹⁷⁷ Si sobrepasáramos el ámbito del derecho y dirigiéramos la mirada al conjunto de la cultura castellana de la época, la relación entre los dos términos resultaría para los contemporáneos una asociación mental de primer orden en la figura de Judas, cuyos epítetos constantes son indistintamente “Judas, el traidor” y “Judas, el desesperado”. *Siete Partidas*, la única vez que lo nombra explícitamente (*Partidas* I, 22, 7), opta por el primero en alusión al episodio narrado en *Juan* 12.6, es decir, el robo de las limosnas por parte de Judas. Sobre la preeminencia en la literatura medieval española de la imagen de Judas centrada en la avaricia, cf. CELSO BAÑEZA ROMÁN, “El “exemplum” de los personajes bíblicos en las listas de pecados capitales en la patrística y poetas medievales españoles”, *Estudios Eclesiásticos*, 76, 297, 2001, p. 280. Cf. también AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición...*, *op.cit.*, pp. 90-102. En relación con la figura de Judas en la cultura medieval, cf. también PAULL BAUM, “The medieval Legend of Judas Iscariot”, *Publications of The Modern*

Una forma correcta, pero por demás amplia, de relacionar la desesperación con la traición vendría dada por el carácter sinalagmático que cobra en el siglo XIII el sacramento del bautismo como efecto de la difusión del derecho romano. Teniendo en cuenta que el “contrato” así establecido se conforma según el modelo de las relaciones de fidelidad, todo pecado deviene consecuentemente un acto de traición a Dios y, en el caso de los desesperados, ello se haría más evidente por cuanto disponen de una vida que no les pertenece a ellos sino a Dios¹⁷⁸.

Sin embargo, contamos con una interpretación que, aunque compatible con estas consideraciones, resulta más apropiada por cuanto su alcance es más restrictivo. Si el homicidio proditorio, tal como vimos, debe entenderse como aquel cometido sobre seguridad y a su vez los asesinos se caracterizan por matar a traición, entonces la asimilación desesperados/asesinos se revela de forma más nítida. El desesperado que comete homicidio sobre un hombre (que no es otro que sí mismo, pero no importa pues no dejaría por ello de matar a un hombre, tal como explicaran Agustín y, por su intermedio, Graciano¹⁷⁹), lo hace de forma tal que toma desprevenida a su víctima; la mata a traición. Es decir, la víctima del desesperado se encuentra en situación de mayor indefensión que la de cualquier otro homicida desde el momento en que no se puede precaver y, de esta forma, el suicidio aparecería como un crimen más grave que el homicidio común y similar por lo tanto al de los asesinos que, recordemos, matan de tal manera que sus víctimas “no se pueden dellos guardar”¹⁸⁰. A su

Language Association of America, 31, 1916, y MYLA PERRYMOND, “L'iconografia di Giuda Iscariota ed i suoi risvolti evangelici”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56, Roma, 1990.

¹⁷⁸ ELISABETH VODOLA, “Fides et culpa: the use of Roman Law in Ecclesiastical Ideology”, en B. Tierney & P. Linehan (eds.), *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge University Press, 1980. Esta interpretación de largo alcance cuadra con la amplitud de los reproches de los predicadores medievales para con sus auditorios en tanto hacían aparecer cualquier pecado mortal como una forma de apostasía, cf PETER DINZELBACHER, “Étude sur l'incroyance à l'époque de la foi”, *Revue des sciences religieuses*, 73/1, 1999, p. 44.

¹⁷⁹ “*Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit*”, C. 23, q. 5, c. 9.

¹⁸⁰ El texto de A. Gómez del s. XVI que citáramos respecto de las sevicias contra los cadáveres de suicidas, también da cuenta de la persistencia del factor proditorio en la definición del asesinato: “*Item etiam dicitur committere delictum proditorie, & cum aleuosia, & tollit naturalem defensionem offenso, cum ab eo non possit praecaveri, cum non esset inimicus: ex quo clare infertur, quod talis assasinus debet puniri poena illa, qua punitur proditor, vel aleuosus & per consequens punitur*”

vez, *Partidas* VII, 27, 1 señala que “*desesperamiento es quando el ome se desfiuza*”, lo que *prima facie* se lee claramente en términos de pérdida de confianza o fe¹⁸¹. Pero también puede interpretarse la expresión en el sentido de verbo reflejo: el desesperado es aquel que retira la *fides*, a sí mismo nuevamente, pero esto ya no sorprende dada la duplicación de la persona del suicida que el tratamiento teológico del tema hace operar al tipificar la figura del homicidio de sí mismo.

La hipótesis que aquí planteamos (los asesinos son incluidos en el título de los desesperados porque ambos tipos comparten la misma modalidad de homicidio) proviene del desplazamiento de la pregunta “natural” sobre la inclusión de marras. En lugar de interrogarnos sobre qué rasgos tienen los asesinos para ser clasificados como desesperados, la mirada se dirige sobre los propios desesperados y la conceptualización posible de su accionar. Es posible obviamente presentar reparos a la pertinencia de esta operación. Por otro lado, esta argumentación en algún sentido no cuadra totalmente con la ausencia de penas que *Partidas* VII, 27 reserva a los desesperados suicidas, si resulta que el suicidio representa un homicidio más grave que el homicidio común. Pero esto último es lo que ocurre con la normativa del derecho común respecto del homicidio de sí, como una de las tantas manifestaciones de lo que Murray llama la “generación de paradojas” por parte del suicidio: la Iglesia considera al homicidio de sí como un crimen gravísimo pero no lo castiga sino muy levemente cuando es en grado de tentativa o, en sentido inverso, el derecho romano considera el suicidio como un asunto no penalizable pero cuando se trata de soldados suicidas frustrados contempla incluso la pena de muerte (con lo que la ejecución de la pena perfeccionaría el crimen¹⁸²).

Desde el punto de vista de este análisis, entonces, la noción de desesperación estaría en *Partidas* estructurada según una lógica de la traición que haría elementos de un mismo conjunto a los apóstatas, a los asesinos y a los suicidas. La traición evocada en el texto de los

poena confiscationis medietatis bonorum: item etiam si vulnus sit illatum, licet ex eo non sit sequuta mors, punietur poena mortis”, *op.cit.*, tomo 3, cap. 2 *De homicidio*.

¹⁸¹ Lo que, por otra parte, cuadra con la yuxtaposición fe/esperanza de la que hablaremos *infra*. Anotemos ahora que los diccionarios especializados funden en el verbo arcaico *desfiuzar* los dos valores. Cf. *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española (edición facsímil de 1732, Madrid: Gredos, 1963).

¹⁸² Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 402-404 y 422-425 y p. 177.

asesinos no debería en nuestra opinión entenderse desde la idea de una confusión que se produce en la mente del redactor sino como un elemento clave en la definición de una figura que se halla en construcción. Por ello debemos desechar toda interpretación que resuelva el análisis remitiendo a un sentido originario presuntamente esencial. El redactor de *Partidas* trabaja con lo que tiene en mente y con todos los criterios a su alcance para clasificar esa conducta que es el asesinato. En este sentido, resulta abusivo desestimar sin más tanto el origen oriental del término *asesino* (por el hecho de que *Pro humani redemptione* no lo tome en cuenta) como las figuras legales del derecho romano.

Sicarios y anxesines

Respecto de los sicarios, la *Lex Cornelia* se refiere a aquel que “*hominis occidendi, furtive faciendi causa cum telo ambulaverit*”¹⁸³ y en algunas versiones se refiere explícitamente al homicidio por mandato (“*Mandator caedis pro homicida habetur*”¹⁸⁴). Los comentaristas del derecho común también relacionan la norma romana con el homicidio por encargo, como hace Alberico de Rosate, entre otros¹⁸⁵. El derecho romano funciona como sistema general de referencia de los juristas y por lo tanto se debería considerar el esfuerzo realizado por éstos para equiparar las figuras de sicario y asesino. Un producto de este esfuerzo vendría dado por la sinonimia que se registra en el s. XV entre sicario y homicida proditorio: “*Sicarius: el que tiene tal cuchillo pequeño escondido o espada para saltar o matar a traycio<n> o mal fazer*”¹⁸⁶.

¹⁸³ D. 48, 8, 1

¹⁸⁴ En efecto, algunas ediciones cuentan con este texto como D. 48, 8, 15, 1 (no así en nuestra versión de Mommsen): es el caso de *Corpus Iuris Civilis Iustinianei*, Génova: Johannem Vignon, 1620 y *Corpus Iuris Civilis Romanus*, Coloniae Munatianae: Sumptibus Fratibus Cramer, 1756.

¹⁸⁵ “*Nihil interest inter occidentem, & mortis causam praebentem, ff. ad l. Cornel. de sicar. l. nihil. interest [...] quantum ad criminalem accusationem legis Corneliae de sicar. etiam mandans, & qui mortis causam praebuit, habetur pro homicida, & ita soluitur contrarium de dictis legibus ad dictam l. nihil interest. ff. de sica. in gl. ordinaria. Et praedicta multum faciunt contra facientes aliquem offendi per assassinos, quod magis peccarent, quam si propriis manibus facerent, quia videntur geminum facinus perpetrare, sc. in se, & illum, cui mandant*”, In 3 statutorum, en AA.VV. *Tractatus de Statutis diversorum autorum, op. cit.* Cf. también Angelo Ubaldi, *op. cit.*

¹⁸⁶ Cf. Rodrigo Fernández de Santaella, *Vocabulario eclesiástico*, Sevilla, 1499, editado en Admyte

Respecto de los “*anxesines*” chiitas, las ligazones con el suicidio son muy fuertes como para eludir el tema amparándose en que la glosa a la legislación canónica no los toma en cuenta¹⁸⁷. En efecto, desde el incremento de contactos entre los cruzados y el reino nizari a partir de los últimos años del s. XII, circulan en el Occidente cristiano una serie de relatos cuasilegendarios que crecerán en su valencia fantástica a medida que los antedichos contactos declinan desde la segunda mitad del s. XIII con el predominio mameluco en Siria y Palestina¹⁸⁸.

La leyenda de los asesinos cuenta con dos elementos que tienen al suicidio como nudo. La mayoría de las versiones señalan la práctica de montar un show de suicidio por obediencia al líder como parte de una estrategia para impresionar a los enemigos cristianos o musulmanes. Se trata del “salto a la muerte” de los servidores del Viejo de la Montaña cuya primera “función” habría tenido por espectador, según la crónica de Arnolfo de Lubeck, al rey de Jerusalén Enrique de Champagne.

Estos relatos se complementan con otro elemento de la leyenda vinculado al tema del “jardín del paraíso”. En efecto, este despliegue ficcional halla su raíz en la necesidad de explicar ante los ojos de los observadores occidentales el grado de adhesión y autosacrificio de los seguidores del Viejo de la Montaña (que incluye generalmente la muerte del *fiida'i* en la consecución de su empresa). En este sentido, el experimento del “jardín del paraíso” funcionaría como relato justificatorio de los ataques “suicidas” de los *fiida'is*¹⁸⁹. Tenemos una

vol. 1.

¹⁸⁷ De hecho, la primera definición que da de asesinos el diccionario de Alberico de Rosate señala el origen infiel del término: “*Assassinus. insti. assassinis fuerunt quidam infideles, qui ex quibusdam falsis opinionibus mittebantur: alias nitebantur ad occidendum Christianos, contra quorum pestem & receptatorem statuae fuere grauissimae poenae. extra. de homicidio. c. pro humani. lib. vj*”, en *Dictionarium Iuris tam Civilis...*, *op.cit.*

¹⁸⁸ Cf. FARHAD DAFTARY, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*, Londres: I.B. Tauris & Co. Ltd, 1994, cap. 4.

¹⁸⁹ “*In any version the story is barely credible. That was why it was told. Its shocking character served its audiences to emphasize the gulf between any courage they might display in battle and pure, abhorrent, non-Christian suicide*”, ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 1, p. 70. Cf. asimismo BERNARD LEWIS, *Les assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, París: Éditions Complexe, 1984, cap. 1.

descripción acabada de este “mitema” en el *Libro de Marco Polo*:

Mullete es una región en la que señoreaba un príncipe malvadísimo, que se llamaba el Viejo llamado de las Montaña, del que yo, Marco, voy a contar lo que oí de boca de muchos de aquella región. Aquel príncipe con todo el pueblo a quien gobernaba era seguidor de Mahoma. Imaginó una perfidia inaudita: convertir a sus hombres en audaces sicarios y homicidas, que comúnmente son llamados “asesinos”, para poder matar con su temeridad a quien quisiese y ser temido por todos. Hizo, en efecto, en un valle amenísimo, rodeado por doquier de altísimas montañas, un inmenso y hermosísimo vergel, donde había copia de todas las hierbas, flores y frutos deleitosos. Había allí palacios espléndidos, pintados y decorados con maravillosa variedad; allí corrían varios y diversos regatos de agua, vino, miel y leche; allí se guardaban mujeres jóvenes sobremanera bellas, diestras en danzar, tocar el laúd y cantar en todas las maneras de los músicos, que tenían vestidos distintos y preciosos y que estaban adornadas con maravillosa galanura, cuyo menester era criar en todos los halagos y placeres a los jóvenes que estaban en él; allí había multitud de vestiduras, lechos, viandas y todo lo deseable del mundo. No se hacía allí mención de cosa triste; no estaba permitido sino entregarse regaladamente al solaz y a la lujuria. A la entrada del vergel se alzaba un castillo fortísimo, que era custodiado con sumo cuidado, pues por otro camino no había ni entrada ni salida. El Viejo aquel – así se llamaba en nuestra lengua, pero su nombre era Eleodim – tenía en su palacio, fuera de aquel lugar, a muchos mancebos que veía dispuestos y arrojados, y los hacía adoctrinar en la ley abominable de Mahoma; pues el muy miserable de Mahoma promete a los seguidores de su ley que tendrán en la otra vida muchos goces semejantes a los dichos. Por tanto, cuando quería convertir en audacísimo asesino a alguno de aquellos jóvenes, hacía que se le diera un bebedizo; al tomarlo, caía al punto presa de pesado sopor; entonces era llevado al vergel, y al cabo de un breve intervalo, cuando despertaba y se veía inmerso en tantos placeres, pensaba que estaba disfrutando de los deleites del Paraíso, según la promesa del abominable Mahoma. Después de algunos días ordenaba sacar fuera a los que quería con un brebaje semejante. Ellos, al salir del sopor, se entristecían muy mucho, viéndose despojados de tanta consolación. El Viejo, que se proclamaba profeta de Dios, les aseguraba que, si morían por obedecerle, inmediatamente volverían allí, por lo cual estaban deseosos de dar su vida por acatarlo. Entonces les ordenaba que matasen a éste o a aquél y que no temiesen arrostrar la muerte, pues al punto serían transportados a la gloria. Los jóvenes, exponiéndose a todos los peligros, se alborozaban si por obedecerle merecían la muerte, y así trataban de cumplir lo que mandaba tocante a matar a los hombres. Con esta maña y engaño se burló durante largo tiempo de aquella región. Por esta razón los poderosos y los grandes, temiendo afrontar la muerte, se convirtieron en sus tributarios y vasallos¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, Juan Gil (ed.), Madrid: Alianza Editorial, 1987, cap. 28. Sobre el carácter de síntesis del relato de Polo, cf. FARHAD DAFTARY, *op.cit.*, p. 113. Un episodio emparentado hallamos en el cap. 65 del viaje de Mandavilla, la historia de Cathocanades, “*vn rico hombre que fizo por arte & ingenio*” un falso Paraíso para incitar al suicidio a sus enemigos, sugestionados por los placeres que en él se les reservaba. Un Paraíso que no era otra cosa que “*valle encantado donde estan los diablos*”, Juan de Mandevilla [Jean de Bourgogne], *Libro de las*

Los comportamientos de los asesinos, extraños y ajenos, se presentan como un enigma a descifrar por medio de un conjunto de relatos legendarios en los que se conjugan suicidio y alteridad. En efecto, la práctica suicida es un ingrediente habitual (y de calidad) para la construcción imaginaria de un Otro, en confrontación del cual poder dibujar la propia identidad. En el *corpus* alfonsí, esta construcción del Otro a partir del suicidio se funda básicamente en referencia a un mundo precristiano.

En primer lugar, en función de los *duelos desaguisados* de los gentiles a partir de su no creencia en la vida de ultratumba. En efecto, la legislación alfonsina presenta normas contra la práctica de duelos “*desaguisados*” que devienen ocasión de suicidio, los cuales parecen ser asunto primordialmente de *gentiles*. Esto se evidencia en ciertos relatos que aparecen en *Estoria de Espanna* como el de los funerales del rey Espan¹⁹¹. Ahora bien, si se trata de cristianos, los deudos deberán controlar sus actos de duelo pues la retahíla de gestos autodestructivos (que puede acabar en homicidio de sí), en caso de ser una expresión auténtica, pondría en duda la creencia que deben tener en la vida de ultratumba, contradiciendo así el precepto canónico de no entristecerse por la muerte de un prójimo¹⁹². Esta descreencia aparece calificada en el ya citado epígrafe de *Partidas* I, 13 como “*entendimiento de desesperados*”. En *Setenario* 103, por su parte, se estipula que:

“es cosa que tomaron los gentiles que creyen que quando el omne morie, que todo morie, tan bien el cuerpo commo el alma. E por esta desesperança cayen en cuydado que ninguno non rresucitarie nin se saluariê despreçiauau las almas. E non se querien rrepentir nin fazer penitencia de sus pecados, mas fazien duelos desaguisados or los que morien commo omnes desperados dellos, tan bien de las almas commo de los

maravillas del mundo y del viaje por Tierra Santa, Valencia, 1524, traducción del siglo XV editada en Admyte vol. 1.

¹⁹¹ “*fue mucho llannido de los espannoles. assi q<ue> algunos y ouo ques mataron por el. y otros que numqua quisieron reyr ni auer alegria ninguna*” (fol. 7v).

¹⁹² C. 13, q. 2, cc. 25-28: “*Nec pro nostra, nec pro morte aliorum tritari debemus*”, “*Ex pusillanimitate mortuos lugere contingit*”, “*Qui spem futurae resurrectionis habent de mortuis nimium tritari non debent*”, etc. En el ámbito hispánico, esta proscripción del duelo excesivo se fundamenta también en el III Concilio de Toledo (589) y el sínodo provincial de Valencia de 1255. En torno de la normativa canónica en contra del duelo por los muertos y la política eclesiástica de limitar la participación familiar respecto de los mismos, cf. MARICEL PRESILLA, “*Conflicts between...*”, *op.cit.*, p. 333.

cuerpos”¹⁹³

La segunda modalidad de construcción de un Otro a partir de referencias a un mundo precristiano se da bajo la forma de cultos exóticos a los elementos naturales. Ello es particularmente visible en el *Setenario*: se trata de cultos primitivos, que significativamente son descritos por medio de sus ritos de entrada y salida de la vida (articulación de ritos de bautismo y muerte con los elementos naturales objeto de adoración), y que parecen un repertorio de los errores posibles en un mundo precristiano¹⁹⁴. Sin embargo, es dable pensar

¹⁹³ El texto correspondiente de *Partidas* (I, 4, 43) remite finalmente a la presencia demoníaca para explicar tales comportamientos: “*Gentiles fueron omes que ouieron creencias de muchas maneras. E muchos ouo dellos que creyan, que quando el ome finaua, todo moria, el alma tambien como el cuerpo. E por esta desesperança en que cayan, cuydando que ningun ome non resucitaria, nin se saluaria: porende despreciaron las almas, e no se querian arrepentir, nin fazer penitencia de sus pecados, mas fazian grandes duelos, e desaguisados por los muertos. Assi que algunos auia que non querian comer ni beuer, fasta que morian: e otros que se matauan con sus manos: e otros que tanto ponian el duelo enel coraçon, que perdian el seso: e los que menos desto fazian, messauan los cabellos, e tajauan los, e desfazian sus caras, cortando las e rascandolas: e en esta ceguedad, les fazia caer el Diabolo, trayendo los a desesperança*”. Recordemos que la versión que ofrece la edición de la Real Academia de la Historia con numeración *Partidas* I, 4, 99 califica este desesperamiento como “*heresia et muy contra razón*”. Es de notar por último que cuando *OORR* 1, 5, 7 retoma esta prohibición incorpora como pena para los infractores una suspensión del entierro por nueve días, como si la desesperación de los deudos se desplazara de alguna manera al difunto que vería así comprometida su sepultura, como ocurre con los desesperados.

¹⁹⁴ Ley 19 *De los que aorauan la tierra*: “*Et todas estas cosas ffazien, creyendo que la tierra era Dios e non parando mientes cómo era la más baxa cosa e la más vil que él ffiziera. Et non les abundaua esta locur, e ffazien ymágenes de tierra a que ffazien oración. Et atal era su crençia, como en manera de rreligión, que ssi alguno querie dexar este mundo, tenie que yua a Dios e él mismo se mandaua meter hiuo sso la tierra*”

Ley 20 *De los que aorauan el elemento del agua*: “*Et a ellos orossí llamauan los otros los ffijos del agua. Et quando los ninnos nasçien, metienlos todos sso el agua e lauáuanlos, e tenien que era como manera de baptismo. Et quando vinie aguaducho e leuaua algunos e murien, dizien que yuan a paraíso. Et el que querie dexar este mundo como en manera de rreligión metiósse sso el agua hiuo e affogáuasse*”

Ley 21 *De los que aorauan el elemento del ayre*: “*Et esto ffazian a onrra del ayre. Et en lugar de baptismo, quando el ninno naçia, teníanlo descubierto all ayre. Et ssi algunos querían dexar este mundo como en manera de rreligión, ffaziansse leuar a las sierras altas e colgáuansse de los árboles que les diesse el ayre de la vna parte e de la otra, non comiendo nin heuyendo ffasta que murien*”

Ley 22 *De los que aorauan el ffuego*: “*Et por ende aquellos que auyan esta antoiança, quando los ninnos nasçian, pasáuanlos en cruz por las llamas biuas. Et esto era como en manera de baptismo. Et los que querían que ffuessen a paraíso ante de ssu tienpo, ffazian ffuego de lenna seca e quemáuanlos en él*”

En la *Estoria de Espanna* (fol. 8r), la adoración del fuego es identificada con la religión de los almuiuces que antaño gobernarán España: “*aiuen por ley de aorar el fuego [...] e aun fazien mas. Que quando ell omne era muy uieio que aborrecie la uida del mundo e q<ue>rie yr aparayso. q<ue>mauan le dentro en el fuego. e tenien q<ue>s yua derecha mie<n>tre pora dios*”.

que en estos casos también estemos en presencia de un tratamiento muy singular de un problema específicamente cristiano. En efecto, expresiones que aparecen en estos textos como “*q<ue>rie yr aparayso*” o “*querían que ffuessen a paraíso ante de ssu tiempo*”, etc., nos recuerdan la cuestión que se plantea a teólogos y canonistas respecto de los límites del amor de martirio. Podría pensarse que estos cultos primitivos trasponen en un Otro ajeno y distante en el tiempo un Otro interno como el que representan los herejes que no se atienen a los alcances fijados por la ortodoxia para al amor de martirio¹⁹⁵.

Así como estos cultos plantean un Otro lejano en el tiempo, pueden rastrearse las imágenes de alteridad creadas a partir de la distancia geográfica y social que proponen los relatos de viajeros¹⁹⁶. Y en éstos los asesinos del Viejo de la Montaña parecen ser actores estelares. Se podría suponer aquí también una construcción en espejo de una identidad propia, problemática: el tipo de fidelidad que plantea el proceder de los *fida'is*, que llega, como vemos, a incluir al suicidio entre sus eventuales obligaciones, fascina a un mundo occidental cristiano en plena evolución de sus relaciones de fidelidad y soberanía. Las leyendas de los asesinos podrían ser interpretadas de manera sintomática, como una suerte de reflexión asistemática sobre la identidad y los lazos sociales¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Tal el caso de los circunceliones, constantemente citado en las listas de herejías, cuyo rasgo definitorio es precisamente el de suicidarse para ser considerados mártires. Así los describen las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: “*Circumcelliones dicti, eo quod agrestes sunt, quos Cotopitas vocant, supradictae haeresis habentes doctrinam. Hi amore martyrii semetipsos perimunt, ut violenter de hac vita discedentes martyres nominentur*”, *op.cit.*, VIII, 5, 53. Esta descripción es retomada en numerosas oportunidades. Así aparece en el *Decretum* de Graciano en C. 2, q. 24, c. 3, § 39. También podría imaginarse que este tipo de referencias remitan *in mente* a prácticas heréticas contemporáneas como la *endura* cátera. Cf. MALCOLM LAMBERT, *La herejía medieval*, Madrid: Taurus, 1986, p. 155.

¹⁹⁶ Particularmente las descripciones de autosacrificios humanos ante ídolos religiosos por parte de poblaciones orientales como las que aparecen en el cap. 44 del texto de Mandavilla o el caso de los habitantes de Cambaita, en el *Libro de Marco Polo*. En esta articulación entre martirio idólatra y suicidio, los autores explicitan la alteridad en tanto lo que se describe “*a penas se fallaria en christianos*”. Estos comportamientos que aparecen tan cargados de exotismo guardan sin embargo un aspecto familiar, la ligazón entre el suicidio y ciertas modalidades particulares de relación con lo divino. El problema de fondo sigue siendo el constituido por la tentación tanática que provoca la prédica de la trascendencia cristiana.

¹⁹⁷ El carácter siniestro de semejante tipo de obediencia sólo podía explicarse sobre la base de un encantamiento en un relato en el que también se “*indica algo sobre la actitud occidental con respecto a la obediencia, y la facilidad con la que un hombre podía cambiar sus lealtades*”, EDWARD BURMAN, *Los asesinos. La secta de los guerreros santos del Islam*, Barcelona: Martínez Roca, 1988,

Pero había razones más inmediatas para la fascinación occidental con esta secta del Islam. Cabe recordar que en el s. XIII se produce en Occidente una “*psychose d’assassinat*” originada en el rumor de que agentes del Viejo de la Montaña se habían infiltrado, solapadamente claro está (es decir *a furto*), con las precisas órdenes de liquidar a los reyes cristianos¹⁹⁸. Desde este punto de vista, la referencia en *Partidas* VII, 27, 3 a los disfraces y sobre todo la aclaración que ahí se hace de que “*tales omes como estos son muy peligrosos, mayormente contra los Reyes, e contra los otros grandes señores*” resultan altamente significativas¹⁹⁹.

Por último, lo que nos resulta más interesante de esta remisión a los *fida’is* es que, cuando Occidente adopta el término “asesino”, lo hace ante todo como referencia a un *modus operandi* y no como pertenencia a un grupo específico²⁰⁰. Ello cuadra con nuestra interpretación del por qué de la inclusión de los asesinos en *Partidas* VII, 27 junto con los desesperados: es una reflexión en torno de los modos particulares de matar lo que está en juego.

p. 140. El razonamiento aquí planteado pretende en algún punto homologar el que presenta A. Boureau respecto del mito del incesto de Judas en su texto *L’Événement sans fin... op.cit.*, cap. 8. El relato legendario de Judas/Edipo representa, según este autor, el mito unificante para un discurso religioso antijudío de alta cultura sin fuerza material y desvinculado de una violencia sin discurso ni garantías. El relato vendría allí a procesar en clave legendaria la percepción de una diferencia (de fascinación y repugnancia a la vez), que habla menos de la perduración de ciertas distancias culturales y normativas respecto de los judíos, que de las constricciones que la homogeneización eclesiástica de las prescripciones sexuales han generado entre los cristianos.

¹⁹⁸ JACQUES LE GOFF, *Saint Louis*, París: Gallimard, 1996, p. 549.

¹⁹⁹ Esta referencia a los reyes señala otro posible punto de contacto entre asesinos y homicidas de sí que trataremos en el próximo apartado de este capítulo. Por otro lado, consignemos que el idioma inglés emplea actualmente el vocablo *assasins* en general con el sentido común de *murderers* pero también se utiliza para referirse a magnicidas.

²⁰⁰ “*It was the methods of struggle associated with the ‘Assassins’ rather than the fidelity and spirit of self-sacrifice of the Nizari Isma’ili fida’is that ultimately impressed the Europeans and gave the word assassin its new meaning in European languages*”, FARHAD DAFTARY, *op.cit.*, p. 121. Cf. también BERNARD LEWIS, *op.cit.*, p. 36. Por su parte, E. Burman cita dos textos de Dante Alighieri en principio contradictorios. Por un lado, el poeta compara la fidelidad al amor con la expresión “*più che Assasino al Veglio*”, de forma de dimensionar la entrega total por parte del amante. Por el otro, en *Inferno*, XIX, vv. 49-50 Dante habla de “*lo perfido assassin*” (cf. EDWARD BURMAN, *op.cit.*, p. 132). Es evidente que la contradicción es solo aparente: mientras que la fidelidad al líder es inmutable, la perfidia radica más bien en las modalidades del accionar y en relación con las víctimas.

Por todo ello, podría pensarse que en *Partidas* VII, 27, 3 nos hallamos ante una fusión de figuras como son las de los traidores, los asesinos chiitas, los sicarios del derecho romano y probablemente también los sentidos que va cobrando el término en el uso vulgar (como la asociación asesino/envenenador que hallamos en Don Juan Manuel²⁰¹).

No se trataría de un titubeo o interpretación equívoca sino de una construcción a partir de los elementos con que se cuenta²⁰². Y en esta construcción cumpliría un papel fundamental la concepción que los redactores tienen de la noción de desesperación. Esta, en el contexto propio de *Partidas*, se halla estructurada a partir de una lógica de la traición y es esta lógica la que en definitiva lleva al redactor a clasificar a los asesinos como desesperados, aun si, en abstracto, las figuras de suicidio y homicidio por promesa remuneratoria carecen en principio de elementos en común.

²⁰¹ Recordemos la importancia del envenenador en la *Lex Cornelia*. A su vez, los relatos del Viejo de la Montaña también incluyen la referencia al sicario. Cf. al respecto la versión de Odorico de Pordenone: “*De sene de monte qui tenebat in viridario sicarios, qui mortem quam aliis dabat finaliter fuit passus [...] Tunc senex ille dicebat: ‘Tu illic ire non potes nisi talem Regem interficias vel baronem, unde sive moriaris sive non, te in paradiso ponam’. Et quia iste delectabatur mori, gratia eundi in paradiso, per eum sicari, id est assassinare, omnes quos volebat faciebat. Ideoque omnes reges timebant istum senem, sibi que tributum dabant magnum. Cum autem Tartari quasi totum cepissent mundum, venerunt ad istum senem, cui finaliter dominium acceperunt. Quod cum ei sic fuisset acceptum, multos de istis suis sicariis emisit de paradiso, per quos sicari et interfici faciebat istorum multos Tartarorum*”, en Konrad Steckels *Deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone*, Berlín: Erich Schmidt Verlag, 1968, pp. 126 y 128. Esta mirada sobre los sentidos que adquiere el término en su uso extrajurídico origina una serie de inconvenientes. Por un lado, nos topamos con la ausencia casi total de menciones del término ya anotada. Por otro lado, nos plantea la pertinencia del procedimiento de pensar el registro jurídico con categorías extrajurídicas (nociones teológicas como la desesperación o citas literarias como la de Don Juan Manuel). Sin embargo, cabe notar que para el redactor de *Pro Humani Redemptione*, el vocablo *asesino*, en el momento de usarlo, tampoco representa un *terminus technicus* jurídico; está empleando un vocablo de uso extralegal tal como advierte Baldo. La novedad del término en el ámbito del derecho permite pensar la existencia de una lógica en juego no estrictamente jurídica.

²⁰² Cabría anotar que el homicidio en general es objeto también durante la Baja Edad Media y primera Edad Moderna de un trabajo de construcción por parte del sistema judicial, que tenderá a darle una mayor precisión en las definiciones. Cf. XAVIER ROUSSEAU, “Ordre moral, justices et violence: l’homicide dans les sociétés européennes XIIIe-XVIIIe siècles”, en Benoît Garnot (dir.) *Ordre moral et délinquance de l’Antiquité au XXe siècle*, Dijon: EUD, 1994, p. 75, y BARTOLOMÉ CLAVERO, “Delito y pecado...”, *op.cit.*, p. 86.

DELINQUERE IN SE

Dijimos en el apartado “Desesperado Seyendo” que, al revisar la normativa acerca del suicidio en el derecho común, lo que se remarca es una fuerte discrepancia entre el derecho civil y el canónico. Se trata claramente de una diferencia de intereses: el *corpus* justiniano se preocupa en rigor por las propiedades de los que se matan a sí mismos mientras que la legislación canónica focaliza su atención en la pertinencia y las modalidades de sus sepulturas. Pero también es una disparidad de base: mientras el derecho civil considera al suicidio en términos neutrales, como un asunto acerca del cual no han pedido su opinión, el derecho canónico parte de la postura del suicidio como un pecado gravísimo e imperdonable y que requiere de la comunidad cristiana unos signos que materialicen su repudio a tal homicidio²⁰³.

Sin embargo, es factible rastrear un proceso de convergencia entre los dos órdenes normativos que llevará a la doble condena del suicida en los Estados absolutos. En efecto, Alexander Murray ha detectado en los comentaristas medievales del derecho romano los síntomas de una lectura que, manteniendo en principio la neutralidad que tal orden reservaba al suicidio, termina en realidad poniendo las condiciones para su criminalización (tema que nos atañe en este apartado respecto del caso castellano). Según Murray, el factor fundamental en este proceso viene dado por el hecho de que los juristas medievales no comparten ya la *Weltanschauung* estoica que permeaba a sus pares de la Antigüedad²⁰⁴. Al contrario, están imbuidos de un sistema de valores distinto, el cristiano, antitético en lo que concierne a la justificación o condena del suicidio. Ello explica el por qué de una lectura sintomática de los textos romanos que genera fallidos y desplazamientos de sentido, los cuales revelan en el jurista la asunción personal de la idea del suicidio como un acto criminal y punible. Expresiones como “*delinquere in se*” (Baldo de Ubaldis²⁰⁵) o “*delictum in se commissum*”

²⁰³ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 186-187.

²⁰⁴ Murray trabaja para ello con un relativamente acotado conjunto de comentaristas franceses e italianos. Cf. *op.cit.*, vol. 2, pp. 276-286.

²⁰⁵ “*Sed hi quaeritur de eo qui studiose se vulnerat: verbi gratia: utrum clericus incidat in canonem, si quis suadente. xvij q. iij lo And. tangit hic, & remittit. Tu dic q. quaedam delicta committuntur contra personam delinquentis & non continetur. quaedam extra personam, ut rapina & furtum: &*

(Cino de Pistoia²⁰⁶) señalan la adscripción de los comentaristas a una condena del suicidio que tiene su fundamento según Murray, no tanto en los planteos teológicos formales como en un rechazo cultural general a la práctica suicida, rastreado en escritos de distinto grado y tenor, lo que este autor denomina “*occasional theology*”.

Ahora bien, lo que estos juristas hacen con sus comentarios va más allá de “traicionar” un sentido en función de una ideología asumida, en tanto efectivamente despejan el camino para la criminalización del suicidio. Murray indica dos vías posibles para esta criminalización, un primer camino que no prosperará finalmente (pero que le sirve al autor para señalar los forzamientos que la lectura medieval imprime a los textos jurídicos romanos sobre suicidio) y otro que se impondrá aunque sólo progresivamente.

En el primer caso se detecta un intento de penalización del suicidio a partir de la discusión en torno de si la confiscación de bienes que prescribe C. 9, 50 sigue vigente o ha sido abrogada por la auténtica *Bona damnatorum* insertada en el *Codex* después de su título 49²⁰⁷. A partir de un pasaje de Cino de Pistoia (en su comentario a C. 6, 22, 2) sabemos que Jacques de Révigny propuso una lectura de estos textos por la cual se evitaría tal derogación: el suicidio del acusado es concebido como un segundo crimen, y como “*plus delinquit qui bis committit*” se anula la corrección de *Bona damnatorum*. Esta postura (que será absolutamente minoritaria) es rechazada por Pierre de Belleperche y por el mismo Cino, quien niega la existencia de un doble delito:

idem, quia nemo sibi infert vim vel furtum & ideo si statutum dicit. si quis per vim vulneravit, non includitur ille qui vulnerat seipsum. sed simpliciter loquitur dicendo, si quis vulneraverit punit pena statuti: quia delinquere in se non est minus delictum quam delinquere in alium: ut nota ff. de infam. l. athletas & pomponius. unde si monachus in ecclesia trahit sibi sanguinem percussive, ecclesia est interdicta. adde qd. no. per. doc. ff. de pecul. l. sed si damnum & sed si ipse”, en Ad tres priores libros decretalium Commentaria, Turín: Nicolai Bevilacqua, 1578.

²⁰⁶ Citado por MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 280.

²⁰⁷ “*Bona damnatorum seu prescriptorum non fiunt lucrum iudicibus aut eorum officii: neque secundum veteres leges fisco applicantur. sed vel ascendentibus et descendentibus et ex latere usque ad tertium gradum si supersint. Uxores vero eorum dotem & ante nuptias donationem accipiant. Si vero sine dote sint de substantia viri accipiantur partem legibus diffinitam et sive filios habent sive non. Sed et si neminem praedictorum habent qui deliquerunt: eorum bona fisco sociantur. In maiestatis crimine condemnatis veteres leges seruari iubemus”, en la versión de *Codex cum glossa domini Justiniani*, Lyon: Johann Siber, ca 1496-1500.*

Secundo, quaeritur, nunquid hodie stat lex ista, ut si se aliquis interficiat metu criminis, & de hoc constet expresse, vel praesumptiue, fiscus habeat bona, ut hic dicitur? Videtur q. non, imo corrigitur per Auth. ut nul. iud. § ult. Quidam dixerunt q. non corrigitur: imo stat etiam hodie, quia plus delinquit qui his committit. Primo enim commisit crimen, de quo videtur se interficiendo confiteri: post committit crimen se occidendo, unde quia duo committit, non videtur hic habere locum d. Auth. ar. sup de Epi. au. l. nemo. ff. de poe. l. relegati, ar. contra in Auth. de man. prin. § oportet. ita dicebat Iaco. de Ra. & nil plus, ut vidi in quadam lect. sub eo collecta: sed Pet. de Bellapert. credit, q. hodie haec l. sit correcta per dicta iura. Nec ob quod dicitur, quod hic est duplex delictum, propter quod bona confiscari debent: quia falsum est. Nam non propter praecipitationem seu interemptionem suiipsius damnatur, sed propter primum delictum, ut ff. de bo. eorum qui mor. &c. l. 2, 3 & 4.²⁰⁸

Alberico de Rosate retoma las palabras de Cino de Pistoia²⁰⁹ pero agrega una pregunta que modifica la argumentación:

Sed si voluit se interficere, & prohibitus fuit, an punietur? Casus est, quod sic, d. l. fin § sicut autem, ff. de bonis eroum, qui mort. sibi consciu. & de re milit. l. omne delictum § qui se vulnerauerit. & punitur secundum quosdam ad mortem, vel aliter, ut dixi, C. de Epis. & Cler. l. quis non dicam & de seruis fugit. l. 3.

Finalmente, Jasón de Maino adhiere asimismo a la postura de Cino pero incorpora en su comentario un argumento fundamental a nuestro entender para explicar por qué aborta este primer camino centrado en la idea de un doble delito, “*ne plus operetur fictio in casu ficto*,”

²⁰⁸ *In Codicem et aliquot titulos Pandectorum Tomi, id est Digesti veteris, doctissima Commentaria, Frankfurt-am-Main: Impensis Sigismundus Feyrerabendt, 1578.*

²⁰⁹ *“An autem praedicta iura sint correcta per dictam Auth. bona damnatorum? Videtur quod non, quia tales videntur dupliciter deliquisse, scilicet primum crimen, cuius conscientia se occiderunt, & de quo habentur pro confessis, ut dictum est, & quia se interfecerunt, unde videtur bona debere auferri per fiscum, arg. ff. de poenis, l. relegati. & C. de Episcop. aud. l. 3 arg. contra in Auth. de mand. Princ. § oportet. & haec dicebat Ia. de Ra. & non plura. Sed Pet. de Bellapert. tenet, correctam esse ex generalitate dictae Authent. Non obstat, quod dupliciter delinquit, quia non damnatur ex eo, quod se interfecerit, sed solum propter primum delictum, ut d. l. 2 & 3, ff bonis eroum, qui mort. sibi consciu.”, In 3 statutorum, op.cit., q.18, nu. 7. Cf. también Bartolo de Sassoferrato en su comentario a D. 48, 21, 3, 6: “Ultimo quero an hodie iste titulus fit correctus per authenticam bona damnatorum. Quidam dicunt quod non quia iste qui se occidit, non fuit damnatus, propterea plus deliquit commisit enim prius delictum, et postea occidit seipsum. Doctores tenent contrarium. Nam per istum textum bona publicantur eo casu solo, quo si sententiam paterentur, essent publicanda, ut supra eadem l. § primo. ergo in casibus istis, in quibus non publicarentur, si sententiam fuisset passus per authe. bona damnatorum in illis non publicabuntur si seipsum occidit. Item dicit glo. C. de iur. fisci l. fi in fi. lib. X.”, In Digestum Novum, op.cit. Cf. también el comentario a C. 6, 22, 2 de Alexander Tartagna en *In primam & secundam Codicis partem Commentaria*, Venecia, 1576.*

quam veritas in casu vero”:

Extra glo. restat necessarium dubium nunquid ista l. in fi. & similes sint hodie correctae p. § fi. in Auth. ut nul. iud. un. sumitur auth. bona damnatorum j de bon. proscri. Ia. de Ra. ut refert Cy. in l. 2 q. tenet q. illa authen. nil faciat in proposito, qa. hic interuenit duplex delictum, primo delictum antea commissum, deinde q. seipsum occidit. ergo grauius puniendum l. nemo. la j. C. de ep. au. ibi autem interuenit unum delictum tamen Pe. & Cy. hic tenent contrarium, cum quibus concordant Ray. & Alb. de Ros. hic. Tu aduerte, q. qn. quis seipsum occidit propter delictum a se commissum, ista l. & similes duo disponebant. primo q. eius bona confiscabantur. secundo, q. reddebatur intestabilis. Quantum ad primum, & sic quantum ad bona, istae leges h. sunt hodie correctae, quia si ubi vere, quis fuerat damnatus pro delicto tamen, bona non confiscantur. d. auth. bona damnatorum ergo etiam non publicabuntur in casu isto, ne plus operetur fictio in casu ficto, quam veritas in casu vero l. qui ad certum ff. loc. & ita tenet gl. no. in l. eius qui, § j. in ver. publicabuntur. ff. de testa. & ita gl. in l. fi. in gl. mag. C. de iur. fis. li. x. & Bar. in l. fi. § in vl. q. ff. de bo. eorum. & Bal. hic. & communiter alii.²¹⁰

Esta referencia a la ficción parece implicar la presencia de un principio operativo del derecho que se va perfilando en la Baja Edad Media y que sigue vigente en el derecho contemporáneo. Nos referimos a la prohibición de la acumulación de ficciones que manifiesta el adagio “ficción sobre ficción no vale”. En el caso que nos atañe nos hallamos ante una primera operación ficcional que hace del suicidio del acusado una confesión. Esta “*ficta confessio*”, como la denominan los juristas²¹¹, transforma la acusación en condena puesto que el acusado es tomado *como si* fuese “*confessus et iudicatus*”. Sobre esta primera ficción, la postura de Jacques de Révigny pretendería montar otra por la cual el suicidio aparecería como un agravante del primer crimen que impediría la aplicación de la auténtica *Bona damnatorum*. El suicidio del acusado sería a la vez una confesión ficticia y un sumando en una aritmética que aseguraría al juez la confiscación de bienes. Mas esta acumulación de ficciones, que era absolutamente factible en el marco del derecho romano clásico, ya no aparece en tiempos

²¹⁰ *In Secundam Codicis Partem Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1579 (también comentario a C. 6, 22, 2).

²¹¹ Como por ejemplo Bartolo de Sassoferrato en su ya citado comentario a D. 48, 21, 3, 6: “*Innuit q. debeat probari de crimine, postquam quis se occidit. Contra C. qui testa. face. poss. l. ij (1) Solut gloss. q. ibi probatur innocentia, eo ipso q. non probatur contrarium per hanc l. Istud videtur contra hanc legem in prin. ubi dicitur q. ille qui se occidit, habetur pro confesso, ergo est fundata intentio fisci, q. ille qui commisit crimen ex hac ficta confessione, unde gloss. in l. contraria. dat aliam solutionem, & hanc puto esse veram. quandoque quis deprehensus est in crimine vel accusatus ex eo, & tunc propter mortem quam sibi consciuit, habetur pro confesso ut hac lege in principio*”.

medievales y modernos como una operación válida²¹². Por lo tanto, esta primera vía está cerrada, en parte como dice Murray, porque intervienen juristas que recuerdan el sentido original de la normativa romana respecto del suicidio que impedía, en principio, su caracterización como un hecho criminal²¹³. Pero también porque, aun si se admitiera la posibilidad de considerar el matarse a sí mismo como un hecho punible, la operación que plantea esta idea del doble crimen implica un tipo de razonamiento que desde la Baja Edad Media se ve refrendado con las técnicas legítimas del derecho.

El segundo camino hacia la criminalización del suicidio será más exitoso y radica en un mecanismo específico, la expansión de las excepciones previstas en el derecho romano respecto de soldados, esclavos y acusados en virtud de su condición de dependientes. Estas excepciones, que daban a pensar al suicidio y su tentativa como punibles *per se*, configuran la brecha que los comentadores ahondarán descontextualizando y generalizando la normativa romana²¹⁴.

Es el caso, por ejemplo, de la afirmación de Marciano en el *Digesto* de que un hombre que no se perdona a sí mismo difícilmente perdonará a otros. Podemos ver una generalización de este tipo en el comentario a C. 9, 50 de Placentino:

[...] *merito qui sibi manus intulit, suaque uiscera scrutatus est, puniendus est etiam post mortem, ut eius mortui memoria damnatur, & eius substantia confiscetur. qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parcat, ut ff. eod. l. ult.*²¹⁵

²¹² Respecto del desarrollo medieval de una teoría de la limitación de las ficciones jurídicas en función de la antropología cristiana y su incidencia en el derecho contemporáneo, cf. YAN THOMAS “Los artificios de la verdad...” en *Los artificios de las instituciones*, *op.cit.*

²¹³ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*: “In other words, there are not two offences because in Roman law suicide is no offence. It was undoubtedly Cino who had read the original law more accurately”, vol. 2, p. 281

²¹⁴ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 282-284 y 411-412.

²¹⁵ *In Codicis dn. Iustiniani*, Maguncia: Ivonis Schoeffer, 1536. Cf. también el comentario de Bartolo de Sassoferrato a D. 48, 21, 3, 7: “*Not tex ibi, qui enim sibi non pepercit &c. Ex isto § no. dno. Primo istam praesumptionem, que est pro patre, cum magis dolore filii, quam ob conscientiam criminis videatur fecisse. quod multum est utile in hac materia ut dicam j. ea l. si. Secundo not. q. percutiens seipsum punitur, ut hic & s. tit. ij l. si quis aliquid § fin. & l. omne delictum § qui se. j. de re mili.*”. Como vemos aquí, el mismo jurista puede anotar el pasaje donde el suicidio aparece como un hecho punible en sí y al mismo tiempo rechazar la postura de Jacques de Révigny con eje en la idea de un doble crimen. Anotemos, por otra parte, que la postura de Marciano puede terminar

Para Murray, el proceso de criminalización del suicidio se produce, entonces, básicamente por una opción ideológica que aprovecha una oportunidad argumentativa. Pero cabe anotar que ello se da en un contexto social particular que habilita un mecanismo de este tipo. En efecto, se percibe cierta lógica de corte social en la mención de las transformaciones que sufre Occidente desde el Imperio Romano hasta el s. XIII: un mundo de “*guerriers et paysans*” facilita ciertamente la generalización de normas referidas a reclutas y esclavos²¹⁶.

Pero si cambiamos la perspectiva de análisis hacia una mirada antropológica, no resulta casual que los fragmentos del derecho romano que permiten pensar esta convergencia con el derecho canónico en clave represiva sean precisamente aquellos donde está en juego la disponibilidad de las personas. Soldados, esclavos y acusados de crímenes constituyen excepciones al régimen romano sobre suicidio en virtud de que sus personas son indisponibles. Desde este punto de vista, podríamos pensar si la criminalización del desesperamiento no es producto también de una lectura de los textos romanos desde una antropología cristiana.

El cristianismo modificó radicalmente las bases antropológicas del derecho romano al resignificar la división personas/cosas. Esta división, que funcionaba como una matriz formal de distribución de roles sin referencia alguna a la naturaleza, es readaptada por el cristianismo medieval, el cual reserva la categoría de persona sólo a los hombres mientras que todo el resto en este mundo cae bajo la categoría de cosa. De hecho, el desarrollo medieval de la “*persona ficta*” se relaciona en última instancia con esta reticencia a llamar persona a lo que carece de un alma. Ahora bien, en un universo en el que cosas y personas pasan a serlo por naturaleza y no en referencia a una grilla formal, las prácticas reflexivas, es decir las que ejercen los sujetos sobre sí mismos, tienden lógicamente a generar situaciones problemáticas.

Por otra parte, las preguntas acerca de la relación entre suicidio y antropología

formando parte del acervo sapiencial como en la siguiente cita de *Bocados de Oro*: “*El que faze mal a si misso, non somos seguros d’el, que non faga mal a otro*”, citado en HUGO BIZZARRI, *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)*, Buenos Aires: SECRIT, 2000, p. 230.

²¹⁶ Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 282-283.

cristiana medieval se formulan también en el contexto dado por la discusión contemporánea en torno de la licitud de los comportamientos autodestructivos y la cuestión de la disponibilidad de la persona. En efecto, la despenalización del suicidio desde el s. XVIII genera en el imaginario occidental la idea de un derecho individual al suicidio. Pero éste es más supuesto que real, como lo prueba toda la legislación que regula las conductas que lo bordean (prohibición de cooperación e instigación, deber de asistencia, etc.). De hecho, de pensarlo como un derecho se caería en la paradoja señalada por Ravá a comienzos del s. XX: “Si el suicidio constituye un derecho, ¿cómo es siempre lícita la acción de quien intenta impedir que el suicida consume su propósito?”²¹⁷. Efectivamente, si se explicitara un derecho al suicidio, tal formulación debería venir acompañada de la puesta en práctica de dispositivos concretos para asegurar el disfrute de ese derecho (requisito básico en la construcción jurídica de cualquier derecho). Y en verdad el derecho contemporáneo no sólo no explicita ni garantiza un derecho al suicidio sino que también persigue comportamientos autodestructivos de menor alcance (uso de drogas peligrosas, por ejemplo) así como también una gama de usos comerciales de la propia persona (habilitados en su mayoría por las nuevas tecnologías) a los que considera contrarios a la dignidad de la persona. En fin, como señala Yan Thomas, en derecho no es lo mismo decir al sujeto que su vida le pertenece a no decirle más que su vida no le pertenece. El derecho moderno le asegura al sujeto que su vida no le pertenece a Dios, al Estado o a cualquier otra instancia supraindividual, pero no por ello le garantiza como contrapartida una disponibilidad plena de su persona²¹⁸.

Por todo ello, nos parece crucial encarar el proceso de criminalización del suicidio en el derecho medieval en función de la disponibilidad o indisponibilidad de las personas.

²¹⁷ Citado por ENRICO FERRI en *Homicidio-Suicidio*, Madrid, 1934, p.14.

²¹⁸ Acerca de la discusión contemporánea en torno de la indisponibilidad de la persona, cf. YAN THOMAS “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*. Asimismo, GILLES LHUILIER. “L’homme-masque”, *Methodos* 4, 2004, <http://methodos.revues.org/document125.html>. Un cuestionario temprano en torno de los derechos sobre la propia persona se puede hallar en R. DIERKENS, *Les droits sur le corps et le cadavre de l’homme*, París: Masson & Cie, 1966, pp. 15-45.

Los límites de la carne propia

Pensar la cuestión de la indisponibilidad lleva implícito un planteo en términos de objetivación de la persona. Como dice *Partidas VII*, 1, 26, “*la persona del ome es la mas noble cosa del mundo*”. Ahora bien, esta objetivación se lleva a cabo a partir de dos regímenes posibles. La persona se autoobjetiva, por lo cual, a través de una relación consigo misma, la persona es la cosa de sí misma. O bien es objetivada, lo cual implica la presencia de un otro²¹⁹.

¿Se puede pensar el suicidio en el derecho medieval a partir del primer régimen? Algo en este sentido parecería aducir Alexander Murray cuando plantea al cuerpo como una propiedad de la persona. Este autor formula la idea de una cuasi-identificación entre el cuerpo del suicida y sus propiedades a partir de la recurrencia documental del sintagma “el cuerpo y sus bienes”²²⁰. Pero esta argumentación no parece fundada. En primer lugar, la parataxis no necesariamente implica asimilación. Por otro lado, para el caso que nos ocupa, no parece que se pudiera aplicar este mecanismo en ejemplos alfonsíes: en la tríada cuerpo/bienes/fama se produciría un aglutinamiento sin sentido. Por último, no cita comentadores del derecho común que avalen esta idea y difícilmente podría hacerlo dada la negativa del derecho romano a ver la relación entre la persona y el propio cuerpo en términos patrimoniales: “*dominus membrorum suorum nemo videtur*” (D. 9, 2, 13, pr.)²²¹. De hecho, este principio señalado en

²¹⁹ Cf. YAN THOMAS “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*, p. 90.

²²⁰ Murray rescata “*those features in medieval suicide laws which treat the corpse and the property on a par. French legal records often treat them in one breath: ‘il perd le corps et le sien’ (he loses the body and ‘his’), ‘qui confisque le corps, confisque les biens’ (‘who confiscate the body, confiscate the goods’) and similar expressions [...] Although their legal fortunes could diverge, sometimes diametrically (so that a man could keep his body and loose his property and viceversa) there remained a middle zone where body and property meant almost the same thing*”, *op.cit.*, vol. 2, p. 56. En el s. XVIII, un jurista francés explicitaría la negación de esta tesis del cuerpo del suicida como su propiedad de acuerdo con las leyes de la religión: “*Mais il n'est pas de même, suivant les principes du droit canonique, qui regardé en général ces sortes d' homicides comme également contraires aux lois de la religion, suivant lesquelles personne n'est maître de ses membres; & c'est en conséquence, que ceux qui ont le malheur de tomber dans ce cas, sont punis, par ce droit, de la privation de sépulture chrétienne*”, Muyart de Vouglans, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, París, 1781.

²²¹ Del mismo modo, habría de contemplarse la negativa del derecho romano a cualquier estimación pecuniaria del cuerpo humano. Cf. al respecto el texto de Ulpiano recogido en D. 9, 3, 1, 5 (“*quia in homine libero nulla corporis aestimatio fieri potest*”) y el de Paulo de D. 14, 2, 2, 2 (“*corporum*

este texto de Ulpiano entra a jugar parte entre los argumentos contra el suicidio en canonistas como Hostiensis quien afirma en su comentario al c. *Ex parte parentum* del *Liber Extra* (que ya reseñamos) “*quia si sponte, non deberet eam ecclesia sepelire, xxiii. q. v. placuit. Nemo enim debet sevire in seipsum, ff. de redibito. act. cum autem. § excipitur, quia nec dominus est membrorum suorum ff. ad l. Aquil. liber homo. j*”, donde conjuga el canon conciliar que prohíbe sepultura cristiana con el suicidio de los esclavos (*ff. de redibito. act. cum autem § excipitur* = D. 21, 1, 23, 3) y la referencia a la indisponibilidad del propio cuerpo del derecho romano (*ff. ad l. Aquil. liber homo. j* = D. 9, 2, 13, pr.)²²².

Más bien parece que la autoobjetivación del suicida es una operación prohibida porque su persona es objetivada por una instancia superior. De esta manera, el esquema agustiniano “Lucrecia mata a Lucrecia” se explicaría porque la persona de Lucrecia es la cosa de un tercero. Por otro lado, las excepciones del derecho romano que los comentaristas medievales vienen a generalizar, lo eran en función de que el régimen de la autoobjetivación no les era aplicable. Se podría considerar que el cristianismo, si bien experimenta rechazo a concebir al hombre en términos de cosa, generaliza la indisponibilidad de su persona, desubjetivando al fiel cristiano, quien pasa a ser dependiente en toda ocasión de alguna instancia supraindividual.

De un Otro divino, para empezar. De hecho, conforma uno de los argumentos más empleados por los teólogos a la hora de fundamentar la ilicitud del suicidio, como podemos leer por ejemplo en Tomás de Aquino:

S.Th. 2-2, q. 64, a. 5: “Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui ‘occidit et vivere facit’. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat: sicut qui alienum servum interficit peccat in domino cuius

liberorum aestimationem nullam fieri posse”). De cualquier manera, hay que convenir que el texto de Murray resulta más convincente cuando cita expresiones como “quien confisca el cuerpo...”, etc. Por otra parte, cabe aclarar que en la argumentación de Murray el peso mayor lo lleva la idea del cuerpo como propiedad ajena, lo cual encaja con su tesis del suicidio como una pérdida económica para el señor feudal.

²²² *In tertium decretalium librum commentaria*, Venecia: apud Ivntas, 1581. Cf. también la *Summa Parisiensis* en el comentario a C. 33, q. 5, c. 6: “*Corpus enim ipsius non suum est, sed alienum est. Quod alienum est, vetat Deus usurpare*”, *op.cit.*

*est servus: et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa*²²³

De este modo, de la remisión a una instancia supraindividual se deriva la ilegalidad de la acción autónoma del sujeto, que, en este caso por ejemplo, “*peccat in domino*”. A su vez, esta inclusión en una instancia superior suele ser concebida en términos corporales, metáfora que hace del sujeto un *membrum* de un cuerpo más amplio, al cual ataca dañándose a sí mismo²²⁴. En este sentido podríamos preguntarnos, en función del proceso de criminalización del suicidio, por la relación entre comportamiento autodestructivo del sujeto y daños a terceros que lo incluyen. Tres hipótesis formulamos aquí sobre la entidad de estos posibles “cuerpos” más amplios en los que se incluye el suicida y que se muestran “injurados” por su decisión: el grupo de parentesco, la comunidad y el soberano.

En primer lugar, la familia. ¿Es posible algún tipo de homologación entre comportamiento autodestructivo y homicidio de parientes? ¿Es rastreable el empleo del término *desesperados* para designar a parricidas (en el sentido alfonsino del vocablo)? De ser así, se concretaría cierta lógica adivinable que permitiría relacionar ambos comportamientos. Si la parentela, hipotéticamente, constituye un cuerpo y se la concibe como prolongación del individuo²²⁵, entonces todo acto contra sí mismo puede ser considerado también un acto

²²³ Las palabras de Tomás serán conjugadas con las de Agustín por canonistas como, por ejemplo Juan de Torquemada en su comentario a C. 23, q. 5, *In Gratiani Decretorum commentarii*, Venecia, 1578. Los mismos argumentos se encuentran en un texto de Juan de Gales condenando el error pagano de la práctica suicida: “*Et sequitur Dei possessio sumus, deo servitium debemus, quasi servi expectemus imperia, quasi vincti reservemus vincula, quasi fideles vanum depositum custodiamus*” (citado por ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 212). Asimismo podemos hallar textos que mantienen en esencia la misma idea en representantes del pensamiento moderno, como J. Locke cuando rechaza la legitimidad del suicidio entre los contratantes del lazo social: “*for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker: all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure*”, *Second Treatise on Government*, Londres, 1764.

²²⁴ Cf. JEAN GAUDEMET, “*Membrum, persona, status*”, *op.cit.*, pp. 1-6.

²²⁵ *Partidas* II, 8, 2 ofrece para el caso de la familia real un ejemplo de este tipo de utilización de la metáfora corporal del grupo de parentesco: “*en que manera deue el Rey escarmentar asus parientes, quando algun yerro fizieren*”: Errando los parientes del Rey contra el: con desamor que le ouiessen, en manera que le non quisiesen obedescer ni seruir, ni guardar, como deuen, deuelos el Rey estrañar, e alongar de si, como aquellos que yerran contra su señor, a quien eran tenudos de obedescer, e de guardar. *Ca si el ome faze cortar el mienbro de su mesmo cuerpo quando es corrompido porque non le corrompa los otros mucho mas deue de si alongar los parientes, que le estoruassen manifestamente, porque ellos non ayen de fazer mal de que finque su linaje manzillado ni tomen los*

contra el grupo familiar²²⁶. Quizá esta sea una de las razones por las cuales un derecho como el temprano irlandés clasifica al suicidio entre las ofensas contra el grupo de parentesco²²⁷.

Las Escrituras ofrecen por su parte una conexión explícita entre agresión a parientes y a sí mismo, aunque lo hace desde la negativa y en plan deductivo. En efecto, *Efesios 5:29* proclama como premisa una mezcla de dato de la experiencia con declaración de principio: “*Nemo carnem suam odio habuit*”. De esta privación de toda lógica al comportamiento autodestructivo se sigue el carácter insensato de toda agresión a la esposa, carne de la carne del marido según *Génesis 2:23*²²⁸. De hecho, esta asociación permite a Huguccio formular su

otros enxemplo, para fazer otro tal”. Cf. asimismo CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, “Le corps de la parenté”, *Micrologus*, 1993, 1, p. 43. En este trabajo la autora señala, igualmente, los límites de eficacia simbólica de las metáforas corporales para los esquemas teóricos de parentesco y la competencia que significó a este respecto el empleo de metáforas vegetales.

²²⁶ Esta relación entre comportamiento autodestructivo y crimen cometido entre familiares tiene también una resonancia helénica, en los sentidos que cobra en contexto un término de la lengua griega, *αὐτόχειρ* (“por propia mano”), que se emplea tanto para suicidas como para asesinos de parientes (cf. ANTON VAN HOOFF, *op.cit.*, p. 138 y ss. y también DAVID DAUBE, *op.cit.*, p. 401). Este vocablo lo emplea por ejemplo Eusebio en su *Historia Ecclesiastica* (2.7) para describir el suicidio de Pilatos: οὐκ ἀγνοεῖν δε ἄξιον ὡς και αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν ἐπὶ τοῦ σωτῆρος Πιλᾶτον κατὰ Γάϊον, οὗ τοὺς χρόνους διέξιμεν, τοσαύταις περιπεσεῖν κατέχει λόγος συμφοραῖς, ὡς ἐξ ἀνάγκης αὐτοφονευτὴν ἑαυτοῦ και τιμωρὸν αὐτόχειρα γενέσθαι, τῆς θείας, ὡς ἔοικεν, δίκης οὐκ εἰς μακρὸν αὐτὸν μετελθούσης. (Londres-Nueva York: Loeb Classical Library, 1926) ¿Podría relacionarse esto con la insistencia medieval en explicitar que los desesperados se matan “con sus propias manos”? Es poco probable: lo más lógico es pensar que se trate de otra forma de la tendencia al pleonasma de nuestras lenguas cuando refieren a comportamientos autodestructivos; nos referimos al empleo que señala J.C. Schmitt del pronombre reflexivo en el verbo *suicidarse* (“Le suicide...”, *op.cit.*, p. 21). Grisé indica por su parte que el uso clásico de la expresión latina *sua manu* para referir al suicidio remite al valor de potestad que se le asigna a *manus*: el suicidio es el acto deliberado de un hombre libre y consciente de sus actos y sólo respecto de quienes no son dueños de sí mismos (esclavos, soldados, acusados) se puede en principio discutir la licitud del suicidio, cf. YOLANDE GRISÉ, *op.cit.*, pp. 26-27.

²²⁷ Cf. FERGUS KELLY, *A guide to early irish law*, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1991, p. 127.

²²⁸ Se trata de una metáfora aplicable (incluso con mayor eficacia retórica) a otros lazos de parentesco, como la filiación. Juan de Salisbury lo cita al respecto en su *Polycraticus*: “*Natura parentes veneramus et liberos, et quos nobis caro conjunxit, utputa uxorem, cognatos et affines. Unde et gentium jure receptum est, eo quod peraeque fit apud omnes gentes. Ad hoc etiam divino jure urgemur, qui scriptum novimus: Honora patrem tuum et matrem, ut sis longaevis super terram: et qui patri vel matri maledixerit, morte morietur. Liberos non multum oportuit commendari, eo quod nemo carnem suam odio habuit*” (5, 4, PL CXCIV, 544). Anotemos que en ocasiones el versículo de *Efesios* se cita en subjuntivo (abandonando el valor gnómico del pretérito) lo que le otorga un mayor valor de precepto. Ello ocurre en particular cuando se discurre en torno de los límites de la mortificación de la carne (la glosa interlineal de la Glosa Ordinaria discierne entre el legítimo odio al

tesis de que el uxoricidio es más grave que el matricidio dado que es mayor pecado matarse a sí mismo que a otro y el uxoricidio implica matar una “*partem corporis*”²²⁹. Sin embargo, este “axioma” de *Efesios* 5:29 no siempre resulta concluyente y su verdad puede ser desmentida confrontándola con la experiencia. Así aparece como “argumento insuficiente” en la reflexión que el papa Juan XXII lleva adelante respecto de la ilegalidad del homicidio de sí, por cuanto los suicidas dan encarnadura a la eventual falta de afecto natural y gracioso “*inter animam et corpus*”²³⁰.

pecado que la carne encierra y el ilegítimo odio al propio cuerpo: “*Et si carnem macerant, non eam odiunt, sed peccatum quod in ea est*”, *op.cit.*)

²²⁹ Gl. in C. 33, q. 2, c. 8 v. *existimes* (Juan el Teutónico): “*Ergo videtur quod magis peccat, qui uxorem interficit, quam qui matrem: quia maior paenitentia imponitur hic uxoricidae, quam matricidae in illo c. latorem. quod est j. e. q. et sic maius est crimen argum. C. 24 q. 1, non afferamus, quod concedit Hug. nam dicit quod magis peccat qui seipsum interficit quam qui alium C. 23 q. 5 si non licet. unde magis peccat, qui partem corporis sui interficit, quam qui matrem. Probat hoc etiam per illam auctoritatem: propter hoc relinquet homo patrem, et matrem et adhaerebit uxori suae. extra de biga. debitum*”. Otra relación entre suicidio y homicidio entre parientes la encontramos en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre (Liber tercius, tomus 2, tractatus LI, cap. I) a propósito del voto de Jefté en comparación con el de Sansón: “*Item, queritur ultimo, cum maius sit peccatum interficere se ipsum quam filiam suam, quare Sampson, qui interfecit se ipsum, excusatus est a sanctis, et Iepte non, dicit enim Augustinus: ‘Istud merito queritur, cum uterque fuerit iudex in Israel et utrique dederit Dominus multas victorias’, et uterque ponatur ab Apostolo in numero sanctorum. Dicimus quod Sampson, <qui> interpretatur sol eorum et propter hoc significat Christum, in facto isto, quo se et Philisteos interfecit, significat factum Christi, quo se mori exposuit et demones spoliavit; et propter hoc Samson excusatur et Iepte non*”.

²³⁰ “*Set Fratres licet ista solutio vera sit non tamen videtur sufficiens, quia aliquando sine affectu gratie et caritatis quis mortem appetit propter timorem supplicii vel ad vitandum miserabilem vitam vel propter vanam gloriam et cetera. Exemplum in Juda qui se ipsum occidit non ex caritatis affectu quia dampnatus fuit, et in aliis patet. Non ergo videtur quia haec sufficiat*”, citado por ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 237. Cabe aclarar que el tratamiento en clave psicológica del suicidio no es una vía explorada en general por los teólogos medievales, aun si sus fuentes aristotélicas (*Etica Nicomaquea*, V) habilitan una disquisición respecto del conflicto entre las partes racional e irracional del alma. Cuando Tomás de Aquino comenta estos textos, describe significativamente esta diversidad del alma como una metafórica diversidad de personas: “*Deinde cum dicit secundum metaphoram autem etc., ostendit qualis sit metaphorica iustitia. Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit, non quidem quod sit iustum vel iniustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quaedam species iusti inter aliquas partes hominis adinvicem. Non tamen inter eas est omne iustum, sed solum iustum dominativum vel dispensativum, id est yconomicum. Quia secundum has rationes, scilicet dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animae ab irrationali, quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas. Et ad ista respiciunt illi quibus videtur quod sit iniustitia hominis ad se ipsum propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus. Puta cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam iustum et iniustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum iustum, quia non est inter duos; sed est similitudinarium iustum, inquantum diversitas potentiarum animae assimilatur diversitati personarum*”, *Sententia Libri Ethicorum*, V, 17, 1106-1107, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*

Ahora bien, en el *corpus* alfonsí no encontramos menciones del vocablo *desesperado* y afines en función de esta asimilación entre suicidio y ataques al grupo de parentesco. Hallamos sí en *Cantigas de Santa María* 201 la historia de una desesperada filicida. Allí se trata de una *donzela* que había prometido guardar castidad pero que por artimañas del “*diabr' antigo que de virgüidade é sempre êemigo*” tiene con uno de sus agentes hijos que luego matará uno a uno a medida que nazcan. Cuando toma conciencia de las dimensiones de su pecado, desespera e intenta matarse aunque la Virgen finalmente se lo impide²³¹. La enseñanza de la cantiga es clara tal como aparece en su estribillo: “*Muit' é mais a piadade de Santa Maria / que quantos pecados ome fazer poderia*”. Pero en esta cantiga 201 está claro que la *ex-donzela* primero mata sus hijos y luego desespera y no se homologan ambos crímenes.

Sin embargo, la siguiente cita de *Gran Conquista de Ultramar* (texto contemporáneo de Alfonso X) donde se narra también un filicidio (“*De cómo affogo una mugier so fijo en la mar. por el mal quel fizieron los caualleros del conde de Triple*”) nos permite quizá identificar más claramente ambos comportamientos:

Una cosa contesçio alli quando el conde de Triple ouo robados. alos xristi`anos que escapauan de jherusalem. assi commo oyestes. andaua y una mugier que traye un fijo en el cuello. Et quando uio que los caualleros del conde de Triple. tomauan. & robauan los xristi`anos que eran uenidos a ellos cuedando fallar en ellos bien. & ayuda. & acorro. commo en sos xristi`anos & uio que assi commo los deuien acorrer. & ayudar los. assi les tollien aquello poco. que los moros de otra Ley. les auien dado por dios. & que eran mas crueldes a sos hermanos de la fe de ihesu xpisto. que non auien seydo los turcos. & que non perdonauan a ninguno por amor nin por parentesco nin por connoscençia que ouiesse con ellos. nin auien otrossi uergunça de catar las mugieres en tal logar que non deue seer nombrado. ante ningun omne de bien. &

(Roberto Busa, ed.), Milán: Editoria Elettronica Editel, 1992.

²³¹ “*Pois seus tres fillos oyve mortos a malfadada / per consello do demo, foi hen desasperada / que per ren que fezesse nunca ja perdôada / de Deus nen de sa Madre seer non poderia. / E creceu-ll' en tal coita, que ouve tal despeito / de ssi que dum cuitelo se feriu eno peito; / e non morreu do colbe, ca non foi a dereito, / pero caeu en terra, ca mui mal lle doya. / E que morress' agynna fez cousa muit' estrâya: ergeu-sse mui correndo e pres hûa aranna / e comeu-a tan toste; mas non era tamanna / nen tan enpoçôada en com' ela queria. / E pois viu que por esto ja morte non presera, / ar foi comer outra, grand', empoçôada e fera, / con que inchou tan muito que a morrer ouvera. / E jazend' en tal coita, muito sse repentia / Do mal que feit' ouvera e diss': Ai Groriosa, / non cates com'eu sôo pecador e astroza, / nen sofras que me perça, mas sei-me piadosa / e guarda-me do demo e de ssa gran perfia*”.

ueyendo commo aquello era obra. & fecho del Diablo. & atendiendo aun ella que le aurien piedat por que era pobre. & por que aduzie so fijo acuestas` que era pequenno & que non podie andar. & quel darien alguna limosna pora comer que non quel tolliessen los farapos con quel cubrie. uinieron pora ella & descrobieron la toda tan desbergonçada mientre que non es de contar. & tomaron le quantol fallaron. Et des que uio que la trayen tan mal & tan desondrada mientre ouo tal uergunça & tal pesar quando uio assi descubrir sus carnes que perdio el seso & la memoria. & ouo commo desesperança & fuesse pora la mar & dio con el fijo dentro. & dexol affogar. Et desta guisa contesçio alos xristi`anos de Triple²³²

Efesios 5:29 presenta un gran parecido con otro precepto que se utiliza frecuentemente en las argumentaciones medievales sobre la ilicitud del suicidio. Pero éste carece de la raigambre bíblica de aquél, aunque detenta toda la eficacia discursiva que implica su pertenencia al bagaje aristotélico. Se trata de la afirmación de que nadie es injusto consigo mismo, tesis que Aristóteles expone en el quinto libro de su *Etica Nicomaquea* y que podemos ver ejemplificada en la *quaestio* ya citada de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (primera objeción):

Homicidium enim est peccatum in quantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere; ut probatur in V Ethic. Ergo nullus peccat occidendo seipsum

Esta objeción será rebatida introduciendo en la cuestión el deber de caridad consigo mismo a fin de mantener el carácter de autoofensa del suicidio, resguardando al mismo tiempo el rigor de la máxima aristotélica²³³. Esta tesis se deriva del principio del justo medio (entre cometer una injusticia y sufrirla) de modo tal que ser injusto con uno mismo deviene una imposibilidad lógica. Pero si nos interesa este razonamiento es además porque abre el camino al involucramiento de la comunidad como cuerpo injuriado por la decisión del suicida. Así lo desarrolla Aristóteles²³⁴ y por intermedio de él, Tomás:

²³² *op.cit.*, IV, CLXIX.

²³³ “*Ad primum ergo dicendum quod homicidium est peccatum non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum*”. Encontramos un uso de esta máxima también en el texto de Baldo citado al inicio de este apartado.

²³⁴ Cf. Aristóteles, *Etica Nicomaquea*: “*Si puede o no cometerse injusticia consigo mismo, es patente por lo que queda dicho. Porque entre los actos justos están los actos conformes con todas las virtudes y prescritos por la ley. Por ejemplo, la ley no autoriza a darse la muerte, y lo que la ley no autoriza, lo prohíbe. A más de esto, cuando con violación de la ley uno causa un daño a otro (como no sea para devolver el daño recibido) y lo hace voluntariamente, es reo de injusticia, entendiéndose que el*

Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis: et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit: ut patet per Philosophum, in V. Ethic²³⁵

Estas consideraciones cuadran en algún sentido con lo expuesto por Philippe Ariès acerca del suicidio²³⁶. En un texto complementario de su historia de la muerte, plantea el rechazo a la práctica suicida como efecto directo de una política de domesticación de la muerte por parte de las sociedades tradicionales. Este control se da por medio de una sacralización y una ritualización que se ven quebrantadas por la decisión individualista del suicida, quien interpone la muerte de manera imprevista e informal en el tranquilo horizonte de la comunidad. Complementariamente, la despenalización del suicidio para Ariès vendría dada por una desocialización de la muerte en el siglo XIX y su derivación, la transferencia de la muerte al ámbito de lo privado:

Me gustaría retomar mis propias tesis sobre la muerte [...] y preguntarme sobre el lugar que ocuparía el suicidio en una historia general de la muerte [...] Nuestras antiguas sociedades tradicionales sacralizaron la muerte o, como dije anteriormente, la domesticaron, que finalmente viene a significar lo mismo. Es decir que los hombres, atemorizados frente a su inmenso poder, se esforzaban por desarmarla, por restarle dramatismo y por hacerla entrar en un sistema de ritos y creencias que tenían por objeto convertirla en una etapa más del destino. Por ello rechazaban y condenaban al suicidio: el cuerpo del suicida era castigado, arrastrado por el piso, y no tenía

agente voluntario es el que sabe a quién y con qué daño. Más el que por cólera se da de puñaladas, lo hace voluntariamente y contra la recta razón, lo cual no lo permite la ley: por tanto, comete una injusticia. Pero ¿contra quién? ¿No diremos que contra la ciudad y no contra sí mismo? Porque en cuanto a él, voluntariamente padece, y nadie sufre injusticia voluntariamente. Y por esto la ciudad castiga tales hechos, y cierto deshonor acompaña al que se destruye a sí mismo, estimándose que ha cometido una injusticia para con la ciudad”, libro 5, XI., p. 131, México: Nuestros Clásicos, 1957. Cf. también Platón, Leyes, IX, 873.

²³⁵ Con una previsible menor concisión, Tomás desarrolla las implicancias del razonamiento aristotélico respecto del suicidio en su comentario a la *Ética Nicomaquea* (libro 5, lección 17). A. Murray, por su parte, señala que los hombres de Iglesia no debieron esperar a la marea aristotélica del s. XIII para pensar el suicidio en términos de ataque a la comunidad (particularmente en las prescripciones de los penitenciales contra los rezos por los difuntos suicidas en tanto públicos, por ser la Iglesia la injuriada por la decisión suicida). Cf. *op.cit.*, vol. 2, pp. 266-267. En la ya citada glosa de Diego Pérez a las *Ordenanzas Reales* hallamos también referencias a una conceptualización del suicidio como atentado a la cosa pública en expresiones como “*cum injuriam fecit Reipublicae*” o “*ut civitate injuriam facientem*”.

²³⁶ PHILIPPE ARIÈS, “El suicidio”, en *Ensayos de la memoria*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.

*derecho a ser sepultado en la iglesia; en cambio tenían ritos previstos cuando el suicidio se institucionalizaba, y entonces sí había lugar para la solemnidad, como en el caso del soldado vencido que se suicidaba por honor, o de otras formas de suicidio, como el duelo. Fuera de estos casos, previstos y canonizados, al hombre no le estaba permitido modificar su sentido, someter a la sociedad a la presencia imprevista de la muerte por una decisión de carácter individual [...] A partir del siglo XIX, y sobre todo en el XX, la muerte se desocializó. La sociedad se negó a reglamentarla e incluso a saber de ella, a tener que ver con su existencia [...] La muerte pasó así del dominio público, en donde estaba como circunscrita, vigilada, sometida a control, al dominio privado, en donde fue liberada. Empezó entonces a depender cada vez más de la voluntad del individuo*²³⁷.

Por su parte, A. Murray también asigna a la comunidad un papel crucial en la persecución del suicidio en tanto reside en ella la *driving force* del proceso. Pero la explicación no se efectúa aquí en términos de afán ritualista y “domesticador” sino más bien de horror a la polución: el suicidio es *per se* una práctica contaminante y la comunidad se defiende de ella por medio de una serie de sanciones visibles:

The conclusion must be that it was not, in the last resort 'monarchy', as such; nor even, in any consistent, non-oscillating sense 'the Church', as such; nor any level of their representatives, as such, which emerges as the driving force of those materialist reactions to suicide. All may have contributed; but the most insistent source, the one hardest to identify, was surely the hugger-mugger human community qua community. In respect of suicide, of all occasions of death, the nearest -with the possible exception of suicidal execution- to constituting a distinctively moral stigma on the dead person, this construction fits the anthropologists' model of pollution ideas and their functions. They say a social group must maintain its central normative framework and will do so with a roughness corresponding to that of the unpredictable environment in which it has to survive. All immoral acts, after all, are contagious, some to a lethal degree, and these latter, especially, cannot be allowed to happen without the most fearful

²³⁷ *op.cit.*, pp. 253-254. Esta perspectiva ciertamente peca de cierta vaguedad cronológica y conceptual. No todas “nuestras antiguas sociedades tradicionales” impugnan el suicidio ni lo hacen de la misma manera. En la *polis* griega, por ejemplo, el suicidio se estigmatiza por medio de una serie de penas y ritos (como la privación de sepultura en Tebas o el seccionamiento y enterramiento aparte de la mano del suicida en el Atica) y se elabora una argumentación condenatoria centrada en la idea de ataque a la comunidad ciudadana (cf. al respecto ELISE GARRISON, “Attitudes toward suicide in Ancient Greece”, *TAPA*, 121, 1991). En Roma, por lo menos hasta la época imperial, la actitud hacia el suicidio es distinta y, pese a concebir regulaciones sobre el tema particularmente en el caso de los suicidios por *mala conscientia*, no se considera que caiga dentro del campo de lo deshonroso o lo delictivo. En el ámbito cristiano, por último, el suicidio es teorizado en la constelación de los comportamientos capitaneados por los pecados capitales y se procede a su castigo sobre la base de una argumentación centrada en la figura de homicidio. En estas grandes líneas, ¿qué consistencia puede cobrar una noción como “sociedad”, ese colectivo que prohíbe a sus miembros la decisión “individual” de la muerte?

*sanctions. Suicide was yet again an extreme. Nothing more terrible, nothing more catching. Its contagious character has been abundantly demonstrated from the clearer data of recent centuries*²³⁸.

Ahora bien, el hecho de que la comunidad se sienta injuriada explicaría a nuestro entender la mayoría de las situaciones de distancia entre práctica efectiva y discurso normativo, que ya oportunamente señaláramos. Pero no necesariamente explica por qué se produce al interior del discurso normativo un proceso de criminalización de un comportamiento reprobado por la comunidad. Este tipo de perspectivas “sociometales” (ya sea en función de la domesticación de la muerte o del temor a la polución) no parecen suficientes -aunque evidentemente sí necesarias- para la explicación de conjunto. A efectos de estudiar estrictamente la criminalización de la desesperación, nos parece necesario adoptar una perspectiva enmarcada en el propio discurso jurídico (que en la Baja Edad Media es, a todas luces, discurso jurídico-político). Nuestra hipótesis es que recién con la inclusión del sujeto en el cuerpo del soberano nos hallamos claramente en camino de la criminalización del suicidio. ¿Es posible hallar signos de este proceso en el derecho castellano medieval?

En el apartado anterior, hemos destacado un punto en la ley de los asesinos cual es el de representar un peligro “*mayormente contra los Reyes, e contra los otros grandes señores*”. Esta aclaración, que hemos enlazado con el origen oriental del término *asesinos*, nos sirve asimismo para plantearnos la relación existente entre desesperados y quienes atacan la persona del rey. En efecto, un factor a tener seriamente en cuenta es el de las vinculaciones entre el suicidio y el binomio traición/crimen de lesa majestad.

¿Establece *Partidas* una relación entre quienes se matan a sí mismos y quienes atacan la persona del rey? Hallamos en *Partidas* II, 13, 6 una relación concreta entre estos dos tipos pues ahí se describe la muerte del propio señor como un acto contra Dios, contra el reino y contra sí mismo:

“Ca los que se trabajassen de su muerte, yrian contra el fecho de Dios, e contra el su mandamiento, ca matarian aquel que el posiera en su logar en tierra, ca el mismo defendio, que ninguno non metiesse mano en ellos, para fazer les mal. Otrosi farian contra el reyno, ca les quitaria aquella cabeça, que Dios les diera: e la vida por que

²³⁸ *op.cit.*, vol. 2, pp. 481-482.

biuen en vno: e demas darian mala nonbradia al Reyno por siempre. E aun farian contra si mismos, matando su Señor, quien deuen guardar sobre todas las cosas deste mundo, e denostar seyan de traycion assi, e todo su linaje, para siempre”

Esta vinculación se hace más evidente en una ley del *Fuero Juzgo* a la que ya nos hemos referido por constituir la única referencia en la obra al homicidio de sí mismo y que significativamente trata acerca de las deslealtades hacia el rey:

“Ond<e> q<u>a`l esp<er>a nça puede auer el Rey. o el p<r>i`ncipe en tales om<ne>s q<ue> aiudara<n> c<ontr>a` s<us> enemigos. o como puede o<mn>e creer q<ue> estos ua<n> en paz co<n> l<os> ot<r>a`s gentes. o q<ue> guarde<n> lealtat q<u>a`no ellos n<on> guardoro<n> lo q<ue> prometioro<n>. & el sac<r>a`mento q<ue> han fecho al su rey. & q<u>a`l es el o<mn>e ta<n> sandio q<ue> corte su cabeça co<n> su mano p<ro>p<ri>a. Mais esto es sabida cosa q<ue> aq<ue>llos q<ue> mata<n> assi mismos no<n> se mienbran d<e> su salute. & q<ue> faz assanar el rey c<ontr>a` si; oluida se le el mandado d<e> n<uest>ro sen<n>or q<ue> diz n<on> q<ue>rades taner l<os> mios x<r>i`<sti>anos”²³⁹

Hallamos en estos textos un enlace que resulta lógico si se lo contextualiza en el discurso que en ellos se expone acerca de los beneficios que la realeza implica para los súbditos, por los cuales de toda agresión al rey se deriva sin forzamientos su carácter de comportamiento autodestructivo. Desde este punto de vista, la traición regia constituye sin duda una forma de suicidio. ¿Pero es posible hallar la proposición complementaria, es decir, una afirmación por la cual el suicidio pueda ser considerado una forma de traición?²⁴⁰

Un razonamiento de este tipo puede manifestarse explícitamente en la fundamentación de la penalización del suicidio en el Antiguo Régimen (transpirenaico), hecha sobre la base de una argumentación centrada en el crimen de lesa majestad²⁴¹. No hallamos en *Partidas*

²³⁹ Libro I, ley “que el pueblo no<n> yerre cont<r>a el rey”

²⁴⁰ Nos referimos a una forma de traición regia y no a la hipótesis planteada en el apartado anterior acerca de la modalidad de homicidio, el matar a traycion.

²⁴¹ Cf. ERNST KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 27. Resulta superfluo aclarar que el suicidio no es el tema de trabajo del autor en este libro como tampoco en otro artículo donde reseña la argumentación contra el suicidio a partir de la lesa majestad: “Pro Patria Mori”, *The American Historical Review* 56, 3, 1951, p. 491. Cf. también MICHAEL MACDONALD & TERENCE MURPHY, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford Clarendon Press, 1990, p. 15 y ss.

planteos semejantes y ello estaría en función, veremos, de la configuración que toma en este texto el delito de lesa majestad. Sin embargo, es posible relevar algunos pasos dados en *Partidas* en dirección a esta asimilación entre suicidio y traición regia.

Desesperados entre herejes y traidores

En virtud de la homologación que se produce en el derecho romano-canónico entre crimen de lesa majestad y herejía, resulta conveniente retomar un punto señalado, pero no tratado, en el apartado “Sandios y Malandantes”. En efecto, citamos allí el epígrafe de *Partidas* VII, 28 por el cual se englobaba en un mismo conjunto definido por la incredulidad a judíos, moros, herejes y desesperados. Pero no es la única vinculación posible entre desesperados y herejes.

Una comparación entre *Partidas* VII, 26, 1 y el epígrafe de *Partidas* I, 13 (*Delas sepulturas*) ofrece una similitud tal en la descripción que permite postular una fuerte identificación en estructura profunda entre desesperados y herejes:

Partidas VII, 26, 1:

*“como quier que sean muchas sectas, e maneras de herejes. Pero dos son las principales. La primera es toda creencia que ome ha que se desacuerda de aquella fe verdadera, que la Egleſia de roma manda tener, e guardar. La segunda es descreencia que han algunos omes malos e descreydos que creen que el anima se muere con el cuerpo. e que del bien, e del mal que ome faze en este mundo no avra gualardon, nin pena en el otro. E los que esto creen son peores que bestias”*²⁴².

Partidas I, 13

“Erraron algunos omes muy malamente, creyendo que quando muere el cuerpo del ome que muere e otrosi el alma con el: e que todo se perdía en vno: e este fue entendimiento de desesperados: ca tenian, que non auia meioria de otra animalia que Dios fiziesses en este mundo nin auia de auer ningun gualardon del bien que fiziesses

²⁴² Cf. también *Partidas* VII, 26, 2: “E essa misma pena deuen auer los descreydos: que diximos de suso en la ley ante desta: que non creen auer gualardon, nin pena, enel otro siglo”. Maceratini los llama “materialistas”: cf. RUGGERO MACERATINI, “La posizione giuridica dell’eretico nelle *Siete Partidas*. Contributo allo studio delle fonti della Partida 7 Tit. 25”, *Studi senesi*, 97, 1985, p. 230. Sobre su clasificación conjunta con herejes y en comparación con *Codex y Decretales*, *ibidem* p. 230 y ss. Cf. PETER DINZELBACHER, *op.cit.*, p. 74.

eneste mundo: nin otrosi, pena por el mal: e tales como estos non deuen ser contados por omes: mas por peores que bestias: ca pues que por el entendimiento se aparta el ome de todas las otras animalias: aquel que lo pierde, peor es que bestia”.

Podríamos decir que los glosadores parecen considerar el asunto en el mismo sentido al tratar al par desesperados/herejes como si fuesen términos intercambiables. Así en *Partidas* I, 13, 8, la glosa de Gregorio López al término “*Hereges*” envía a la glosa ordinaria del c. *Ex parte parentum* del *Liber Extra* (que ya citamos y analizamos). El texto de este capítulo, tal como hemos visto, refiere exclusivamente a suicidas pero utiliza (por la negativa, en virtud del caso en cuestión) el argumento de prohibición de sepultura empleado contra los herejes: “& cui communicabatur viuenti communicandum fit iam defuncte”²⁴³.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de los desesperados como “*descreydos*”? ¿En qué consiste la “*descreencia que han algunos omes malos e descreydos*” que se manifiesta como “*entendimiento de desesperados*”?²⁴⁴

En primer lugar, opera en la cuestión la labilidad de una distinción teológica, la que distingue a las virtudes de fe y esperanza. En efecto, los teólogos medievales señalan a menudo la yuxtaposición existente entre estas dos virtudes a partir de *Hebreos* 11:1 que define

²⁴³ Otro argumento a tener en cuenta es la aproximación entre desesperación y obstinación, hallable en diccionarios del s. XV. Cf. Alfonso de Palencia, *Vocabulario universal*: “*Ostinat. endureçe se. & como desesperado se oppone. Assi q<ue> obstinatio es soberuiosa dureza dela volu<n>tad. & ira. & osadia. & contraste. Et gana de trauar litigio. y el obstinado es desesp<er>ado. & porfioso syn reuocacio<n> q<ue> da de cabeça en seguir lo q<ue> p<ro>pone. & se apressura delo fazer: sin q<ue> le puedan reuocar. y es duro en aq<ue>lla lucha p<er>sistie<n>do en iniusta affirmacio<n>*”, *op.cit.* Cf. también las *Sententiae* de Pedro Lombardo sobre las relaciones entre desesperación y obstinación (lib. 2, dist. 43, cap. 1).

²⁴⁴ Desesperación e incredulidad se relacionan también, en forma genealógica, en función del esquema de los siete pecados capitales. En general, se hace derivar la desesperación en algunos casos del pecado de la ira y en otros del de la acedia (cf. al respecto LESTER LITTLE, “Anger in monastic curses” en Barbara Rosenwein, *Anger's Past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1998, p. 14 y ss., así como los ejemplos que cita SIEGFRID WENZEL en su *The sin of sloth...*, *op.cit.*). Pero la genealogía expuesta por el *Libro del Tesoro* de Bruneto Latini, en cambio, encuentra el origen de la desesperación en la incredulidad: “*Los c<r>i<mj<n>ales pecados son vije. sup<er>bia invidia ira lux<ur>ia cobdicia no c<r>e<n>cia auaricia [...] d<e> menos creye<n>ça naxe malicia chico coraço<n> desesp<er>anc[']a p<er>eça desconoxe<n>cia no p<ro>uide<n>cia socie & deleyt de mal d<e> auaricia vien<e> trayçio<n> falsia p<er>jurar fuerça duro coraço<n> simo<n>ia vsura ladronjcio mentira Rapin no justicia & desçebe<n>cia (“cobdial”)*”, cap. “*De crimjnal peccado*”, traducción aragonesa ca. 1400 editada en Admyte vol. 0.

la fe como “*sperandorum substantia rerum*”²⁴⁵. Así se explicaría que las correspondientes faltas, infidelidad y desesperanza, constituyan un binomio recurrente²⁴⁶. De hecho, *General Estoria*, siguiendo a la literatura sapiencial de la época, las ubica en el mismo rango de gravedad en tanto “peores pecados del mundo”²⁴⁷.

Pero además, debemos abandonar el sentido que actualmente damos a términos como *creencia*, *religión* o *fe*. El significado con que estos vocablos circularon en la Edad Media lejos está de nuestra concepción acerca de lo religioso donde el factor fundamental y definitorio lo lleva la adhesión de un creyente individual a determinados contenidos doctrinarios y/o sistemas de valores. Este es un concepto de religión surgido sólo tras un largo proceso que se inicia con las Reformas protestante y católica del s. XVI y cristaliza con el

²⁴⁵ Teólogos como Agustín intentaron entonces ubicar la esperanza en el rango de lo particular y en relación con las cosas futuras mientras que se plantea a la fe como más general y en relación tanto con las cosas futuras como las pasadas. Cf. ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, p. 376.

²⁴⁶ Las relaciones entre desesperación, infidelidad y herejía son tan estrechas que motivan una *quaestio* en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (*S.Th.* 2-2, q. 20, a. 2, *Utrum desperatio sine infidelitate esse possit*). Su tercera objeción precisamente considera que desesperación e infidelidad se acompañan siempre pues el desesperado incurre en la herejía novaciana que niega el poder que tiene el bautismo de borrar los pecados cometidos (“*desperans videtur incidere in haeresim damnatam*”). La respuesta de Tomás es negativa por cuanto considera que la relación aunque frecuente no es necesaria. En cuanto el desesperado niega el perdón sólo para consigo mismo y no la capacidad de Dios de remitir en general los pecados, su desesperación no implica infidelidad. Cf. asimismo ALEXANDER MURRAY, *op.cit.*, vol. 2, pp. 379-380: “*The overlap between Spes and Fides was reflected, I said, in a corresponding overlap between their opposites. Desperatio could imply a lack, not just of Hope, but also of Faith. Many writers expressly drew this conclusion. Thus Bishop RATHERIUS of Verona, in the tenth century, had said that to doubt God’s mercy – ‘despair’ in one theological sense – was tantamount to ‘apostasy’ [...] Even the confessors’ manuals picked up the connotation of despair as apostasy. In enumerating the ‘parts’ of despair the Somme le roi made one ‘part’ the destruction of Christian faith’, and other manuals of that period and function wrote likewise. The same message could meanwhile be read in the use of the word ‘desesperés’ in late medieval France to describe persons who had refused the last sacraments and should therefore be refused normal burial. This association of despair and unbelief is confirmed by other kinds of phraseology*”.

²⁴⁷ “& assi sera pues que uos guardaredes et fizieredes todo quanto uos yo mando. que es la cosa que plaze a dios. mas que otra. ca otro ssi este es el mayor yerro que omne puede fazer desperar & descreer en dios & dexar le” (Madrid Nacional ms. 816, fol. 327v). Respecto de la literatura sapiencial, cf. por ejemplo: “¿Quales son los peores e mas principales pecados? La donzella le respondio: El no creer en la santa fe catholica e desesperar de la misericordia de Dios” (*La historia de la donzella Teodor*, VII, 129) o “Los peores pecados del mundo son: Non querer la Santa Fe Catolica, e desesperar de la misericordia de Dios” (*Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, 104), ambos textos citados por HUGO BIZZARRI, *Diccionario paremiológico...*, *op.cit.* Cf. también *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, p. 583.

movimiento de la Ilustración del s. XVIII²⁴⁸.

La *fides* medieval excede el ámbito de una convicción reducida al fuero interno en tanto constituye una forma particular de conocimiento, el modo de comprensión propio de las cosas invisibles, un tipo de saber cuya naturaleza es complementaria y no excluyente de la *scientia* y que requiere de parte del creyente una adhesión, una agitación de su espíritu²⁴⁹. Es por ello que la diversidad religiosa tiene, podríamos decir, implicancias epistemológicas. Si se carece de la Gracia, si no se está montado sobre los hombros de un gigante, uno se pierde en la locura, el sopor o la ceguera ante las "*lucidissima, evidentissima*" que habitan los dos libros de Dios.

En efecto, para un creyente cristiano, el mundo es un libro de infinitos folios desplegados a sus ojos. Para su lectura cuenta con otro libro de interpretación infinita, la Biblia, donde halla las claves del universo. La interpenetración entre el mundo y la Biblia atiende a uno de los presupuestos hermenéuticos de la exégesis cristiana: lo que hace específicamente cristiana a esta práctica de lectura es la pretensión de que las realidades referidas por las palabras del texto significan tanto como las palabras mismas²⁵⁰.

Esta interpretación, llamada genéricamente espiritual, se reduce en principio al texto sagrado e, incluso, no abarcaría todos los episodios en él contenidos²⁵¹. Sin embargo, a lo

²⁴⁸ Cf. el artículo que TALEL ASAD escribió en oposición al concepto geertziano de religión que la define como "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan singularmente de un realismo único", identificándola así con el único espacio permitido al cristianismo en la sociedad post-Iluminismo, el derecho a una creencia individual, cf. "The construction of religion as an anthropological category" en *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. pp. 42 y 45.

²⁴⁹ Cf. JEAN CLAUDE SCHMITT, "Du bon usage du *credo*", en *Faire Croire, op.cit.*, p. 33.

²⁵⁰ Se trata de un discurso cuyo autor es Dios "*in cuius potestate est quod non solum voces ad designandum accomodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas*", Tomás de Aquino, *In Epistolam ad Galatas*, sobre Ga. 4, 24 citado en GILBERT DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIIe-XIVe siècle*, París, Les Editions du Cerf, 1999. En torno de la interpenetración entre el mundo y el Libro, cf. pp. 325-326.

²⁵¹ La aplicación de la lectura alegórica a los contenidos del Nuevo Testamento no se hizo sin

largo de la Edad Media, la práctica de la lectura alegórica tendió a cubrir no sólo la totalidad de las Escrituras, sino también a infinidad de otros relatos en un proceso que A. Boureau calificó de retrosacralización²⁵². La interpretación espiritual consiste, entonces, en una *allegoria in factis* que encarna el denominado “salto exegético”, superación de la *allegoria in verbis*, propia de la interpretación literal²⁵³. Ello significa que a los hechos de los hombres, a la par que se les reconoce una historicidad plena, se les asigna un *plus* de sentido en tanto *res* acomodadas por Dios que los hace parte de otro relato a descifrar. Este tipo de interpretación se piensa primordialmente para los contenidos del Antiguo Testamento que conforman la *littera* que sólo el *spiritus* del Nuevo Testamento viene a colmar de sentido. La interpretación espiritual hace de cada personaje o hecho del Antiguo Testamento una “figura” del Nuevo, es decir, que su significado pleno no llega a la consumación hasta que el personaje o hecho figurado se haga presente en el Evangelio. De allí que uno de los principales argumentos antijudíos del discurso cristiano descansa sobre su “ciego literalismo”, su apego a una lectura “carnal” de las Escrituras, nociva en tanto la letra mata y sólo el espíritu vivifica²⁵⁴.

Así como esto les ocurre a los judíos en razón de su “ciega perfidia”, la ausencia de la gracia hace que los herejes se definan en *Partidas* como “*manera de gente loca*”²⁵⁵ o los paganos en *Setenario* como “*ciegos en tiniebras de entendimiento e de sesso*”²⁵⁶. Como, de la

plantear cuestiones de principio. Sin embargo, finalmente se la consideró lícita en tanto despliegue interno del propio misterio de Cristo y no remisión a una realidad otra, tal como ocurría con la interpretación figural del Antiguo Testamento. Cf. HENRI DE LUBAC, *op.cit.* pp. 109-111.

²⁵² Cf. ALAIN BOUREAU, *L'Événement sans fin...*, *op.cit.*, pp. 25-26

²⁵³ La expresión “salto exegético” pertenece a Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne...*, *op.cit.*

²⁵⁴ Cf. GILBERT DAHAN, *L'exégèse chrétienne...*, *op.cit.* pp. 359-387; ALAIN BOUREAU, *L'Événement sans fin...*, *op.cit.*, p. 25 y ss.; PIERRE LEGENDRE, “Les Juifs se livrent à des interprétations insensées: Expertise d'un texte”, en *La psychanalyse est-elle une histoire juive? Colloque de Montpellier 1980*, París: Du Seuil, 1981; y fundamentalmente HENRI DE LUBAC, *op.cit.*, pp. 153-181. Acerca de las representaciones iconográficas de la “ceguera” judía, cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *op.cit.*, p. 52 y ss.

²⁵⁵ *Partidas* VII, 26, epígrafe, relacionado con C. 1, 1, 1, cf. RUGGERO MACERATINI, *op.cit.*, pp. 229-230. Sobre la imagen del hereje como un desquiciado en *Cantigas de Santa María*, cf. JEANNE RAIMOND-MOLINIER, “La peur dans les ‘Cantigas de Santa María’”, *Anuario de Estudios Medievales*, 16, p. 78.

²⁵⁶ *Setenario* 34: “*Onde en todas estas maneras que auemos dichas andauan los omnes errados, buscando a Dios e queriéndol connoçer. Et commo quier que él es en todo. porque non auyan entendimiento derecho de connoçerle verdaderamente, llegando por connoçencia verdadera al*

misma manera, el accionar de los desesperados muladíes sólo puede ser explicado porque “ensandescen a las vegadas omes y ha, e pierden el seso e el verdadero entendimiento [...]”²⁵⁷.

La creencia es algo más aún. Constituye, al decir de Michel de Certeau, una práctica social compleja que, a través del envío a un Otro y a un futuro, habilita un campo de solidaridades y obligaciones que hace la unidad de los que participan en la práctica (con ciertas instituciones que garantizan la consistencia del campo definiendo su verosímil propio)²⁵⁸. De esta manera, la creencia deviene la condición de funcionamiento de la sociedad misma²⁵⁹.

lugar o él era, por esso cayen todos en estos yerros. Mas Dios, que ffizo el mundo de nimigaia, non porque él lo ouyese mester, mas por mostrar a ssus criaturas quammano era el ssu poder e el su saber e la ssu buena voluntad, quísose descubrir al mundo e alunbrar los coraçones que eran çiegas en tiniebras de entendimiento e de sseso. Et quiso otrossí que entendiesen o connoçïessen quién era él en ssí e qué obras ffazia e podía ffazer, et a qué tenía pro lo que él auya obrado e que obraua e que quería obrar adelante, ssegunt mostraremos agora. Et non tan ssolamiente por la ley vieia nin por los dichos de los ssabios e de las prophetas, mas aun ssegunt natura de los çielos e de las otras cosas spirituales, queremos prouar que la nuestra ssanta Efe es ley derecha e creença verdadera, e non otra ninguna que ffuesse desde el comienço del mundo nin sserá ffecha ffasta la ffin”.

²⁵⁷ En *General Estoria* (Ms. Madrid: Nacional 10237, fol. 211r), a partir del análisis de la figura de Medusa, se vincula la desesperación con la falta de entendimiento que afecta a los *descreydos*. Cf. ALEJANDRO MORIN, “La Medusa como imagen de pecado en la Edad Media”, *Incipit*, 19, 1999. En *Partidas* II, 12, 5 se relaciona también desesperación con falta de entendimiento: “E otrosi la esperança que da al ome buen entendimiento: e porende dixo el rey Salomon quien esperança ha en nuestro Señor dios, entendera la verdad”. Para una definición alfonsí de entendimiento y de razón, cf. *Setenario* 11: “El entendimiento es noble cosa; ca él ffaze connoçer todas las otras, cada vna quál es en ssí [...] Rrazón es la quarta manera de las ssiete deste ssetenario mayor e de que ha nombre el libro. Et ésta es atal como la lumbre entre las tiniebras; ca ella alunbra el entendimiento e ffaz connoçer la natura e ssabe ciertamente las cosas e demuéstalas, rrazonando e departiendo lo que sse muestra por ssigniffança, e ordena los ffechos, cada vno o deue, e dales acabamiento como conuyene”. De cualquier manera, la diferencia entre razón y entendimiento no siempre es clara ni siempre se hace (tal como afirma Alonso de Cartagena en su *Doctrinal de los caballeros*: “la razon q<ue> alas vezes llamamos entendimiento / ca estos dos vocablos entendimiento & rason muchas vezes se troca<n> vno por otro. E a vn q<ue> entre ellos algu<n>a delgada diferencia fazen los q<ue> mucho q<ue> sieron specular enla philosophia. pero no<n> la solemos fazer aca enel hablar comu<n>” -fol. 50v, editado en Admyte vol. 1).

²⁵⁸ Cf. MICHEL DE CERTEAU, “Une pratique sociale de la différence: croire”, en *Faire Croire*, *op.cit.*, pp. 363-364 y 368. A partir de esta concepción, se comprende más claramente la importancia que autores como Pedro de Cluny otorgan al rol del sacrificio y la red de intercambio que éste genera en la concepción de la diferencia religiosa (más que la adhesión a determinados dogmas), cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op.cit.*, p. 366.

²⁵⁹ “On remarque tout d'abord que le latin médiéval ne limite pas fides au champ religieux et que les auteurs aiment à souligner l'importance de la fides dans les rapports humains. Il s'agit alors de la

Este concepto de creencia que pone de relieve su carácter de praxis determina una noción de religión que rescata su sentido etimológico de ligazón, reunión, atadura, es decir, de constituyente de relaciones sociales²⁶⁰. Desde esta perspectiva, un *descreydo* no es tanto aquel que se separa de un colectivo por no adherir a unos enunciados fijados por la recta opinión (que existen, claro está²⁶¹), como aquel que atenta contra la consistencia de los lazos que hacen a la unidad de tal colectivo. El imaginario de lo herético que versa sobre la disolución de la comunidad es conocido y previsible. De hecho, el *Codex* señala su carácter de crimen público por el daño producido a la comunidad. Cf. C. 1, 5, 4, 1:

Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia, quod in religione divina committitur, in omnium fertur iniuriam quos bonorum etiam publicatione persequimur: quae tamen cedere iubemus proximis quibusque personis, ita ut ascendentium vel descendentium vel venientium ex latere cognatorum usque ad secundum gradum velut in successionibus ordo servetur. quibus ita demum ad capiendas facultates esse ius patimur, si non et ipsi pari conscientia polluantur

*confiance qu'on place en quelqu'un, de la conviction que les engagements pris se réaliseront, conformément au sens du mot en latin classique. Saint Augustin considère la foi ainsi conçue comme un nécessité sociale: Fide de rebus humanis sublata, quam horrenda confusio sequeretur. La fides est donc presque une institution, en tout cas la condition de fonctionnement des institutions", JEAN WIRTH, "La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIe siècle)", en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents*, XLV, 1983. Cf. también ERIC PALAZZO, "Foi et croyance au Moyen Age. Les médiations liturgiques", *Annales E.S.C.*, 53-6, 1998, p. 1134.*

²⁶⁰ Nos referimos a la etimología que circula en la Edad Media y que formularan Lactancio y Tertuliano en los primeros siglos del cristianismo. Esta postula el origen de *religio* en el verbo *ligare* (ligar, unir, atar). Algunos estudios modernos siguieron esta posición (Ernout-Meillet y Pauly-Wissowa, por ejemplo), aunque la etimología más aceptada es la que vincula el término con el verbo *legere* (coger, reunir). De acuerdo con textos de Cicerón, este sentido de *religio* está pensado desde una preocupación meticulosa por el desarrollo del culto, lo que hace al vocablo más cercano a la noción pragmática y no dogmática del concepto. En todo caso, con una u otra etimología, *religio* no designa la "religión" en su conjunto. Cf. ÉMILE BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 399-401. Cf. asimismo JEAN CLAUDE SCHMITT, "Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?": "La "religion", répétons-le, ne consiste pas en la conviction privée d'un croyant: c'est un imaginaire social qui contribue, par la représentation (mentale, rituelle, imagée) d'un ailleurs qu'on peut nommer le divin, à ordonner et à légitimer les relations des hommes entre eux", en F. Lepori, F. Santi, (comp.), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spoleto: CISAM, 1994, p. 77.

²⁶¹ Aun pensando la religión desde la praxis y rescatando la polisemia intrínseca del creer, no se puede obviar uno de los rasgos que hacen a la singularidad del cristianismo, el hecho de descansar sobre una revelación con testimonios y cuya transmisión se enmarca en una fidelidad garantizada por una Iglesia y doctores especializados. Cf. JEAN POUILLON, *Le cru et le su*, París: Ed. du Seuil, 1993, p. 36.

Pero la desesperación también cabe en este esquema. Recordemos la imagen dada por el XVI Concilio Toledano por la cual la desesperación/suicidio representaba una úlcera que cercenaba la articulación de los miembros: “*ulcus, quod subito in membrorum compagibus exortum sauciat*”.

Creencia e incredulidad no pueden ser considerados términos estrictamente antónimos. No se concibe la ausencia de creencia (eso es asunto de locos como el *insipiens* del *Proslogion* de Anselmo) sino que entre fiel e infiel se plantea una diferencia de grado²⁶². El infiel no es aquel que no cree sino aquel que cree mal, aquel cuya vinculación con el Otro divino está fallada (mientras su congénere, el pérfido, es aquel que ha roto o traicionado esa relación con Dios). La incredulidad de los desesperados *descreydos* pone en escena una ruptura, una violación del pacto con Dios que amenaza el pacto de la comunidad cristiana con el Otro divino. Nuevamente nadamos en el mar de la traición.

El caso Partidas VII

Decíamos que a nuestro entender el proceso de penalización del suicidio parece encontrar su culminación una vez que se la articula con el discurso de la majestad real: todo atentado que ésta sufra implica una forma de suicidio por parte del atacante; complementariamente, todo suicida perpetraría de alguna manera un crimen de lesa majestad. Si rescatamos la relación desesperados/hereses, que se monta sobre la noción de incredulidad y las connotaciones de traición y ruptura de pacto que ésta implica, es porque para el momento de redacción de *Partidas*, los juristas del derecho común ya han logrado, tras un proceso asaz minucioso, la asimilación entre herejía y crimen de lesa majestad. Y ello, además, se dio a partir del trabajo de juristas como Placentino o Azon de gran influencia sobre los redactores de *Partidas*²⁶³. Esta asimilación habilitaba por un lado la pertinencia de un procedimiento

²⁶² Hablamos aquí de la concepción dominante acerca de la imposibilidad de la no creencia, no de su efectiva ausencia en el mundo medieval. Al respecto, cf. PETER DINZELBACHER, *op.cit.*

²⁶³ La asimilación herejía/crimen de lesa majestad (sobre la que volveremos en el capítulo 5) es un trabajo acabado hacia las últimas décadas del s. XII a través de canonistas como Huguccio o civilistas

especial, la cuestión o *inquisitio*, y por otro lado, aseguraba la legitimidad de una persecución *post mortem* (fundamental a la hora de criminalizar el homicidio de sí mismo)²⁶⁴.

Ahora bien, es sabido que *Partidas* toma del *Corpus Juris* la figura del *crimen maiestatis* pero el modo de apropiación del mismo resulta un proceso confuso e incompleto. En *Partidas* VII, 2, 1 se identifica el crimen de lesa majestad con la traición²⁶⁵ pero tras ello, al decir de A. Iglesia Ferreirós,

*“se pasa a definir la traición en general, y no la traición regia. El referirse a quienes no se atreven a tomar venganza de aquéllos a quienes quieren mal o el aludir a que la traición es traer un hombre a otro, parece referirse a la traición en cuanto infidelidad, aunque existan elementos extraños, y no a la traición de lesa majestad”*²⁶⁶

Partidas, que concibe nominalmente la traición en el sentido que los emperadores le habían dado en la figura de delito de lesa majestad, termina encuadrándola, al estilo feudal, en el marco de la deslealtad²⁶⁷. La construcción de la majestad, esa entidad que sólo se deja

como Placentino y Azon. Cf. JACQUES CHIFFOLEAU, “Sur le crime de majesté médiéval” en *Genèse de l’Etat Moderne en Méditerranée*, Roma: Ecole Française de Rome, 1993, p. 195. Sobre los referentes de los redactores de *Partidas* VII, 26, cf. RUGGERO MACERATINI, *op.cit.*, p. 238 y ss.

²⁶⁴ El derecho romano planteaba la extinción del delito con la muerte salvo que se tratase de delito de majestad: “*Is, qui in reatu decedit: integri status decedit, extinguitur enim crimen mortalitate, nisi forte quis maiestatis reus fuit: nam hoc crimine, nisi successoribus purgetur, hereditas fisco vindicatur*”, D. 48, 4, 11. En el derecho canónico, cf. C. 24, q. 2, c. 6, *Sane (Haeretici etiam post mortem sunt excommunicandi)*. Acerca de esta *causa* y la discusión en torno de la excomunión de los muertos, cf. ANDERS WINROTH, *The making of Gratian’s Decretum*, Cambridge University Press, 2000, pp. 56-59.

²⁶⁵ “*Laese maiestatis crimen, tanto quiere dezir en romance como yerro de traycion que faze ome contra la persona del Rey. E traycion es la mal vil cosa, e la peor, que puede caer en coraçon de ome*”

²⁶⁶ *op.cit.*, pp. 181-182.

²⁶⁷ “*Era chiaro che il generico concetto di infidelitas, che nel mondo giuridico feudale serviva alla configurazione della fellonia, reato che interessava i rapporti tra vasallo e signore, non sarebbe stato più sufficiente alla costruzione dogmatica dei delitti contro l’autorità e la sovranità dello Stato. La fellonia definiva come culpa seu iniuria per quam vassallus amittit feudum dall’Ostiense, per la contaminazione che nel diritto feudale si era avuta tra delitto pubblico e privato, aveva assunto sempre più la figura del reato contro l’autorità pubblica, contro il detentore di un potere politico, sino ad apparire non dissimile dalla lesa maestà [...] L’elemento soggettivo della violazione del rapporto di fedeltà tra signore e vasallo, infatti, che nel mondo feudale si definiva col termine di infidelitas, non era troppo diverso da quello che stava alla base del comportamento criminoso di un perduellis del mondo classico [...] Mancando una precisa nozione dello Stato, accadeva che il vincolo*

definir por aquello que la ataca, se presenta como un proceso fallado en virtud del modo particular de inserción en este texto de la figura del *crimen maiestatis*, identificado finalmente con una traición basada en el incumplimiento de deberes recíprocos y no en la violación sacrílega de una majestad real.

Partidas II, 13, 26 parece ofrecer un camino hacia la configuración de un cuerpo místico del reino con cabeza en el rey:

*Semejança, muy con razon, pusieron los sabios, en dos maneras, al Rey sobre su pueblo. La vna a la cabeça del ome, onde nascen los sentidos. La otra al coraçon, do es el anima de la vida. Ca assi como por los sentidos de la cabeça, se mandan todos los miembros del cuerpo: otrosi todos los del reyno, se mandan, e se guian por el seso del Rey: e por ello es llamado cabeça del pueblo. Otrosi, como el coraçon esta en medio del cuerpo, para dar vida igualmente a todos los miembros del: assi puso dios al Rey, en medio del pueblo, para dar igualdad, e justicia, a todos comunalmente, por que puedan biuir en paz. E por esta razon, le pusieron este nome los antiguos, anima e coraçon del pueblo [...] Onde non conuiene al pueblo de guardar al rey tan solamente del mismo, assi como diximos en la ley ante desta. mas aun son tenudos, de guardarlo dellos mismos, de le non matar en ninguna manera. Ca el que lo fiziesse quitaria a a el que lo fiziesse quitaria a cabeça, e al pueblo su vida*²⁶⁸

Sin embargo, como dice A. Iglesia Ferreirós, *Partidas* II, de un “clima mental distinto” a *Partidas* VII, “responde toda ella, así como el Espéculo, a la idea de lealtad, pese a que la violación de la misma, no siempre esté calificada de traición [...] Partida segunda es el

*di fidelitas non fosse più inteso come obbligo generico di tutti i sudditi verso l'ordinamento giuridico statale, ma come obbligo derivante dal rapporto personale tra sudditi e sovrani, in astratto, e tra vassus e senior, in concreto. Per l'aumentarsi progressivo della feudalità e per il suo assumere via via maggiore importanza politica, la fidelitas venne ad intendersi sempre più come rapporto personale, sia riguardasse l'ipotesi della relazione tra i titolari dei feudi maggiori ed il sovrano, sia concernesse le relazioni tra i minori vassi ed il senior. Questo portò al conseguente inquadrarsi della figura della rebellio entro uno schema più vasto, pari per importanza alla cornice entro la quale nel mondo classico era posto il crimen laesae maiestatis”, CARLO GHISALBERTI, “Sulla teoria dei delitti di lesa maestà nel diritto comune”, *Archivio Giuridico*, 149, 1955, pp. 114-115.*

²⁶⁸ Este fragmento (al igual que la definición de rey que da *Partidas* II, 1, 5) da cuenta de la “indecisión” de los contemporáneos (médicos y teólogos) respecto de dar prioridad a la cabeza o al corazón como órganos de dirección, situación que hallará en las metáforas corporales de la política un rico campo de proliferación. Cf. JACQUES LE GOFF, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en M. Feher, R. Nadaff & N. Tazi, *Fragmentos para...*, *op.cit.*, así como también HENRI DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, París: Aubier, 1949, p. 130 y ss. Una incertidumbre que afectará incluso al par alma/cuerpo en tanto desde el s. XII se concebirá al alma como localizable y el consenso hallado en torno de ubicarla en el corazón tropezará con la larga tradición de prelación de la cabeza. Cf. JERÔME BASCHET, “Âme et corps ...”, *op.cit.*, p. 9.

resultado de llevar a sus últimas consecuencias la idea de fidelidad debida al monarca. Será traición -traición o aleve- la deslealtad, toda deslealtad, cometida contra el monarca. P 7, 2, 1, pese a configurar la traición como deslealtad, da un paso adelante en la crisis de la noción de fidelidad al establecer una equiparación entre traición y crimen maiestatis. Si tanto traición como crimen maiestatis se centran en la persona del rey y del emperador, respectivamente, responden a principios completamente distintos. El crimen maiestatis, su denominación lo resalta, tiene su razón de ser en la maiestas del emperador violada, mientras la traición encuentra su fundamento en el incumplimiento de unos deberes recíprocos. La identificación entre crimen maiestatis y traición supone así desvirtuar el auténtico sentido de la traición”²⁶⁹.

En todo caso, la constitución de la majestad real en Castilla parece montarse sobre otros mecanismos que el de los ataques a la sacralización de un cuerpo místico que tenga por cabeza al rey, toda vez que esta monarquía, por rechazo o por fracaso, no jugó la carta de la realeza sagrada y, en este sentido, su rey siempre tuvo un solo cuerpo²⁷⁰. Los reyes de Castilla construyeron su soberanía más bien sobre criterios seculares que sacros, evitando cualquier elaboración teórica acerca de un cuerpo imperecedero del monarca²⁷¹. Y esta postura incluye también la negación de cualquier poder taumatúrgico tanto respecto de sí mismos como de sus vecinos transpirenaicos, como se hace evidente en *Cantigas de Santa María* 321, cuando el mismo Alfonso aparece calificando de “neicidade” la pretensión de una mujer de que el rey curase a su hija²⁷².

²⁶⁹ AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición...*, op.cit., pp. 204 y 228. Sobre la utilización alfonsina de las imágenes corporales, cf. también JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, op.cit., p. 41.

²⁷⁰ JACQUES CHIFFOLEAU (“Sur le crime de majesté médiéval”, op.cit., p. 202) señala el carácter peculiar de las monarquías ibéricas que, en un contexto universalista (primero en la lucha contra los musulmanes y luego en la formación de un imperio de Ultramar) van imponiendo su majestad con modalidades propias. Cf. también PETER LINEHAN, “Pseudo-historia y pseudo-liturgia...”, op.cit.

²⁷¹ Cf. asimismo TEOFILO RUIZ, “Une royauté sans sacre: La monarchie castillane du bas moyen âge”, *Annales E.S.C.*, 1984, 3. Ruiz detalla las coronaciones reales en las que la presencia de elementos sagrados es relativa o prácticamente inexistente, y cómo, al contrario, se privilegian los aspectos guerreros del rey que, en última instancia, constituyen su título más fuerte para obtener o conservar la corona.

²⁷² “E respos-ll' el Rei: Amigo, / a esto que me dizedes vos respond' assi e digo / que o que me consellades sol non val un muy mal figo, / pero que falades muito e taste com'andorya. / Ca dizedes

En este contexto de apropiación desplazada de la figura de lesa majestad, podría explicarse quizá por qué no termina de pensarse el homicidio de sí mismo en *Partidas* VII, 27 aun si éste, como ya dijimos, es un título de la Partida penal expresamente dedicado a los “desesperados que matan assi mismos” y donde se promete decir “que pena merescen los desesperados en sus personas, e en sus bienes”.

Como dijimos, en las sociedades que proscriben la práctica suicida, la adscripción a retóricas particulares da forma a modalidades singulares de exclusión. En el derecho medieval, tal exclusión parece fundarse sobre la articulación entre los discursos relativos al homicidio de sí mismo y los concernientes a la figura de la lesa majestad. La tesis de este capítulo es que tal articulación no termina de concretarse en *Siete Partidas*, en función de la configuración particular en este texto de la figura de traición, pensada en términos de deslealtad y no de ataque sacrílego a una majestad real. De esta manera, no terminan de estar dadas la condiciones para una estricta criminalización del suicidio en el derecho castellano.

Sin embargo, *Partidas* ofrece una noción de desesperación que montada sobre una lógica de la traición, parece indicar un acercamiento factible entre desesperación y crimen de lesa majestad. Entre los tipos de desesperados, señalamos por un lado a los apóstatas, cuya relación con la traición es palpable tanto en términos religiosos como político-militares. Asimismo, los asesinos son calificados como traidores en virtud de las modalidades propias de su accionar y también en relación con la traición regia por cuanto constituyen un peligro “mayormente contra los Reyes, e contra los otros grandes señores”. Los suicidas, por último, también se vinculan con la traición por cometer contra sí mismos un homicidio proditorio y por formar parte del mundo de la *descreencia* que conlleva una traición a Dios y una violación del pacto que hace a la comunidad.

Algunos pasos, entonces, parecen haber sido dados en dirección a una efectiva criminalización del suicidio pero ese camino parece no haber sido implementado completamente en *Siete Partidas*. Entre aquellos pasos, sobresale claramente la asimilación

que vertude ei, dizedes neicidade”. Cf. también GHISLAINE FOURNÈS, “Alphonse X, auteur et acteur des *Cantigas de Santa María*”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000, p. 356, y JOSEPH O'CALLAGHAN, *El rey Sabio...*, *op.cit.*, pp. 47-49.

que los canonistas construyen entre herejía y crimen de lesa majestad divina (la cual habilita la persecución *post mortem* que recoge *Partidas* VII, 26, 7). Desde este punto de vista, *Partidas* brinda ciertamente un camino posible de articulación entre desesperación y crimen de lesa majestad por intermedio de la figura de la lesa majestad divina en función de la identificación que este texto propone entre desesperados y herejes. En efecto, aparece en acto una noción de desesperación que emparenta a los suicidas con un conjunto determinado por el *descreyimiento* que implica traición a Dios y disolución de los lazos sociales.

Pero estos caminos parecen abortar en virtud de la particular inserción en *Partidas* de la figura de lesa majestad que posterga su articulación final con el homicidio de sí mismo. Ello originaría que la reprobación social que indudablemente afecta a las conductas suicidas (que puede expresarse en una práctica que a menudo excede a los textos normativos) no termine de cuajar en una estricta penalización²⁷³.

Es por ello que suscribimos la conveniencia de una perspectiva jurídicopolítica para pensar el suicidio en la Edad Media que llevaría a considerar su criminalización como ejemplo de configuración de aquellos crímenes “abstractos” que instituye el Estado en el proceso de su propia constitución (en reemplazo de los crímenes “concretos” que designaban un daño y un injuriado acusador)²⁷⁴. Y es en este contexto en el que se debe relevar la incidencia que la construcción de la majestad real ejerció en la conceptualización que los

²⁷³ A lo que se suma que las fuentes legales utilizadas por la monarquía (derecho romano) no favorece precisamente la penalización. Nos apropiamos aquí de un argumento de A. Murray: “*Central authority, with its quasi-sacred majestas, was of the essence of Roman law. But remember, suicide is a maverick, a creator of paradox, and there is a paradox here, throwing doubt, even without other assistance, on our impression that confiscation for suicide was an essentially royal right. On the surface, and indeed some way below it, the drift of Roman suicide law was that suicide was not an offence. The paradox was, therefore, that the more any king or prince became like an 'emperor in his own kingdom', that is, the more he used Roman law to build him into a sovereign, the less place should there have been in his criminal justice for an offence of suicide. The same law that made a king more kingly should have made self-murder less of an offence*”, *op.cit.*, vol. 2, p. 66. Tomamos esta referencia en clave de matiz pero cabe aclarar que para la argumentación de Murray, esta paradoja le permite refutar que la confiscación sea un derecho real y abonar su tesis de que constituye en última instancia un derecho señorial.

²⁷⁴ Cf. ROBERT MOORE, *La formación de una sociedad represora...*, *op.cit.*, pp. 132-133. También CORINNE LEVELEUX, *op.cit.*, p. 115. Cf. asimismo PAOLO PRODI, *op.cit.*, pp. 214-215 y su descripción de los procesos de criminalización de pecados y “pecaminización” de desobediencias en el contexto de construcción del Estado en la primera Modernidad.

hombres de la Baja Edad Media y la Edad Moderna tuvieron de sus congéneres que decidieron enfrentarse “con sus propias manos” a la muerte.