

Pecadores y criminales

Escenarios de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio Vol 2.

Autor:

Morin, Alejandro

Tutor:

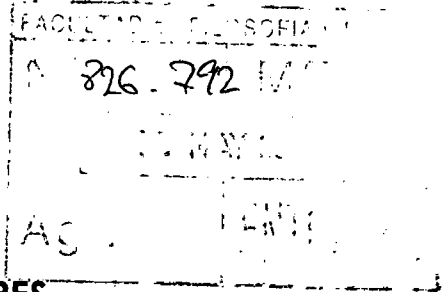
Madero, Marta

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

Tesis 12-4-9-2



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 2

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 12-4-9-2

Capítulo 4

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

UN PECADO IN CORPUS

En la Edad Media, teólogos y juristas (tanto del derecho civil como del canónico) encuentran en el adulterio un terreno que *a priori* se caracteriza por el consenso. En efecto, unos y otros coinciden en que se trata de un crimen gravísimo que ha de ser castigado con la mayor severidad.

Los comentaristas del derecho romano fundan esta condena del adulterio en los categóricos términos de la *Lex Julia de adulteriis et stupro* del emperador Augusto, recogida por el *corpus* justiniano en C. 9, 9 y D. 48, 5. Pero además del rigor represivo que destila la redacción de esta norma, los juristas hallan en la glosa ordinaria a C. 9, 9 (*super rubrica*) una afirmación que en un punto habla sobre la gravedad de este crimen: “*Per ordinem maiora prosequitur crimina*”. Es decir, existe un orden entre los mayores crímenes y esa secuencia dimensiona la magnitud de cada falta. De esta forma, en primer lugar está el crimen de lesa majestad mientras que el segundo puesto es acordado al adulterio. Comentaristas como Placentino adscriben a este pasaje de la Glosa y hallan en la secuencia de los crímenes una lógica fundada en su naturaleza:

*Post tractatum criminis maiestatis, non incompetenter adnectitur tractatus de adulteriis coercendis, & stupris: omne enim peccatum quodcumque fecerit homo extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. Item ex adulterio omnia pene crimina proficiscuntur, uiolencia, iniuria, homicidia, periuria, falsa testimonia. Sine colloquio enim adulterium non committitur*¹

Esta importancia asignada al adulterio que lo ubica por encima de todos los demás crímenes, excepto el *lesae maiestatis*, genera lógicamente una sensación de extrañeza pues existen otros delitos que ciertamente parecen más graves, como es el caso del homicidio. Obviamente las escalas contemporáneas no tienen por qué coincidir (de hecho, no lo hacen²)

¹ Placentino, *op.cit.* Cf. también la explicitación de este orden de importancia en la *Summa confessorum* de Tomás Chobham: “*Secundum autem locum in penis obtinere dicitur, quia in legibus secularibus primo punitur crimen lese maiestatis, secundo crimen adulteri*”, *op.cit.*, D. II, q. IX (VIIIa), c. 1.

² Un prolijo ejemplo al respecto está dado en la escala de la España barroca analizada por Clavero (en su crítica a los trabajos de M. Weisser sobre criminalidad en la temprana Edad Moderna) en la cual el homicidio se ubica muy por debajo de otros crímenes, hoy directamente inexistentes como la herejía o los actos *contra natura*. Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, “Pecado y delito...”, *op.cit.*, pp. 73-89.

con las del mundo premoderno. Pero esta “incongruencia” que parece producir el localizar al adulterio en un segundo puesto es anotada también por los mismos juristas medievales. Así lo plantean Jacques de Révigny³ o Alberico de Rosate⁴ mientras que otros como Rainiero de Forli relacionan la magnitud del crimen y su castigo más bien con la frecuencia del delito que con su específica naturaleza⁵. En todo caso, aun sin conferir al adulterio el pretendido segundo lugar, lo cierto es que la tónica general es la de una condena sin ambages⁶.

Respecto de la teología y el derecho canónico, cabe recordar que la Iglesia desde sus primeros tiempos planteó al adulterio como un pecado grave a castigar duramente. Se ha señalado su influencia en el endurecimiento de la persecución de esta falta en tiempos del Imperio cristiano con la legislación constantiniana, así como en el período visigótico cuando se incluyó al adulterio entre los crímenes atroces⁷. Esto se puede relevar sin problemas en el registro jurídico hasta el punto de que Bartolo de Sassoferrato, por ejemplo, puede comparar el derecho canónico y el civil respecto del mayor rigor del primero en lo que concierne al castigo de este crimen⁸.

³ “*Per ordinem maiora prosequitur crimina et ita dicit glosa quod adulterium sit maius crimen. Sed ego dico quod homicidium est maius crimen. sed ita ytalici reputabant hoc maius crimen propter hoc quod erant uxorati sequitur in Rubrica & stupro quod est cum soluta*”, en *Lectura super codice*, París, 1519 (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1967).

⁴ “& gl. hic. & ff. e. super rub. supponit quod crimen adulterii sit grauius caeteris quae loquuntur, sed secundum Cy. hoc non credunt sacerdotes, nec monachi: si tamen punirentur ut deberent, sic eis videretur: quia ex fornicatione, dure & grauius puniuntur ut habetur 82. di. presbyter. Et de enormitate huius criminis no. ex. de iudi. c. at si clerici, & dixi s. de transa. l. transigere vers. modo pro declaratione, excipit, haeresis tamen maius crimen est adulterio. 32 q. pe. c. quid in omnibus, ubi dicitur adulterium esse grauius delictum post haeresim. Item homicidium est maius adulterio 33. q. 2 si quid verius & fratricidium 24 q. 3 c. an non districta. Sed Cy. dicit quod Romani antiqui legum conditores, ideo dixerunt esse grauius quia erant & sunt zelotipi prae caeteris, pulchra contra istud vitium luxuria no. de poe. di. 1. sed & continuo, per Arch. de Duplici, & simplici fornicatio ne no. per eum 32, q. 4 sicut. § ecce”, *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.*

⁵ “*in glo. ibi et est enormius .i. frequentius. et ideo grauius puniendum*”, *Lectura super digesto novo*, edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1968.

⁶ *Partidas* I, 5, 33, citada en el capítulo 2, clasifica al adulterio entre los pecados medianos.

⁷ Cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 75 y 225. Respecto de la noción de crimen atroz, cf. también BARTOLOMÉ CLAVERO, “Pecado y delito...”, *op.cit.*, p. 76.

⁸ En función del efecto de la *Novela* 134 (de la que hablaremos *infra*): “*Pena incestus et adulterii iure canoni. mors est sed iure civile mulier in monasterio detruditur. Item differunt, iure ca. pena incestus et adulterii mors est, ut. xxiii. q. v. relegant. Sed de iure civi. mulier adultera non occiditur: sed detruditur in monasterium secundum qua cavetur C. de adulter. aut. sed hodie potest dici q. c.*

Como dice Tomás Chobham, fue Dios mismo en el Edén quien instituyó el matrimonio y prescribió su inviolabilidad. Ello explicaría el sentido de un pasaje recogido en el *Decreto* de Graciano que también discurre sobre el “segundo lugar” del adulterio aunque ya no de acuerdo con su inscripción en el *Corpus Iuris* sino en un contexto de referencias más específicamente cristianas⁹. Se trata de una epístola de Clemente retomada en C. 32, q. 7, c. 16 en la que se asigna también un *secundum locum* a este crimen, detrás de la apostasía:

Adulterium secundum in penis obtinet locum.

Quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? Secundum namque in penis obtinet locum, quem quidem primum illi habent, qui aberrant a Deo, etiamsi sobrie uixerint

Sobre esta postura podemos señalar dos paralelismos con lo visto respecto de la normativa romana. Por un lado, se evidencia cierta analogía entre el primer lugar acordado al crimen de lesa majestad en el derecho romano y el correspondiente a la apostasía en el canónico. Por el otro, al igual que en el ámbito civil, la postulación de un segundo lugar para el adulterio reclama la aclaración de los comentaristas que hallan en las Escrituras y los cánones ejemplos múltiples de pecados considerados más graves, incluso en comparación con el adulterio mismo, como en el caso de la tríada David/Betsabé/Uriás¹⁰. Así la *Summa*

relegantes. loquitur secundum iura quae erat ante ius authenticorum secundum quae iura tam adulter quam incestuosus utriusque sexus gladio puniatur”, “*Differentie inter ius canonicum et civile*”, *op.cit.*, p. 125. Esta severidad eclesiástica para con el adulterio queda graficada también con la comparación con el reino animal que comentaristas del derecho canónico hacen operar para evidenciar la necesidad del máximo rigor respecto de este crimen. Es el caso de las cigüeñas que utilizan los canonistas para plantear como un *instinctus naturae* la repugnancia ante los atentados a la fidelidad conyugal. Cf. PATRICK ARABEYRE, “Animaux 'exemplaires' et droit canon. Le commentaire de la décrétale *Raynutius* par Guillaume Benoît (1455-1516)”, en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *op.cit.*. En efecto, en las enciclopedias medievales con fuente aristotélica, el macho de este ave pasa por respetar y exigir una fidelidad total a su compañera de modo que cuando “*el macho sentia q<ue> ella le hazia maleficio en tal caso el ma mata con su pico*” (Bartholomaeus Glanville, *op.cit.*, fol. 155v.). O, como aparece en el *Libro del Tesoro* de Bruneto Latini, si por una infortunada intervención humana (cambio de huevo de cigüeña por cuervo), una cigüeña pasa por infiel, la bandada se horroriza de tal manera que “*ellas corre<n> de s<us> la fenbra e la fiere<n> tanto de sus peytos q<ue> ellas la mataron a mala mue<r>t*” (*op.cit.*, fol. 65v.).

⁹ Dice el texto de Tomás Chobham: “*Deus autem in paradiso matrimonium instituit et inuolatum reservari precepit. Unde de adulterio sicut dicit canon: quod in omnibus peccatis adulterio grauius est, secundum enim locum obtinet in poenis, quem primum obtinent qui a fide aberrant licet sobrie uixerint, quasi dicens apostasia primum et summum peccatum est, adulterium secundum*”, *op.cit.*

¹⁰ “*Quod tamen non est usquequaque verum, quia multo grauius peccauit David occidendo Uriam per nequitiam, quam adulterando cum Bersabee uxore eius per fragilitatem [...] Praeterea, per totam sacram paginam dicitur superbia maximum peccatum, que de angelo splendido fecit diabolium*

Parisiensis interpretará que el segundo puesto atiene a una clasificación de pecados de primero y segundo órdenes¹¹, lectura que también hace Tomás Chobham relacionándola con la jerarquía cuerpo-alma: el adulterio, en tanto pecado en el cuerpo, se ubica en un segundo nivel frente a otras faltas que competen al elemento anímico superior¹². El mismo autor señala otras hipótesis que explicarían este segundo puesto como la de su ubicación en el decálogo¹³ o la referencia al carácter usual de este pecado:

Ideo etiam gravius aliis esse dicitur quia periculosius. Vis enim contingit quod aliquis peniteat de adulterio commisso cum nobili vel pulchra muliere sicut peniteret de aliis peccatis. Vel ideo dicitur gravius quia communius inter homines et maior inde inter eos nascitur perturbatio et dissentio quam ex aliis peccatis¹⁴

Sin embargo, a pesar del rigor que propugnan este tipo de consideraciones canónicas en torno de la máxima gravedad de adulterio, lo cierto es que también es posible oír al mismo

horribilem”, Tomás Chobham, *op.cit.*

¹¹ “*Quid in omnibus, etc., adulterium secundum in poenis obtinet locum, i.e. ponitur inter illa peccata secundi generis sicut homicidium. [Homicidium] etenim si gravius peccatum sit, septem annorum poenitentia punitur sicut ipsum adulterium, et hoc [de] speciali non de materiali vel generali poenitentia deinde intelligi, primum autem. Primum locum obtinet apostasia*”, *op.cit.*

¹² “*Quare ergo adulterium dicitur secundum locum obtinere in penis? Ad quod dicunt quidam quod nequitie spirituales primo puniuntur quia anima prior est corpore, deinde vitia corporalia. Adulterium autem plurimum fit in ministerio corporis*”, *op.cit.*

¹³ “*Vel potest dici ideo secundum locum obtinere in penis quia canon respectum habuit ad ordinem decalogi. Decalogus autem scriptus fuit in duabus tabulis. In prima tabula erant tria mandata, due prohibitiones, et unum praeceptum, quarum prima est hec [...] Quia ergo in secunda tabula inter prohibitiones secundo loco prohibitum est adulterium, ideo dicitur secundum locum obtinere in penis*”, *op.cit.* La referencia a la secuencia de los diez mandamientos se repite en la mayoría de los comentarios a X 5, 16 (dedicado al adulterio). Por no citar sino uno de ellos, cf. Godofredo de Trano: “*Quia in decalogo statim post homicidium prohibetur mechia dum dicitur non occides non mechaberis. idcirco post tractatum de homicidio sequitur tractatus de adulterio*”, *Summa super titulis decretalium*, Lyon, 1519 (ed. anast. de 1968 de Scientia Verlag Aalen).

¹⁴ Respecto del adulterio como una falta frecuente, cf. *Partidas* I, 4, 26 que versa sobre “*que cosas deuen preguntar los Confessores a los que se les van a confessar*”: “*otrosi puede preguntar a todo ome que viene asu confession de los pecados que son vsados, assi como de soberuia, de muerte de ome, de auaricia, de adulterio, o de furto, de perjuo, de falso testimonio, e de los otros yerros, en que caen los omes a menudo, e son como de cada dia*”. El *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, en la tónica de los sermones *ad status*, identifica los “grupos de riesgo” del adulterio en tanto pecado habitual. Son los mercaderes y los jóvenes: los primeros “*pecan en yendo algunas partes e están allá mucho e fazen adulterio con ajenas mugeres e dan ocasión a sus mugeres de fazer adulterio*” mientras que los moços “*pecan en fazer adulterio e fornicación, que tal hedat bien toma a las vezes estas cosas*”, *op.cit.*, pp. 253-254.

tiempo otra voz en canon como la que expresan las lecturas de *Juan* 8:3-11, es decir, el episodio en que Jesús salva de la lapidación a la adúltera sorprendida *in fraganti*.

A este respecto, se comenta recurrentemente un texto también retomado por Graciano (en C. 32, q. 1, c. 7) y proveniente de la pluma de Agustín, un pasaje de su *De adulterinis conjugis*, de fuerte influencia en la tradición medieval en torno del adulterio¹⁵. El sentido del fragmento apunta a establecer la posibilidad, incluso la obligación, del perdón marital a la esposa adúltera que haya efectuado la debida penitencia y, desde este objetivo, se lee figuralmente *2 Samuel* 3:14 (la reunificación de David y Michal) y *Juan* 8:3-11: lo que perdonó el Señor, con más razón debe perdonar el hombre¹⁶. Ahora bien, este texto es leído por los decretistas como la referencia a una abolición de la pena de lapidación, como es el caso de Rolando¹⁷ o Rufino¹⁸. Donde se enuncia con claridad esta idea de una abolición crística de la pena de muerte por adulterio es, nuevamente, en Tomás Chobham, quien relaciona esta lectura de *Juan* con un planteo de laxismo frente a este pecado:

Unde antiquitus adulterium morte puniebatur, et licitum erat secundum leges seculare viro uxorem cum adultero deprehensam simul occidere. Verumtamen temperavit dominus in evangelio hunc rigorem, ne adulterium morte puniatur, quia noluit adulteram deprehensam condemnare. Et ideo temperavit quia fragilitas carnis potius

¹⁵ “*Adulterio purgato per penitentiam potest fieri reconciliatio coniugii. Quod autem tibi durum uidetur, ut post adulterium reconcilietur coniux, si fides adsit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros, quos credimus uel baptismate ablutos, uel penitentia esse sanatos? Hec crimina in ueteri lege Dei nullis sacrificiis mundabantur, que in lege noui testamenti sine mundatione mundantur, et ideo tunc omnino prohibitum est ab alio contaminatam accipere uxorem, quamuis David Saulis filiam, quam pater eiusdem mulieris ab eo separatam dederat alteri, tamquam noui testamenti prefigurator sine cunctatione receperit. Nunc autem, posteaquam Christus ait adulterae: "Nec ego te condemnabo; uade, deinceps noli peccare." quis non intelligat maritum debere ignoscere quod uidet ignouisse Dominum amborum? nec iam se debere adulteram dicere, cuius penitentis crimen deletum est a Deo?"*

¹⁶ Sobre el perdón marital hablaremos in extenso *infra*.

¹⁷ “*Haec crimina scilicet mortalia ueluti adulterium in ueteri lege Dei i.e. in ueteri testamento nullis sacrificiis mundabantur i.e. nullum sacrificium por horum expiatione offerebatur, scilicet horum auctores sine miseratione occidebantur; quae in lege noui testamenti sine mundatione i.e. sine oblatione sacrificii legali mundantur*”, *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III* (F. Thaner, ed.), Innsbruck: Verlag der Wagnerischen Universitaets-Buchhandlung, 1874.

¹⁸ “*Quod autem (etc.) Hec crimina, scil. adulteria nullis sacrificiis (mundabantur); nam omnes convicti de adulterie lapidabuntur, sine mundatione corporali. quamuis David. Legitur in libro regum quod Saul promisit David etc. recepit David uxorem suam Michal, tanquam noui testamenti (prefigurator), significans scil. id. quod futuram erat in nouo testamento: ut mulier, purgato adulterio per penitentiam, recipiatur a viro*”, *op.cit.*

quam nequitia mentis hominem impellit ad adulterium. Ob hanc etiam causam credimus penitentiam esse temperatam in adulterio¹⁹

Esta política de atemperación que implica una reducción de penas en función de una mayor consideración a la naturaleza herida del hombre tras la Caída representa, según Cino de Pistoia, un argumento propio de teólogos que toman en cuenta en qué grado es afectado el pecador por su naturaleza, como se evidencia en la comparación con otras faltas, como la usura:

Tertio not. quod iustus dolor temperat poenam, non iusti facinoris. Concor. sunt in gl. & hoc est arg. Theologis, qui dicunt, quod grauius delictum est adulterium quam usura, tamen quia per naturam non infligatur quis ad usurandum, sicut ad delictum carnis, mitius agendum est cum adulteris quam cum usurariis²⁰

¹⁹ Tomás de Aquino trata en *S. Th.* Supl. q. 60, a. 1 la cuestión del homicidio de las adúlteras y toma en consideración la prescripción mosaica de la lapidación (“*Lex enim divina praecepit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera*”). Pero ésta es desechada como argumento en pro de la licitud del uxoricidio por adulterio, no a partir de una abolición por Cristo de acuerdo con el pasaje de *Juan*, sino en función de la diferencia entre personas públicas y privadas: “*Ad primum ergo dicendum quod poenam illam infligendam lex non commisit personis privatis, sed personis publicis, quae habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est iudex uxoris. Et ideo non potest eam interficere sed coram iudice accusare*”, *op.cit.* Juan de Torquemada (quien retoma los argumentos de Tomás) agrega también la absolución de la adúltera del Evangelio y señala la suavización que imprime Cristo en el castigo de este crimen: “*Ad secundam respondetur negando consequentiam, & ratio est secundum S. Tho. quia penam illam infligendam non commisit lex personis priuatis, sed personis publicis, [...] vel dicendum, quod illud praeceptum veteris legis in noua lege est mitigandum, vnde Christus ad nouam legem aspiciens mulierem adulteram a lapidatione absoluit Io. 8. Concor. Alber. dicens in 4. quod lex timoris fuit lex vetus & ideo crimina atrociter puniebat, & adulteras condemnabat, & alios criminosos, sed lex noua lex amoris est, & ideo adulteram dominus liberabat Io. 8*”, *op.cit.* ad C. 33, 2, 5.

²⁰ En el registro literario de la producción alfonsí se puede encontrar rastros de esta actitud más condescendiente y abierta al perdón. Por ejemplo, *Cantigas de Santa María* 107, en la que se relata cómo la Virgen salvó a una judía adúltera condenada a muerte por el tribunal de su comunidad, representa según ANITA BENAÏM DE LASRY un “poetic ‘jump’ from the Hispanic-Jewish world of ‘severity’ and ‘perfidy’ to the idealized Christian world of faith and mercy”, “Marisaltos: artificial purification in Alfonso el Sabio’s Cantiga 107”, en Katz, Israel & Keller, John (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa María*, *op.cit.*, p. 306. Este trabajo da cuenta también del futuro de la pena de lapidación en medios judíos medievales hispanos. Para otras menciones de adulterios en *Cantigas de Santa María*, cf. CATHERINE GUZMÁN, “Antifeminism in the Cantigas de Santa María and the Dialogo de mujeres of Cristóbal de Castillejo”, en Katz & Keller, *op. cit.*, pp. 283 y ss., así como también MARÍA ISABEL PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, “El tratamiento de la mujer en las *Cantigas de Santa María*”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid: Universidad Complutense-Casa de Velázquez, 1986, p. 64 y ss. Sobre la política de perdón que plantea la Iglesia, cf. asimismo CYRIL PONS, “Les affaires d’adultère en France du Nord du XIIIe au début du XVIe siècle”, en M. Charageat (coord.) *Matrimonio y sexualidad, Dossier de Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33, 1, 2003, p. 115.

Esta discusión en torno del mantenimiento o abolición de la pena de muerte por adulterio abre una brecha en el panorama de concordancia previamente anotado entre derecho secular y eclesiástico en torno de la máxima severidad frente a un crimen gravísimo.

En efecto, como analizaremos en las páginas venideras, la legalidad del homicidio de la adúltera representará un punto de colisión entre distintos órdenes normativos, y es por ello que hemos elegido esta cuestión como escenario para este capítulo, el cual girará alrededor de la evolución de los mecanismos punitivos del adulterio en la legislación castellana medieval, en particular en relación con el homicidio legítimo de la adúltera por parte de su padre y/o de su marido.

Dos observaciones previas. Por un lado, la estrategia asumida para este capítulo hace hincapié en la evolución diacrónica y por ello nuestro *corpus* jurídico alfonsí representará un punto, nodal sin duda, pero sólo un punto en un vasto arco temporal que abarcará desde el derecho justiniano hasta el s. XVI. En primer término, nos centraremos en las variables que presenta cada código y sus múltiples relaciones con las tradiciones textuales romanas y canónicas que convergen en las codificaciones castellanas de la Edad Media y nos adelantaremos incluso en códigos legislativos de la España Moderna. En un segundo momento, utilizaremos el caso del homicidio por adulterio como punto de reflexión sobre las relaciones entre pecado y delito en la Castilla bajomedieval: analizaremos las operaciones discursivas puestas en juego para poner en concordancia tradiciones textuales distintas y contrapuestas en una reflexión acerca de las relaciones entre moral y derecho en la Baja Edad Media.

Por el otro, no trabajaremos específicamente en este capítulo nuestro eje de la antropología cristiana medieval en tanto el análisis de la documentación pertinente no reveló ser particularmente fructífero desde dicho punto de vista, si bien es factible detectar ciertas aristas del tema que podrían llegar a plantear cuestiones de orden antropológico. En efecto, contemplaremos algunos aspectos generales del adulterio y su concepción en la Edad Media y ello nos obliga a atender al pecado de lujuria. Este vicio que hasta el s. XII se presenta más bien como un pecado de corte individual, se combina entonces con la moral matrimonial y pasa a declinarse en una serie de faltas contra el sacramento del matrimonio, una de las cuales

es el adulterio²¹. Es en este contexto que las disquisiciones de teólogos y canonistas acerca de si la lujuria constituye un vicio del cuerpo o del alma, si es un pecado exterior o interior, etc., habilitan en un punto la ligazón del tema con las concepciones de la antropología cristiana medieval.

Las relaciones entre lujuria y cuerpo son tan estrechas que se postula la singularidad de este pecado precisamente en su inscripción corporal. En palabras de Alberico de Rosate, “*peccatum est extra corpus: sed fornicatio est in corpore. not. ff. de adulte. l. super rubrica*”²². Y en el caso particular del adulterio, es el hecho de involucrar al cuerpo, concebido como un *templum Dei*, lo que hace de este pecado un sacrilegio²³. De todos modos, siempre se recordará que el cuerpo se libra de mácula mientras no intervenga el consenso del alma tal como se insiste en el conjunto de C. 32, q. 5, dedicada a la violación y la preservación de lo que se ha de llamar *virginitas mentis*²⁴. Esto es aplicable tanto para vicios como para virtudes como lo explicita la *Summa Parisiensis* (en un comentario que viene en un punto a negar la precedente afirmación de Alberico): “*Sicut enim vitia ex carne sunt, sed non*

²¹ La tipología de la lujuria desde el s. XII sólo puede entenderse en función del sacramento del matrimonio. Asociada a él, deviene pecado social involucrando a la comunidad tanto en su reproducción como en su estabilidad institucional. Por ello la lujuria puede abandonar el cuadro penitencial para adentrarse en el ámbito público del tribunal. Cf. CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín: Einaudi, 2000, pp. 176-178

²² En su *Dictionarium Iuris tam Civilis, op.cit.*

²³ Cf. *Summa confessorum* de Tomás Chobham (D. II, q. IX (VIIIa), c. 3): “*Videtur tamen acerbior penitentia tali peccato debere iniungi, quia dicit Augustinus in libro De bono conjugali quod in adulterio violatur templum deo consecratum, quia corpus hominis templum dei est. Unde et sacrilegium videtur committi*”, *op.cit.*

²⁴ En el capítulo 5 veremos más de un matiz para esta afirmación de la necesidad del consenso. Un ejemplo gráfico respecto del adulterio viene dado por la marca de bigamia que recae sobre el marido engañado, incluso ignorando éste la falta de su mujer. En efecto, se excluye de la entrada en órdenes al marido de la adúltera, no al que haya consentido (que ya configura culpa autónoma, como veremos) sino al que se acuesta con su mujer después de cometido el adulterio. No importa si el marido no sabe de la culpa de su mujer: “*viene così meno il sacramento di unità del matrimonio: il marito si macchia di bigamia, e non ha alcuna rilevanza, a questo punto, che egli non sia a conoscenza della colpa della moglie*”, VITO PIERGIOVANNI, *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica*, Milán: Giuffré, 1971-74, t. 2 p. 154. Esta afirmación, que se puede hallar en muchos decretalistas, la vemos ejemplificada en la siguiente referencia de Juan de Andrea: “*In reconciliatione adulterae distinguit secundum membrum ibi, quod si ignorans enim excusatur a participatione criminis, sed non a bigamia*”, *In quinque decretalium libros..., op.cit., ad X, 5, 16, 3*. Respecto de C. 32, q. 5 cf. el prólogo (“*Non enim inquinatur corpus, nisi de consensu mentis*”) o los primeros dos capítulos extraídos de textos de Ambrosio (“*Melior est virginitas mentis quam carnis*” y “*Mente incorrupta caro non corrumpitur*”) o el c. 7, proveniente de la pluma de Agustín (“*In corpore pudicitia violari non potest, si mens inviolata servetur*”), etc.

*in carne, sic et virtutes nullomodo sunt in carne sed in mente. Unde virginitas, quia virtus mentis est, invito auferri non potest*²⁵. Incluso, en función del adulterio y de la prohibición en *Éxodo 20:17* de desear la mujer del prójimo, se puede enunciar la idea de un adulterio mental sin concreción en actos carnales, como aparece tratado en la *Summa* de Tomás Chobham²⁶.

Pero en definitiva no son estos trazos generales de la concepción medieval sobre la lujuria y el adulterio lo que nos convoca en este capítulo sino una focalización mucho más específica: el uxoricidio legal y las distintas lógicas que siguen su reconocimiento o su condena, que en gran parte se basan en las distancias entre la prédica eclesiástica y las prácticas de la cultura laica²⁷.

Aun así, restringiendo nuestra mirada al caso específico del homicidio de la adúltera, cabría esperar alguna incidencia en la discusión en torno del uxoricidio legal de la doctrina cristiana de la unidad carnal entre esposos. Como señala la *Summa Parisiensis*, la fornicación,

²⁵ *Ad C. 32, q. 4, c. 4, op.cit.*

²⁶ En D. II, q. IX (VIIIa), c. 2 se plantea “*ut de adulterio possit probari quod tantum peccat qui habet voluntatem adulterandi quantum ille qui adulteratur*”. La respuesta es previsible. La voluntad de adulterio conforma ya un desprecio al mandato divino y su consumación en actos agrava la culpa: “*Cum igitur aliquis vult adulterari, contemnit deum et mandata eius. Cum autem adulteratur, magis contemnit, et ideo magis peccat*”. A este respecto, se niega la idea de equiparar la voluntad de pecado con el acto mismo como ocurre con su antítesis (la voluntad de hacer el bien, aunque sin posibilidad de concretarse, equivale ya a un acto virtuoso, como por ejemplo en la voluntad de caridad de un pobre hacia un indigente): “*Quod igitur dictum est: voluntas pro facto reputabitur, et iterum quantum intendis tantum facis, in bonis intelligendum est, non in malis*”, *op.cit.* Respecto del precepto del *Éxodo*, textos como el *Libro de las Doñas* del s. XIV hacen hincapié en el objeto de la codicia prohibida como reaseguro de la prohibiciones previas de hurto y adulterio: “*veyendo el be<n>dicho señor que natura humana es mucho corro<n>pida por pecado de luxuria por tal no sola me<n>te ha vedada la obra por el sexto mandamjento por el qual mando que algu<n>o non furte alguna cosa a otro./ Antes manda por este noueno q<ue> om<n>e non cobdiçie en espeçial la muger del otro ./ E q<u>i en lo faze ya comete pecado de adulterio./ E para mjentes aq<u>i que djze rremjgio que ya sea q<ue> toda vil cobdiçia deliberada en<e>l om<n>e sea pecado por el mal consentimje<n>to dela n<uest>ra voluntad./ enp<er>o n<uest>ro señor dios [en] espeçial eneste santo mandamjento ha espeçial me<n>te vedada la muger del p<r>osimo por esq<u>i uar pecado de adulterio./ Pues djze el pare mje<n>tes todo x<r>i<st>iano casto & carnal q<u>a`nto es adios odioso el pecado de adulterio & sosacar` la muger del otro & el marido otra muger maridada que n<uest>ro señor dios todo poderoso sobre esto ha fecho dos espeçiales mandamjentos onde ha puestas diuersas leyes enel cuerpo & menazadas grandes penas en<e>l otro mundo*”, *op.cit.*, fol 41r.

²⁷ Desde este punto de vista, el adulterio es un campo donde poder medir los alcances de la aculturación eclesiástica de la sociedad. Cf. CYRIL PONS, *op.cit.*, p. 115.

en tanto pecado en el cuerpo, involucra necesariamente el cuerpo del cónyuge: “*Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat, i.e. in uxorem suam quae corpus ipsius est*”²⁸.

Respecto del matrimonio cristiano en general podemos detectar dos mecanismos referenciales que permiten pensar el vínculo en términos de unidad carnal. Por un lado, la postulación de una heteronomía de los cuerpos de los cónyuges como efecto del lazo que los vincula hasta la muerte. En este sentido, se puede argumentar en pro de una paridad entre hombre y mujer respecto del adulterio (ver *infra*) toda vez que según el apóstol Pablo (en *I Corintios* 7:4), cada cónyuge detenta la potestad sobre el cuerpo del otro mientras que carece de la correspondiente al propio. En palabras de Agustín: “*At si par forma est in utroque, uterque moechatur, si se alteri iunxerit, etiam cum se a fornicante disiunxerit. Parem vero esse formam in hac causa viri atque mulieris, ibi ostendit Apostolus (quod saepe commemorandum est), ubi, cum dixisset: Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir, adiecit atque ait: Similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*”²⁹.

Por otro lado, esta recíproca “cesión de dominio” sobre el cuerpo se basa claramente en la declaración bíblica (*Génesis* 2:24) que considera a los esposos *una caro*. Esta referencia aparece repetidas veces en contextos ligados a la cuestión del adulterio en teólogos y juristas. La hallamos, por ejemplo, en las argumentaciones que niegan la licitud de todo nuevo casamiento tras repudio por adulterio. En la misma tónica, se recuerda la unidad carnal para garantizar la posibilidad de reconciliación tras adulterio. La adúltera que es recluida en un monasterio (como lo indica la auténtica *Sed Hodie* de la que hablaremos *infra*) no puede tomar los hábitos mientras su ex-esposo permanezca en el siglo y ello a fin de resguardar así la eventualidad de una reunificación conyugal³⁰. Por último, también vemos operar esta

²⁸ *Ad C. 32, q. 1, c. 3, op.cit.*

²⁹ *De conjugii aduterinis*, PL XL. Cf. también del texto ya citado de Tomás Chobham “*in matrimonio contrahendo dat vir mulieri et mulier viro corpus suum, quo nihil habet pretiosius sub celo preter animam, et totam potestatem corporis sui in alium transfert. Quamvis enim vir sit caput mulieris quoad regimen et quoad castigationem, in corporibus tamen suis parem habent potestatem*”, *op.cit.*

³⁰ Cf. al respecto el comentario de Bartolomé Saliceto a la auténtica en *In vii, viii & ix Codicis Libros*, Venecia: sub insigne Aquilae renouantis, 1574: “*quia post matrimonium carnaliter consummatum non potest uxor conuersionem facere viro in seculo remanente ut extra de conuer. coniug c. uxoratus. &c. final. Et est ratio quia facit sunt una caro & sic eiusdem carnis pars non potest conuerti & pars in seculo remanere; & ex hoc sequitur aliud qd. de iure canonico potest. maritus eam sibi perpetuo reconciliare quod no. [...]*”. Sobre la posibilidad de divorcio por estar uno de los cónyuges excomulgado, vetada en función de la unidad carnal, cf. ELISABETH VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages, op.cit.*, p. 65.

referencia a *Génesis* 2:24 para justificar, incluso prescribir, la separación en caso de adulterio, en tanto la fornicación ha partido lo que había sido hasta entonces *una caro*³¹.

Relevamos, entonces, distintas aplicaciones de una metáfora muy potente y cuya recurrencia en la cultura medieval es naturalmente importante. Pero el hecho es que no la vemos operar en el contexto específico del uxoricidio. Lo cual, por otra parte, sería por demás esperable si tenemos en cuenta la referencia de *Efesios* 5:29 (analizada ya en el capítulo 3 en función de la asimilación entre uxoricidio y suicidio y su ligazón con la discusión en torno de la gravedad comparativa de los crímenes de uxoricidio y matricidio³²). En efecto, cabría

³¹ Cf. el comentario de Rolando a C. 32, q. 1, c. 2 (a su vez, glosa de Jerónimo a *Mateo* 19, incorporada también en la Glosa Ordinaria a dicho pasaje): “*Sola fornicatio est, quae uxoris vincit affectum, i.e. quae facit licitum uxorem dimittere. Dico licitum, immo etiam necessarium, et hoc est: immo cum illa unam carnem in duas diviserit et pro, i.e. se fornicatione a viro separaverit i.e. alii se supposuerit, vel separaverit i.e. separanda se fecerit, non debet teneri, quod sic est distinguendum, ut cetera similia plenarie videantur distincta. Uxor fornicaria non est tenenda, ut in errore videatur foveri; vel non est tenenda, nisi Deo per poenitentiam satisfecerit*”, *op.cit.*

³² Esta comparación entre matricidio y uxoricidio que hemos indicado respecto de la tesis de Huguccio, se detecta en otros textos, como en el de Tomás Chobham aunque sin incorporar la valencia corporal que permitía vincular uxoricidio y suicidio: “*Hic autem considerandum est quod gravius punitur uxoricidium quam parricidium, non quia uxoricidium sit gravius parricidio, sed quia proniores sunt viri ad occidendum uxores suas quam filii ad occidendum patres suos. Si enim modica penitentia iniungeretur illis qui uxores suas occidunt, multi prompti et parati invenirentur qui uxores suas occiderent. Multi enim sunt qui uxores suas propter diversas causas odio haberent, et si impunitatem sperarent, de facili occiderent, et similiter uxores maritos. Unde absterrendi sunt per penitentiam ne ad effectum ducant suam proclivitatem*”, D. IV, q. 9, cap. 9, *op.cit.*. Juan de Torquemada, por su parte, también apela a esta comparación como argumento a ser desechado respecto de la cuestión del uxoricidio como impedimento matrimonial: “*Et videtur quod vxoricidium non impedit matrimonium. Primo sic, magis peccat qui occidit matrem, quam qui occidit vxorem, sed matricidium non impedit matrimonium, ergo nec vxoricidium [...] Ad primam respondetur negando consequentiam. Et ratio est iuxta Richardum quia licet matricidium est simpliciter gravius peccatum, tamen non est ita contra matrimonium. Et praeterea aliquando a iure minori peccato maior poena infligitur propter maiorem pronitatem ad illud, quae fortiori indiget reprehensione*”, *op.cit. ad C. 33, 2, 5*. Por otro lado, señalemos que en la documentación analizada hemos relevado dos referencias, bien laterales, que relacionan adulterio y suicidio. Por un lado, en Alberico de Rosate se consigna la relación entre suicidio y evasión de la violación/adulterio (ya indicada en el capítulo previo respecto de los textos de Agustín): “*Utrum mulier licite se possit occidere, potius quam pati se adulterari nota 23. quaesti. 5. non est nostrum*”, comentario a C. 9. 9 *super rubrica, Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.* En Dinus de Mugello, por su parte, detectamos una interesante aplicación de D. 48, 5, 12, 13 (texto de Papiniano en el que se discurre a partir de la situación de quien casa con rea de adulterio y se divorcia tras la condena) para el caso de un testador que promete donar una suma para ser enterrado en sagrado y luego se suicida: “*Quidam fecit testamentum & dixit fratribus praedicatoribus lego. c. si me sepelierint in tali loco ecclesiae eorum & si non me sepelierint nolo quam aliquid habeant hoc testator tandem laqueo se suspendit. itaque sepeliri in sacro non potest secundum iura canonica. quaeritur quid iuris aut debeant alii habere fratres ar. est hic quod sic secundum dy. & ipse in scolis aliter non determinavit quia pendebat questio de facto*”, *Super infortiato et digesto novo*, Venecia, 1513 (ed. anast. de 1971, Bolonia: A. Forni ed.).

suponer una eventual vinculación entre el axioma del *Génesis* de la continuidad carnal entre cónyuges y la asimilación entre agresión a la esposa y comportamiento autodestructivo que señala el también paulino texto de *Efesios*. Pero este teórico engarce no ha dejado huellas en nuestro *corpus* trabajado. En este sentido, podría suponerse que la fornicación que da “origen” al uxoricidio genera una disolución de la unidad carnal, inhabilitando así su empleo como argumento en el debate en torno de la licitud del uxoricidio por adulterio. En todo caso, es evidente que la *causa fornicationis* que instala *Mateo* 19:9 representa un punto problemático para los teólogos aunque lo mismo podría decirse para toda la materia matrimonial, como lo confiesa Agustín cuando dice “*His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis, quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus eius vel in hoc opere, vel in alio me adhuc explicasse, vel iam posse, si urgere, explicare*”³³.

En suma, la especificidad de nuestra mirada respecto del escenario elegido para este capítulo, choca con una parquedad documental que no permite desarrollar en este caso nuestro eje basado en la antropología cristiana medieval.

Por último, cabe anotar que, a diferencia del capítulo anterior, en éste no buscaremos rastrear un proceso de criminalización de un pecado y sus condiciones sino advertir cuáles son las operaciones puestas en juego cuando se produce en acto un punto de ruina de un sistema que prevé armonía entre diversas normativas en realidad discordantes.

³³ *De coniugiis adulterinis, op.cit.* La prohibición de nuevo matrimonio en caso de divorcio por adulterio no fue un asunto carente de vacilaciones en la tradición canónica, principalmente a partir de la cláusula de *fornicationis exceptio* de *Mateo* 19:9. Se trata de un texto que muchos exégetas minimizan pero que permitirá a las Iglesias ortodoxa y protestantes la justificación del divorcio. Cf. JEAN GAUDEMET, *Le Mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, París: Les Editions du Cerf, 1987, pp. 46 y 128-129. Cf. también DIANE OWEN HUGHES, “Il matrimonio nell’Italia medievale”, en Christiane Klapisch-Zuber & M.De Giorgio, *Storia del matrimonio*, Bari: Laterza, 1996, p. 46, y HEATH DILLARD, *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge University Press, 1984, p. 205.

MATAR A LA ADÚLTERA EN LA LEGISLACIÓN CASTELLANA MEDIEVAL

Iniciamos el rastreo *in medias res*, con el núcleo de nuestro *corpus*, la gran enciclopedia de la tradición jurídica española, las *Partidas* de Alfonso X. *Partidas* VII, 17 presenta el más extenso tratamiento de los aspectos penales del adulterio, complementados en su faceta civil en *Partidas* IV, 9³⁴.

Según *Partidas* VII, 17, 14, la mujer adúltera puede ser muerta a manos de su padre si éste la halla *in fraganti* en su casa o en la de su yerno y si en el mismo acto mata también al amante. La ley establece expresamente la obligatoriedad de esta ejecución simultánea, condición que se plantea como un freno a las facultades homicidas del padre: “*E la razon porque se mouieron los sabios antiguos a otorgar al padre, este poder de matar ambos, e non al vno es esta: porque puede el ome auer sospecha que el padre aura dolor de matar su fija, e porende estorcera el varon por razon della. Mas si el marido ouiesse este poder, tan grande sera el pesar que auria del tuerto que recibiesse, que los mataria a entrambos*”.

En efecto, se trata de condicionar y/o recortar un *ius occidendi* del que gozan tanto padres como maridos. De acuerdo con *Partidas* VII, 17, 13, el que hallase a su mujer en adulterio “*en su casa, o en otro lugar*”, puede matar sin pena tan sólo al amante y siempre y cuando este sea reputado “*ome vil*”. *Partidas* VII, 17, 14, sin embargo, prevé ya la violación de esta normativa (bien el exceso del marido que también mata a su mujer o a un amante que no es vil, bien el amedrentamiento del padre que no se anima a matar a su hija tras liquidar al amante): contemplando el “*gran pesar*” de uno y la “*piedad*” del otro, plantea penas atenuadas para quienes no se ciñen a los límites que la ley impone a su *ius occidendi*:

³⁴ *Partidas* IV, dedicada al derecho de familia, ocupa por su número la ubicación central en el conjunto de la obra. La fuerte valencia simbólica de esta posición ha sido resaltada por varios autores (como ROBERTO GONZÁLEZ-CASANOVAS, *op.cit.*, pp. 44-45, y GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN “Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las *Partidas*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36, 1, 1988) y por el mismo redactor de *Partidas*: “*E por esso lo pusimos en medio delas siete partidas deste libro: assi como el coraçon es puesto en medio del cuerpo, do es el spiritu del ome, ondeva la vida a todos los mienbros. E otro si como el sol que alumbra todas las cosas, e es puesto en medio delos siete cielos, do son las siete estrellas, que son llamadas planetas. E segund aqueste, pusimos la partida, que fabla del casamiento, en medio de las otras seys partidas deste libro*” (preámbulo de *Partidas* IV).

Pero si el padre de la muger matasse al que fallo yaziendo con su fija, e perdonasse a ella: o si el marido matare a su muger fallando la con otro, e al ome que assi lo desonrrasse, maguer no guardasse todas las cosas que diximos en las leyes ante desta que deuen ser guardadas, comoquier que erraria faziendo de otra guisa: con todo esso non es guisado que reciba tan gran pena, como los otros que fazen omezillo sin razon: esto es por que el padre perdonando ala fija faze lo con piedad. otrosi matando el marido de otra guisa que la ley mandasse, mueue se alo fazer con gran pesar que ha dela desonrra que recibe. E porende dezimos que si aquel a quien matasse fuesse ome honrrado, el que lo matasse fuesse ome vil, que deue el matador ser condenado para sienpre alas labores del Rey. E si fuessen yguales deue ser desterrado en alguna isla por cinco años. E si el matador fuesse mas honrrado que el muerto, deue ser desterrado por mas breue tiempo, segund aluedrio del judgador ante quien tal pleyto acaeciesse.

La normativa de *Partidas* VII, 17 implica a este respecto una ruptura con el tratamiento que el tema venía teniendo en la tradición visigótica y foral. En efecto, en la *Lex Visigothorum* se otorgan amplios poderes tanto al marido como al padre para matar tanto a la adúltera como al amante. Según *LV* 3, 4, 4 *ant.* el marido puede matar a los adúlteros que hallase en crimen flagrante, posiblemente con la restricción de la obligatoriedad de la ejecución simultánea³⁵. *Fuero Juzgo* retoma esta ley de Recaredo en *FJ* 3, 4, 4 con la modificación ervigiana que incorporaba al esposo entre los titulares del *ius occidendi*³⁶. Respecto del padre, *LV* 3, 4, 5 *ant.* garantiza la impunidad de quien mata a su hija adúltera mas aquí se presenta una serie de dificultades en torno de los límites de este poder (en cuanto al *status* de la hija) y de su perduración en el conjunto de la legislación visigótica³⁷. *Fuero Juzgo* recibe esta legislación en *FJ* 3, 4, 5 con la disposición también presente en la *Lex Visigothorum* que estipula que, en ausencia de padre, el *ius occidendi* puede ser practicado por hermanos y tíos de la adúltera:

Si el padre matar del padre no<n> aya ne<n>guna pena. nj<n> ne<n>guna calomja. mas si la no<n> q<u>i`ssier matar faga della lo q<ue> q<u>i`sier. & del adulterador. e sean en su poder. & si los hermanos o los tios la fallarem en

³⁵ Cf. las dudas planteadas al respecto por ESPERANZA OSABA GARCÍA, *El adulterio uxorio en la Lex Visigothorum*, Madrid: Marcial Pons, 1997, p. 304.

³⁶ “Si el marido o el esposo mata la mug<ie>r & el adult<er>ador; no<n> peche nada por el omicillio”.

³⁷ Respecto de las dudas sobre la pertinencia del *ius occidendi* paterno respecto de hijas casadas, cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, p. 305. Sobre el homicidio legítimo de la hija adúltera y su posible relación con la *patria potestas*, cf. EMMA MONTANOS FERRÍN, “La criminalización de los derechos del *Paterfamilias*”, en Montanos Ferrín & Sánchez Arcilla, *op.cit.*

adult<er>io depues della muerte del padre. aya<n> la en poder a ella & al adult<er>ador. & faga<n> delos lo q<ue> q<u>i`ssiere<n>

Por otra parte, el marido puede hacer uso de esta facultad que la ley le ampara dentro del régimen del crimen flagrante pero también puede ejecutar a los adúlteros tras una sentencia judicial pues los culpables le son remitidos para que decida su destino, normativa que diferencia a la legislación visigótica de cualquier otra de las *leges barbarorum*³⁸. Ervigio introducirá una modificación en este panorama proscribiendo la posibilidad de dar muerte a los adúlteros convictos pero de esta reforma no aparecerán rastros en la versión de *FJ* 3, 4, 3:

Si la mug<ie>r casada faz adult<er>io. & no<n> la prisiere en adult<er>io el marido la puede acusar antel iuez por sen<n>ales. o por p<re>su<n>ciones. & por cosas q<ue> sea<n> co<n>uenibles. & si pudier seer mostrado el adult<er>io conocida mentre. & ela mug<ie>r & el adult<er>ador sea<n> metidos en poder del marido. assi como es dicho en la ley de suso. & faga dellos lo q<ue> q<u>i`sier

Por último, según *FJ*. 3, 4, 9, la mujer de un marido infiel también puede tener derecho sobre la vida de la amante adúltera (“*Si la mug<ie>r libre faz adult<er>io co<n> marido ageno & puede ser prouado sea metida en poder dela mug<ie>r de aq<ue>l marido co<n> q<u>i`en fizo adult<er>io q<ue> se ue<n>gue della como q<u>i`sier*”)³⁹.

Fuero Real, por su parte, mantiene el amplio *ius occidendi* del padre, quien puede matar a la vez a su hija y al amante o a cualquiera de los dos, poder que según *FR*. 4, 7, 6 se extiende a hermanos y parientes próximos que en su casa tengan a la mujer adúltera:

Si el padre en su casa alguno fallare con su fiia o el hermano con la hermana que non aya padre o madre o el pariente propinquo que en casa la touiere, puédal matar sin pena, si quisiere, e aquel que con ella fallare; et pueda matar al uno dellos, si quisiere, e dexar al otro.

³⁸ La pena de entrega de los adúlteros al marido es una innovación del derecho visigótico sin precedentes romanos. Entre las legislaciones bárbaras, sólo la lombarda adopta una medida similar (en el resto se contempla generalmente una compensación pecuniaria). Cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 102-103. Para esta autora, por otro lado, esta pena no forma parte del ilimitado poder marital sobre la mujer sino el resultado de una pena legal en un proceso público. Cf. asimismo JAMES BRUNDAGE, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México: F.C.E., 2000, p. 147. También ENRIQUE ALVAREZ CORA, “Derecho Sexual Visigótico”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 24, 1997.

³⁹ *Fuero Real* en *FR*, III, 6, 4 también otorga un lugar a la mujer engañada (que la legislación posterior ignorará) pero con la prohibición de matar a la adúltera.

Con respecto al marido, en cambio, *Fuero Real* resguarda en FR. 4, 7, 1 su derecho a matar a los adúlteros a condición de ejecutarlos conjuntamente:

Si mugier casada fiziere adulterio, amos sean en poder del marido e faga dellos lo que quisiere e de quanto que an, así que non pueda matar el uno dellos e dexar el otro: pero si fijos derechos ouieren amos o el uno delos sus fijos hereden sus bienes. Et si por aventura la mugier non fuer en culpa mas fue forçada, non aya pena.

Respecto de fueros locales, las distintas normativas oscilan entre condicionar más al padre o al marido pero, en general, establecen el uxoricidio legal por adulterio⁴⁰. En todos los casos, reflejan su adscripción a un sistema de solución de conflictos con base en la venganza, propio de una sociedad con un peso estatal mínimo y dividida en grupos sociales, trabados en su interior por una red de solidaridades que hace de la venganza una tarea colectiva. Esta última, recordemos, es una actividad socialmente regulada, con una serie de ritos (claramente determinados sea por la costumbre, sea por los cuerpos legales que los recogieron) que delimitan un conjunto de enemigos y habilitan su persecución que puede incluir la muerte. Tales ritos incluyen unos plazos que coinciden generalmente con el establecido para el pago de compensaciones pecuniarias que den por finalizado el conflicto⁴¹. En el caso del homicidio por adulterio, la mayoría de los fueros establece la ejecución simultánea de los adúlteros como condición para evitar la calificación de enemigo y el pago de calañas⁴²:

Fuero de Cuenca – Fuero de Heznatoraf
§ 250 *Del que su muger fallare con otro*
Otrosi, todo aquel que asu muger fallare con otro faziendo enemjga & la matare, non peche calonna, njn salga enemjgo. E si ael matare otrosi o escapare ferido o llagado.

⁴⁰ Acerca del tratamiento del tema en el Fuero de Ubeda, cf. CRISTINA SEGURA GRAÍÑO, “Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía)”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, op.cit. Respecto de otros fueros, en particular de la región leonesa, cf. HEATH DILLARD, op.cit..

⁴¹ Una descripción literaria de una venganza colectiva relativa a un supuesto homicidio por adulterio la hallamos en *Cantigas de Santa María* 213. Por otro lado, un retrato del procedimiento de acusación y ruego se encuentra en la historia de la reina Elvira, leyenda de la reina difamada por su propio hijo “*d<e> adulterio q<ue> fazia co<n> vn cauall<er>o criado del rey*” (Diego Rodríguez de Almela, *Valerio de las Historias Eclesiásticas y de España* (fol. 80v) y que se puede leer en otros textos como la *Crónica de Nájera*. Cf. también MARÍA PAZ ALONSO ROMERO, *El proceso penal en Castilla. Siglo XIII-XVIII*, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 3-11.

⁴² Cf. HEATH DILLARD, op.cit., pp. 203-204.

*E si de otra gujsa la matare a ella & non ael, peche la calonna & salga enemjgo. E otrosi, si ael matare & non ala muger & la plagare, peche todas las calonnas*⁴³

Por otro lado, la normativa foral extiende a menudo a los parientes el *ius occidendi* de maridos y padres sobre la base de una deshonra que alcanza al grupo de parentesco⁴⁴:

Fuero de Usagre

§ 65 *Mugier que fiziere aleue a sos parientes, magenla et materla sin calonna, si lo pudieren firmar con bonos omnes, hi estas firmas non respondan a rrepto.*

§ 66 *Qui fallar otro con su mulier o con su parienta.*

*Tod ome que fallar otro con su mulier o con su parienta, usque ad secunda, si habuerit uirum ad benedicciones uel ad iuras, matelos ad ambos sine calumpnia, et non exeat inimicus. Et si occiderit uirum et non mulier, pectet CCC^{os} morauetis, et exeat inimicus si eum non potuerint abere. A los parientes del muerto pectet estos CCC^{os} morauetis. Si parientes non ouieren, el conceio lo tome et lo meta en fazer el castiello*⁴⁵

Incluye, además, como es usual en el mundo de los fueros, la presencia de juramentos expurgatorios, tanto para la adúltera como para el o los homicidas por adulterio:

⁴³ *Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)*, Rafael de Ureña (ed.), Madrid: Academia de la Historia, 1935. Cf. también *Fuero de Brihuega* (J. Catalina García ed., Madrid, 1887, p. 135): “*Por ome que falle a su muger faciendo aleph. Tot omme que fallare su muger faziendo aleph con otro: si los matare: no peche nada. et si matare el uno et firiere al otro no peche nada ni salca por enemigo. et si matare al uno et no al otro: peche. c. et. viij. morabetinos et salca enemigo por siempre et si matare al uno es le fuere el otro: iure con. vj. bezinos ques le fuxo et no lo pudo alcanzar: no peche nada ni salca por enemigo*”. También el *Fuero de Teruel* (M. Gorosch ed., Estocolmo, 1950), § 479: “*De aquel su muger trobará con otro uarón. Mando encara que qual qujere que su muger fornycando con algún uarón la trobará et la matará et esto pudiere prouar, non peche calonia nj non sea enemigo. Otrosi, si al fornycador matare o plagare et plagado escapare et esto podrá prouar, non peche calonia nj yxca: por enemigo. Qual, si prouar non lo pudiere et la muger en otra manera matará, peche las calonias et yxca por enemigo. Otrosi mando que, si al adulterioso matare o plagare et la muger lexase sana, peche las calonias et por la muert yxca por enemigo*”. Por último, el fuero de Coria, § 59: “*Qui fallar ome con su muger o con su parienta. Qui fallar ome con su muger o con su parienta, fasta segunda, si ovier marido de bendiciones o a juras, matelos ambos sin calonna ninguna, e non ixca por enemigo. E si matare el varon e non la muger,, peche el coto e ixca por enemigo*”, *El Fuero de Coria*, Coria: Instituto de Estudios de Administración Local, 1949.

⁴⁴ Cf. JAMES BRUNDAGE, op. cit., p. 445. Cf. asimismo HEATH DILLARD, op. cit.: “*There was usually no imperative to kill the daughter like the wife, except at Llanes or Soria where, in accordance with the Fuero Real, any girl's lover apprehended under her roof was an intruder who, together with the girl, could be killed without penalty by her father, brothers or another male relative to expunge the disgrace, a revival of Visigothic conceptions of vengeance on this matter*”, p. 178.

⁴⁵ *Fuero de Usagre (siglo XIII)*, Ureña y Smenjaud-Bonilla y San Martín (eds.), Madrid: Hijos de Reus editores, 1952.

Fuero de Sepúlveda

§ 73 *De la muger que faz aleve a sus parientes*

*Si parientes a parienta, o marido a muger, fallaren faziendo aleve & mataren a él & a ella, iurando con doze, seis parientes, & cinco vezinos, & él el sesmo, que por aleve que les fazien los mataron, non pechen por ende ninguna calonna, nin salgan por enemigos. Et si el uno mataren & el otro non, pechen las calonnas, et vayan por enemigos por siempre, a amor de sus parientes*⁴⁶

Anotemos, por último, que la castración aparece como un castigo frecuente para el adúltero tomado *in fraganti*, aunque las normas varían en cada localidad respecto de la discrecionalidad con la que el marido engañado puede hacer uso de esta facultad⁴⁷. Así aparece, por ejemplo, en el *Libro de los Fueros de Castilla* (§ 116) una *fazaña* en la que se narra la condena a muerte de quien castró al amante de su esposa dejando a ella intacta:

*Esto es faza<n>nia de un cauallero de çubdat Rodrigo que fallo yaziendo a otro cauall<er>o con su mug<er> et prisol este cauall<er>o & castrol de pixa et de coiones. Et sus parientes querellaron al Rey don ferrando. & el Rey enbio por el cauallero que castro al otro cauall<er>o. Et demandol por que lo fiziera. Et dixo que lo fallo yaziendo con su mug<er>. Et juzgaro<n> le en la corte que deuye ser enforcado. pues que ala muger non le fizo nada. et enforcaronle. Mas q<u>a ndo atal cosa abiniere que fallar a otro yaziendo con su muger quel ponga cuernos sil q<u>i siere matar & lo matar deue matar a su muger. Et sy la matar no<n> sera enemigo ni<n> pechara omezido. Et sy matare a aquel quel pone los cuernos. & non matare a ella deue pechar omezido. & seer enemigo. Et deuel el Rey justiciar el cuerpo por este fecho*⁴⁸.

Un crimen público

Retornando a *Partidas*, podemos decir que el tratamiento del adulterio resulta, en realidad, de la incorporación al derecho castellano de lo normado en el derecho romano a

⁴⁶ *Los Fueros de Sepúlveda*, E. Sáez, R. Gibert, M. Alvar, P. Ruiz Zorrilla & M. Pérez (eds.), Segovia, 1953. Cf. también el *Fuero de Béjar*, (J. Gutiérrez Cuadrado (ed.), Universidad de Salamanca, 1975), § 353: “*Varon que a sospecha assu muger. Si él ouier sospecha assu muger, que se iaze con otro, e non pudier prouar uerdad de la cosa, cumplale la muger con XII vezinas mugeres e sea creida. Si non cumplier, puede la lexar sin callonna*”.

⁴⁷ Fuero de Zorita de los Canes, § 288: “*Del que a otro castrare. Item, tod aquel que aomne castrare, peche CC marauedis, et salga enemigo. Si por aventura lo negare, saluese con vi vezinos. Enpero si con su muger fuere tomado, et lo caponare, non peche ninguna cosa*”, *El Fuero de Zorita de los Canes y sus relaciones con el Fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar*, R. de Ureña y Smenjaud (ed.), Madrid, 1911

⁴⁸ En Admyte vol. 0.

partir de la *Lex Julia de adulteriis et stupro*⁴⁹. Esta legislación implicaba la constitución del adulterio como *crimen publicum*, pasible de sanción del Estado, y por lo tanto, ajeno al ámbito privado donde según el derecho romano temprano se dirimía este tipo de cuestiones⁵⁰.

El redactor de *Partidas* prácticamente traduce del texto de Macer recogido en D. 48, 5, 25, pr. el derecho del marido a matar al amante de condición vil si lo halla en su casa:

Marito quoque adulterum uxoris suae occidere permittitur, sed non quemlibet, ut patri: nam hac lege cavetur, ut liceat viro deprehensum domi suae (non etiam soceri) in adulterio uxoris occidere eum, qui leno fuerit: quive artem ludicram ante fecerit in scaenam saltandi cantandive causa prodierit iudiciove publico damnatus neque in integrum restitutus erit, quive libertus eius mariti uxorisve, patris matris, filii filiae utrius eorum fuerit (nec interest, proprius cuius eorum an cum alio communis fuerit) quive servus erit.

Ahora bien, este *ius occidendi* no alcanza a la adúltera pues la misma norma, en el § 1, exige que el marido se divorcie inmediatamente: “*Et praecipitur ut si maritus qui horum quem occiderit, uxorem sine mora dimittat*”. Por otro lado, este derecho se puede encomendar

⁴⁹ En torno de la *Lex Julia*, cf. sobre la situación legal de las mujeres el texto de JANE GARDNER, *Women in Roman Law & Society*, Londres: Routledge, 1995; sobre el disciplinamiento estatal de los comportamientos sexuales, cf. ALINE ROUSSELLE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona: Península, 1989; acerca de las relaciones entre concubinato y la legislación augustea sobre adulterio, cf. THOMAS MCGINN, “Concubinage and the *Lex Julia* on adultery”, *TAPA*, 121, 1991; por último, sobre la relación entre la legislación y otros registros discursivos en torno del adulterio, cf. AMY RICHLIN, “Approaches to the sources on adultery”, en *Reflections of Women in Antiquity*, H. Foley (ed.), Nueva York: Gordon & Breach, 1986. En general, sobre el lugar de esta ley en el conjunto de las reformas augusteas, cf. BERNARDO SANTALUCIA, *Derecho penal romano*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1990, cap. 6.

⁵⁰ Cf. MICHÈLE DUCOS, “Morale et définition du crime à Rome”, en Benoît Garnot (dir.) *Ordre moral et délinquance de l'Antiquité au XXe siècle*, Dijon: EUD, 1994 y EMILIO ALBERTARIO, *op.cit.*. Cf. asimismo E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 31-32. Este carácter de crimen público (que como veremos *infra* genera una serie de cuestiones en torno de a quién compete el *ius accusandi* y en qué orden) está en la base de la prohibición estipulada en C. 9, 9, 10 de transigir con el adúltero, lo cual es calificado de prevaricato y equiparado al ocultamiento del crimen. Siguiendo este precedente, *Partidas* VII, 1, 22 excluye explícitamente al adulterio entre las causas en las que un “*acusado puede fazer auenencia con su contendor sobre pleyto dela acusacion*”: “*Acaesce algunas vegadas que algunos omes son acusados de tales yerros, que si les fuesen prouados que recibirian pena por ellos en los cuerpos de muerte o de perdimiento de miembro: e porende por miedo que han de la pena trabajan se de fazer auenencias con sus aduersarios, pechandoles algo, por que no anden mas adelante enel pleyto. E por que guisada cosa es, e derecha que todo ome pueda redemir su sangre. Tenemos por bien, que si la auenencia fuere fecha ante que la sentencia sea dada sobre tal yerro como este, que vala quanto para no resebir porende pena en el cuerpo el acusado: fueras ende si el yerro fuesse de adulterio. Ca en tal caso como este no puede ser fecha auenencia por dineros, mas bien le puede quitar dela acusacion el marido si quisiere, non recibiendo precio ninguno por ello*”

tal como se explica en un pasaje de C. 9, 9, 4 que legitima el homicidio del amante de la madre por orden del padre: “*quod legitime factum est, nullam poenam meretur: idemque filiis eius qui patri paruerunt praestandum est*”⁵¹.

A su vez, se extrae de los textos de Papiniano de D. 48, 5, 21 y D. 48, 5, 23 la facultad del padre de matar a la hija adúltera con la obligación de ejecutar simultáneamente al amante so pena de ser condenado por la *Lex Cornelia*:

D. 48, 5, 21: “*Patri datur ius occidendi adulterum cum filia quam in potestate habet: itaque nemo alius ex patribus idem iure faciet: sed nec filius familias pater*”⁵²

Esta prescripción de la muerte conjunta que liberaría al padre ejecutor de la pena de homicidio, representa un contrapeso al rigor represivo con que fue diseñada la *Lex Julia*. Tal como aparece en D. 48, 5, 23, la piedad paterna se contrapone al calor marital, reduciéndose así con estas limitaciones el nivel de violencia resultante: “*Ideo autem patri, non marito, mulierem et omnem adulterum remissum est occidere, quod plerumque pietas paterni nominis consilium pro liberis capit: caeterum mariti calor et impetus facile decernentis fuit refranandus*”⁵³.

⁵¹ En *Partidas*, no se estipula esta extensión a los hijos de la adúltera del derecho a matar que goza el marido. La glosa de Gregorio López trae a colación el tema que sí se discute entre los comentaristas de la *Lex Julia*: “*Quid in filio reperiente aliquem virum turpiter cum matre?*”. López da cuenta de la indecisión de la glosa aunque queda claro, que en última instancia, en el caso planteado faltaría el orden precedente del padre, único con *ius occidendi* acordado por ley y que puede transferirlo. Como dice Cino de Pistoia: “*no. quod possum per me, possum per alium*”, *op.cit.* A este respecto, recordemos las aseveraciones de Baldo de Ubaldis citadas en el capítulo anterior en función de asimilar la impunidad de los asesinos que matan por mandato a un *inimicus bannitus* y el homicidio del amante de la madre por orden del padre (*In vij. viij. ix. x. & xj. Codicis libros Commentaria, op.cit., ad C. 9, 9, 4*).

⁵² Ángel de Arezzo plantea la posibilidad de transferir el derecho a matar respecto del padre de la adúltera: “*Quid si pater mandat alteri, quod filiam & adulterum inuentos in adulterio interficiat, an liceat: quia forte pater est debilis & senex vel infirmus: credo quod sic. arg. l. gracchus. C. de adulte. nam ibi ideo non tenet mandatum: quia maritus interficere non potest: secus ergo si sibi liceret. facit l. ita tamen. § gessisse. ff. de adm. tut. & isto casu credo, quod nec pater nec ille committens homicidium teneatur*”. Para luego referirse a la tesis de Baldo respecto del mandato a asesinos (cf. nota anterior): “*Licet Bald. ibi teneat contra dicens, quos si statu. licitum sit marito interficere adulterum, potest alteri demandare & assassinus interficiens non tenetur, sed prima pars est verior per d.l. Gracchus, quia tantum filiis potest mandare: ut est gl. in d. l. cum fundum*”, *op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, folios 72 y 77.

⁵³ Cf. CARLO LORENZI, “Pap. Coll. 4, 8, 1, La figlia adultera e il ‘ius occidendi iure patris’”, *SDHI*, 57, 1991. Cf. también D. 48, 5, 22 y D. 48, 5, 24 (ambos Ulpiano). Cf. también la afirmación de Macer en D. 48, 5, 33: “*Nihil interest, adulteram filiam prius pater occiderit, an non, dum utrumque occidat:*

La aplicación de penas amenguadas a maridos y padres que exceden los límites a su *ius occidendi* halla también su raíz en la legislación romana clásica, tal como lo estipula un rescripto de Antonino, confirmado por Cómodo:

D. 48, 5, 39, 8 (Papiniano): “*Imperator Antoninus et Commodus filius rescripserunt: ‘Si maritus uxorem in adulterio deprehensam impetu tractus doloris interfecerit, non utique legis Corneliae de sicariis poenam excipiet’. nam et diuus Pius in haec verba rescripsit Apollonio: ‘Ei, qui uxorem suam in adulterio deprehensam occidisse se non negat, ultimum supplicium remitti potest, cum sit difficillimum iustum dolorem temperare et quia plus fecerit, quam quia vindicare se non debuerit, puniendus sit. sufficet igitur, si humilis loci sit, in opus perpetuum eum tradi, si quis honestior, in insulam relegari’*”⁵⁴

Los comentadores medievales y modernos del *corpus* justiniano compararán el tratamiento romano del exceso marital en el ejercicio de su *ius occidendi* con otras situaciones en las que se produce una extralimitación en el uso de una violencia, legítima o no. Tal el caso de Alejandro Tartagna quien hace operar la referencia a este texto de Papiniano en el contexto de un exceso en el derecho a la legítima defensa⁵⁵, o el de Felipe Decio que lo hace en un caso

nam si alterum occidit, lege Cornelia reus erit. quod si altero occiso alter vulneratus fuerit, verbis quidem legis non liberatur: sed divus Marcus et Commodus rescripserunt impunitatem ei concedi, quia, licet interempto adultero mulier supervixerit post tam gravia vulnera, quae ei pater infixerat, magis fato quam voluntate eius servata est: quia lex parem in eos, qui deprehensi sunt, indignationem exigit et severitatem requirit”.

⁵⁴ El texto de Antonino y Cómodo incluye una referencia a la circunstancia nocturna tanto del adulterio como de la ejecución del adúltero no vil. En principio estaría operando una asimilación con la figura del hurto. Cf. GIUNIO RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce: Edizioni del Grifo, 1997, pp. 13-18.

⁵⁵ “*Visa in quaestione contra fortunarium formata & depositiones tertium sup. ea receptorum. Videndum est utrum probatum sit homicidium illud fuisse & esse punibile & culpabiliter commissum per fortunarium predictum in personas ioan. andree in quo puncto de iure concludendum uidetur quod non. In primus enim ostenditur evidenter dictum homicidium non posse puniri pena seu condemnatione ultimi supplicii. quod etiam dato qd diceretur. quod dictus fortunarius in primis percussus a dicto ioanne andree in capite cum una pigniata & postea pertractus in padum per dictum ioan. and. & per eundem detentus per capillos excessisset modum in se defendendo qr. ubi percussus fuit cum una pigniata. quam fregit dicum ioan. and. sup. caput fort. & dum successiue per tractus in padum detineretur per capillos non debebat fort. defendere se percutiendo dictum ioan. and. cum gladio. sed debebat se defendere cum similibus instrumentis & modis quibus offensus erat ab ipso ioan. and. iuxta l. 1 cum ibi no. maxime per bar. C. unde ui. tamen pro tali excessu non debet condemnari seu puniri pena ultimi supplicii. hoc primo probatur per tex. in l. si adulterium cum incestu § imperatores ff. de adult. ubi licet marito non permittatur occidere uxorem suam inueniens in adulterio, l. nec in ea § fi. ff. eo ti tamen qr. uxor committendo adulterium infert uiro iniuriam, l. si maritus, § legis. iulie. & l. miles. § socer. ff. de adult. quam iniuriam vindicare potest per legitimos modos uendicandi puta eam accusando & eam afficiendo pena priuationis dotis, ut in d. iuribus tamen*

de extralimitación del agente de un mandato que le especificaba dar golpes a un sujeto y no matarlo⁵⁶. Alberico de Rosate, por último, en su comentario a C. 9, 9, 4 conecta las referencias de este pasaje al exceso marital con la discusión en torno de la responsabilidad judicial en caso de muerte de acusado en sesión de tortura⁵⁷.

Ahora bien, este tipo de consideraciones en torno del *iustus dolor* abrirá el camino a una práctica judicial que tenderá con el tiempo a eliminar las restricciones sobre la discrecionalidad marital en el régimen del crimen flagrante. La figura del marido como vengador opacará a la del padre en el derecho romano tardío y transferirá a los derechos romano-bárbaros la aquiescencia frente al uxoricidio por adulterio, el cual obtendrá una casi incondicional cobertura legal⁵⁸.

dixit tex. in d. § imperatores quod si maritus uxorem in adulterio deprehensam occidat non damnabitur pena ultimi supplicii. quia marito iniuriam passo ex adulterio licebit offensam & iniuriam suam uendicare sed excessit modum in uendicando unde non punitur de toto. i. de homicidio pena mortis sed punitur tantum de excessu ad penam relegationis secundum qd. ibi plenius habetur & in l. I § fi. ff. ad leg. cor. de sicca. & in l. si quis in graui. § si maritus ff. ad sill. & in l. grachus C. de adult. & ideo dicit angelus in d. § imperatores”, Alexander Tartagna, Consilia ... Alexandri Tarthais de Imola foeliciter incipiunt..., Venecia, 1477, consilium 76.

⁵⁶ “*L. mandauit B. ut percuteret duobus vulneribus I. quod & fecit, ita tamen q mortuus est. Inquiritur contra F. qui confiteretur mandatum, Respon. F. non esse puniendum poena corporali, quae pro homicidio imponitur, Sed alia poena arbitrio iudicis puniri debet. [...] Et ista conclusio confirmatur, ex eo q. mandatarius excessit modum occidendo contra voluntatem mandantis: unde mandans in culpa concurrat, ut in simili probatur in l. si adulterium cum incestu, in § imperatores. ff de adulte. ubi maritus, qui occidit uxorem deprehensam in adulterio, non punitur de homicidio, quamuis prohibitus sit illam occidere l. nec in ea § fi. ff de adulte. sed tantum punitur de excessu, quia poterat se vindicare, sed excessit modum, & illo excessu videtur in culpa, propter quam venit puniendus [...]*”, Felipe Decio, *Consiliorum siue responsorum*, Venecia, 1575, t. 2.

⁵⁷ “*Ultimo solet quaeri si officialis tormentauit aliquem, ita quod mortuus sit in tormentis, utrum teneatur l. cor. de sica. videtur quod non, si enim praecedentibus indiciis fecit, poenam non meretur, ut hic dicitur. Ia. de Are. distinguit: aut officialis in tormentis modum non excessit, & non tenetur, ut ff. de qo. l. quaestionibus. & l. de minore. § tormenta, quia ex legis permissione hoc fecit, ut hac l. & sic debet intelligi. ff. de poenis l. aut damnum. § nec ea quidem poena, aut modum excessit & tunc aut dolose: & tenetur, l. cor. de sica. ut ff. ad l. Iul. repe. l. fi. aut non dolose: & tunc non tenetur, tanquam dolosus: quia id fecit: sed quia plus fecit, quam debuit tenetur tanquam culpabilis, ar. ff. e. l. si adulterium, § Imperator Marcus: vel non tenetur in aliquo: quia licuit ei vehementissimus esse in subditos suos, in authen. ut iud. sine quo quo suffragio, circa medium, secundum eum, & sic quod licite fecit poenam &c. ut hac l. sed cui incumbit probatio, dic quod alleganti dolum, culpam, vel excessum: quia pro officio iud. praesumitur, & eius arbitrio committitur modus quaestionis ut d. l. quaestionibus modus. de hoc in Gand. de quaesti. & tor. ultra prin. versi. quintum vero & ver. sed quid si iudex in tormentis”, *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.**

⁵⁸ Cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 64-65. En los documentos protocolares castellanos de la Baja Edad Media es notable la presencia de menciones al “justo dolor” y a la “propia autoridad”, fórmulas que recuerdan que el uxoricidio por adulterio se encuadra en una norma permisiva. Cf. RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval”, *Espacio, tiempo y*

Habrá que esperar a la legislación justiniana para ver reintroducidas las limitaciones al *ius occidendi* del marido en el adulterio flagrante, a partir de dos textos. En primer lugar, la *Novela* 117 permite al marido matar al amante pero no a la mujer y ello siempre y cuando los sorprendiera en la casa conyugal (o en casa propia o de la mujer) tras haber advertido al adúltero en tres oportunidades con la firma de tres testigos en cada aviso⁵⁹. En segundo lugar, por la *Novela* 134, *Sed hodie*, queda abolida la pena de muerte respecto de las ad lteras, estableci ndose el mecanismo de reclusión en monasterio:

*Sed hodie adultera verberata in monasterium mittatur: quam intra biennium viro recipere licet. Biennio transacto, vel viro, priusquam reduceret ream, mortuo: adultera tonsa monastico habitu suscepto, ibi dum vivit permaneat: duabus partibus propriae substantiae liberis, si habet applicandis: tertia monasterio. Sed si liberos non habet, parentibus extantibus, huiusmodi iniquitati non consentientibus, tertia pars applicabitur: duae monasterio. Quibus praedictis non extantibus, omnis eius substantiae monasterio quaeretur: pactis dotalium instrumentorum in omni casu viro servandis*⁶⁰

forma. Serie IV, *Historia moderna*, 7, 1994, p. 168 y ss. Cf. también del mismo autor, "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", *Anuario de estudios medievales*, 16, 1986, pp. 581-595.

⁵⁹ "His quoque etiam illud adicimus, ut si quis forsan suspicatur aliquem velle suae uxoris illudere castitati et contestationes ei ex scripto tres destinaverit habentes testimonia virorum fide dignorum, et post has tres ex scripto contestationes invenerit eum convenientem suae uxori, si quidem in sua domo aut ipsius uxori aut adulteri aut in popinis aut in suburbanis, esse licentiam marito propriis manibus talem perimere nullum periculum ex hoc formidanti", *Novellae, Corpus Iuris Civilis* vol. III *Novellae* rec. Rudolphus Schoele opus Schoellii morte interceptum absolvit Guillelmus Krole, Berl n: apud Weidmannos, 1904. Los comentadores medievales discutir n si esta normativa habilita al marido que ha efectuado las denuncias previas de rigor a matar al amante que no es de condición vil. Las glosas son contradictorias en este sentido, como lo señala Cino de Pistoia: "Circa Auth. istam quaero, maritus zelotipus habens suspectum quendam militem, aut nobilem domicellum, de uxore sua denunciauit ei, secundum formam huius Auth. poe eum inuenit cum uxore sua loquentem & interfecit: nunquid impune remanebit? Videtur q. sic, quia h c loquitur generaliter & indistincte, ergo &c. ut l de precio. & l. 1 § generaliter. & ita intelligit gloss. quae est ff. eod. l marito. Econtra videtur quod non, quia non licet occidere, nisi turpem & vilem, & supra e l. Gracchus. & d. l. marito & ita non in cor. unde de haec sumitur & sic inter se gloss. sunt contrariae. Quae est ergo verior? Certe aequior & verior est illa, quae intelligit ius nouum secundum ius antiquum, secundum Iacobum de Are. & solum in hoc addit, quia post denunciationem potest occidere, etiamsi non inueniat eum in rebus Venereis, ut supra dixi Nam si non vilem personam inuentam in actu Veneris non licet occidere, quomodo propter colloquium & denunciationem licebit ei, non video", *op.cit.*, en comentario a la auténtica *Si quis*.

⁶⁰ Incorporada en el *Codex* tras C. 9, 9, 29 (aqu  en la versión de *Codicis DN Iustiniani Sacratissimi Principis Libri XII*, Lyon, 1589). Cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 128. La sustituci n de la pena capital se produce sólo respecto de las mujeres. Cf. Bartolo de Sassoferrato *ad* C. 9, 9, 30: "*Et ibi dixi vobis, secundum ista tempora, pena mortis in muliere est aliter constituta, ideo vide auth. sed hodie unde de iure communi pena in masculo non est inmutata, sed in femina sic, ut s. in auth.*", *In Codicem Iustinianum*, Lyon: Bartholomaeus Poncetius, 1561. Ello genera un problema en función de la ley del

Anotemos, por último, un punto que no se aborda en el *Corpus Juris* pero al que atienden los comentadores. Padres y maridos gozan (con sus respectivos condicionamientos) de un *ius occidendi* en el régimen flagrante, cuando los adúlteros son hallados en plena comisión de su crimen. Ahora bien, los comentadores se preguntan qué es lo que ha de entenderse por el *actus venereus*. Es decir, ¿qué ocurre, por ejemplo, si el padre o el marido hallan a los amantes *in preambulis*? Bartolo de Sassoferrato afirma que “*intelligitur deprehensus si reperiretur cum uxore in camera, in istis rebus venereis. Item not. ista talia preparatoria veneris: quia per ista verosimilis probantur adulterium*”⁶¹. Ángel de Arezzo, por su parte, opina que el derecho del padre “*intelligitur in actu veneris non tantum si actualiter sit nudus cum nuda in actu carnali venereo, sed etiam si eum reperiat in praeludiis ut solus cum sola in camera cum verbis blandis, lasciuis, vel cum basiis vel cum tactum mamillarum quoniam ista omnia sunt adulterii praeludia*”⁶². La misma tesis se emplea para la prueba indirecta del adulterio cuando no son capturados los implicados en el acto carnal propiamente dicho:

*Visis capitulis de uxore, nunc successiue quaeramus qualis debet esse probatio de adulterio: & per consequens etiam illa capitula de actu venereo: quia post capitula sequi debet probato, dic quod adulterium non potest probari directo & quia si videres duos nudos in lecto nescires directo quid vere facerent: unde dic quod ex praesumptionibus probatur ut c. praeterea. de testi. & c. tertio loco extra de proba. ut quia vidisti eos nudos in lecto: vel quod vidisti per scissuram ostii eos solos in camera clausa: & erant iuvenes & luxuriosi & nihil parentela coniungebantur & alia similia probando & deducendo: ita dicit Bar. in l.ij. § fin. ff. de adul. Item dico quod ex actibus venereis probatur & preambulis*⁶³

talión que opera respecto de las acusaciones no probadas de adulterio (incluso cuando el acusador es el marido). Cf. la glosa ordinaria a C. 9, 9, 30 respecto de la pena capital: “*tam in mare, quam in foemina: sed in foemina corrigitur, & alia poena imponitur: ut in authent. quam hic lege: sed hodie adultera. quae est in auth. ut nulli iud. § si vere quando. colla. ix. Ergo si vir in accusando calumniatur contra uxorem, quae erit poena talionis? Quidam dicunt capitis, cum in eo non fit inmutata: ut in auth. nulli iud. § si vere quando. colla. ix. Alij quod illa, qum subiret mulier conuicta: scilicet mitti in monasterium: pro quibus in authentic. ut li. ma. & auiae § quia vero plurimas collatio viij ubi dicit. Et ita adulterum legitime conuictum una cum uxore puniri*”.

⁶¹ *In Secundam Digesti Novi Partem*, Venecia: apud Iuntas, 1570, en comentario a D. 48, 5, 23.

⁶² *op.cit.*, tratado “Che hai adulterato la mia dona”, fol. 71 y ss.

⁶³ La presunción “*solus cum sola, nudum cum nuda*” es un típico ejemplo de presunción violenta, tal como aparece regulada en X 2, 23, 12. Cf. al respecto JEAN-PHILIPPE LÉVY, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen Age depuis la renaissance du droit romain jusqu'à la fin du XIVe siècle*, Annales de l'Université de Lyon, III^e série, Droit, fasc. 5, Paris, 1939, p. 84. En la misma obra de Ángel de Arezzo se hallan apostillas de Augustinus Ariminensis con un comentario a la cuestión de la

Cantigas de Santa María 186 ofrece, en este sentido, un escenario literario de esta presunción de adulterio sin prueba del acto carnal. La trama de esta composición se centra en el odio hacia una “*dona casada*” por parte de su suegra que “*lle queria tan gran mal, per que lle buscou morte descomal*”. En ocasión de hallarla dormida, “*a un seu mouro logo mandou / deitar-sse con ela*” para luego llamar a su hijo. Cuando éste arribó, “*mata-la quisera log’ enton, / mais la madre lle disse: «Non faças, non; / mais aa jostiça mostra ta razon, / e veerás que dereito che dará»*”. Son llamados testigos que presencian a esposa y moro en el lecho y reclaman la hoguera para tan gran crimen. Recordemos que el adulterio de cristiana con moro se castiga duramente según *Partidas* VII, 25, 10: “*e si yoguiere con christiana casada sea apedreado por ello: e ella sea puesta en poder de su marido, que la queme, o la suelte, o faga de ella lo que quisiere*”. El milagro mariano pasará por preservar del fuego a la infamada esposa pero el destino del moro, “*falssso traedor*” y “*tan negro come pez*”, será la cremación⁶⁴.

presunción de adulterio no exento de humor. Señala que el hecho de encontrar sólo en la casa a los acusados no implica necesariamente la comisión del crimen: “*quia ad probandum adulterium non est verum quod sufficiat probari quod aliquis fuerit inuentus in domo vnus pulchre mulieris quia poterit esse quod ille ingressus illam domum & tamen ignorauerit ibi mulierem habitare*”. Lo central pasa por si “*erat in acto preambulo veneris: puta quia se osculabant & vide Bal. in l. ne q. natales C. de probatio. qui dicit quod si mulier admittit viros passim de nocte & de die in domo praesumitur meretrix. Et ideo scholaris qui ingreditur in similem domum non est praesumendum quod dicat pater noster*”. Más allá de la ironía, el mismo texto anota una interesante referencia a Baldo. Si se prueba el crimen de adulterio por este tipo de presunciones, se ha de castigar con menor pena: “*Adde tamen quod licet per istas praesumptiones probaretur adulterium: tamen videretur quod mitius debeat puniri per doctrinam Bal. in l. si quis non dicam rapere. C. de epsisc. & cle. in illa sua distinc.*”. Se podría relacionar esta referencia con las transformaciones que sufriera el sistema de la prueba en la Baja Edad Media, en particular con los efectos paradójicos que generó la adhesión al garantismo bajomedieval en el nuevo contexto dado por las crecientes exigencias de represión y ejemplaridad de los Estados absolutos. El garantismo bajomedieval que los juristas del siglo XVI sostenían en su discurso obligaba a la consecución de una plena prueba para condenar en las causas más importantes. Ahora bien, esta estrecha correspondencia entre plenitud de la prueba y aplicación de pena ordinaria permitió inferir la ecuación perversa prueba insuficiente/pena extraordinaria. Se registrará así entre los juristas del Renacimiento una fuerte contradicción entre la teoría y la praxis: sin negar la validez de los principios generales, estos juristas lograrán introducir una serie de excepciones en el sistema de la prueba con el fin de reducir al mínimo el riesgo de insuficiencia probatoria. Cf. al respecto GIORGIA ALESSI, *Prova legale e pena. La crisi del sistema tra evo medio e moderno*, Nápoles: Jovene Editore, 1979, cap. 2.

⁶⁴ Cf. ALBERT BAGBY, “Some characterizations of the Moor ...”, *op.cit.*, p. 166 y ANITA BENAÏM DE LASRY, “*Cantiga 186: Alfonso’s Adaptation of the Accused Queen Tale*”, *Romance Quarterly* 33, 3, 1986. También CONNIE SCARBOROUGH, *Women in thirteenth-century Spain as portrayed in Alfonso X’s Cantigas de Santa María*, Hispanic Literature, Volume 19. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1993, p. 106. Sobre la prohibición de relaciones sexuales entre cristianas y hombres de otra ley, cf. asimismo DAVID NIRENBERG, “Conversion, sex and segregation”, *op.cit.*

Un pecado contra el sacramento del matrimonio

En los títulos de *Partidas* dedicados al adulterio, no se trata todo de una traducción lisa y llana del *Código* o el *Digesto*. Su redacción ofrece matices que exceden o restringen la normativa romana y da cuenta de otra tradición textual que opera sobre la calificación legal del uxoricidio. Hablamos naturalmente del derecho canónico, cuya creciente influencia en materia matrimonial ha creado una legislación propia, con normas, procedimientos, regímenes acusatorios y penales diferentes a los del *ius civile*. La referencia a la normativa canónica es de rigor tanto para adherir a lo regulado en ella como para señalar las diferencias existentes.

Así, el primer caso se puede ejemplificar con las modificaciones a la relación adulterio/lenocinio. En efecto, la *Lex Julia* revela un claro propósito de promover la persecución del adulterio instando al marido a vengarse, sea en el acto, sea en juicio. D. 48, 5, 2, 2 y D. 48, 5, 30 aplican pena de lenocinio al marido que retiene a la mujer adúltera y deja libre al amante pues su obligación es la de vengar la injuria cometida⁶⁵. La falta de repudio supone su complicidad y por lo tanto es pasible de una acusación de lenocinio. Y para evitar que el marido escape a una condena por este crimen y luego su mujer por adulterio aduciendo que previamente habían acordado un divorcio no formal, la *Lex Julia* se encarga de modificar las formas del divorcio clásico, incluyendo un requisito de siete testigos⁶⁶.

⁶⁵ D. 48, 5, 2, 2 (Ulpiano): “*Lenocinii quidem crimen lege Iulia de adulteris praescriptum est, cum sit in eum maritum poena statuta, qui de adulterio uxoris suae quid ceperit, itam in eum, qui in adulterio deprehensam retinuerit*”. D. 48, 5, 30 (Ulpiano): “*Mariti lenocinium lex coercuit, qui deprehensam uxorem in adulterio retinuit. adulterumque dimisit: debuit enim uxori quoque irasci, quae matrimonium eius violavit. tunc autem puniendus est maritus, cum excusare ignorantiam suam non potest vel adumbrare patientiam praetextu incredibilitatis: idcirco enim lex ita locuta est, ‘adulterum in domo deprehensum dimiserit’, quod voluerit in ipsa turpitudine prehendentem maritum coercere*”. Cf. también C. 9, 9, 17: “*Sine metu legis Iuliae de adulteriis coercendis revocare uxorem in matrimonium potes, cum nihil amplius quam libellos accusationis obtulisti, quia postea comperisse te adfirmas, quod vana indignatione ad accusationem incitatus fueris. Is enim committit in poenam, quam lex certo capite denunciat, quia vel publice adulterio damnatam habet vel adulteram sciens, ut ignorationem simulare non possit, retinet uxorem*”. Según E. Osaba García (*op.cit.*, p. 178), en el derecho posclásico las ventajas patrimoniales reemplazarán a la amenaza directa como incentivo al marido para acusar a su esposa adúltera.

⁶⁶ La aristocracia romana opuso resistencias a esta intrusión estatal en las formas del divorcio, manteniendo de manera problemática la práctica del divorcio no formal. Cf. MIHAIL ANDRÉEVE, “*Divorce et adultère dans le droit romain classique*”, *Revue historique de droit français et étranger*, 4^a serie, 35, 1957, pp. 24-32.

Dicho sea de paso, allí se abre la puerta para la problemática extensión a terceros de la *accusandi licentia* que las distintas normativas ensayan oscilando entre la voluntad de castigar férreamente el adulterio, entendido como ofensa a toda la comunidad, por un lado, y, por el otro, la necesidad de resguardar a los matrimonios de los ataques infundiosos que la injerencia de terceros podría ocasionar, una vez otorgada esta facultad. Así aparece normado en D. 48, 5, 26 y D. 48, 5, 4, 1 (ambos Ulpiano). El derecho visigótico contempla la misma intervención de terceros a falta de acusación marital a partir de una ley de Chindasvinto recogida en FJ. 3, 4, 13⁶⁷.

Se trata de la *actio popularis* que contemplaban tanto el derecho romano como el canónico, como se evidencia en la *Summa Decretalium* de Bernardo de Pavía: “*Accusare autem de adulterio potest quilibet, quia hoc crimen publicum est, ergo populum, scil. ut ad ipsum accusandum quilibet de populo admittatur*”⁶⁸. El *Apparatus Innocentii* señala a este respecto la diferencia entre una acusación *ad separationem thori* y otra *ad aliam penam*

⁶⁷ “*Delas p<er>sonas q<ue> pueda<n> acusar el adult<er>io. Si la ley no<n> torme<n>ta el mal q<ue> es fecho. los malos e los sa<n>dios no<n> dexara<n> de fazer mal. & por q<ue> las mug<ie>r<e>s q<ue> se despaga<n> de s<us> marid<os> muchas uezes faze<n> adult<er>io & faze<n> s<us> marid<os> seer sa<n>dios por algunas hieruas q<ue> les dan. o por algun mal fecho. assi q<ue> maguer ellos saben el adult<er>io dela mug<ie>r non lo pueda<n> acusar ni<n> se puedan q<u>i<tar> de su amor della. & esto deuemos aq<u>i< g<u>a<rdar q<ue> si aq<ue>lla mug<ie>r & el marido an fijos legitimos aq<ue>llos pueden acusar el adult<er>io de su madre. assi como el marido podria. & si no<n> ouiere<n> fijos. o no<n> son de tal edat q<ue> esto puedan co<m>plir los parientes mas p<ro>pincos del marido lo puedan acusar q<ue> por uentura la mug<ie>r no<n> mate el marido. o la buena no<n> se pierda alos fijos. o al<os> p<ro>pincos. mientras q<ue> el adult<er>io no<n> es uengado. toda uja en tal manera q<ue> si el adult<er>io dela mug<ie>r pudier seer p<ro>uado. o mostrado por ellos. los fijos q<ue> ella gano depues q<ue> fizo el adult<er>io. o los p<ro>pincos si los fijos n<on> ouier ayan su buena depues de su muerte. Mas si l<os> fijos no<n> son de tal hedat q<ue> pueda<n> acusar el adult<er>io dela madre los p<ro>pincos mas del marido q<ue> mostraren el adult<er>io dela mug<ie>r deue<n> auer la q<u>i<nta parte dela buena dela mug<ie>r por su trabajo. & las ot<r>a<s quatro partes aya<n> los fijos. & si los p<ro>pincos o l<os> fijos non q<u>i< sieren acusar el adult<er>io por amor dela madre. o por don. o por negligencia pues q<ue> el Rey lo sopier el deue establecer por si q<u>i< en siga esse negocio. & q<u>a<nto deue auer delas cosas dela mug<ie>r aq<ue>se q<ue> seguyer este negocio por su trabaio. mas q<ue> por el adult<er>io dela mug<ie>r graue mientras puede seer p<ro>uado. por p<er>sonas libres por q<ue> esse peccado suele ser fecho mucho en escuso. por end<e> mandamos q<ue> q<u>a<ndo se no<n> pudier mostrar por p<er>sonas libres el adult<er>io. aq<ue>llas p<er>sonas de suso dichas. q<ue> acusan el adult<er>io faga<n> demandar la uerdat por los sieruos. & por las sieruas del marido antel iuyz. Ley antigua nueva mientras emendada”.*

⁶⁸ *Bernardi Papiensis Summa Decretalium*, Ern. Ad. Theod. Laspeyres (ed.), Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1956, I. 5, t. 13, § 2.

legalem, y agrega un requisito, la buena fama del acusador⁶⁹. Ahora bien, en el derecho romano esta posibilidad de la *actio popularis* se ve dificultada por ciertas exclusiones de terceros en la acusación. La solución la podemos hallar entre otros en el comentario de Cino de Pistoia a C. 9, 9, 19: el crimen es público y por lo tanto su acusación compete a todos pero hay un orden de prelación que no puede ser obviado⁷⁰.

Frente a esta urgencia secular por el repudio inmediato tras la revelación del adulterio (bajo la amenaza de una acusación de lenocinio y una seguramente enojosa intervención de terceros que van desde los parientes próximos hasta cualquier extraño), el derecho canónico incorpora un nuevo elemento: es la perseverancia de la mujer en el error la que obliga al repudio pues hasta entonces el marido está facultado a practicar el perdón cristiano:

“Quod si in adulterio perseuerare elegerit, patronus turpitudinis et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit”, C 32, q. 1, d.p.c. 10⁷¹

Si el adulterio no es manifiesto, la decisión de este perdón debería contemplar, según algunos Padres de la Iglesia, las consecuencias penales de una acusación: un buen cristiano debería callar frente al adulterio de su esposa pues acusarla públicamente podría conducirla a la muerte⁷². Incluso se califica como pecado el no recibir nuevamente a la esposa arrepentida

⁶⁹ *“Ad accusationem adulterum quae sit ad separationem thori nullus admittitur nisi maritus & uxor; quia nullius interest nisi eorum: & quia adulteram maritus tenere potest si vult: & meretur tenere adulteram si penitet: ut xxxij q. j. si quis uxorem. non erit. & pluribus c. eiusdem. q. si vero non ad separationem thori: sed ad aliam penam legalem eum accusauerit tam secundum leges quam secundum canones quilibet bone fame admittitur: sicut in aliis publicis accusationibus”*, Inocencio IV, *Apparatus Innocentii*, Venecia: Johannes Hammam de Landoia Alemanus, 1491. Cf. también el comentario a X 5, 16 de Godofredo de Trano: *“Post maritum admittuntur propinqui. ut. C. e.l. quamvis. demum extranei. Sed hoc locum habent secundum iura ciuilia cum agitur ad penam legalem. secus cum agitur ad thori separationem quia tunc soli viro licet accusare uxorem de adulterio et econuerso. ut no. s. q. ma. accusa. pos. § possunt”*, *op.cit.*

⁷⁰ *“dicitur híc, quod si pater vel frater, vel huiusmodi personae veniunt ad accusandum, quod caeteri extranei non admittuntur. Sed contra, quia istud est publicum crimen, & in publico crimine caeteri extranei admittuntur, ut instit. de publi. iudi. § item l. & ff. de publi.iudi. l.l. Solu. concedo, quia crimen sit publicum & popolicum, & sic omnibus competit accusatio. Veruntamen inter venientes ad accusandum est ordo, ut híc, & ff. de accusa. l. si plures”*, *op.cit.*

⁷¹ Cabe señalar que en su generalidad el *Decretum* de Graciano rescata la normativa romana recogida en el *corpus* justiniano.

⁷² Cf. HAGITH SIVAN, “Le corps d'une pécheresse, le prix de la piété: la politique de l'adultère dans l'Antiquité tardive”, *Annales E.S.C.*, 53-2, 1998, p. 245. Por otra parte, si el pecado es oculto la estrategia tradicional de la Iglesia ha sido la del amparo del secreto. Incluso si uno es la parte ofendida. A este respecto se aduce el ejemplo de José y su sospecha de adulterio sobre María, que Agustín hace

(lo que ilustra el hecho de que en última instancia los Padres de la Iglesia aceptaron sólo de mala gana el divorcio por adulterio⁷³). En este sentido, la insistencia canónica en la reconciliación se apoya también en las modificaciones justinianas de la *Lex Julia*, llevando a comentaristas como Azo a postular la caída en desuso de la pena por lenocinio dispuesta en C. 9, 9, 2⁷⁴.

Sin embargo, es evidente la oscilación canónica entre promover el perdón, por un lado, y castigar la “negligencia” como participación en el crimen, por el otro, política de compromiso entre objetivos contradictorios que se refleja claramente en las *Decretales* de Gregorio IX:

*Maritus retinens adulteram coniugem non peracta poenitentia, particeps est delicti; secus, si egit poenitentiam; non tamen debet eam saepe recipere. Si vir sciens, uxorem [suam] deliquisse, quae non egerit poenitentiam, sed permanet in fornicatione sua, vixerit cum illa uir, reus erit et eius peccati particeps. Quodsi mulier dimissa egerit poenitentiam et voluerit ad virum suum reverti, debet, sed non saepe, recipere peccatricem [quae poenitentiam egit]*⁷⁵

La permanencia en el hogar marital de la adúltera hace del esposo un cómplice pues como explica la glosa del *Apparatus Innocentii* esto es “*quia praesumitur consentire*”⁷⁶. Sin

operar en su análisis de la corrección fraterna en un sermón retomado luego por Graciano en C. 1, q. 2, c. 19. Cuando el pecado es tan oculto que sólo lo conoce la parte ofendida, preferir la acusación pública y el escándalo antes que la corrección fraterna en privado, hace del corrector un traidor: “*Quia enim secretum fuit, quando in te peccavit; secretum quaere, cum corrigis quod peccavit. Nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere; non est corrector, sed proditor. Attende quemadmodum vir iustus, Ioseph, tanto flagitio quod de uxore fuerat suspicatus, tanta benignitate pepercit, antequam sciret unde illa conceperat [...]*”, Agustín de Hipona, *Sermones*, Madrid: BAC, 1958, t. 7. *Partidas* I, 9, 35 en un punto parece seguir esta idea cuando afirma que “ninguno no deue descubrir asu Christiano, el pecado que ouiesse fecho, seyendo encubierto: fueras ende si lo dixesse en tal lugar, que le aprouechasse, e non le podiesse ende venir daño”.

⁷³ Especialmente a partir del texto paulino de *1 Corintios* 7. Cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁴ “*videtur hoc habere locum secundum leges istas vel veteres. aliud de iure Dei vel canonum vel etiam authenticorum: ut j. authen. ut nulli iud. liceat ha. lo. si enim uxor deprehendatur in adulterio, debet poni in monasterium: & intra biennium licet reconciliari: & ita de iure nouo nihilominus licet eam habere sed tamen non compelleretur. unde per authent. videtur quod poena lenocinii hodie locum non habeat*”, *op.cit.*

⁷⁵ X 5, 16, 3, *op.cit.*

⁷⁶ *op.cit. ad X 5, 16, 3.* Por su parte, Antonio de Butrio en su glosa al mismo pasaje recuerda que en su actitud negligente el marido engañado que no acusa peca mortalmente, expresión que veremos luego en la redacción de *Partidas*: “*Quaerit gl. ij. quare inde vir peccet? Respondet gl. quia auctor est*

embargo, si la mujer ha efectuado la debida penitencia se presupone un deber de reconciliación por parte del marido, mas la excepción “*sed non saepe*” es elocuente: existe un umbral de tolerancia que no se ha de traspasar si se quiere evitar el escándalo y el mal ejemplo, de modo que, como dice Hostiensis, no aparezca como si la Iglesia diese licencia para pecar a quien ya tiene costumbre de hacerlo⁷⁷.

Partidas, como dijimos, plantea la misma voluntad represiva del adulterio de la *Lex Julia*, y por ello recupera de esta normativa un mecanismo clave, el constreñir a la acusación, lo cual es imprescindible para desencadenar la intervención judicial dado que *Partidas* no contempla para las causas matrimoniales sino el proceso acusatorio⁷⁸. Por otra parte, también promueve la persecución del adulterio aplicando pena de lenocinio al marido que retiene a la mujer adúltera. Ahora bien, *Partidas* busca establecer un difícil equilibrio entre obligar al marido engañado a acusar y al mismo tiempo permitirle la oportunidad del perdón cristiano en los términos del derecho canónico. Práctica esta última que se incorpora de manera regular mediante la concesión de “cartas de perdón de cuernos”, es decir, la admisión protocolar del perdón del marido, garantía de su mujer de que no será acusada en el futuro⁷⁹. De cualquier manera, el criterio general en *Partidas* es el de que el esposo de la adúltera “*tenudo es dela acusar*”:

turpitudinis, crimen celando uxoris, xxxij. q. i. si quis uxorem. Secundo, quia crimen lenocinii committit, & non denunciando mortaliter peccat, ii. q. j. si peccauerit. de iureiur. quemadmodum”, *op.cit.*

⁷⁷ “*Sed post poenitentiam eam reconciliare potest non solum semel, id. septuagesies septies, i. in infinitum. Sic exponenda est illa autoritas posita. s. de iureiu. quemadmodum, § ult. Sed contra, quia non debet eam sibi saepe reconciliare, ut j. e.c. 3 in fin. Solutio non obst. quia illud dicitur ad errorem: & quia ad intercessionem ecclesiae, non reconciliabit eam saepe, ne ecclesia videatur ei dare licentia peccandi: nec est intercedendum si incorrigibilis appareat: quia iam consuetudini deputauit*”, *Summa Aurea*, Venecia: apud Jacobum Vitalem, 1574, p. 1576. Cf. asimismo JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, pp. 85-86, 170 y 448. Este mismo tipo de ambigüedades plantea el excéntrico culto desde el s. X a Gengoul, “patrón de los cornudos”, descripto en JEAN PIERRE POLY, *op.cit.*, p. 472 y ss.

⁷⁸ Aun si las normas procesales canónicas desde el s. XIII ya preveían el proceso inquisitivo *ex officio* sobre la base del escándalo o la fama. *Partidas* incluye también la denuncia pero para matrimonios a futuro. Cf. ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *op.cit.*, p. 111 y ss. Cf. también el comentario de Ángel de Arezzo: “*Quaero an de adulterio possit per viam inquisitionis de iure procedi: dic quod sic tam de adulterio, quam de lenocinio: ut l. ij § si publico. & ibi gloss & Bar. ff. de adulteriis*”, *op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, fol. 73.

⁷⁹ Cf. RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Adulterio, sexo y violencia...”, *op.cit.*, p. 166 y su apéndice documental donde se reproducen algunos ejemplos de archivos protocolares del s. XV.

Partidas IV, 9, 2: “E todo ome que sopiere que su muger le faze adulterio, tenuto es dela acusar, si entendiere que se non puede partir del pecado, e que quiere vsar del, e si lo non faze peca mortalmente, Pero si entendiere que se parte del pecado, e que faze penitencia del, estonce si la non quisiere acusar non peca”

Partidas VII, 17, 2: “e sobre todos estos, el marido ha mayor poder, e deue ser primero recebido afazer la acusacion de su muger, queriendo la el acusar. Pero si el marido fuesse tan negligente que la no quisiessse acusar, e ella fuesse tan porfiosa en la maldad que se tornasse aun a fazer el adulterio: estonce la podria acusar el padre”

Al igual que en el derecho romano, la extensión del *ius accusandi* funciona como reaseguro frente a la eventual indolencia de un marido engañado. Y aquí *Partidas* se halla ante otro equilibrio difícil de conjugar: por una parte, resguardar la honra de un matrimonio frente a acusaciones falsas e infundiosas; por la otra, jugar al mismo tiempo la carta de la presión social sobre el marido, lo que dependerá del régimen acusatorio de que se trate.

En efecto, *Partidas IV*, que regula la acusación en fuero eclesiástico *ad divortium celebrandum*, extiende casi indefinidamente el derecho a acusar, incorporando la figura de la *actio popularis* y explicitando el involucramiento de la comunidad en cada comisión individual del crimen de adulterio:

E si por auentura el marido, non la quisiessse acusar, e ella non se quisiessse partir de aquel mal fecho. Estonce pueden la acusar sus parientes della, los mas propincos, o otro qualquier del pueblo, si ellos non lo quisiesssen fazer. Ca touo por bien santa Eglefia, que ala muger que tal pecado fiziessse, que todo ome la puede acusar. Ca assi como es defendido a todos comunalmente que ninguno non faga adulterio, assi el que lo faze, yerra contra el derecho que tañe a todos⁸⁰.

⁸⁰ *Partidas IV, 9, 2*. Sobre la regulación de la *actio popularis* en esta partida, cf. ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *op.cit.*, cap. 5. Este carácter social del adulterio tiene para el mundo judeocristiano su reminiscencia veterotestamentaria en la prescripción mosaica de la lapidación. Se planteará también en el ámbito del derecho canónico a fin de habilitar la injerencia de terceros en el régimen acusatorio. Cf. también JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 381. También el mundo germánico entiende el adulterio como asunto colectivo tal como parecen expresarlo las prácticas de ejecución de las adúlteras a manos de mujeres de la comunidad, descritas por JEAN PIERRE POLY, *op.cit.*, p. 159 y ss. Este tipo de prácticas tendrá una duradera permanencia en el mundo europeo, tanto en el marco de penas legales como la *course*, rastreable en los textos consuetudinarios del Mediodía francés (Cf. CYRIL PONS, *op.cit.*, p. 118), como en las cencerradas de la cultura popular, como la que describiera R. Valle Inclán en la escena final de *Divinas Palabras*. Cf. por último, RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Adulterio, sexo y violencia...”, *op.cit.*, p. 158 y ss.

En cambio, *Partidas VII*, donde se establece la acusación en pleito criminal, distingue un régimen de extensión a terceros de acuerdo con la permanencia o disolución del matrimonio. En el primer caso (*Partidas VII*, 17, 2), si el marido es negligente, pueden acusar a la adúltera su padre, hermanos o tíos, “*mas los otros del pueblo non lo pueden fazer*” porque “*non deve ser denostado el casamiento de tal muger por acusacion de ome estraño, pues que el marido, e los otros parientes sobredichos della, quieren sufrir, e callar su desonrra*”. En cambio, en el segundo caso (*Partidas VII*, 17, 3), respetando la prelación del ex marido y el padre, se extiende también el derecho de acusación a “*cada uno del pueblo*”, contemplados ciertos plazos⁸¹.

La relación adulterio/lenocinio (y su incidencia en la extensión del *ius accusandi*) no es el único aspecto en el que la legislación canónica innovó respecto del derecho romano, con el cual, sin embargo, mantiene una gran deuda en cuanto al tratamiento del adulterio. En efecto, la misma noción de un adulterio masculino es creación de la normativa cristiana⁸². En el *Digesto*, la única mención a un adulterio masculino se produce en el texto de Ulpiano recogido en D. 48, 5, 14, 5 donde se postula que el juez debe contemplar las costumbres del marido que acusa a la esposa de adulterio aunque deja en claro que ello no implica compensación mutua.

⁸¹ *Partidas VII*, 1, 1 define la acusación en los siguientes términos: “*Propiamente es dicha acusacion profaçamiento que un ome faze a otro ante del judgador afrontando lo de algun yerro, que dize que fizo el acusado e pidiendol que le faga vengança del*”. Como señala Alonso Romero, en la habilitación de una acusación popular intervienen otros criterios además del interés de venganza de la parte ofendida. En este sentido la citada expresión de *Partidas IV*, 9, 2 (si bien referente a acusación civil ante fuero eclesiástico) respecto de una comunidad dañada por la comisión de un adulterio, permite una extensión de la parte ofendida. Cf. MARÍA PAZ ALONSO ROMERO, *op.cit.*, pp. 41-42. Para una definición de pleito criminal en derecho alfonsí, cf. del mismo texto p. 38 y ss.

⁸² Acerca de las innovaciones del cristianismo en el tratamiento del adulterio (la posibilidad del perdón y la noción de adulterio masculino), cf. ALINE ROUSSELLE, *op.cit.*, pp. 121-122, en función de *El Pastor de Hermas*, de duradera influencia en la legislación cristiana en esta cuestión. Esta idea de un adulterio masculino se retoma en dos cánones del Concilio de Elvira (ca. 300-306): § 47 “*De eo qui uxorem habem saepius moechatur. Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conveniendus dari communionem. Quod si se promiserit cessaturum, detur ei communio. Si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis*” y § 69 “*De viris coniugatis postea in adulterio lapsis. Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere poenitentiam et sie reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dare communionem. Hoc et circa feminas observandum*”. Cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, pp. 86 y 257. Cf. asimismo E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, p. 140.

En este sentido, la Iglesia buscó en general una paridad en el tratamiento legal ante el adulterio de cualquiera de los cónyuges. Incluso propuso considerar más grave el adulterio del varón en virtud de sus responsabilidades morales, como lo expresa Agustín en el ya citado texto de *De adulterinis conjugis*, retomado en C 32, q. 6, c. 4:

*Viri gravius sunt puniendi quam mulieres de adulterio. Indignantur mariti, si audiant adulteros uiros pendere similes adulteris feminis penas, cum tanto grauius eos puniri oportuerit, quanto magis ad eos pertinet et uirtute uincere, et exemplo regere feminas*⁸³

Esta idea de responsabilizar en mayor medida al marido chocaba, sin embargo, con serias resistencias basadas en la larga tradición misógina medieval, y ello incluso al interior del mundo eclesiástico⁸⁴. La moral cristiana se maneja con un plurisecular estereotipo de la mujer como fácil víctima de la concupiscencia a la vez que peligroso acicate de la misma respecto de los varones⁸⁵. Por otra parte, aquella supuesta mayor responsabilidad marital parece quedar como mero corolario abstracto cuando se la confronta con la efectiva valoración social de las consecuencias del crimen en uno y otro género: las correspondientes

⁸³ Cf. también C 32, q. 6, c. 5: “*Sicut uir caput est mulieris, sic adulterando grauius delinquit quam mulier. ‘Non moechaberis’, id est non ibis ad aliquam aliam preter uxorem tuam. Tu autem exigis hoc ab uxore, et non uis reddere hoc uxori? et cum debeas in uirtute precedere uxorem, (quoniam castitas uirtus est) tu sub uno impetu libidinis cadis? et uis uxorem tuam uictricem esse, tu uictus jaces? et cum tu caput sis uxoris preedit te ad Deum cuius caput es? uis tuam domum capite deorsum pendere? Caput enim mulieris est uir. Ubi autem melius uiuit mulier quam uir, capite deorsum pendet domus. Si caput est uir, melius debet uiuere uir, et precedere in omnibus bonis factis uxorem suam*”. La *ratio* de este esquema que equipara mayor responsabilidad con mayor entendimiento se percibe en otras situaciones consignadas por los comentaristas. Por ejemplo, el principio enunciado en el *Diccionario* de Alberico de Rosate: “*qualitas ipsius pensatur secundum qualitatem peccantium. xxiiij. q. j. § contra. & xxvj. q. j. contra idolorum in eodem genere peccati grauius peccat Christianus quam Paganus. xxxij. q. iiij. in eo*”, *op.cit.*

⁸⁴ Incluso Juan el Teutónico, glosador del *Decretum*, plantea algo contrario cuando en su glosa a C. 12, q. 2, d.p.c. 58 afirma que “*detestabilius est hoc crimen in muliere quam in viro*”. Y la resistencia eclesiástica se registra no sólo respecto de la supuesta mayor responsabilidad marital. En los manuales de catequesis, la misma definición de adulterio pasa por la relación ilícita entre una mujer casada y otro hombre y no por las relaciones extramatrimoniales del esposo. Cf. al respecto el manual de Pedro de Cuéllar: “*El VIº mandamiento es ‘non serás mecho’. Que es ‘non farás adulterio’, quando yaze omne con muger de otro; que si casado yaze con suelta non es dicho propriamente adulterio*”, (*op.cit.*, p. 179). Sobre la discusión entre canonistas y teólogos (en la que se esgrimen argumentos que van desde los hijos furtivos hasta el mal ejemplo), cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 445.

⁸⁵ Sobre la ambigüedad de una lujuria descrita por siglos como un vicio prevalentemente masculino y que raramente tiene a las mujeres como sujetos activos “en primera persona”, cf. CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali, op.cit.*, p. 156. Cf. también MIREILLE VINCENT-CASSY, “Péchés de femmes à la fin du Moyen Age”, *La condición de la mujer en la Edad Media, op.cit.*, p. 506 y ss.

al adulterio uxorio se piensan más peligrosas que las del adulterio del marido, básicamente en torno del control de la descendencia, cuya violación se piensa en términos patrimoniales, parentales e incluso clericales⁸⁶. La posibilidad de una prole espuria es, en definitiva, el argumento central en la explicación de por qué la *Lex Julia* otorga a los maridos un *ius accusandi* que niega a las mujeres: el adulterio uxorio instala el fantasma de un sucesor “*alienus et sordidus*” en términos de Alberico de Rosate:

Sed quae est ratio quod marito conceditur accusatio adulterii & non uxori, hoc redditur in gl. sed non videtur sufficiens: quia ita violatur thorus per adulterium viri, sicut uxoris: & ideo dic quod ratio est: quia per adulterium uxoris fit maius praeiudicium viro, circa prolem: quia alienus & sordidus posset sibi succedere ut j. de quaestio. l. super statu. non sic si vir adulteratur. Item ex complexu viri ipse solus afficitur, ex complexu uxoris etiam filii afficiuntur, & sic quodam infelicitatis euentu sit alienum dedecus proprium, secundum Cassiodorum & Cy. unde cum magis afficiatur proles ex parte matris, quam patris: merito maritus potest accusare uxorem de adulterio & non econtra: quia suam iniuriam prosequitur, qua nulla est maior & ideo dicitur iustus dolor, ut j. e. l. Gracchus⁸⁷

⁸⁶ Ello queda graficado en la siguiente disquisición del *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez: “So el titulo del robo suelen otrosi poner el caso de la muger que enfiñe parto con mentira quando se faze en çinta con mentira e non lo es e da el fijo ageno a su marido por fijo, otrosi de la muger que concibe de adulterio. En estos dos casos vienen tres peligras muy grandes. El uno es en el fecho de la heredad del marido, que la heredara cuya non es. El otro, en el fecho de las ordenes si clerigo quisiere ser, commo se ordenara, ca fijo de adulterio non puede ser clerigo. El terçero, en el fecho del casamiento porque si quisiere casar, podra casar con parienta o con cuñada de parte del padre, aguardandose del parentesco del marido de su madre”, *op.cit.*, p. 67.

⁸⁷ En *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit. ad C. 9, 9, 1*. Jacques de Révigny, por su parte, halla en esta diferencia de criterios una *ratio naturalis*: “*Sed quero maritus accedendo ad solutam non committit adulterium. Solutio. est illa ratio, quia adulter est qui alterius thorum violat. sed maritus est dominus thori & ibi mulier accedit ad maritum. non accedit ad alterius thorum. Item illa ratio naturalis quia magis interest mariti. quia si mulier cognoscatur ab alio si sint aliqui qui videant succedunt marito. non sic autem succedunt uxori nisi maritus cognoscit. Sed opponitur autem de nup. § si vero igitur. Solutio non potest uxor per viam accusationis procedere contra maritum sed potest ciuilliter opponere ut divertat ab eo. & repetat lucrum. ut. s. de repu. & consensu. vult ergo probare imperator quod mulier non possit accusare*”, *op.cit.* en comentario al mismo pasaje. Cf. también la explicación de Azo: “*Et ita etiam si de matrimonio suo violato queri velint mulieres, lex Iulia de adulteriis hoc non concedit eis, ut hic dicit. inde videtur innuere quod alteram de thoro violato non possit accusare, nec etiam maritum suum qui cum ea adulteratus est. vel etiam si velit intentare accusationem de thoro alterius violato, non licet, cum accusare non possit mulier, nisi suam vel suorum iniuriam persequatur: ut ff. de accusat. hi tantum. sed & licet hic nec enim eadem est ratio in masculo & foemina: quia foemina dicitur corrumpi, sed in masculo non. adultera enim dici potest propter partum ex altero conceptum: sed masculus non: & ideo non idem habet priuilegium mulier quod masculus: quia non sicut masculus accusare, de adulterio poterit. tamen aliam habet praerogatiuam, ut possit diuertere, ut maritus amittat donationes propter nupt. ut s. de diuort. consensu.*”, *op.cit.*, *ad C. 9, 9, 1*.

Por todo ello, la idea de un adulterio masculino representa uno de los tantos puntos de colisión entre la empresa de aculturación que lleva adelante la Iglesia medieval y las lógicas que gobiernan la política de los linajes y sus miembros⁸⁸. Los términos en que, finalmente, se calibra la gravedad de cada infidelidad presentan suficientes ambigüedades y niveles de elaboración que permiten al fin de cuentas combinar una mayor responsabilidad moral del hombre con una mayor severidad para la mujer⁸⁹.

En cualquier caso, lo cierto es que Graciano propone una equiparación conyugal en cuanto al régimen acusatorio:

C 32, q. 5, c. 23: "*Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condempnat. Sed uiros suos mulieres non facile de adulterio accusant, et non habent latentia peccata uindictam. Viri autem liberius uxores adulteras apud sacerdotes deferre consueuerunt, et ideo mulieribus, prodito earum crimine, communitio denegatur; uirorum autem latente commisso non facile quisquam ex suspicionibus abstinetur; qui utique submouebitur, si eius flagitium detegatur. Cum ergo par causa sit, interdum probatione cessante uindictae ratio conquiescit*"

La pretensión de paridad entre hombre y mujer para el derecho canónico se enfrenta claramente con los precedentes romanos e ilustra la idea de la Iglesia acerca de que el

⁸⁸ Sobre los cortocircuitos entre la dirigencia eclesiástica y la nobleza carolingias en torno de la moral matrimonial, en especial respecto del "adulterio masculino", cf. GEORGES DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, París: Hachette, 1981, p. 54.

⁸⁹ "Todos los comentaristas de Aristóteles [...] reconocen en la fidelidad femenina la única garantía de la legitimidad de la prole y en el control que el marido ejerce sobre el cuerpo de la esposa el único instrumento capaz de tranquilizarlo sobre la paternidad. Así, la fidelidad termina por ser una virtud exquisitamente femenina, o, al menos, la fidelidad masculina asume caracteres sustancialmente distintos de la femenina, en la medida en que no es más que una contrapartida, fundada en justicia, del comportamiento sexual de la mujer. A la fidelidad casi obligada y 'fisiológica' de la mujer, que culmina en la reproducción legítima, corresponde una fidelidad menos vinculante, pero más virtuosa, de parte del hombre. Únicamente semejante supuesto puede explicar la aparente contradicción dentro de la cual se mueve la valoración del adulterio: la mayor responsabilidad moral del varón se traduce en la obligación de una conducta más virtuosa y, por lo tanto, en una culpabilidad más grave; del otro lado, no hay duda de que las consecuencias del adulterio femenino son más onerosas, pues comprenden una gama de culpas que van desde la lujuria a la traición, del sacrilegio al robo, y repercuten en daños profundos en relación con los hijos, ya sea de los legítimos, empobrecidos en la herencia por la presencia de bastardos, ya sea incluso de los ilegítimos, expuestos al riesgo del incesto por la incertidumbre del nacimiento. Las discusiones sobre el comportamiento que se debe observar en relación con la mujer adúltera [...] que dominan la literatura canónica y penitencial a partir del siglo XII, no hacen sino confirmar la desigualdad de juicio sobre el adulterio masculino y el femenino y reforzar la impresión de que la obligación de fidelidad, de hecho, sólo se considera como tal para la mujer", SILVANA VECCHIO, "La buena esposa", en G. Duby & M. Perrot, *Historia de las mujeres*, Madrid: Taurus, 1993. vol. 3, pp. 142-144.

matrimonio constituye el lazo más fuerte, incluso mayor que el que une a padres e hijos. En ese marco, la infidelidad marital se concibe tanto o más grave que la uxoria⁹⁰. El principio que todos los comentadores del derecho canónico repiten, “*vir & uxor non debent ad imparia iudicari*”, choca sin embargo con la realidad de una divergencia clave: las mujeres no pueden acusar a sus maridos adúlteros *criminaliter* como sí los maridos respecto de sus mujeres. De ahí la necesidad de aclaraciones como la de la *Summa magistri Rolandi*: “*Verum hoc i.e. accusare in mulieribus non obtinet, quamvis dictum sit: Eadem lex erit viro et mulieri; quod non de accusatione, sed de debiti redditione vel matrimonii dissolutione intelligendum est. Vel dicamus mulieri licitum proprium virum adulterii reum facere, non ut capitis poenam subeat, sed ut ab eius consortio secedat*”⁹¹. Para otros autores, por último, este principio de paridad debe llevarse no sólo respecto del régimen acusatorio sino también respecto del *ius occidendi*, es decir, para ratificar su ilegitimidad. En palabras de Juan de Torquemada: “*vir & uxor ad paria iudicantur. sed uxori non licet interficere virum in adulterio comprehensum, ergo nec econtra*”⁹².

Precisamente, la estimación de los cónyuges respecto del régimen acusatorio representa un punto de divergencia manifiestamente explícito entre *Partidas* y el derecho canónico⁹³. *Partidas*, como casi todo el derecho secular, enfoca el adulterio desde dos puntos de vista. Por un lado, el daño comparativo en función de la legitimidad de la descendencia⁹⁴.

⁹⁰ Cf. CYRIL PONS, *op.cit.*, p. 114. Cf. también C. 32, q. 5, c. 20: “*Apud nos quod non licet feminis aequae non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur*”.

⁹¹ *op.cit.*, ad C. 32, q. 1. Otros comentadores, como es el caso de Rufino, señalan también como discordancia la posibilidad marital de acusar por sola sospecha, facultad de la que carecen las mujeres: “*In accusatione autem adulterii iudicatur mulier ad imparia, quia vir ex sola suspitione accusat uxorem de adulterio: quod non potest mulier*”, *op.cit.*, ad C. 33, q. 2, c. 1. Ángel de Arezzo, por último, señala una postura de Saliceto planteando un caso singular en el que la mujer podría acusar *criminaliter* a su marido por adulterio: “*Sali. ponit unum casum sing. quando uxor potest accusare maritum de adul. etiam criminaliter: & hoc est quando uxor prosequitur suam iniuriam puta quia maritus commisit adulte. cum uxore filii ipsius mulieris anti ex alio matrimonio: vel cum uxore fratris ipsius mulieris dic ut ibi per eum*”, *op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, fol. 73.

⁹² *op.cit.* ad C. 33, 2, 5.

⁹³ Hay que aclarar que mientras *Partidas* IV responde al principio de equiparación entre esposos de acuerdo con el derecho canónico, *Partidas* VII asume el criterio desigual respecto de las penalizaciones del adulterio. Sobre el régimen acusatorio en fuero eclesiástico en general, cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, pp. 306 y 381.

⁹⁴ Cabe señalar que según el derecho canónico, los hijos se presumen del marido aun si se pruebe que la mujer cometía adulterio mientras cohabitaba con su cónyuge. No así si el adulterio fuese manifiesto en virtud de un cálculo temporal que indicase la imposibilidad de concepción por parte del marido

Por el otro, la problemática de la honra. En tanto la mujer funciona habitualmente como vehículo de la honra de los varones con poder sobre ella, no se ve tan afectada por las relaciones extramatrimoniales del marido como éste en el caso inverso. Desde este punto de vista, las deshonras no son equiparables como tampoco la gravedad de las infidelidades:

Partidas VII, 17, 1: Adulterio es yerro que ome faze asabiendas, yaziendo con muger casada, o desposada con otro. E tomo este nobre de dos palabras de latin, alterus & thorus: que quieren tanto dezir como ome que va, o fue al lecho de otro, por quanto la muger es contada por lecho del marido con quien es ayuntada, e no el della. E porende dixeron los sabios antiguos, que maguer el ome casado yoguiesse con otra muger que ouiesse marido, que non lo puede acusar su muger, ante el juez seglar sobra esta razòn comoquier que cada vno del pueblo (aquien non es defendido por las leyes deste nuestro libro) lo puede fazer: E esto tuuieron por derecho por muchas razones. La primera porque del adulterio que faze el varon con otra muger, no nace daño, ni desonrra ala suya. La otra porque del adulterio que faze su muger con otro, finca el marido desonrrado, recibiendo la muger otro en su lecho: e demas porque del adulterio della puede venir al marido gran daño. Ca si enpreñasse de aquel con quien fizo el adulterio, vernia fijo estraño heredero en vno con los sus fijos, lo que no auernia ala muger del adulterio que el marido fiziesse con otra: e porende pues que los daños, e las desonrras non son yguales, guisada cosa es, que el marido aya esta mejoría, e pueda acusar a su muger del adulterio, si lo fiziere, e ella non ael: e por esto fue establecido por las leyes antiguas, como quier que segund juyzio de santa yglesia, non seria assi⁹⁵.

dada su ausencia. Así lo afirma el Panormitano en su comentario a X 5, 16, 6: “*In glo. in verbo evidentiā in fi. no. duos modos probandi adulterium manifestum [...] Secundus modus probandi si habet filium cum alieno marito & intelligo hunc casum quando tanto tempore stetit separata a viro quod non potuisset concipere a marito, ut quia nunc peperit. & est annus quod a maritus recessit uidetur maritus ab ea. tunc apertissime probatur adulterium: ut l. filium ff. d. his qui sunt sui vel alie. iur. et ita intelligo istam glo. uam si in domo mariti secum cohabitantis peperit filium. tunc praesumitur filius mariti, ut in l. quia semper ff. de in ius vo. & in l. si vicinis scientibus C. de nup. etiam si probaretur quod tempore conceptionis adulterabatur pariter cum quodam alio. ut est tex. valde not. in l. miles § defuncto ff. eo. tit. quod not. et est ratio. quia ex quo eodem tempore pariter cognoscebatur a viro et ab adultero debemo favore filiorum praesumere eum filium mariti & quia in dubis debemus facere benignam interpretationem”, Nicolás de Tudeschis, *Lectura super quarto et quinto decretalium*, Nicolaum de Benedictis ed., 1500. *Partidas* retoma esta cuestión de la presunción de paternidad en *Partidas* III, 14, 9 a partir de la sospecha de una descendencia ilegítima que la misma mujer lanza por despecho contra su marido: “Ensañan se las mugeres alas vegadas tan fuertemente que por despecho que han de sus maridos dizen que los fijos que tienen en los vientres, o que son nacidos que non son dellos, mas de otros. E en tal caso como este dezimos que si pudiere ser prouado por los vezinos de aquel logar que el fijo de alguna muger que dixesse tales palabras como sobre dichas son: naciera della seyendo casada con aquel marido: e non auiendo el marido estado alongado della tanto tiempo que pudiessen verdaderamente sospechar segund natura que el fijo fuera de otri por tales palabras que el padre o la madre dixessen: non deue el fijo ser deseredado nin le empece en ninguna manera”.*

⁹⁵ Cf. sin embargo *Partidas* VII, 17, 9, donde se establece la posibilidad por la esposa de alegar adulterio previo del marido en caso de “ome vil”. Sobre la relación adulterio/injurias, cf. MARTA MADERO, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid: Taurus, 1992, p. 110 y ss.

Esta estimación desigual termina encarnando en la existencia de un doble fuero y un doble régimen de acusación. El adulterio constituye un crimen que atañe tanto al fuero secular como al eclesiástico. Adjudicarle al primero la competencia en el caso de acusación criminal (“*quando agitur criminaliter*”) y al segundo en caso de acusación civil (“*ad divortium celebrandum*”) fue la solución más generalmente aceptada. Pero más allá de esta formulación de principio, relativamente concisa y sin dificultades⁹⁶, lo cierto es que las jurisdicciones permanecerán largo tiempo yuxtapuestas y, sólo con el tiempo, los juristas clasificarán al adulterio entre los casos de fuero mixto⁹⁷. Y ello en tanto implica una injuria sobre un sacramento e incluye por ello cierta dosis de sacrilegio⁹⁸. Esta idea halla apoyatura incluso en el derecho romano que califica de sacrílegos a los adúlteros (cf. C. 9, 9, 29, 4: “*Sacrilegos*

⁹⁶ Como lo expresa sin ambages Bartolo de Sassoferrato en su tratado “*Differentie inter ius canonicum et civile*”: “*Pro adulterio iure civili agitur penam corporali: iure canonico ad tori separationem*”, en *Consilia quaestiones et tractatus Bartoli : quaestiones et tractatus quidam, iuri incumbentibus admodum utiles ac necessarii*, Lyon, 1535, p. 124. La distinción de fueros y de procedimientos en cada uno de ellos permitirá además librar a la práctica judicial de ciertas incongruencias jurídicas como las que surgían en torno de la aplicación del talión en acusaciones no probadas ante fuero eclesiástico. En efecto, de admitirse el procedimiento criminal por delito de adulterio ante tribunal eclesiástico (lo que no ocurría) cualquier acusador lograría la separación matrimonial, probase o no su acusación, es decir, como efecto de una condena a la culpable o como efecto de la aplicación del talión sobre sí mismo. Cf. el comentario de Godofredo de Trano a X 5, 16: “*et si maritus in accusatione uxoris deficiat in probando tenetur ad talionem. ut in auten. ut liceat matri. et auie. § quia vero plurimas. § et causas col. viij in auten. ut nulli iud. § adulteram col. ix. sed secundum hoc vir volens separari ab uxore indirecte consequi poterit quod directe non potest. accusabit uxorem de adulterio calumniose si deficiet in probatione detrudetur in monasterio. et sic indirecte separabitur ab uxo. Ad quod respondeo non consequitur quia non solum hoc fiet secundum iura auten. sed aliquis vir punietur in bonis. vel non consequitur. quia erit in voluntate mulieris sibi reconciliare maritum inuitum. ut dixi in hoc eodem. § secundum vetus testamentum mulier de adulterio conuicta lapidabatur non autem vir ut xxxiiij q. v. hec ymago. sed secundum iura canonica in foro ecclesiastico agitur ad separationem. ut s. de procur. tue. vel ad dotis vel donationis amissionem. ut s. de dote post divor. rest. plerumque*”, *op.cit.*. Cf. ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *op.cit.*, p. 64. Una interesante ilustración literaria (con amplio conocimiento jurídico por parte del autor) hallamos en el *Libro de Buen Amor* en el proceso que le sigue el lobo a la zorra ante la corte de Don Ximio. Cf. HENRY ANSGAR KELLY, *Canon Law and the Archpriest of Hita*, Birmingham/Nueva York: Centre for Medieval & Early Renaissance Studies, 1984.

⁹⁷ Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, pp. 136-137.

⁹⁸ Cf. el texto de Tomás Chobham citado en nota 23. También del mismo texto: “*Est autem adulterium alieni tori violatio, unde adulterium dicitur quasi ad alterium torum accessio. Hoc autem quantum peccatum sit ex eo intelligitur quod sacramentum a deo institutum per adulterium violatur*”.

autem nuptiarum gladio puniri oportet)⁹⁹, aunque la glosa ordinaria aclara “*quasi: non enim vere est sacrilegium*”¹⁰⁰.

Este carácter intermedio del adulterio, por otra parte, no se reduce al binomio secular/eclesiástico. Efectivamente, dentro del fuero eclesiástico, el adulterio puede llegar a ocupar también un lugar intermedio, en este caso entre el *forum interiore* y el *exteriore*. El derecho canónico le asigna penitencia pública¹⁰¹ y ésta representa en el s. XIII un marco de penalidad que excede a la distinción entre los *fora*¹⁰².

Anotemos, por otra parte, que si el adulterio se ha mantenido oculto, la administración de la penitencia pública para este pecado reclama la presencia de un confesor bien experimentado, caso contrario, se corre serio riesgo de violar el sigilo sacramental¹⁰³. Si bien las actuales investigaciones en torno de la práctica sacramental durante el s. XIII indican que

⁹⁹ Sobre el mayor rigor de la legislación constantiniana contra el adulterio y su equiparación con el sacrilegio, cf. JEAN PIERRE POLY, *op.cit.*, pp. 40-41 y E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, p. 70. Sobre el fuero mixto, cf. además ESTEBAN MARTÍNEZ MARCOS, *op.cit.*, p. 67 y JEAN GAUDEMET, “Sanctions répressives et pénitences religieuses...”, *op.cit.*

¹⁰⁰ Cf. el comentario de Azo al mismo pasaje: “*Subaudi quasi ergo multo magis in monacha*”, *op.cit.* Bartolomé Saliceto es a este respecto más explícito en el por qué de considerar estrictamente impropio el calificativo de “sacrilegos”: “*Ad ultimam partem opponitur quod adulterium committens non dicatur sacrilegium committere ut l. sacrilegii in pn. ff. ad l. iul. pecu. & de sacrile. ubi sacrilegi dicuntur qui factum exportant de sacro. Sol. qd. illud vere & proprie hoc improprie ut in gl. Pro cuius declaratione potes dicere quod hoc nomen simpliciter prolatum in dubio sumatur proprio pro auferente rem sacram de sacro ut in contrario, sed prolatum cum adiuncto qualificetur secundum illud ut hic sicut dicimus de urbe ut simplex prolatio eius referatur ad urbem Romanam, & de Apostolo referatur ad Paulum: & sic de simili. ut de poeta apud graecos Homerus apud nos Virgilius*”, *op.cit.*, ad C. 9, 9, 29, 4.

¹⁰¹ Cf. C 31, q. 1.

¹⁰² “*Thirteenth-century public penance fell into a gray area between the ecclesiastical interior forum and exterior forum; it also fell into a gray area between ecclesiastical justice and secular justice*”, p. 128, y “*Public penance survived precisely because it was so flexible and adaptable, satisfying both the desire to humiliate sinners -and even sometimes merely apparent sinners- and the need to leave the authority behind the humiliation a little vague. It could shame an adulterer in a village, resolve a feud between two bourgeois families, or proclaim the moral authority of a bishop whose secular supremacy was being doubted. It fell between the exterior and interior fora, in a convenient no-man's-land between excommunication and interior emotion*”, MARY MANSFIELD, *op.cit.*, p. 291. Cf. también JEAN GAUDEMET, “Sanctions répressives et pénitences religieuses...”, *op.cit.*, p. 18.

¹⁰³ A fin de graficar este tipo de penitencia en caso de pecado notorio (como en el caso de los adúlteros pescados *in fraganti*) podemos recurrir a la descripción de Tomás Chobham: “*Pena autem deprehensorum in adulterio est quod publice nudi ducantur per vicos civitatis et flagellentur. Non tamen hanc penam potest simplex sacerdos infligere, sed maior iudex*”, D. II, q. XIa, *op.cit.*

el mentado “triumfo” de la penitencia privada se ve opacado en realidad por una serie de “fallas” en la ejecución del sacramento (con lo que la torpeza de un confesor podría comprometer, aun involuntariamente, la extrema privacidad necesaria al caso¹⁰⁴), lo cierto es que la prescripción de una penitencia pública aumenta visiblemente la vulnerabilidad del sigilo. El problema se centra aquí en la enmienda y la restitución, requisitos para considerar la penitencia como correctamente acabada. La administración de la penitencia (en sentido estricto) por parte del confesor debe evitar cualquier riesgo de publicidad y el problema es que, amén de las complicaciones que origina la eventual reserva episcopal en caso de adulterio¹⁰⁵, el derecho canónico asigna a este crimen penitencia pública. Como decíamos en el capítulo 2, ciertos pecados son considerados más públicos *per se* y a éstos se les garantiza menos protección frente a la exposición pública en los procedimientos penitenciales: la restitución es un elemento absolutamente necesario para la completitud del sacramento mientras que la privacidad del pecador es ante todo un *desideratum*¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Cf. MARY MANSFIELD, *op.cit.*, cap. 3.

¹⁰⁵ Cf. MARY MANSFIELD, *op.cit.*, p. 82.

¹⁰⁶ Cf. MARY MANSFIELD, *op.cit.*, p. 85.

PODERES DEL PADRE, PODERES DEL MARIDO

Volviendo a las diferencias entre la normativa alfonsina y el *corpus* justiniano, se hace necesario recalcar que la redacción de *Partidas* VII, 17, 14 omite en su texto un punto clave de lo regulado por la *Lex Julia*: la condición de que la adúltera a matar se halle *in potestate* del padre ejecutor¹⁰⁷.

La importancia de esta omisión ha sido calibrada de forma diferente por parte de los glosadores del derecho hispánico, en tanto se la ha relacionado con la discusión en torno de la vigencia de la norma. Así hallamos la glosa de Gregorio López a *Partidas* VII, 17, 14 donde se señala que la facultad homicida del padre caducó tras la sanción de la ley 47 de Toro de 1505 que emancipaba por el matrimonio a las mujeres casadas¹⁰⁸. ¿Esta afirmación responde a que López considera que el *ius occidendi* del padre incumbe a su *patria potestas* o supone que debe ignorarse la omisión por seguir operando lo regulado en la *Lex Julia*? Esta es la opción de Diego de Covarrubias († 1577) que retoma la argumentación de López y ata la norma de *Partidas* a lo estipulado en el *Digesto*:

Secundo, est notandum, patri licuisse filiam & adulterum occidere, si filiam haberet in potestate, d. l. patri & quamvis Regia l. 14 titul. 17 partit. 7. permittat patri occidere filiam & adulterum, nec addiderit patriam potestatem; opinor eam esse illi legi adjiciendam ex Jure communi. Leges etenim illae, quas Partitarum appellamus, Jus commune imitantur omnino: & nisi manifeste, & directo sensu illud corrigant, ex obliquo sensu aut tacito non est adnotanda Juris communis abrogatio. Ex quo verius mihi videtur, patri non licere, etiam jure Regio, occidere filiam liberam ab ejus potestate¹⁰⁹.

¹⁰⁷ D. 48, 5, 21 (Papiniano). Se trata de matrimonios *sine manu* por los cuales las mujeres se mantienen bajo la órbita de los *patres familias*. Cf. CARLO LORENZI, *op.cit.*, § 2.

¹⁰⁸ Toro 47: “El hijo, ó la hija casado velado, sea avido por emancipado, en todas las cosas para siempre”. En la edición de *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, tomo VI, Madrid: Antonio de San Martín Editor, 1872. La glosa de G. López: “cum hodie de iure regni per matrimonium filia liberetur a patris potestate, ut in l. 47. in ordina. Thauri. pater non poterit filiam neque adulterum occidere”

¹⁰⁹ En *Opera omnia, De Matrimonio*, Pars II, Cap. VII, § VII De jure in deprehensos in adulterio, Ginebra: Sumptibus Fratrum de Tournes, 1762.

Opinión diversa plantea Miguel Cifuentes, comentador de las *Leyes de Toro*, quien adjunta a la omisión de marras el hecho de que *Fuero Real* extiende el *ius occidendi* a hermanos y parientes próximos, por lo cual rechaza tanto la idea de que este derecho provenga del *ius vitae necisque* del *paterfamilias* como la de que *Toro 47* derogue *Partidas VII, 17, 14*¹¹⁰. López y Covarrubias se oponen a la postura de Cifuentes¹¹¹. Por su parte, Diego Pérez, comentador de las *Ordenanzas Reales*, retoma la opinión de Cifuentes al considerar que la postura contraria implica la introducción de una corrección de derecho¹¹². En su argumentación, por otra parte, resulta destacable su referencia a las “*rationes naturales*” por las que el linaje de origen de la adúltera se ve impelido a lavar “*tantam infamiam*”, facultad para la cual ninguna emancipación parece ser óbice¹¹³.

¹¹⁰ Glosa de G. López: “*Michael tamen unus de glosatoribus. ll. Thauri. in l.82 tenet contrarium. imo q. hoc ius competat patri, & si filia non sit in potestate, movetur per per text. in l. penul. tit. 7 lib. 4 foro ll. ubi habetur q. necdum pater: sed & frater, patruus, vel avunculus, vel alius cognatus, qui domi eam habeat potest eam occidere & adulterum, & sic dicit ibi probari, q. non sit curandum de patria potestate. ex quo illa l. permittit non habentibus ius patriae potestatis*”.

¹¹¹ López: “*sed revera illa l. non potest allegari pro l. ubi de ius observantia non probaretur, neque credo illam esse usitatum: unde videtur hodie (liberata filia a patris potestate per contractum matrimonii), patri hoc ius non competere*”. Covarrubias: “*Nec leges Fori, quae etiam fratri hoc homicidium permisserunt, huic sententiae oberunt: quia Fori leges, nisi usu vel posterioribus legibus fuerint comprobatae, nullam vim nec potestatem habent*”, *op.cit.*

¹¹² “*Videtur quod non nam de jure licitum est patri occidere adulterum cum filia simul, quam in potestate habet. l. patri l. neque eam § jus occidendi ff. de adulter. & quod possit hodie occidere filiam adulteram pater. tenet Cifontan. in l. 82 Tauri q. 2 ergo immunis erat a poena etiam si ei non liceret tantum rationibus praemissis non erit puniendus poena corporali ex l. adulterium cum incestu § imperatores ff. de adult. & ex cap. si vero de simonia excommunic. ubi responsum Alexandri extat pro patre in illis verbis, nec ille compellendus est ad sedem apostolicam venire qui in clericum, cum uxore matre & sorore vel filia propria turpiter inventum manus injiceret violentas, tun etiam quia licet patria potestas in d. l. patri penderet & hodie cessat per l. 47 Tauri non tantum cessant rationes naturales, quae parentes, & fratres inducunt ad propulsandam tantam infamiam, & verecundiam illis illatam ob tale crimen text. optimus in l. 14 tit. 17 part. 7 quae cum correcta non inveniatur majorem auctoritatem habet, quam novissime eam corrigentes. Ideoque si pater filiam & adulterum inventum in propria domo necaret nullam poenam inferrem quia non est quae hoc dicat & confirmatur ex leg. I super isto tit. si tamen seorsum ab ejus domo poena lenirem, ut supra dixi per praemissa & tenet Fernan. Michael in I part. lib. 3 § 7 num. 22 fol. 104 col. I cum seq. quanvis ex eo, quod cessat patria potestas per contractum matrimonium novissimi negant licere patri occidere filiam adulteram, ut ex Greg. Lopez in l. 14 tit. 17 part. 7. Pinel. C. de bonis mater, num. 19. 2. part. Rubric. Hieron. Cagnol. in rep. Rub. ff de inoffic. test. num. 2 Cassan, in consuet. Burg. rub. 4 § I num. 20. aliquid per Covar. in Epit. de matrim. 2. part. cap. 7 num. 2. Bart. in l. 2 ff. ad l. Corn. de Sicar. ex quorum simonia inducitur correctio plurium legum supra allegatarum nempe ad l. patri & l. 14 tit. 17 part. 7 & l. pen. tit. 7 lib. 4 for. leg. quae opinio cum inducat correctionem de jurem crederem non procedere & primam veriore esse”. En glosa de Diego Pérez a *Ordenanzas Reales* (Madrid: Imprenta de Josef Doblado, 1780).*

¹¹³ Estas observaciones coincidirían con lo que afirma E. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO acerca de las facultades del linaje de sangre que exceden a cualquier emancipación legal : “*Ces lois poussaient à*

Como vemos, la relación entre el *ius occidendi* del padre en caso de adulterio y el poder de vida y muerte del *paterfamilias* resulta un asunto que divide a los comentaristas clásicos del derecho hispánico. Pero cabe aclarar que otro tanto sucede con los estudiosos modernos que también plantean respecto del tema posiciones contrapuestas, tanto en relación con el derecho hispánico como de sus antecedentes romanos. Así, por ejemplo, hallamos autores que vinculan los filicidios por adulterio al *ius vitae necisque* de la patria potestad, tales como Eva Cantarella¹¹⁴, William Harris¹¹⁵, Jane Gardner¹¹⁶ o Carlo Lorenzi (*vid. infra*).

Opinión contraria plantean Yan Thomas (para el derecho romano) y Emma Montanos Ferrín y Estrella Ruiz-Gálvez Priego (para el derecho hispánico). Los tres autores rechazan la remisión de la facultad homicida de la *Lex Julia* al *ius vitae necisque* del *paterfamilias*. Mas el tipo de argumentación que ensayan parte de estrategias de análisis distintas. Mientras el primero se centra en las características del *ius vitae necisque* para luego señalar que no corresponde considerar como manifestación del mismo a la facultad acordada por la *Lex*

l'extrême une notion, pourtant bien réelle, qui semble solidement ancrée dans la mentalité espagnole il était impensable et inadmissible pour le chef d'une famille, père ou frère, que les liens de sang disparaissent au bénéfice de ces liens dits spirituels que tissait le sacrement du mariage. A notre avis, il n'est point erroné de considérer, comme Miguel que ces lois sont indépendantes de la puissance paternelle. Ces lois se rattachent plutôt à cette puissance familiale, à ce droit de regard que le clan, la "gens", exerce sur chacun de ses membres, vis-à-vis duquel les lois et même le concept d'émancipation, sont peu de chose", en *Statut sociojuridique de la femme en Espagne au XIVe siècle*, Paris: Didier Erudition, 1990, p. 348.

¹¹⁴ Cf. EVA CANTARELLA, "Adulterio, omicidio legítimo e causa d'onore in diritto romano", en *Studi in onore di G. Scherillo*, Milán: Giuffrè, 1972. También EVA CANTARELLA, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid: Akal, 1996: "Al establecer su autoridad la civitas no había despojado a los padres de sus prerrogativas y tampoco los había privado de sus poderes. Tal como siempre habían hecho, los padres seguían ejerciendo su derecho de vida y muerte (*ius vitae ac necis*), matando o haciendo matar a los filii y las filiaefamilias culpables de haber tenido comportamientos que los antiguos usos familiares y la nueva conciencia social ciudadana consideraban que se tenían que castigar de ese modo", p. 121.

¹¹⁵ Cf. WILLIAM HARRIS, "The Roman Father's Power of Life and Death", en *Studies in roman law in memory of A. Arthur Schiller*, Leyden: Brill, 1986. El autor anuda los castigos a adúlteras con el *ius vitae necisque* señalando que "it seems to follow that our sources thought that a father's killing of a daughter was only remarkable if she were innocent, or if he were morally disqualified", p. 87.

¹¹⁶ Cf. JANE GARDNER: "The woman's father could kill both her and her lover, if they were caught in his or his son's house, but he must kill both together and at once, or neither. As Papinian later pointed out, the law was giving the father an additional right (that of killing the adulterer) but was not taking away the traditional right of life and death over his daughter. In practice, though, the requirement to kill both was likely to be a deterrent to killing either, and that may have been Augustus' intention", *op.cit.*, p. 130.

Julia, Montanos Ferrín y Ruiz-Gálvez Priego hacen el camino inverso. Sus argumentaciones se asientan sobre la extensión que puede alcanzar el *ius occidendi* por adulterio: el hecho de que éste exceda al padre e incluya a otros miembros del linaje permite a ambas autoras indicar que dicha facultad no cuadra con el *ius* de la *patria potestas*¹¹⁷.

Por su parte, Yan Thomas considera que existe una diferencia de principio entre ambos poderes. En efecto, el *ius vitae necisque* conforma un poder que es del orden de lo absoluto, mientras que la facultad amparada en la *Lex Julia* constituye un poder condicionado (la obligación de ejecución simultánea o el requisito de que sea en la casa propia o del yerno)¹¹⁸. La *vitae necisque potestas* sólo puede ser concebida como fórmula abstracta, como una soberanía que mantiene la vida del hijo bajo condición del padre aunque no se ejerza nunca en concreto. No se confunde con el ejercicio de ningún castigo familiar. No implica una jurisdicción doméstica sino el estatuto mismo de la patria potestad. Se trata, además, de un poder de “vida y muerte” tomadas como conjunto: implica la posibilidad de dejar morir (*nex* implica una muerte no sangrienta) tanto como la de dejar vivir. Es una condición abstracta que pone al hijo en poder del padre, un poder fundante que necesita apoyarse en un poder de muerte siempre hipotético. Por último, el *ius vitae necisque* se formula siempre *in filium* excluyendo a las hijas de este marco de derecho¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. E. MONTANOS FERRÍN (*op.cit.*, 1990): “Situación excepcional es la que contempla la posibilidad del padre de dar muerte a la hija adúltera que ya había previsto el Derecho romano y que no es, a mi modo de ver y como ya anticipé, una manifestación de la patria potestad como asegura D’Ors [...] Pienso, por tanto, que no resulta convincente la afirmación de que esta facultad de matar dependía de la patria potestas, y mucho más discutible resulta si tenemos en cuenta la disposición contenida en Liber 3, 4, 5, en donde vemos que esta facultad se termina concediendo a los fratres sive patruí después de la muerte del padre, y no se concibe al hermano y al tío ejerciendo funciones de patria potestad; es a hermano y a tío a quienes se le concede también el derecho de autorizar el casamiento de la hermana, después de la muerte del pater, porque, precisamente, no era constitutivo de la patria potestas”, p. 53. Cf. asimismo E. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, *op.cit.*, p. 348.

¹¹⁸ Un planteo similar pero con una definición menor aparece en el texto de Osaba García, quien postula una desvinculación entre *ius vitae necisque* y el *ius occidendi* del padre por adulterio. Pero esta disociación se daría en función de una paralela evolución del derecho romano tardío y visigótico, por un lado, y de las estructuras familiares en tiempos posclásicos, por el otro. Cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 29-37, 59-62, 125 y 305. Acerca de cambios en el régimen de la potestad paterna en la Antigüedad Tardía, cf. ANTTI ARJAVA, “Paternal power in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, 88, 1998. Cf. también GIUNIO RIZZELLI, *op.cit.*, p. 23.

¹¹⁹ Cf. YAN THOMAS, “*Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*”, en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma: Ecole Française de Rome, 79, 1984: “Il ne s’agit pas de montrer qu’un mari à Rome n’avait pas le droit de tuer son épouse, et moins encore un père sa fille: ils le faisaient parfois, sans que leur acte fût qualifié d’homicide. Mais ils ne

Carlo Lorenzi critica esta lectura del *ius vitae necisque* hecha por Y. Thomas y postula su pertinencia en el marco del homicidio de la hija adúltera según la *Lex Julia*. En desacuerdo con la caracterización de este derecho como uno concebido sólo *in filium* y a partir del análisis de una consulta a Papiniano (*Coll.* 4, 8, 1), Lorenzi niega la idea de que la *Lex Julia* otorgase *ex novo* a los padres este derecho de matar a las hijas. Éste ya les había sido en realidad conferido por el *ius vitae necisque*, aun si se ha de admitir que este último había caído ya en desuso en tiempos de Augusto. Al contrario, considera que la novedad introducida por la ley está dada en la obligación de la ejecución de la hija para escapar de la pena por la muerte del adúltero. El requisito de la simultaneidad se piensa menos como el otorgamiento de un derecho antes inexistente que como freno a la voluntad homicida del *pater* (haciendo de un derecho ya acordado una obligación factual en el contexto de la muerte del amante)¹²⁰.

La controversia en torno de la vigencia de la normativa de *Partidas* respecto del homicidio legal de los adúlteros (en la cual se hace necesario introducir la problemática de la *vitae necisque potestas*) nos resulta significativa. En efecto, mientras la legislación castellana posterior hará explícito el abandono del condicionamiento alfonsino sobre las facultades homicidas del marido, guardará respecto de la posición paterna un equívoco silencio que dará pie a una larga discusión¹²¹.

s'autorisent pas pour cela de la vitae necisque potestas, qu'aucun texte ne reconnaît sur les femmes" p. 502 y "*Pas plus que les esclaves, les femmes ne sont soumises à la vitae necisque potestas. Filles sous puissance d'un père ou épouses in manu, elles échappent communément à l'empire d'un droit dont la mort est le mode d'expression*", p. 532. Cf. también YAN THOMAS, "Remarques sur la juridiction domestique à Rome", en *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Roma: Ecole Française de Rome, 1990.

¹²⁰ "In effetti il giurista pone l'accento, in maniera inequivocabile, sul fatto che l'innovazione della legge sta nell'aver previsto l'obbligo di mettere a morte anche la figlia, nel caso in cui il pater voglia uccidere l'adultero, affinché nel compiere un tale atto egli sia maggiore aequitate ductus sia frenato, cioè, nei confronti dell'estraneo, dalla considerazione di quel legame che lo unisce alla filia. Dunque Papiniano afferma che questa è stata la finalità della disposizione e non quella di 'aver dato a chi non ha', laddove è ripetuto che al pater è lecito di uccidere la filia", CARLO LORENZI, *op.cit.*, p. 176. Cf. por último GIUNIO RIZZELLI, *op.cit.*, p. 32-35 y GIOVANNI LOBRANO, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*, Milán: Dott. A Giuffrè Editore, 1984, pp. 134-138.

¹²¹ Por ejemplo, la glosa de Pérez a *Ordenanzas Reales*: "*Sed dubium cum vindicta hodie detur marito per leges regni & non alio, an pater filiam inventam in domo sua vel in alio loco si occidat, quippe qui propter justum dolorem infamiam & verecundiam suam temperare non poterit teneatur aliqua poena?*".

Partidas había copiado el recorte al *ius occidendi* del marido del derecho civil, tal como éste quedaba conformado en el *corpus* justiniano tras las correcciones de las novelas 117 y 134¹²². En efecto, en *Partidas* VII, 17, 15 se retoma lo pautado en la auténtica *Sed Hodie* mientras que en *Partidas* III, 14, 12 se hace lo mismo respecto de *Novela* 117:

***Partidas* VII, 17, 15:** “Acusado seyendo algund ome que ouiesse fecho adulterio, si le fuesse prouado que lo fizo, deue morir porende: mas la muger que fiziese el adulterio, maguer le fuesse prouado en iuzzio, deue ser castigada, e ferida publicamente con açotes, e puesta, e encerrada en algund monasterio de dueñas: e demas desto deue perder el dote, e las arras que le fueron dadas por razon del casamiento, e deuen ser del marido. Pero si el marido la quisiere perdonar despues desto, puede lo fazer fasta dos años. E si le perdonare el yerro, puede la sacar del monasterio, e tornar la a su casa: e si la recibiere despues assi, dezimos que la dote, e las arras, e las otras cosas que tenian de consuno, deuen ser tornadas en aquel estado que eran ante que el adulterio fuesse fecho. E si por aventura no la quisiesse perdonar, o si muriesse en ante delos dos años: estonce deue ella recibir el abito del monasterio, e seruir enel a Dios para siempre, assi como las otras monjas [...]”¹²³

***Partidas* III, 14, 12:** “Criminal pleyto que sea mouido contra alguno en manera de acusacion o de riego deue ser prouado abiertamenté por testigos o por cartas, o por conoçencia del acusado, e non por sospechas tan solamente [...] Pero cosas y a señaladas en que el pleyto criminal se prueua por sospechas: maguer non se auerigue por otras prueuas. E esto seria quando alguno que ouiesse sospecha de otro que le faze: o quiere fazer tuerto de su muger: e lo afrontare tres vezes por escritura que sea fecha por mano de escriuano publico, e ante testigos diziendole que se quite del pleyto della: e castigando avn a su muger que se guarde de hablar con aquel ome. Ca si despues deso lo fallasse con ella en su casa, o en la dela muger: o en la del otro, que quiere fazer le desonrra: o en huerta o en casa apartada de fuera de villa: o delos arruales: puede lo matar sin pena ninguna: maguer non se pudiesse prouar que ouiesse fecho yerro con ella. E esto puede fazer tan solamente por esta razon porque despues del afruenta los fallo fablando en vno: mas si los fallase fablando apartadamente en la elesia despues que tal afruenta le ouiesse fecho, assi como desuso diximos puede el marido prender los a amos ados e dar los al mayoral dela elesia. o a los clerigos que se acertassen y que los tengan guardados a amos ados apartadamente acada vno dellos: fasta que venga el judgador que los demande al obispo, e que los tome para dar les la pena que merecen segund mandan las leyes

¹²² Como dice Odofredo de Bolonia, estas dos novelas modifican ampliamente el panorama clásico de la Lex Julia: “Or signori, super lege ista legunt due authen. que multum declarant materias huius legis: & una incipit *Sed hodie et alia incipit Si quis eorum* &c. [...] *hodie auth. quaeritur per auth. istam. quam penam debet pati adultera: nam ipsa non punitur gladio ultore ut adulter*”, In *secundam Codicis partem praelectiones*, Lyon: F. & C. Marchant, 1549, ad C. 9, 9, 30.

¹²³ Cabe aclarar que la misma norma estipula que no se aplica esta reclusión en monasterio si se trata del adulterio de la mujer con un siervo pues en tal caso “non deue auer la pena sobredicha, mas deuen ser quemados ambos a dos porende”. Por otra parte, el perdón marital que esta norma prevé implica la imposibilidad de acusación posterior por el hecho perdonado, así como la restitución de bienes (dote y arras) perdidos durante la condena y reclusión.

deste nuestro libro que fablan delos adulterios. Otrosi dezimos que si en otro lugar qualquier los fallare apartados en vno luego el marido deue fazer afruento de tres testigos de como los falla hablando en vno, e de si prenderlos: e darlos al juez del logar, e el judgador puede, e deue les dar pena de adulterio: maguer otra prueua: o otro aueriguamiento non diesse contra ellos, si non tan sola mente esta sospecha que los fallaron hablando en vno, despues que el afruento sobre dicho les fue fecho [...]"

Ahora bien, este recorte del derecho a matar del marido ciertamente no está destinado a perdurar. Las *Leyes del Estilo*¹²⁴ establecen en su ley 93 que “*si muger casada faz adult<er>io amos sean en poder del marido & faga dellos lo q<ue> q<ui>siere & de q<u>a`nto q<ue> an. asi q<ue> no<n> pueda matar el uno dellos & dexar el otro*”¹²⁵.

El renovado poder marital se perfecciona con la ley 15 del *Ordenamiento de Segovia* de 1347 que reafirma la facultad del marido para matar a los adúlteros presos *in flagrante*. Pero además extiende esta facultad a los matrimonios imperfectos, es decir, para el caso de desposadas adúlteras, situación que *Fuero Real* 4 , 7, 2 contemplaba pero prohibiendo la posibilidad de la ejecución y permitiendo tan sólo su reducción a servidumbre¹²⁶.

La ley 15 de Segovia permite el homicidio en crimen flagrante (a condición de tratarse de una ejecución conjunta), habilita al marido como administrador de la pena tras proceso judicial y proscribte la compensación del delito por adulterio mutuo. Esta ley fue luego retomada casi textualmente por el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 (título XXI, ley 1):

¹²⁴ A esta recopilación se le asigna generalmente la fecha de 1290. Sin embargo, se trata de un texto de difícil datación en tanto no ha llegado a nosotros manuscrito completo alguno y por lo tanto resulta necesario datar cada ley en particular.

¹²⁵ El texto de *LE. 93* se completa con lo siguiente: “*sobrestas palabras si acaesce q<ue> se uaya el uno & p<re>nden al otro. & el p<re>so es ue<n>cido del adult<er>io por juyzio. dar g<e>lo an los alcalles en poder del marido. & el marido deue lo tener. mas no<n> le deue matar fasta q<ue> aya el otro. & le ue<n>zca por juyzio por q<ue> los mate a amos si q<u>i`siere*”, en *Admyte* vol. 0.

¹²⁶ “*Si la mugier desposada derechamente casare con otro o fiziere adulterio, él e ella con sus bienes sean metidos en poder del esposo, assí que sean sieruos mas que non los pueda matar; e otrosi de sus bienes faga él lo que quisiere, si ningún dellos non ouiere fiios derechos*”. Esta incorporación de los esponsales estaba prevista también en la modificación que Ervigio introdujera en *Lex Visgothorum* 3, 4, 12 de Chindasvinto (retomada por *Fuero Juzgo* en *FJ* 3, 4, 12). Cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, p. 167 y MA. FRANCISCA GÁMEZ MONTALVO, *Régimen jurídico de la mujer en la familia castellana*, Granada: Comares, 1998, p. 49. Sobre el derecho de acusación en el *Digesto* respecto de desposadas, cf. Ulpiano en *D.* 48, 5, 14, 3: “*Diui Seuerus et Antoninus rescripserunt etiam in sponsa hoc idem vindicandum, quia neque matrimonium quaecumque nec spem matrimonii violare permittitur*”.

Contienese en el fuero de las leys que si la mugier que fuere desposada fiiçiere adulterio con alguno que amos à dos sean metidos en poder del Esposo, así que sean sus sieruos, mas que los non pueda matar; et porque esto es exenplo è manera para muchas dellas facer maldat è meter en ocasion è verguença à los que fueren desposados con ellas, porque non pueden casar en vida dellas, por ende para tirar este yerro tenemos por bien que pase en esta manera de aquí adelante; que toda mugier que fuere desposada por palabras de presente con ome que sea de edat catorce annos compridos, è ella de doce años acabados, è ficiere adulterio, si los el Esposo fallare en vno que los pueda matar por ello si quisiere à amos à dos, así que non pueda matar al vno, è dexar al otro, pudiendolos matar a entrambos. Et si los acusare à amos à dos o à qualquier dellos, que aquel contra quien fuere judgado que le metan en poder del Esposo, que faga del è de sus bienes lo que quisiere. Et que la mugier non se pueda escusar de responder a la acusacion del Marido, o del Esposo, por decir que quiere probar que el Marido, ò el Esposo cometió adulterio¹²⁷

Este texto se renueva luego por *Ordenanzas Reales* de 1484 (8, 15, 2) y más tarde por la *Nueva Recopilación* (8, 20, 3) y la *Novísima Recopilación* (12, 28, 2)¹²⁸.

Por último, *Toro 82* reafirma el poder del marido de matar a los adúlteros sorprendidos *in flagranti delicto* pero excluyéndolos en tal caso de la apropiación de la dote. La exclusión de la dote para los uxoricidas *propria auctoritate* revela un interesante aspecto de la reflexión de los juristas sobre el tema, la ilegitimidad del goce de las ventajas de la ley para quien evita la vía judicial, actuando por justicia propia y “por fuera” del derecho (lo que no implica una acción contraria al derecho)¹²⁹. Dice esta norma:

¹²⁷ En *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados*, Madrid, 1846, p. 458. La ley 15 de Segovia, por otra parte, parece reimplantar lo regulado en *Fuero Real*: “Y mandamos que en estos tales que así avemos por adulteros y en sus biens se execute lo contenido en la ley del fuero de las leyes fabla cerca de los que cometen el delicto de adulterio”, texto que se repite en *Toro 81*. Sobre las relaciones de prelación entre estos ordenamientos y *Partidas*, cf. ALFONSO OTERO, “Las *Partidas* y el Ordenamiento de Alcalá ...”, *op.cit.*

¹²⁸ El mantenimiento del uxoricidio legal por adulterio flagrante en la España del Antiguo Régimen erosionará el sistema de indisolubilidad matrimonial, lo cual señala la resistencia de la monarquía a la pretensión papal de absorber por completo la competencia estatal en torno del casamiento católico. Cf. MAGDALENA RODRÍGUEZ GIL, *Vice uxor*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 89-90.

¹²⁹ Cf. Covarrubias, *op.cit.*: “*Amittit tamen occidens uxorem, etiam adulteram, propria auctoritate, dotem & illa bona, quae ob adulterium uxoris lege marito adjudicantur; quod notant Bald. Paul. Imol. Roma. & Alex. in l. si ab hostib. col. pen. ff. sol. matr. quorum opinio Regia lege 82 Tauri comprobatur. Qui etenim jus propria auctoritate sibi dixerit, etiam lege permittente, legale commodum non consequitur.* l. interdum § qui furem, ff. de furtis. *Quamvis si dos marito ex alia causa deferatur a lege, non amittit eam, etiamsi uxorem adulteram occidat propria auctoritate*”. Aparece aquí una contraposición entre *legale commodum* y *jus sibi dicere* que parece dar cuenta de la naturaleza exterior al derecho de los uxoricidios *in flagrante*. Para el análisis de este tema en el

*El marido que matara por su propia autoridad al adúltero, y la adúltera, aunque los tome in flagranti delicto, y sea justamente hecha la muerte, no gane la dote, ni los bienes del que matare: salvo si los matare ó condemnare por autoridad de nuestra justicia, que en tal caso mandamos que se guarde la ley del fuero de las leyes, que en este caso disponen*¹³⁰

Esta proyección hasta el s. XVI nos permite apreciar una decidida tendencia en la legislación castellana hacia la consolidación del *ius occidendi* del marido¹³¹. Respecto del

contexto del derecho romano, cf. YAN THOMAS (“*Vitae necisque potestas...*” *op.cit.*): “*Il faut alors s’interroger sur le fondement de la ‘justice domestique’ qui s’étend aux femmes, aux filles, et les soumet en même temps que les fils, dans l’apparence des faits, à un droit pénal familial qui, pour ce qui les concerne, n’est pas inscrit dans la loi. C’est bien à tort que, avec une surprenante unanimité, les romanistes confondent sous une même rubrique des procédures répressives qui sont apparentées sociologiquement, mais que le droit pense séparément [...] le pouvoir qui s’exerce sur les femmes, filles ou épouses, n’est pas une habilitation générale de la loi. En l’absence d’un droit formellement reconnu, tel que celui auquel renvoie la loi curiate investissant un pater du droit de vie et de mort sur un sui iuris, ‘uti patri endo filio est’, droit absolu, abstrait et primordial, c’est à l’ordre des mores que se rattache, dans des hypothèses définies, le châtement domestique des femmes*”, pp. 532-533, y “*La patria potestas et la vitae necisque potestas sont érigées en habilitation abstraite et permanente. La cité, bien sûr, peut y faire obstacle, et elle ne se prive pas de poursuivre les fils. Le père évoque alors son patrium ius, manifeste sa probatio, se fait advocatus filii. Mais, lorsque la juridiction publique cesse d’intervenir, ce droit primordial et latent ressurgit utilement, sans qu’aucune délégation soit requise. La condamnation ou l’exécution d’une femme ‘dans le privé’ est purement domestique. Aucun droit ne la fonde. Celle des fils s’autorise au contraire d’un pouvoir reconnu a priori aux pères, et s’inscrit dans une continuité qui est moins celle de la cité que celle de l’ordre paternel auquel la loi curiate renvoie, parce qu’il est constitué en dehors d’elle*”, p. 539.

¹³⁰ *op.cit.* Toro 81, por su parte, produce una ampliación del *ius accusandi* del marido: en esta ocasión alcanza incluso a las uniones inválidas, en cuyo caso se ha de actuar “*como si el matrimonio fuese verdadero*”. La ley supone la afectación de una honra que no se mide en relación con la validez o nulidad de los matrimonios o esponsales: “*Si alguna muger estando con alguno casada, ó desposada por palabras de presente en faz de la santa madre Iglesia cometiere adulterio, que aunque se diga y prueve por algunas causas y razones, que el dicho matrimonio fue ninguno, ora por ser parientes en consanguinidad ó afinidad dentro del quarto grado, ora porque cualquiera dellos sea obligado antes à otro matrimonio: ó aya fecho voto de castidad, ó de entrar en religion, ó por otra cosa alguna pues ya por ellos quedó deshacer lo que no debían: que por esto no se escusen á que el marido pueda acusar de adulterio, así á la muger como al adúltero, como si el matrimonio fuese verdadero*”. Esta norma puede relacionarse con D. 48, 5, 14, 1 (Ulpiano) que establece el derecho de acusar tanto para mujer *iusta* como *iniusta*: “*Plane sive iusta uxor fuit sive iniusta, accusationem instituire vir poterit: nam et sextus caecilius ait, haec lex ad omnia matrimonia pertinet, et illud homericum adfert: nec enim soli, inquit, atridae uxores suas amant*”. Godofredo de Trano trae a colación esta referencia en su comentario a X 5, 16: “*Potest autem agi de adulterio siue sit uxor legitima siue non. hoc enim an omnia matrimonia pertinet. nec enim soli atrides uxores amant. & ut dicit virgilius coniuge praecepta non solos tangit atrides, sed in ea uxores potest maritus adulterium vindicare quae vulgaris sit*”, *op.cit.*

¹³¹ R. Córdoba de la Llave plantea, a nuestro entender sin el debido fundamento documental, que para los siglos finales de la Edad Media la legalidad del *ius occidendi* del marido era incierta. Cf. RICARDO

poder de matar del padre, en cambio, la legislación adopta un silencio que algunos comentadores atribuyen a una eventual derogación por la citada ley 47 de Toro¹³². Esta renovación del poder marital alcanza también a otras formas de unión matrimonial menos formales e implica una clara opción por la aplicación de la pena capital a las adúlteras. Esta tendencia se contrapone claramente a lo estipulado en el *ius civile* (que *Partidas* pretendía introducir en la legislación española), el cual, tras la corrección efectuada por la *Novela* 134, suplantaba en caso de sentencia judicial la pena de muerte a las adúlteras por la de reclusión, y, con la *Novela* 117, condicionaba de tal manera el uxoricidio en crimen flagrante que lo volvía casi impracticable¹³³.

Cabe aclarar que la contraposición que aquí señalamos entre el *corpus* justiniano y la evolución de la tradición jurídica española se refiere estrictamente a los poderes específicos

CÓRDOBA DE LA LLAVE, "Adulterio, sexo y violencia...", *op.cit.*, pp. 168-172. Sus argumentos pasan por la necesidad del uxoricida de gestionar un perdón real tras su crimen, si éste se consumó por fuera de la vía judicial. En este sentido, el marido requiere conseguir el perdón de la familia de la o las víctimas, o acogerse a privilegios de *homiciano* o canjear el perdón por servicios prestados a la Corona. Pero los mismos documentos protocolares que cita señalan que la acusación por homicidio pasa por "no hacerlo de la forma e orden que las leyes de nuestros reinos quieren e mandan" (*op.cit.*, p. 170), lo cual no necesariamente remite a la ejecución *post* proceso judicial sino que también puede referir a los otros requisitos establecidos legalmente para considerar legítima la venganza.

¹³² Esta proyección puede, sin embargo, continuarse hasta los siglos XIX y XX. En efecto, tanto el *ius occidendi* del marido como el del padre reaparecerán, con otro aspecto, en distintos códigos españoles de dichos siglos. Así por ejemplo, en el Código Penal español de 1850, art. 348, se dice que: "El marido que sorprendiendo en adulterio a su mujer matare en el acto a ésta ó al adúltero, ó les causare alguna de las lesiones graves, será castigado con la pena de destierro. Si les causare lesiones de otra clase, quedará exento de pena. Estas reglas son aplicables en iguales circunstancias a los padres respecto de sus hijas menores de 23 años y sus corruptores, mientras aquellas vivieren en la casa paterna. El beneficio de este artículo no aprovecha a los que hubieren promovido o facilitado la prostitución de sus mujeres ó hijas" (editado por *El Derecho Moderno. Revista de Jurisprudencia y Administración*, por Francisco de Cárdenas, tomo IX, Madrid: R. Rodríguez de Rivera ed., 1850). El mismo texto, con mínimas diferencias, se repite en los códigos penales españoles de 1870 y ¡1944!. En la legislación argentina, por su parte, el código de 1887 en su art. 81 disponía como exentos de pena al "cónyuge que sorprendiendo á su consorte en flagrante delito de adulterio, hiere ó mata á los culpables ó á uno de ellos" (inc. 12) así como al "padre ó el hermano que hiere ó mata al que encuentra yaciendo con su hija ó hermana menor de quince años" (inc. 13) (*Código Penal de la República Argentina*, edición oficial, Buenos Aires, 1887). Cf. JOSÉ PECO, *El uxoricidio por adulterio: estudio de una modalidad del artículo 82 del código penal*, Buenos Aires: Valerio Abeledo, 1929.

¹³³ Cf. el comentario de Cino de Pistoia a esta auténtica: "Not. quod denunciationes magnum habent effectu. Nam si non praecessissent, non potest adulter occidi, nisi in rebus Venereis, ut supra eo. l. Gracchus Sic & alias multum operatur denunciatio, ut supra de rei vend. l. si fundum. & ff. de usu. l. mora.". Cf. también para el derecho romano, ALINE ROUSSELLE, *op.cit.*, p. 103, y para el derecho español, E. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, *op.cit.*

del marido en torno del uxoricidio por adulterio. En otros aspectos del tema, existe una coincidencia general, en particular respecto de la voluntad estatal (al mismo tiempo en que se ampara) de condicionar y limitar las acciones “*propria auctoritate*”.

Sin embargo, habría que hacer operar aquí las distancias existentes entre doctrina y praxis que inducen incluso a los agentes del sistema judicial a incentivar las acciones *propria auctoritate*. Así lo evidencia un más que interesante texto de Paulo de Castro en el que se explica que los maridos en general (es decir, salvo los “*viles homines et impotentes*”) desisten de la acusación “*coram iudice*” y esto es “*quia reputarentur viles et cornutii qui propriis manibus de talibus se non vindicant sed expectant per iudicem vindicari*”. Recriminación que se potencia cuando los mismos jueces no suelen hacerles justicia sino “*trufari et cachinari et ridere unde iustam habuit occasionem maritus si ad iudicem non habuit recursus, sed propria auctoritate disposuit iniuriam repellere et propulsare quam sine gravi verecundia pati non poterat*”¹³⁴.

¹³⁴ Citado en JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 533. Acerca de las distancias entre praxis y doctrina, cf. también MAGDALENA RODRÍGUEZ GIL, *op.cit.*, p. 88. En el caso castellano, debemos considerar el carácter en principio supletorio de la legislación alfonsí. De cualquier manera, el adulterio conforma uno de los crímenes reservados a la Corte, lo cual hace sospechar una incidencia mayor del *corpus* legal alfonsino en el tratamiento de la cuestión.

DIFERENCIAS CON LA NORMATIVA CANÓNICA

Hemos visto que al interior del mundo teológico y canónico el castigo del adulterio depende de criterios contrapuestos que incluyen tanto la voluntad de un máximo castigo (que ubicaría al adulterio en un segundo puesto en la escala de severidad de penas) como también una considerable dosis de laxismo frente a un crimen en el que la naturaleza fallada del hombre tiene tanta incidencia (postura que encuentra una guía a seguir en el episodio de Cristo y la adúltera narrado en *Juan 8:3-11*).

Ahora bien, respecto del uxoricidio en crimen flagrante, el consenso es más claro. La tradición del derecho canónico se opone frontalmente a la trayectoria ya reseñada del derecho castellano. El *Decretum* de Graciano contiene en C 33, q. 2 cinco capítulos dedicados al uxoricidio donde se discurre sobre su legitimidad y sus penas. La compilación de Graciano prohíbe el homicidio de la esposa, aun en caso de adulterio e incluso cuando la legislación laica lo considere lícito y lo habilite.

La contraposición es explícita aunque no exenta de vacilaciones¹³⁵. En efecto, algunas expresiones de estos cánones han sido indicadas como señal de duda para calificar como homicidio la venganza sobre la mujer adúltera. Así en C 33, q. 2, c. 8 (*Admonere*) la fórmula “*Non inuenisti eam cum alio uiro nefariam rem facientem*” da a pensar que el adulterio de la mujer podría exculpar al uxoricida en cuestión¹³⁶. Algo similar ocurre en C 33, q. 2, c. 5 (*Interfectores*), que impide un segundo matrimonio a quienes hayan matado a sus mujeres:

¹³⁵ Cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 296.

¹³⁶ Se trata de la carta de Paulino (797), patriarca de Aquilea, al lombardo Heistulfo, acusado de matar a su esposa: “*Admonere te cum lacrimis et multo gemitu cordis curamus, fili Astulphe; sed non filius dici debes, qui tam crudeliter infelix homicidium perpetrasti. Nam occidisti uxorem tuam, partem corporis tui, legitimo matrimonio tibi sociatam, sine causa mortis, non tibi resistentem, non insidiantem quocumque modo vitae tuae. Non inuenisti eam cum alio uiro nefariam rem facientem, sed concitatus a diabolo, in pio furore flammatus, more latronum atrocius eam gladio tuo, crudelior omni bestia, interemisti, et nunc post mortem eius addis iniquitatem super iniquitatem, filiorum tuorum improbe predo. Qui matri non pepercisti, filios tuos orphanos fecisti, inducere super eam uis mortis causam post mortem, per unum hominem homicidam et reprobum testem. Quoniam nec euangelium, nec ulla diuina humanaque lex unius testimonio etiam idoneo quempiam condempnat uel justificat: quanto magis per istum scelestum et flagiciosissimum nec illa uiua debuit condempnari, nec a te post mortem eius accusari? Prius causa criminis subtiliter erat inuestiganda, et tunc, si ita fuisset inuenta, secundum legis tramitem debuit excipere ultionis uindictam. Nam si uerum (quod absit) fuisset, sicut adulter mentitus est, post septem annos peracta penitencia dimittere eam per approbatam causam*”

Coniugia penitus interdicanur his, qui suas uxores occidunt.

*Interfectores suarum coniugum sine iudicio, cum non addis, adulterarum, uel aliquid huiusmodi, quid aliud habendi sunt quam homicidae, ac per hoc ad penitentiam redigendi? Quibus penitus coniugium denegatur, exceptis adolescentibus, de quibus est B. Leonis Papae XXV. regula decretalium, imo indulgentia obseruanda*¹³⁷

La excepción “cum non addis, adulterarum” también resulta problemática para los decretistas pues parece dar a entender que el adulterio excusaría al uxoricida. La aclaración a estas vacilaciones se encuentra tanto dentro del texto de Graciano (C 33, q. 2, d.p.c. 5) como en los comentadores:

*In hoc capitulo uidetur Nykolaus permittere maritis causa adulterii, uel alterius eiusmodi criminis, uxores suas interficere. Sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali criminosos feriri iubet; illo uidelicet gladio, quo Petrus iubetur mactare et manducare. De quo etiam gladio Christus ait in euangelio: ‘Non ueni pacem mittere in terram, sed gladium’*¹³⁸

poteras, si uoluisses; occidere tamen eam nullatenus debuisti. Non enim uult Deus mortem peccatoris, sed ut conuertatur ad penitentiam, et uiuat. Idcirco placeat tibi consilium nostrum, et facias hoc, quod melius tibi et leuius uideri potest: miserere animae tuae, ut non sis tuus tibimet ipsi homicida. Relinque quapropter, te rogamus, hoc malum seculum, quod te traxit ad tam inmanissimum peccati facinus; ingredere monasterium, humiliare sub manu abbatis, multorum fratrum precibus adiutus obserua cuncta supplici animo, que tibi fuerint imperata, si forte ignoscat infinita Dei bonitas peccatis tuis et refrigeret animam tuam prius, quam crucieris perpetuis flammis. Hoc leuius et melius tibi esse certissime scias.[...]”.

¹³⁷ Se trata de una epístola del papa Nicolás I a Rodolfo, arzobispo de Bourges. Resulta interesante la salvedad “exceptis adolescentibus” que prevé este capítulo, probablemente en función de los riesgos de incontinencia. Al respecto, cf. el comentario a este pasaje de Juan de Torquemada, *op.cit.*: “Notandum autem hic quod in quolibet istorum casuum dispensatur ab ecclesia & maxime in iuuenibus, sed in primo [persequendo culpam, cuando se mata a la esposa tomada cuando fornicaba] de facili, in secundo [persequendo naturam, cuando por algún defecto o cualidad de la esposa crece el odio del marido hasta llegar a matarla] difficilius, in tertio [persequendo matrimonium, cuando se mata a la mujer para poder casarse con la amante], quodammodo sic, & quodammodo non. Respectu enim illius personae cum qua mechabatur & propter quam habendam in matrimonio occidit coniugem, nunquam cum eo dispensabitur, primo si iunctus fuerit simpliciter separabitur, sed respectu aliarum propter periculum incontinentiae dispensatur”.

¹³⁸ La glosa ordinaria también se encarga de eliminar las ambigüedades. El *casus* de la glosa dice lo siguiente: “dicitur hic, quod si vir uxorem sine iudicis auctoritate occiderit, & maxime innocentem, pro homicidio poeniteat, nunquam matrimonium contrahat, nisi iuxta indulgentiam beati Leonis fuerit adolescens. Et not. quod uacat hic argu. a contrario sensu. unde supple ibi, ubi dicit, cum non addis, maxime, quae sequuntur, plana sunt usque ad c. admonere”. De la misma forma, la glosa aclara la expresión “cum non addis adulterarum”: “maxime, quia nec tunc licet: ut infra capit. proximo”. La *Summa Parisiensis* también corrige el sentido de esta frase: “cum non dicas esse adulteras, hoc ideo dicit non quod liceat alicui adulteram uxorem interficere, sed quia gravior poena infligitur ei qui sine causa, quam ei qui aliqua causa praecedente uxorem occidit”, *op. cit.*

Otro punto de discusión giró en torno de la interpretación de X, 5, 39, 3 (*Si vero*)¹³⁹. En efecto, según C 17, q. 4, c. 29 se pena con excomunión a quien comete violencia sobre un clérigo y se determina que en tal caso sólo el Papa tiene facultad de absolución¹⁴⁰. En la decretal *Si vero* en cambio, se exime de esta remisión a sede apostólica a quien pusiera manos sobre el clérigo que hallase *turpiter* con su esposa (u otra mujer de su grupo de parentesco). Algunos autores supusieron aquí la existencia de una exención análoga a la que, según el derecho secular, gozaba el marido que aprehendiese en adulterio a su mujer y al amante. Sin embargo, la glosa más generalmente aceptada apunta a desestimar la referencia a esta decretal como argumentación en favor de un *ius occidendi* del marido. La decretal habla también de madres, hijas o hermanas; habla de golpear y no de matar; y en todo caso respecto del clérigo y no de la esposa. Se trataría más bien de lesiones causadas por una emoción violenta que el derecho decide contemplar sin por ello otorgarle carácter de facultad¹⁴¹. El texto de esta decretal, por otra parte, es recibido en *Partidas* I, 9, 3 entre las razones “*porque non son descomulgados los que meten manos ayradas en clerigo*”: “*La septima razon es, si falla a algun clerigo con su muger, o con su fija, o con su madre, o con su hermana: ca si lo firiere, non es descomulgado por ello*”¹⁴².

¹³⁹ “*Nec ille compellendus est ad sedem apostolicam venire, qui in clericum cum uxore, matre [vel] sorore vel filia turpiter inventum, manus iniecerit violentas. Ceterum, si [eum] in stupro vel adulterio, quod committit cum ea, quae ipsum ita proxima consanguinitatis linea non contingit, ceperit, aut [alias] in eum violentas manus iniecerit, non erit a sententia illius excommunicationis immunis*”, *op.cit.*

¹⁴⁰ “*Si quis suadente diabolo huius sacrilegii uicium incurrerit, quod in clericum uel monachum uiolentas manus iniecerit, anathematis uinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum presumat absoluere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui presentetur, et eius mandatum suscipiat*”. Acerca de esta *causa* en las distintas redacciones del *Decretum*, cf. ANDERS WINROTH, *op.cit.* pp. 137 y 182.

¹⁴¹ Cf. uso de esta decretal por M. Cifuentes, citado *supra* en la glosa de D. Pérez. Por otra parte, Ángel de Arezzo presenta el caso desde el punto de vista inverso, es decir, no a partir de la referencia canónica para evaluar la legitimidad del homicidio por adulterio, sino desde el *ius occidendi* acordado en el *Codex* y analizando si su ejercicio sobre un clérigo exime de la pena de excomunión: “*Quid si pater vel maritus iuxta l. Gracchus C. de adult. reperiat clericum in flagranti crimine cum filia vel vxore, an possit occidere ita quod non incurrat canonem si quis suadente diabolo. Bald. Angel. & Raph. dicunt quod sic in l. ergo. § si haeres. de lega. j. & ibi vide Imo*”, *op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, fol. 77.

¹⁴² Sobre esta cuestión en *Partidas*, cf. MARIANO SANZ GONZÁLEZ, “El privilegio del canon en la Corona de Castilla durante el reinado de Alfonso X el Sabio”, *Glossae*, 5-6, 1993-94, p. 155 y ss.

Sin embargo, pese a estas dudas, el sentido de la normativa canónica resulta finalmente libre de equívocos. C 33, q. 2, c. 6 (*Inter haec*, también del papa Nicolás I) prohíbe explícitamente el uxoricidio:

Non licet alicui uxorem suam adulteram occidere: Inter hec sanctitas uestra addere studuit, si cuius uxor adulterium perpetraverit, utrum marito illius liceat secundum mundanam legem eam interficere. Sed sancta Dei ecclesia nunquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet, nisi spiritualem; non occidit, sed uiuificat

Como se ve, esta proscripción del uxoricidio se postula incluso cuando éste aparezca como lícito *secundum mundanam legem*, frente a la cual la Iglesia reclama ciertamente una superioridad. La referencia a la espada espiritual en este fragmento recuerda que el juicio “*coram iudice ecclesiastico*” no es criminal pues, como señala Juan de Torquemada, “*ecclesia non habet poenam sanguinis infligere*”¹⁴³. Pero al mismo tiempo sirve para plantear la ilegitimidad misma del uxoricidio en general para los cristianos. En palabras de Tomás de Aquino:

*In littera dicitur quod “Ecclesia Dei, qua nunquam constringitur legibus mundanis, gladium non habet nisi spiritualem”. Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quae uxoricidium permittit*¹⁴⁴

En principio, esta contraposición con las leyes laicas cuyo uso garantizaría la impunidad al uxoricida, no remite a la *Lex Julia* sino más bien al derecho nuevo, lombardo, según la glosa al *Decretum*; evidentemente también el visigótico¹⁴⁵. En efecto, no debería

¹⁴³ *op.cit.*, ad C. 33, q. 2, c. 5.

¹⁴⁴ En el *sed contra* de S. Th. Supl. q. 60, a. 1.

¹⁴⁵ “*Hoc licet secundum legem Lombardam: sed non secundum Romanam. Pater tamen eam potest occidere in ipso actu, sed non maritus: & si pater utrumque interficit in uno ictu. ff ad leg. Iul de adult. l. nec in ea. & l frequenti ignoscitur tamen marito si uxorem in adulterio deprehensam occiderit, quo ad poenae mitigationem. C. ad leg. Iul de adult. Gracchus. Et not. q. licet lex antiqua permittat viro occidere adulterum deprehensum cum adultera in domo sua, non tamen in domo soceri, ut ff. de adult. marito. Novo iure tamen ubicumque fere potest occidere eum post tres denuntiationes factas, ut in auth. ut lic. mat. & aviae § pen. & ult. collat. 8. Nec illud etiam corrigitur per auth. quae est collat. 9 ut nul. iud. § si quando. quia in alio casu loquitur. Item licet patri similiter detur secundum legem licentia occidendi, ut ff. de adult. nec in ead. si tamen interficiat non excusando a culpa, vel a peccato, licet a poena civili excusetur, in criminibus enim dico specialem concessionem canonis necessariam quo ad culpa immunitatem unde cum dicatur, Non occides 23 q. 5 si non licet nec specialiter isti excipiuntur a canone, ergo occidendo peccant: immo vir hoc interdicitur: ut infra ca cap. admonere, unde non excusatur auctoritate iuris civilis, sed & dotem amittit vir, quam lucrifaceret alias. Solus enim iudex excipitur a canone, ut occidat 23 quaestio 5 cum homo. & capit si*

haber mayor contradicción entre Graciano y la normativa justiniana tras las correcciones de las *Novelas* 117 y 134¹⁴⁶. Por otra parte, C 33, q. 2 se abstiene de hablar de padres de adúlteras.

La compleja situación que se plantea aquí, es decir, considerar moralmente ilícita la puesta en práctica de un derecho amparado por la ley, parece hallarse en el trasfondo de otro capítulo, C 33, q. 2, c. 9 (*Si quod verius*), en el que se compara la gravedad del homicidio de la adúltera con la de la bigamia:

Potius uxore uiuente quis aliam ducat, quam humanum sanguinem fundat.

Si (quod uerius dicitur) non licet homini Christiano adulteram coniugem occidere, sed tantum dimittere: quis est tam demens, qui dicat ei: fac quod non licet, ut liceat tibi quod non licet? cum enim utrumque secundum legem Christi illicitum sit, siue adulteram occidere, siue alteram ducere illa uiuente, ab utroque est abstinendum, non illicitum pro illicito faciendum. Si enim facturus est quod non licet, iam faciat adulterium, et non faciat homicidium, ut uiuente uxore aliam ducat, non humanum sanguinem fundat.

En efecto, este texto proveniente del *De aduterinis conjugis* de Agustín (trabajo que gira por completo sobre la prohibición de nuevo matrimonio para divorciados, sea o no por causa de fornicación, único motivo valedero) actualiza una situación lógica y quizá frecuente. Un marido que repudia a su mujer adúltera no puede tomar una segunda mujer mientras la primera siga viva con lo cual la liquidación de esta última cobra un valor práctico que excede a la venganza de una deshonra. Si además la ley mundana permite aquella muerte, el consejo canónico de elegir el mal menor (que tome nueva mujer), así como la prohibición de un segundo matrimonio, resultan estratégicos. De cualquier manera, los decretistas consignarán que la puerta abierta por este capítulo *Si quod verius* no representa un derecho sino la opción por el mal menor, como claramente lo afirma la *Summa Paucapaleae* cuando explicita que “*hoc neque praeceptum neque consilium est, quia non licet aliquod illorum, sed in comparatione duorum alterum minus malum est*”¹⁴⁷.

homicidium”. Acerca de la legislación lombarda en torno del uxoricidio en crimen flagrante, cf. E. OSABA GARCÍA, *op.cit.*, pp. 338-339. Cf. asimismo JEAN PIERRE POLY, *op.cit.*, pp. 58 y 156. Cf. por último nota 38.

¹⁴⁶ Por ejemplo, Juan de Torquemada incluye la corrección por la auténtica *Sed Hodie* entre los argumentos que niegan legitimidad al uxoricida que pretenda ampararse en la legislación secular. Cf. *op.cit.*, ad C. 33, q. 2, c. 8.

¹⁴⁷ Ad C. 33, q. 2, c. 9, *op.cit.* Cf. también el comentario al mismo pasaje de la *Summa Parisiensis*:

Llegados a este punto, podemos plantearnos cómo se compatibiliza la legislación laica castellana, con su tendencia a amparar al uxoricidio en caso de adulterio, con una normativa canónica que claramente lo condena. Lo que aparece en juego aquí es la relación entre lo que es pecado para la moral eclesiástica y crimen para la ley laica¹⁴⁸.

Como dijimos en el capítulo 1, existe una tendencia a ver al pecado y al crimen como áreas indiferenciables, como si la fusión entre estos dos registros pudiese ser total. Y ello

*“verius dicitur minus malum esse uxore vivente adulterari quam eam interficere, si sic diabolo instinctu sit inflammatus ut ei serius reconciliari contemnat”, op.cit. Cf. por último la glosa ordinaria a C 33, q. 2, c. 6: “Sic ergo permittitur minus malum ut evitetur maius s 26 q. 2 hi, qu s 22 q. I ca ult. s dist. 84 presbyter s prox. quae 7 quid in omnibus contra. “Sol gravius est homicidium. quam adulterium sed ibi expone gravius i. generalius 50 distinct. quia tua. Vel turpius ratione iniquitationis 32 q. I in coniugio. & non est consilium vel praeceptum, quod hoc dicitur: sed est comparativa permissio, quae non excusat a peccato”. La normativa canónica se completa con C 33, q. 2, c. 7 (Quicumque) que establece penitencia pública para quien sin causa mata a su esposa y toma nueva mujer: “Penitentia ejus, qui propriam uxorem absque causa perimit. Quicumque propriam uxorem absque lege, uel sine causa et certa probatione interfecerit, aliamque duxerit uxorem, armis depositis publicam agat penitentiam, et, si contumax fuerit, et episcopo suo inobediens extiterit, anathematizetur, quousque consentiat. Eadem lex erit illi, qui seniores suum interfecerit”. Cf. también el *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, *op.cit.*, pp. 708 y ss. En este último fragmento, es posible hallar otro ejemplo del tipo de vacilaciones ya anotadas respecto del *Decretum*: entre los pecados que embargan el casamiento está el “del que mata a su muger, non la fallando faziendo maldat de su cuerpo, nin ella queriendo a el matar” (p. 709).*

¹⁴⁸ Utilizamos aquí la expresión “moral eclesiástica” conscientes de las complicaciones e incluso de los anacronismos de la misma. En efecto, el dualismo moral/derecho es el fruto moderno de una larga evolución desde un panorama de pluralidad de fueros, que no coinciden totalmente con los ordenamientos jurídicos correspondientes (cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 129). Por otra parte, sólo hemos contrapuesto, en rigor, las legislaciones laica y canónica y no hemos traído a colación mayormente opiniones de teólogos. Pero lo que hay que tener en cuenta es la naturaleza compuesta teológico-jurídica del derecho canónico entre el XIII y el XV, por el cual se asimila el fuero eclesiástico con el fuero espiritual y con lo que luego se conocerá como teología moral: “La concorrenza nell’ambito di un comune richiamo al diritto naturale e divino, è tra due istituzioni concrete, il papato e l’impero, dotate di uguale potere nei riguardi del foro e diverse soltanto nelle competenze: il diritto canonico è legge a tutti gli effetti, spirituali e temporali, nelle terre della Chiesa; nelle terre dell’impero vigono le leggi secolari ma è sempre il diritto canonico ad avere il sopravvento quando si tratta de peccato ed è soltanto la Chiesa a giudicare su questo. Per il romanista Bartolo e ancora di più per i successivi post-glossatori e commentatori il forum spirituale e il forum ecclesiae semplicemente coincidono, senza alcuna considerazione per la distinzione tra il foro ecclesiastico e il foro interiore della penitenza [...] Della natura composita del diritto canonico infatti erano ben persuasi i canonisti, come è in modo così affascinante espresso nella classica e celebre definizione del Panormitano: ‘est ergo haec scientia quoddam mixtum, partim capiens ex theologia in quantum tendit ad finem aeternae beatitudinis, et partim est civilis in quantum tractat de temporalibus sine quibus spiritualia diu esse non possent’”, *idem.*, pp. 119-120. De hecho, recién en el s. XV es posible relevar la autonomización de la teología moral, paralela a la positivización del derecho canónico y su transformación consecuente en disciplina básicamente eclesiástica, cf. *idem.*, pp. 189-190.

incluso cuando se toma en cuenta la mutua autonomía profesional y textual entre el discurso jurídico y el religioso en la Edad Media, pues entonces se concibe una relación de tipo acumulativo: pecados son los que aparecen en la preceptiva religiosa; crímenes, los que a su vez aparecen en las leyes. Hacia el s. XVI, esta misma preocupación se expresará en torno de la relación entre el *forum conscientiae* y el *forum exteriore*; en el s. XIII, entre unos fueros laicos y un fuero eclesiástico, donde se engloba derecho canónico, teología y moral penitencial.

Los juristas y moralistas de la Baja Edad Media y primera Edad Moderna planteaban la concordancia y simultánea subordinación a dos órdenes normativos. Por un lado, el *forum ecclesiae* o *forum spirituale*, al que se ubica en un plano superior y autónomo. Por el otro, los distintos fueros laicos, a los cuales se debe igual obediencia ya que la legitimidad del derecho mundano y de sus autoridades se yergue también sobre una fundación divina¹⁴⁹.

Ahora bien, esta formulación de principio, si bien de general aceptación, no necesariamente resultaba aplicable a casos concretos. En el escenario específico que enfocamos, el homicidio legal de la adúltera, nos hallamos ante un punto de inconsistencia que pone en jaque el acatamiento a ese principio. Lo que para la Iglesia es pecado mortal, es para la legislación laica un derecho. No se trata de algo que la ley se abstiene de castigar sino algo que protege y regula.

En este sentido, disentimos de la idea de asimilar el *ius occidendi* en caso de adulterio con la figura de la excusa absolutoria de la moderna doctrina penal¹⁵⁰. A nuestro modo de ver,

¹⁴⁹ Cf. Covarrubias, *op.cit.*: “Quarto lex civilis etiam in interiori conscientiae foro est servanda. glos. insignis in c. quae in Ecclesiarum de constit. quam dicunt singularem esse Bald. & Barb. & sequuntur eam caeteri DD. ibi dicit ordinariam Jas. in l. nemo potest ff. de leg. I nu. 106. diem notat Abb. in proem. lex pacificus col 4 idem Abb. Felin. & Dec. late, num 18 c. I de constit. Innoc. & Abb. in c. quia plerisque, de immun. Eccl. Flor. I part. tit. 10 c. unic. § 2. D. Thom. I 2 q.96 art. 4 Bald. in proem. Feud. num. 6 dicens legem civilem partem legis divinae. & probatur praesata opinio ea ratione, quod lex civilis condita est auctoritate divina, c. 8 Proverb. Per me, inquit Sapiens, reges regnant & conditores legum justa decernunt c. quo jure, 8 dist. c. 2 de majorit. & obed. c. quod praecipitur, 14 q. I & ad Rom. c. 13. Lex etenim civilis si prohibet, ligat in foro conscientiae, & obligat eam violantem ad peccatum; si permittit, excusat agentem, modo lex justa sit, quod praecitati auctores tradiderunt: & Domin. Sot. lib. I de just. & jur. q. 6 art. 4”. Respecto de la fundación divina de autoridades existentes y sus conflictivas relaciones internas, cf. HAROLD BERMAN, *op.cit.*, p. 179. También JEAN GAUDEMET, “Morale, droit et histoire du droit”, *ZRGKan*, 83, 1997.

¹⁵⁰ Respecto del padre en la *Lex Julia*, cf. E. MONTANOS FERRÍN (*op.cit.*, 1990) p. 21: “*Ahora, se le permite matar al adúltero, aunque más bien, lo que se hace es no considerarlo homicida, pero, para*

los homicidios por adulterio no conformaban actos delictivos que el legislador, por una cuestión de política criminal, decidía dejar impunes. Se trataba de homicidios legítimos: operaba en la cuestión un derecho o, en todo caso, una causa de justificación (enmarcada en una norma permisiva) que impedía la calificación del acto como antijurídico. Existía un derecho de venganza concedido (y condicionado) por ley (similar al derecho a ofrecer legítima defensa) que da legitimidad a este tipo de homicidios¹⁵¹. Como lo recuerdan infinidad de comentaristas (entre ellos Azo, Cino de Pistoia o Bartolomé Saliceto), C. 9, 9, 4 específicamente recuerda la legitimidad de este tipo de homicidios: “*quod legitime factum est, nullam poenam meretur*”.

Allí, en la subversión de la relación acumulativa de concordancia y prelación que mantienen entre sí la moral eclesiástica y el derecho mundano, reside la *quaestio* que desarrollan los juristas y moralistas que ponen en juego el *ius commune* con la tradición jurídica hispana: ¿peca mortalmente quien, haciendo uso de la ley, mata a su mujer adúltera?¹⁵²

salir impune, debe matar también a su hija; no puede perdonarle la vida. Sería lo que, mucho después, la dogmática penal conceptualizaría como excusa absolutoria”. También respecto del derecho romano, cf. EVA CANTARELLA (*op.cit.*, 1972): “*L’uccisione della adultera e del suo correo ad opera del padre, infatti, era considerata come l’esecizio di un diritto, e pertanto il padre della adultera che uccideva la figlia e il suo correo non commetteva un reato. Il suo atto, in altri termini, non era un omicidio. Se volesimo servirci di concetti e termini elaborati dalla dottrina penalistica moderna, potremmo dire che non lo era per la mancanza di quella che oggi viene considerata l’essenza stessa del reato, vale a dire la ‘antigiuridicità’ del fatto. Come dicono i penalisti moderni, infatti, perché un fatto possa essere considerato reato, è necessario stabilire una relazione tra il fatto stesso e una norma dell’ordinamento giuridico penale, giungendo alla conclusione, che tra i due termini della relazione vi è corrispondenza. Ma non basta. Bisognerà, ancora, che nella specie non sussistano quelle che la dottrina chiama ‘causa di giustificazione’, ovvero anche ‘cause oggettive di esclusione del reato’, vale a dire quelle situazioni particolari nelle quali un fatto, vietato dalla legge in linea generale, non è considerato antigiuridico, e quindi non è punito*”, p. 264.

¹⁵¹ Cf. nota 55. Cabe apuntar que, sin embargo, es factible hallar algunas expresiones en comentaristas que podrían dar a pensar en términos de actos delictivos y no de conductas legítimas, aunque son muy escasas. Ángel de Arezzo, por ejemplo, al justificar la posibilidad de transferir el *ius occidendi* paterno, declara que “*si est delictum impunibile quo mandantem, debet esse non punibile, quo ad mandatarium*”, *op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, fol. 72.

¹⁵² El conflicto entre conciencia y ley positiva representa hacia el s. XV la forma que adopta la clásica discusión (s. XII-XIV) en torno de las relaciones entre varias especies de derecho. Según Prodi, ese debate alrededor de la obligatoriedad o no obligatoriedad en conciencia de las leyes y estatutos constituye un momento fundamental en la construcción del Estado moderno, más importante aún que la difícil instalación y extensión de los aparatos judiciales. Cf. PAOLO PRODI, *op.cit.*, p. 193 y ss.

CONCORDIA DISCORDANTIUM

Esta cuestión halla una forma de resolución, que podemos rastrear en teólogos como Tomás de Aquino o canonistas como Juan de Torquemada, y que ejemplificaremos con dos comentadores del s. XVI, D. de Covarrubias y Tomás Sánchez que se remiten a la tradición hispana desde el final de la evolución que hemos señalado¹⁵³.

Ante todo, tanto Sánchez como Covarrubias plantean esta *quaestio* en términos de problema:

Covarrubias: “*Egregia tamen hic solet tractari dubitatio, an maritus occidens propria auctoritate uxorem & adulterum in crimine deprehensos, peccet mortaliter: atque idem dubium erit de patre*”.

Sánchez: “*Difficultas autem specialis in hac re eo pertinet, num liceat marito uxorem & adulterum in crimine deprehensos propria auctoritate interficere, ut leges illi permittunt: vel saltem quando auctoritate iudicis sibi traduntur interficiendi? In qua concertatione duas reperio extremas sent.*”.

Analizaremos entonces las operaciones discursivas puestas en juego para resolver la cuestión. La resolución que plantean Covarrubias y Sánchez opera sobre un doble registro. En efecto, se trata de hacer del uxoricidio/pecado, bien una forma de homicidio legítimo, bien un pecado que la ley no castiga.

En cuanto a la primera operación, los comentadores resguardan la moralidad del uxoricidio si éste se produce tras una sentencia judicial por adulterio. Según la legislación hispánica, como vimos, los culpables son remitidos con sus bienes al marido deshonrado quien queda facultado para ejecutarlos, por su mano o encargando a otros la tarea, y, de hecho, esta práctica ha dejado amplias huellas documentales para el final de la Edad Media¹⁵⁴. Aquí, entonces, la argumentación se centra en la licitud de la pena de muerte para ciertos crímenes y en la ausencia de pecado en los actos de los verdugos auxiliares de la ley¹⁵⁵. El

¹⁵³ Cf. *S. Th. Supl.* q. 60, a. 1 y de Juan de Torquemada, *op.cit.*, ad C. 33, q. 2.

¹⁵⁴ Cf. RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Adulterio, sexo y violencia ...”, *op.cit.*, 7, p. 165. Cf. también este trabajo para la diversidad de penas que se ensaya en Castilla para el adulterio.

¹⁵⁵ Cf. JEAN GAUDEMET, “Non occides...”, *op.cit.*, p. 96. Tomás de Aquino o Juan de Torquemada, quienes no tienen *in mente* el esquema legislativo hispánico que habilita esta entrega de los reos al

marido deviene así un encargado del sistema judicial (un *minister legis*) en un régimen que resulta hasta humanitario, pues el marido no está obligado necesariamente a poner en práctica la condena judicial¹⁵⁶. Pero, en caso de hacer uso de su facultad, en tanto malicida, puede ser considerado incluso un *minister Dei*, como señala la glosa de Diego Pérez a *Ordenanzas Reales*¹⁵⁷. Contextualizado en el marco de un proceso judicial, el uxoricidio por adulterio pasa a convertirse en un homicidio legítimo y moral, con lo que su faz pecaminosa se diluye por completo:

Covarrubias: “*Caeterum Jure Regio uxor adultera & adulter in iudicio conjuncti marito accusante, per sententiam iudicis ipsi marito traduntur cum bonis suis, ut faciat quidquid libuerit, etiam, ut eos occidat, l. I tit. de adult. lib. 4 For. l. 2 tit. 15, lib. 8 in ordinat. l. 3 tit. 20 lib. 8 Recopil. qua lege poterat maritus unum tantum ex adulteris accusare: quod l. 80 Tauri & l. 2 tit. 20 lib. 8 Recopil. abrogatum est. Nam ex ea non licet marito alterum accusare; sed necesse est, ut vel utrumque adulterum accuset, vel nullum eorum. In quo illud notandum est, marito adulteros occidentem ex sententiam iudicis sibi traditos, minime peccare mortaliter: quia sicut iudex poterat carnifici propria sententiae executionem committere; nec carnifex peccaret exequendo sententiam iudicis: ita iudex poterit ex ipsa lege hoc marito delegare: si enim lex*

marido para su ejecución, utilizan en su argumentación contra la licitud del uxoricidio por adulterio (además de la diferencia entre personas públicas y privadas, cf. nota 19) el siguiente argumento: existe una vía judicial de matar a la mujer (acusarla *criminaliter* ante el juez civil y exponerla al riesgo de una condena a muerte). Pero esta vía es legítima sólo en función de un deseo sincero de justicia y no de la búsqueda de una venganza. Así Tomás explica en su respuesta de *S. Th. Supl.* q. 60, a. 1: “*Respondeo dicendum quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo, per iudicium civile. Et sic non est dubium quod sine peccato potest vir, zelo iustitiae aut odii motus, uxorem adulteram in iudicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere: sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio aut de alio crimine*”. Juan de Torquemada agrega que previamente el marido debe agotar la vía de la corrección fraterna: “*Respondeo dicendum quod vir occidat uxorem adulteram potest intelligi tripliciter. primo per viam iudicialis sententiae siue secundum iudicium civile, & sic ponitur ista conclusio, quod viro licet uxorem interficere. probatur conclusio, quilibet potest reum coram iudice accusare & convincere servato ordine correctionis, sed vir non minus tenetur, uxori suae quam extraneae personae, ergo servato ordine correctionis fraternae per priuatam monitionem potest uxorem suam de adulterio coram suo iudice accusare & convincere, & poenam debitam expetere pro adulterio, sicut pro quocunque alio peccato, ergo faciendo hoc non peccat, dum tamen ad hoc Zelo iustitiae non liuore vindictae*”, *op.cit.* ad C. 33, 2, 5.

¹⁵⁶ Nuestros comentadores no exploran la vía abierta por esta salvedad del sistema. En efecto, con la posibilidad de optar por ejecutar o no la sentencia, la asimilación del marido con el verdugo, *minister legis*, claramente viene a menos y la situación así planteada daría pie a disquisiciones psicológico-morales en torno del deseo de justicia o de venganza.

¹⁵⁷ “*Si tamen eam interfecit propria autoritate in fraganti delicto repertam, et non sibi concessa facultate a iudice tanquam minister legis, et absque odio vindicandi se, sed ut delicta puniantur ut executor iustitiae, peccat mortaliter alias non. nam qui malos percutit, minister Dei est, ut inquit Hyeronimus super Ezechiel trasumptive in cap. qui malos percutit, in eo quod mali sunt, & habet vasa interfectionis, ut occidat pessimos, minister est Dei. Sic ergo autoritate publica licet marito sicut alii lictori uxorem absque peccati interficere*”, *op.cit.*

mortis poenam adulteris inferens, justa est; quid refert, carnifex, an maritus eos occidat? imo benignior est lex, quae marito eos tradit, ut si velit, eis ignoscat. [...] Sic ergo adulterum occidens erit tutus in conscientiae iudicio”.

La segunda operación atiende al uxoricidio dentro del régimen del crimen flagrante. Habida cuenta del caudal y tenor de la legislación canónica, la pecaminosidad de este tipo de uxoricidio queda fuera de toda discusión. Por ello, los comentaristas se ven obligados a pasar a discutir la legitimidad de la ley humana que avala un pecado mortal:

Sánchez: *Prima tamen conclusio sit. Maritus propria auctoritate adulteros in delicto repertos enecans admittit culpam lethalem homicidii. Probatur ex c. Inter haec. 33 q. 2 ubi Nicol. I scribens Albino Archiep. dicit licere secundum leges mundanas, non tamen secundum Ecclesiasticas, uxorem adulteram interficere. Secundo, quia D. Aug. lib. 2 de adult. conjug. c. 15 vocat rem nefariam. sic adulteram occidere. Tertio, quia leges solum permittunt impune occidere, parcentes vehementissimo dolori, quo concitatus vir injuriam sibi irrogantam, adulterorum intefectione vindicat. At leges permittentes aliquid impune fieri, minime a culpa excusant. Ut latissime multis exemplis adductis confirmat Tiraq. lib. 9 connub. n. I & seqq. Tandem, quia injustum est, parte non audita concedere generalem facultatem occidendi reum: leges ero quia id concedere videntur, potius permittunt impune id fieri, quam facultatem sic faciendi concedant: ac subinde maritus illarum auctoritate adulteros in delicto comprehensos interficiens homicidii culpa minime vacabit*

La solución pasa por dictaminar que el homicidio por adulterio conforma un pecado que la ley se abstiene de castigar¹⁵⁸. Con ello, la coherencia de la relación acumulativa pecado/delito queda a salvo. Pues, en efecto, para la moral eclesiástica no existe problema alguno en admitir que la ley no tiene por qué castigar necesariamente todo lo que sea pecado, incluso los pecados exteriores¹⁵⁹:

¹⁵⁸ Tomás de Aquino y Juan de Torquemada, quienes, como dijimos en nota 155, escriben en función de lo prescrito en el *ius commune* y no en el derecho castellano, plantean otro tipo de salvedades. El primero apunta al hecho de que la ley no obliga al marido a ejecutar a la adúltera (en tal caso, funcionaría como verdugo) sino que permite sin penar: “*Ad secundum dicendum quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi praecipiens: quia sic non peccaret, sicut nec peccat minister iudicis latronem occidens condemnatum ad mortem. Sed permisit, poenam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam apposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio”.* Juan de Torquemada, por su parte, recuerda que en realidad el derecho civil prohíbe el uxoricidio y, en todo caso, amengua la pena considerando el *iustus dolor*: “*hoc non licet viro facere, secundum legem civilem. verum est quod lex civilis non punit maritum occidentem vxorem actu fornicantem, sed hoc dimittit impunitum, non quidem sicut aliquid licitum, sed sicut minus malum propter maximum incitamentum, quod habet in statu suo ad vxoris occisionem, sicut etiam lex civilis non punit vsuras vel simplicem fornicationem”*, ad C. 33, q. 2, c. 5.

¹⁵⁹ Bartolo de Sassoferrato, en el ya citado tratado sobre las diferencias entre el derecho civil y el

Covarrubias: *“in provinciis vero Principibus saecularibus subditis, quamvis fateamur leges approbare hoc homicidium, & ideo nullas esse; non tamen erit necessario dicendum, ipsum occisionem debere puniri, quia lex civilis non tenetur omnia peccata exteriori poena punire; sat enim est punire ea, quae maxime Reipublicae nocent, & hominum convictum detruunt: aliqua vero etiam illicita potest non punire ex aliqua causa”*

Pero para aceptar esta postura, se hace necesario poner en juego una distinción clave acerca de si la ley permite o si concede y/o aprueba¹⁶⁰. La cuestión en el fondo pasa por diferenciar lo que está mal pero que, por alguna razón, la ley no castiga y lo que no está mal¹⁶¹. Los comentaristas encargados de hacer esta *concordia discordantium* entre moral eclesiástica y derecho laico tienen como tarea eliminar la posibilidad de que lo que para la preceptiva eclesiástica es pecado, sea para la ley mundana un derecho.

Por ello, afirman que las leyes no aprueban sino que dejan pasar. Dejan impune pero no protegen un derecho. Así, en lo dispuesto por *Ordenanzas Reales* 8, 15, 2, diferencian el lenguaje permisivo con el que se establece que el marido “puede” matar y el prescriptivo cuando el texto legislativo obliga al juez a poner a los culpables de adulterio a disposición del marido:

Sánchez: *“negandum est leges id concedere: tantum enim permittunt. Et dum lex illa 5 dicit juste illatam esse mortem, non intelligit, licite in foro conscientiae. sed juste, idest, in casu a lege impune permissio. Et quamvis lex illa 3 ubi alleg. videatur edoem tenore loqui, dum permittit autoritate propria viro occidere adulteros: & dum*

canónico, lo expresa a propósito de la fornicación simple: *“Fornicatio simplex iure civilis non punitur. iure cano. sic”*, *op.cit.*, p. 123. Cf. MELCHIORRE ROBERTI, *op.cit.*, p. 168. Covarrubias desarrolla las mismas consideraciones respecto de la prostitución: *“Sic etiam leges tolerant impune meretrices: quod superius probavimus, part. I c. 4 num. 9 atque ita huic objectioni respondent D. Thom. Paludan. & Theolog. in 4 sentent. dist. 37 2 q. 2 Sylvest. in verb. homicidium, I, q. 2 & Fel. in c. Eccles. S. Mariae, de const. num 42 dicentes leges non permittere patri aut maritos adulteros occidere, hoc homicidium approbantes: sed poenam propter justum dolorem remittentes, arg. l. si adulterum § Imperatore. ff de adult. & l. Gracchus. C. eod. tit.”*. Sobre el fin de la política de tolerancia frente a la prostitución, cf. JAMES BRUNDAGE, *op. cit.*, p. 558.

¹⁶⁰ Cf. *S. Th.* 2-2 q. 77 a. 1: *“lex humana populo datur in quo sunt multi a virtute deficientes: non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea aprobet, sed quia ea non punit”*

¹⁶¹ Cf. *supra* la discusión en torno a ver el *ius occidendi* bajo el prisma de la excusa absolutoria.

authoritate iudicis id concedit. At magna reperitur differentia in modo utriusque concessionis. Nam dum loquitur de occisione authoritate propria, sic ait: Que pueda matar Idest, impune: at quanto authoritate iudicis, sic ait: Que los metan en su poder. Ubi iudici praecipit, ut occisioni cooperetur, tradens adulteros viro occidendos. Quod iniquum esset, si vir peccaret”

Esta segunda operación resulta más problemática pues los textos legales no se reducen fácilmente al sentido que los comentadores pretenden imprimirle. El mismo Covarrubias explicita las resistencias que ofrece la letra del texto legislativo cuando, en oposición a la preceptiva eclesiástica, claramente aprueba lo que debería sólo dejar pasar:

Haec tamen communis responsio apparet admodum dubia, quia l. Gracchus dicit legitime occisum fuisse adulterum a marito: praeterea in l. marito, ff. eod. dicitur: Nam lege cavetur, ut licet marito occidere lenonem. Lex item duodecim tabularum ita hanc licentiam tribuit, moechum necando: & passim in l. part. & alibi videtur a legibus hoc permissum fuisse ad vindictam, & auctoritatem ipsis occisoribus praestando.

Unde non admodum congruit praedicta solutio. Ideo Fortun. in d. illatione II aliter praesatam objectionem soluit, dicens leges Caesareas permittentes patri & marito adulteros occidere, ab ipsa justitia deviare, atque ex eo nullas esse, cap. erit autem lex 4. dist. C. fin. de praescrip. c. quae contra mores, 8 dist. Nam legum latores potestatem habent leges condendi, modo justa decernant, Proverb. c. 8. Notat Adr. quodlib. 6. q. I. idem Fortun. de ult. fine in prin. & illat. 16. Unde lex Caesarea in foro conscientiae ligat si justa sit, uti fatentur omnes hi, quos in 4 ratione pro prima opinione citavimus: haec autem lex, de qua tractamus justa non est: igitur nequaquam in conscientiae iudicio excusat occidentem adulteros; quo fit, ut nec in foro saeculari sint praedicta servanda; imo committens homicidium, puniendus est: quod Fortun. ipse fatetur dicens, propter justum dolorem poenam minuendam esse

Como se advierte en la glosa citada, la lógica del sistema se garantiza con la posibilidad de impugnar en última instancia la legitimidad de la ley que aprueba y concede lo que la preceptiva eclesiástica condena¹⁶²:

¹⁶² La legitimidad de la facultad de matar tras sentencia judicial se remonta significativamente hasta la autoridad del Príncipe, última garantía del sistema judicial: “*Alioqui si diceremus maritus mortaliter in hoc homicidio peccare, procul dubio iudex tradens marito ipsos adulteros mortaliter peccaret, atque etiam lex foret iniqua censenda, quae auctoritatem huic homicidio praebet. Nec Princeps tutus esset a mortali crimine, qui hanc legem servari permetteret. Unde dicendum est, maritum non peccare mortaliter*” (Covarrubias, *op.cit.*). Al parecer, esta autoridad no se ve afectada cuando promulga leyes que según el mismo razonamiento son injustas. Cf. también el comentario de Juan de Torquemada a C. 33, q. 2, c. 6: “*vere haec lex mundana est contra charitatem, ac durior, ac crudelior lege repudii quam Moyses non indulsit, sed permisit ad duriciam Iudeorum, ut vxoricidium vitarent. Mat. 19. haec autem mundana vxoricidium concessit contra legem Christi quae solam separationem & non occisionem adulterae indulget. iniqua certe haec lex, quae viris malignis & vxores odientibus occasionem homicidii praestat, ut merito de condentibus tales leges dicatur, vae qui condunt leges iniquas. Esa. 10”*.”

Sánchez: *Secunda conclusio, maritus adulteros interficiens sententia iudicis sibi traditos, ut eos, si velit, necet, nullius culpa reus, est, si non livore vindictae, sed justitiae zelo id efficiat. Quia sicut iudex potest carnifici executionem ejus sententiae demandare, nec carnifex peccaret: ita potuit lex id committere marito. Nec refert illum esse necessarium sententiae executorem: hunc autem liberum. Quia uterque revera est minister justam sententiam exequens: & autoritate legis, ac iudicis id munus obit. Nec potest dici, id esse permissionem solam. Nam iudex autoritatem praestat illi occisioni, sententiae publica damnans, & vinctos tradens adulteros marito, ut si velit, eos enecet: & si quis obstaculo esset interfecioni, arceret illum: quare marito peccante, non posset iudex ejusdem culpa immunis esse, tanquam cooperans morti, illamque fovens: & subinde lex in praescribens, foret iniquissima*

Desde el punto de vista eclesiástico, entonces, queda como mecanismo último de reaseguro el recurrir a una jerarquía de autoridades que decreta la superioridad de la ley moral sobre la del príncipe temporal. Esta jerarquía está postulada en el *Decretum* en D. 10, particularmente en su c. 4, proveniente de los *Capitula* de Angilramno (“*Constitutiones contra canones et decreta Presulum Romanorum, uel bonos mores, nullius sunt momenti*”)¹⁶³. Mas se trata de una referencia a la que se apela raramente pues la lógica del sistema prevé en cambio una armonía entre normativas que encuentran en la divinidad su fundamento último.

¹⁶³ Cf. JEAN GAUDEMET, “Morale, droit et histoire du droit”, *op.cit.*, p. 18.

UN LEGÍTIMO PECADO MORTAL

El análisis diacrónico nos permite detectar en la legislación castellana medieval y moderna una tendencia definida hacia la consolidación de un *ius occidendi* del marido en lo que atañe al adulterio de su esposa. La confrontación con las fuentes romanas y los referentes canónicos revela allí un punto de ruina que el trabajo de interpretación de los juristas oculta tras una operación de sutura asaz delicada.

Al igual que en otros puntos de la vida social, la lógica de comportamientos de los sectores laicos se contrapone aquí a la tradición jurídica avalada por la Iglesia. La plasmación jurídica de la voluntad política de estos sectores entra en obligado diálogo con la preceptiva eclesiástica desde el momento en que las coordenadas de la sociedad medieval prescriben una jerarquía de órdenes. Este diálogo constituye de por sí un momento de los conflictos socioculturales del Medioevo y de la conformación de identidades culturales. Indudablemente, esta relación de fuerzas habilita distinciones entre lo que es crimen (y pecado) para la ley laica y lo que es pecado (y quizá crimen) para la normativa eclesiástica¹⁶⁴.

Según B. Clavero, estos distinguos existen pero no cambian el dato fundamental, la indistinción de base:

¹⁶⁴ Un campo a trabajar, que plantea unos interrogantes similares y que ameritaría una investigación paralela, estaría configurado por las problemáticas ligadas a las prácticas de barraganía. En efecto, se podría analizar si éstas pueden ser concebidas como pecados que la ley no castiga o como derechos que la ley regula. La discordancia con la Iglesia en este punto es explícita. Según el prólogo de *Partidas* IV, 13 “*barraganas defiende santa egleſia, que non tenga ningun christiano, por que biuen con ellas en pecado mortal. Pero los sabios antiguos que fizieron las leyes, consentieronles que algunos las pudiessen auer sin pena temporal, porque touieron que era menos mal, de auer una que muchas. E porque los fijos que nascieren dellas fuessen mas ciertos*”. En cualquier caso, su regulación en *Partidas* y otros códigos colisionaría con la evolución que presenta el tema en el derecho canónico. Esta terminará con las disposiciones del Concilio de Trento que establecen la prohibición de todo concubinato. Pero a este resultado se llegará previa oscilación entre unas posturas duras y otras más tolerantes (en Graciano, por ejemplo): se revela así un arco de opiniones que va desde considerar a todo concubinato como un matrimonio hasta considerarlo directamente la comisión de un pecado mortal. Cf. MAGDALENA RODRÍGUEZ GIL, *op.cit.*, p. 66 y ss. En torno de la legislación canónica sobre concubinato, cf. JEAN PIERRE POLY, *op.cit.*, p. 348. Cf. asimismo GEORGES DUBY, *Le chevalier....*, *op.cit.*, pp. 46 y ss.

*Distinciones habrá muchas, pero la indistinción es la base, el paradigma que decía. O lo que debe interesar es que la abundancia que se diera de distinciones particulares ya derivaba de la existencia de una indistinción común [...] El florecimiento de ocurrencias no oculte ni camufle la unidad de base, la que importa entonces a la constitución de un orden social*¹⁶⁵.

Pero la sanción de una legitimidad legal para algo que la preceptiva eclesiástica considera pecado mortal produce, a nuestro entender, unos efectos distintos a los del tradicional juego de omisiones en uno y otro orden normativo. Pone en entredicho las relaciones de concordancia y prelación moral/derecho que los habitantes de este sistema postulan y practican.

Lo que queremos remarcar aquí es que la conjunción que presentan finalmente las nociones de pecado y delito en la teología y el derecho europeos de la Baja Edad Media y Primera Edad Moderna puede no ser el inicio de la historia, sino también el final. Es decir, no tomarla como algo dado sino como algo que se construye, fruto de una serie de operaciones puestas en juego para acordar tradiciones con lógicas distintas. Visto en clave procesual, el resultado final, la imagen de fusión entre estos dos registros, no es sino la restauración de una coincidencia supuesta por los contemporáneos y que los historiadores asumen frecuentemente como dato natural. Desde una perspectiva generalizadora, estas discordancias se resuelven apelando a una axiomática del sistema sin revelar las tensiones emergentes o los puntos de desestabilización. Queda claro que sólo un enfoque situacional permite apreciar la emergencia de estos puntos de ruina y las operaciones de salvataje que entonces se ponen en marcha para restablecer el orden.

¹⁶⁵ Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, "Pecado y delito...", *op.cit.*, p. 64.

Capítulo 5

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

CASTIGAR EN LOS HIJOS LOS PECADOS DEL PADRE

El crimen de lesa majestad romano se introduce en el derecho castellano medieval en las *Siete Partidas* de Alfonso X, en *Partidas* VII, 2. Hemos hablado de las modalidades de esta recepción en el capítulo 3 en tanto el modo de apropiación de esta normativa resulta un proceso confuso e incompleto: en *Partidas* VII, 2, 1 se identifica el crimen de lesa majestad con la traición pero a ésta se la encuadra al estilo feudal en el marco de la deslealtad¹.

En todo caso, esta apropiación desplazada de la figura de la lesa majestad brinda el contexto para la instrumentación de castigos hereditarios por traición. Así queda definido por *Partidas* VII, 2, 2 que estipula pena de infamia y privación de la herencia a los hijos varones del traidor (*“e de mas todos sus fijos que sean varones, deuen fincar por enfamados por sienpre demanera, que nunca puedan auer honrra de caualleria ni de dignidad, ni oficio: ni puedan heredar a pariente que aya: nin a otro estraño que los estableciesse por herederos: nin puedan auer las mandas que les fueren fechas. Esta pena deuen auer por la maldad que fizo su padre”*)². En el preámbulo del mismo título, el texto alfonsino compara a la traición con la lepra en cuanto a sus efectos, es decir, la transmisibilidad del mal (*“es tan fuerte maletia, que non faze mal al que la ha ensi tan solamente: mas aun al linaje que por la liña derecha del descinden, e alos que con el moran”*) y la necesidad de apartar a quien lo porta (*“faze a ome, despues que es gafo ser apartado, e alongado de todos los otros”*)³. Esta

¹ AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición...*, op.cit., pp. 181-182. Cf. asimismo ARIEL GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte ...*, op.cit., p. 272 y ss.

² *Partidas* VII, 2, 2: *“Qualquier ome que fiziere alguna cosa de las maneras dela traycion, que diximos en la ley ante desta, o diere ayuda, o consejo que la fagan deue morir por ello. e todos sus bienes deuen ser de la Camara del Rey, sacando la dote de su muger, e los debdos que ouiesse a dar, que ouiesse máleuado fasta el dia que començo a andar en la traycion: e de mas todos sus fijos que sean varones, deuen fincar por enfamados por sienpre demanera, que nunca puedan auer honrra de caualleria ni de dignidad, ni oficio: ni puedan heredar a pariente que aya: nin a otro estraño que los estableciesse por herederos: nin puedan auer las mandas que les fueren fechas. Esta pena deuen auer por la maldad que fizo su padre. Pero las fijas de los traydores bien pueden heredar fasta la quarta parte de los bienes de sus madres. Esto es por que no deue ome asmar que las mugeres fiziesen traycion, nin se metiessen a esto tan de ligero a ayudar a su padre como los varones. E porende non deuen sofrir tan grand pena como ellos, e todas las otras penas que son establecidas en razon de las trayciones segund fuero de España, son puestas cumplida mente en la segunda partida deste libro en las leyes que fablan cerca en esta misma razon”*.

³ *Partidas* VII, 2, pr.: *“Traycion es vno delos mayores yerros, e denuestos, en que los omes pueden cae., e tanto la touieron por mala los sabios antiguos, que conosciéron las cosas derechamente, que la*

normativa se complementa con sendas leyes de *Partidas* II. En una, la ley 6 del título 13, se habla de una pena para el linaje “*para sienpre*”, arco temporal que la glosa de Gregorio López se encargará de relacionar con otros textos castellanos y del derecho común en los cuales se plantea una reducción del alcance de la transmisión⁴. La otra es *Partidas* II, 27, 6 donde se estipula además pena de destierro: “*E si acaesciesse que el Rey fuesse muerto, o preso, que fincassen sus casas, derribadas, e yermas para en siempre. E los que dellos descendiesen derechamente, que fuessen echados dela tierra, por toda via. Lo vno por verguença, del mal que fizieran aquellos de quien ello vienen, lo al por el escarmiento: que los que lo oyessen se guardassen de fazer otro tal*”⁵.

Este tipo de castigos transmisibles a los hijos había recibido ya una formulación en *Espéculo* 2, 1, 6 en unos términos ciertamente más duros, toda vez que implicaba pena de muerte:

compararon a la gafedad. ca bien assi como la gafedad es mal, que prende por todo el cuerpo, e despues que es presa, non se puede tirar, nin amelezinar, de manera, que pueda guarescer el que la ha. E otrosi, que faze a ome, despues que es gafo ser apartado, e alongado de todos los otros. E sin todo esto es tan fuerte maletia, que non faze mal al que la ha ensi tan solamente: mas aun al linaje que por la liña derecha del descinden, e a los que con el moran. Otrosi en aquella manera mesma, faze la traycion en la fama del ome, ca ella la daña, e la corronpe, de guisa, que nunca la puede endereçar, e aduze a grand alongança, ea estrañamiento de aquellos que conoscen derecho, e verdad: e denegrece, e manzilla la fama de los que de aquel liñaje decienden, maguer non ayan en ella culpa: de guisa que fincan toda via enfamados por ella. E porende pues que eel titulo ante deste fablamos generalmente de las acusaciones, que son fechas por razon delos grandes yerros, que los omes fazen. Queremos de aqui adelante dezir, quales son aquellos males, quier se fagan por obra, quier se digan por palabras. E fablaremos primeramente de los, que se fazen por fecho. E despues diremos, de los que se fazen por palabra. E començaremos dela traycion, que es cabeça de todos los males. E demostraremos que cosas ha en si. E donde tomo este nome. E de quantas maneras es. E que pena deuen auer, no tan solamente los fazedores della mas, aun los consejeros, e los ayudadores, e los consentidores. E avn los que lo saben, e non lodescubren”.

⁴ *Partidas* II, 13, 6: “*E aun farian contra si mismos, matando su Señor, a quien deuen guardar sobre todas las cosas deste mundo, e denostar seyan de traycion, asi e todo su linaje, para sienpre*”. La glosa de Gregorio López afirma que “*intelligerem de infamia facti: non vero quod omnes de progenie essent infames: nam solum in filiis*” para citar luego textos del Código de Justiniano, una constitución de Federico y las argumentaciones del derecho canónico tendientes a restringir la transmisión de la pena.

⁵ En esta ley de *Partidas* II, 27, 6 se hace, sin embargo, una distinción entre los hijos nacidos antes o después del delito, de la que hablaremos más adelante. Deberíamos agregar a este paneo lo normado en *Partidas* IV, 25, 12 (“*como los vassallos non son tenudos de seguir los ricos omes que el Rey echa de la tierra, por yerro de traycion, o de aleue*”): “*E si acaesciesse que fiziessen guerra a la tierra: puede el Rey echar dende ala muger, e a los fijos del rico ome por traydores. E puede otrosi echar ende alas mugeres e a los fijos de sus vassallos, que fincaron con el. Pero non caeran en pena de traycion*”.

Por ende dezimos que todos aquellos que tal cosa ffazen o prueuan de ffazer sson traydores, et de la mayor trayçion que sseer puede; et deuen morir ellos, e todos ssus ffijos et quantos dellos decendieren derechamente, la mas cruel muerte, et mas abiltada, que sseer pueda.

Previamente en *Fuero Juzgo* 1, 1, 11 se establecía, acerca de las donaciones reales realizadas sobre bienes confiscados a traidores, “*que sos fillos daquellos, que quebrantaron el sacramento de sua generacion. en nengun tiempo non los fagan nenguna contraria sobre aquellas cosas, nen aesmen dello las toller*”⁶.

La fuente más clara del texto alfonsino es la ley *Quisquis* del *Codex* de Justiniano (C. 9, 8, 5, 1)⁷:

Filii vero eius, quibus vitam imperatoria specialiter lenitate concedimus (paterno enim deberent perire supplicio, in quibus paterni, hoc est hereditarii, criminis exempla metuentur), a materna vel avita, omnium etiam proximorum hereditate ac successione habeantur alieni, testamentis extraneorum nihil capiant, sint perpetuo egentes et pauperes, infamia eos paterna semper comitetur, ad nullos umquam honores, nulla prorsus sacramenta perveniant, sint postremo tales, ut his perpetua egestate sordentibus sit et mors solacio et vita supplicio.

Esta instrumentación de los castigos hereditarios relativos al crimen de lesa majestad en el derecho común y en el castellano puede ser explicada sin inconvenientes si se postula la existencia de una lógica de orden político operando en la base de tal construcción. En efecto, como señala Jacques Chiffolleau, la majestad, al contrario de la soberanía real, se construye de forma negativa, es decir, se define realmente por aquello que la daña⁸. Y como dice Alain Boureau, así como el suplicio del condenado invierte en espejo la preservación del cuerpo

⁶ Esta norma repite los términos del c. X del XVI Concilio de Toledo.

⁷ Cf. ANTONIO PÉREZ MARTÍN, “Fuentes romanas en las *Partidas*”, *op.cit.* Sobre las fuentes hispánicas del tratamiento alfonsí de la traición, cf. también JOSÉ M. ESPINOSA ISACH, “Notas sobre la fecha de redacción del capítulo 5 del Pseudo Ordenamiento Primero de Nájera (Ordenamiento de Alcalá 32, 5). Aportación al estudio de las redacciones de Derecho Territorial Castellano” en *Estudios Jurídicos en homenaje al Prof. Santa Cruz Teijeiro*, I, Valencia, 1974.

⁸ Mientras que la soberanía se construye positivamente a través del legado en torno de las nociones de *auctoritas*, *potestas* o *imperium*. Cf. JACQUES CHIFFOLEAU, “Sur le crime de majesté médiéval”, *op.cit.*, p. 183. Cf. también las conclusiones del trabajo ya nombrado de Leveleux sobre la blasfemia. Cf. CORINNE LEVELEUX, *op.cit.*, pp. 483-486.

real, la confiscación de bienes a los herederos inocentes funciona como inversión de la salvaguardia de la sucesión perpetua de la majestad⁹.

Pero también habría que pensar cómo se efectúa la construcción jurídica de la institución de castigos hereditarios y analizar qué lógica es la que gobierna en ese registro. Máxime cuando esta instrumentación de los castigos transmisibles contradice una serie de principios jurídicos y morales que, con amplio consenso, apuntan a garantizar la personalidad de la pena.

En efecto, muchos pasajes del derecho justiniano establecen la impertinencia de la aplicación de penas por delitos ajenos. Así el texto de Calistrato inscripto en D. 48, 19, 26 ("*Crimen vel poena paterna nullam maculam filio infligere potest: namque unusquisque ex suo admissio sorti subicitur nec alieni criminis successor constituitur, idque divi fratres hierapolitanis rescripserunt*") o la ley de C. 4, 13 ("*Ne filius pro patre vel pater pro filio emancipato vel libertus pro patrono conveniatur*"); asimismo, Ulpiano en D. 50, 2, 2, 7 ("*Nullum patris delictum innocenti filio poenae est: ideoque nec ordine decurionum aut ceteris honoribus propter eiusmodi causam prohibetur*") y Papiniano en D. 23, 2, 34, 3 ("*nam quaesita dignitas liberis propter crimen patris auferenda non est*").

La *Biblia* aporta también a la cultura medieval algunos pasajes ampliamente citados tanto por canonistas como por civilistas (como el de *Ezequiel* 18:20: "*Filius non portabit iniquitatem patris*"), de los cuales hablaremos en detalle más adelante.

En el marco del derecho hispánico medieval también es posible hallar una tendencia a la salvaguardia del principio de personalidad de la pena, detectándose casos de responsabilidad colectiva por faltas individuales pero con un alcance restringido a lo económico. Así lo afirman los estudios de Carlos Petit para el mundo visigótico¹⁰, de José

⁹ Cf. ALAIN BOUREAU, *Le simple corps du roi*, París: Les Éditions de Paris, 1988, p. 60. En la misma clave se puede analizar la práctica de la ejecución de efigies infamantes que representan al reo en contraposición con la elaboración de las efigies reales. Sobre esta práctica cf. SOPHIE CASSAGNES-BROUQUET, *op.cit.*

¹⁰ Cf. CARLOS PETIT, "Crimen y castigo en el reino visigodo de Toledo", en AA.VV., *La Peine*. Recueils de la Société Jean Bodin LVI, Bruselas: Boeck Université, 1991, p. 32.

Orlandis sobre el derecho altomedieval español¹¹ y de Jesús Lalinde Abadía sobre la pena en el mundo ibérico hasta el s. XVII, señalando este último las concesiones a una responsabilidad filial por delitos paternos a las que se vieron obligados los juristas en función del “*pie forzado del Derecho romano y canónico*”¹².

Esta idea de los “pies forzados” resulta un aspecto más que recurrente del tema. En efecto, tanto en el derecho canónico como en el civil, y también al interior del *corpus* alfonsino, se adhiere al principio de personalidad de la pena pero, a la vez, se choca con una letra de la que hay que dar cuenta, es decir, textos que contradicen tales principios al estipular sin ambages la transmisión hereditaria de la pena.

Son numerosos los ejemplos donde se enuncia y/o se intenta digerir la contradicción que genera una letra que rige a pesar de una retórica contraria más benévola. Por ejemplo, en el citado texto de *Fuero Juzgo* se dice “*Ca magar nuestro Sennor dixo: ‘El padre non deve morrer por el pecado del fillo, nen el fillo por el pecado del padre, mais cada uno deve morrer por el so pecado’. En otro lugar diz: ‘El fillo non porta el pecado del padre. nen el padre el pecado del fillo’. Et porque los omnes son mucho acostupnados de quebrantar el iuramiento que facent, o de consellar morte de sos príncipes, et de como los fagan perder el regno; por que esti mal non pode seer defendudo sen muy grave sentencia, por ende estavleceemos en esta nuestra lee, que [...]*”.

En el derecho común, la glosa a menudo viene a restringir el alcance del principio de personalidad de la pena, como ocurre, por ejemplo, con el comentario al pasaje de D. 50, 2, 2, 7 “*Nullum patris delictum innocenti filio poenae est*” donde se aclara: “*Sed fallit in casibus, ut*

¹¹ Cf. JOSÉ ORLANDIS, “Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media”, *AHDE*, 16, 1945, p. 153 y ss.

¹² “*El principio de personalidad de la pena aparece formulado en el ‘Liber Iudicum’ visigodo, en una ley que, al ser calificada de ‘antigua’ debe proceder del Código de Eurico, influyendo en la Edad Media, sobre todo, castellana, a través del Fuero Juzgo, a partir del siglo XIII. El principio se encuentra también en otros textos castellanos como el Fuero Real y las Partidas [...] En Castilla, y en el siglo XVI, Covarrubias considera contrarias al Derecho natural las leyes que autoricen el castigo de inocentes aunque se encuentra con textos contradictorios en las Sagradas Escrituras que pretende superar, reconociendo que en aquella regla no se puede comprender a Dios. El mismo Covarrubias, y por el pie forzado del Derecho romano y canónico, admite cierta responsabilidad de los hijos por los delitos de los padres*”, JESÚS LALINDE ABADÍA, “La Pena en la Península Ibérica hasta el siglo XVII”, en AA.VV., *La Peine*, op. cit., p. 178.

*in crimine laesae maiestatis*¹³. Y, de forma inversa y complementaria, la glosa puede recordar el rigor de la letra para contrarrestar el intento de los comentadores de limar los aspectos más conflictivos del tema. En efecto, el análisis del tratamiento de los castigos hereditarios por parte de los juristas medievales indica una tendencia que apunta menos a producir innovaciones que a mitigar las consecuencias odiosas de la legislación romana¹⁴. Un ejemplo de este trabajo es el que conduce a la estimación del castigo por lesa majestad tan solo a los hijos nacidos *post commissum delictum*¹⁵. Sin embargo, la glosa a la ley *Quisquis* en su versión incorporada al *Decreto* de Graciano en C. 6, q. 1, c. 22 recuerda que la letra no permite una lectura tan benigna: “*Dicunt tamen quidam, quod haec poena spectat ad filios postea natos, non ad iam natos: sed littera eis contradicit*”¹⁶.

El hecho es que la lesa majestad configura un caso especial que habilita la transmisión de la pena a terceros, la que a su vez permite reconocer el carácter extraordinario de este crimen. Como dice Imerio en la *Summa Codicis*: “*Sunt autem crimina ordinaria, sunt et*

¹³ Cf. también el comentario de *Summa Parisiensis* a C. I, q. 4, c. 6 donde la referencia al crimen de lesa majestad está en función de señalar la excepción al principio. También Alberico de Rosate en *In I statutorum quaestione* 47, nu. 5: “*posset forte dici, quod regulariter ex contractu de delicto vel facto alterius quis non tenetur, ut in iuribus supra ad hoc allegatis & extra de regulis iuris c. sanctum cuiq. suum. &c. sine culpa. lib. 6. cum utrobique notatis fallit in multis casibus specialibus*”, *op.cit.*

¹⁴ En su estudio sobre el crimen de lesa majestad en el derecho común, C. Ghisalberti señala la existencia de un “*certo sforzo della dottrina di mitigare l’applicazione della legge Quisquis*”. La lógica de esta tarea de mitigación radicaría en “*una reazione dettata da ragioni di carattere umanitario e morale che porta a respingere l’interpretazione dell’aspra legge romana nei giuristi più aperti a simili istanze*”. Cf. CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 172 y ss.

¹⁵ A partir de este contexto del derecho común, A. Iglesia Ferreirós señala que la legislación visigótica se adelantó al *ius commune* al prescribir en los delitos contra el monarca o el pueblo de los godos la infamia sólo para los hijos nacidos *post commissum delictum*. Cf. AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición...*, *op.cit.*, p. 144.

¹⁶ El respeto por esa letra taxativa que castiga a inocentes por crímenes ajenos se vuelve más problemático cuando es sagrada, como es el caso de los ejemplos bíblicos de castigos divinos. Sintomático de la tensión producida entre principio general y caso concreto es el tipo de respuesta que Agustín esgrime contra Juliano de Eclana en su polémica antipelagiana: a la vez que le recuerda la letra de las Escrituras, intenta “comprender” el olvido de tales pasajes complicados: “*Deus dicit, Reddam peccata patrum in filios (Deut. V, 9) . Sic debes legere legis verba quae vis, ut cogites te auditurum esse quae non vis*” y “*sed tu audire non vis in Levitico, Disperibunt propter peccata patrum suorum (Levit. XXVI, 39) ; et in libro Numerorum, Reddens peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem (Num. XIV, 18) ; et apud Jeremiam, Reddens peccata patrum in sinu filiorum eorum post eos (Jerem. XXXII, 18) . Haec et alia similia tu non audis; his ac talibus legis testimoniis tu non acquiescis*” (*Contra Julianum opus imperfectum*, PL XLV, 1253 y 1256).

*extraordinaria*¹⁷. Y esta naturaleza especial, que comparte con la herejía, es la que permite ir por encima de unos principios cuya vigencia es señalada y reclamada, al mismo tiempo que ignorada en virtud de la excepcionalidad del caso¹⁸.

Para la mayoría de los comentadores, la naturaleza extraordinaria del *crimen laesae maiestatis* radica en su gravedad. Antonio de Butrio indica que se pena al hijo por el delito paterno “*ubi delictum est graue*” mientras que Pierre de Belleperche considera que el castigo se transmite “*propter atrocitatem delictorum*”¹⁹. Francisco Accursio recuerda la proximidad de este crimen con el sacrilegio²⁰ mientras que Hieronymus Gigas extrema esta posición al cuasi divinizar a la persona del príncipe: “*Et ratio quare sic statutum sic in crimine laesae maiestatis, est propter immanitatem dicti criminis: offenditur enim princeps, qui habetur quasi Deus in terris*”²¹. En todo caso, lo cierto es que la designación de la lesa majestad entre

¹⁷ En el comentario *ad legem Iuliam Maiestatis (Summa Codicis)*, Hermann Fitting (ed.), Berlín: J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, 1894).

¹⁸ Como aparece en referencias de Pedro de Ancarano o Bartolomé Saliceto Cf. respecto del primero su comentario a *Clem. 5, 8, 1 (si quis suadente)*: “*nota in § ipsius filii quod puniuntur quandoque filii propter delictum parentum & est speciale sicut in certis aliis casibus ut in crimine haeresis lese maiestatis & aliis de quibus in c. in quibusdam. supra e. regulariter filius non portabit iniquitatem patris nec econtra*”, *Lectura super Clementinis*, Venecia: Bernadinus Stagninus, 1493. Saliceto, por su parte, en su comentario a la ley *Quisquis*: “*No. ulterius qd. haec poena delicti egrediatur autorem suum cum hic propter delictum patris puniantur filii. Contra, q. op. gl. de l. sancimus j. de poe. & ff. eo. ti. l. crimen similiter de eo qd. describitur in sacra pagina pater non portabit iniquitatem filii. Et respondet glo. q. hic speciale & rationem hic ponit tex. quam s. de secundo notabili scripti*”, *op.cit.*

¹⁹ El texto de Antonio de Butrio corresponde a su comentario a X 5, 37, 12 (*op.cit.*). En el caso de Pierre de Belleperche a *Commentaria in digestum novum repetitiones variae*, Frankfurt-am-Main, 1571 (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1968), rúbrica “*Ex delict. defunct. in quan. haered.*”. Ahora bien, este texto de Pierre de Belleperche conforma un ejemplo de la tendencia ya señalada de mitigación del rigor de la ley *Quisquis*, incluso al costo de traicionar el sentido de la norma romana, puesto que aquí se soluciona la cuestión considerando que la transmisión sólo puede efectuarse “*quantum ad poenam pecuniariam, non quantum ad vindictam*”. Cf. también CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 174. Por último, otra justificación de castigo a terceros en función de la gravedad del crimen la hallamos respecto de la sodomía en Ángel de Arezzo (*op.cit.*, tratado “*che hai adulterato la mia dona*”, folio 73): “*propter enormitatem delicti poena extenditur ad non peccantes*”. Alfonso plantea algo similar, como vimos en el capítulo 3, en su proscripción de la sodomía de *Partidas VII, 21, 1*.

²⁰ En su comentario a la *Lex Iulia Maiestatis, Casus longi super digesto novo (Incipiunt casus longi domini Francisci Accursii super digesto novo)*, edición sin datos (Bibliothèque Nationale de France, NUMM-53898). Cf. también CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 161.

²¹ *Tractatus de crimine laesae maiestatis*, Venecia, 1557, lib. 3, q. 1. La afirmación de Gigas parece una vuelta de tuerca sobre el proceso que ha llevado a la asimilación entre la figura romana del crimen de lesa majestad y la herejía en tanto atentado a la majestad divina, jerarquía que aquí retorna sobre la

los crímenes *atrociora* no pasa por una adjetivación peyorativa sino que implica el uso de un *terminus technicus*. En efecto, esta clasificación habilita el recurso a una serie de mecanismos tendientes a favorecer la represión de un delito²². Abre un abanico de facilidades acusatorias y probatorias, lo que se conoce como el régimen de prueba privilegiada, que cuadra con el progresivo cariz represivo que va tomando la justicia en la Baja Edad Media para el cual la jurisprudencia en torno del crimen de lesa majestad conforma un *locus* estratégico²³.

En primer lugar, el crimen atroz admite la acusación y la deposición como testigos de personas habitualmente inhábiles. Como prosigue el texto antes citado de Imerio, “*accusatio huius criminis lege Iulia introducta est, que omnibus sine delectu patet, etiam qui alias accusare non possunt, ut infames et milites, item serui nec non et mulieres. serui in caput domini torquentur, arenarii quoque*”²⁴. De acuerdo con C. 9, 8, 6 (“*meminisse oportebit, si quid contra maiestatem imperatoris commissum dicatur, etiam post mortem rei id crimen instaurari solere, posteaquam divus marcus depitiani utpote senatoris, qui cassiani furoris socius fuerat, bona post mortem fisco vindicari iussit et nostro tempore multis heredibus*

persona del soberano. Sobre la incidencia en la construcción de la soberanía real de esta asimilación, cf. JACQUES CHIFFOLEAU, “Sur le crime de majesté médiéval”, *op.cit.*, p. 197 y ss.

²² Sobre la naturaleza del crimen atroz y las facilidades represivas que esta figura permite, cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, “Delito y pecado...”, *op.cit.*, pp. 76-77, e ISABEL RAMOS VÁZQUEZ, “La represión de los delitos atroces en el Derecho Castellano de la Edad Moderna”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 26, 2004.

²³ Cf. GIORGIA ALESSI, *op.cit.*, p. 25 y ss. Sobre el proceso de expansión que experimenta la jurisprudencia del crimen de lesa majestad entre la Baja Edad Media y la Modernidad, cf. MARIO SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán: Giuffrè Editore, 1974, y CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, pp. 118-135.

²⁴ Bartolo de Sassoferrato se pregunta por qué y cómo han de ser admitidos en causa de lesa majestad quienes “*non habent accusandi ius, nec testificandi*”. Tras discriminar quienes cuentan con “*singulariter inimicitiam, & odium accusati*”, se ha de distinguir si tales testigos lo son por probar el delito mismo y no los *adminicula*: “*Item dicitur quod in quaestionibus lese maiestatis admittuntur iste personae, quaero, utrum admittantur ad probandum quaedam alia adminicula. Exemplum, in crimine lese maiestatis volo probare, quod rector prouincie non admisit successorem venientem. bene certe admittentur isti testes, quod ille noluit admittere. Sed an admittuntur isit ad probandum adminicula, scilicet, quod ille qui venit, erat legitimus successor: certe non admittuntur: quia admittuntur ad probandum ea, quae respiciunt tantum delictum, non autem ad probandum adminicula*”, *In secundam Digesti novi partem, op.cit.*, ad D. 48, 8, 8. Felipe Decio cita este texto de Bartolo para apoyar su tesis de la necesidad de restringir esta admisión en función de la materia a probar: “*in materia huius decreti, & laesae maiestatis stricta interpretatio fieri debet ex eo quod no. Bar. in l. in quaestionibus. ff. ad legem Iuliam maiest. ubi dicit quod licet testes inhabiles admittantur ad probandum principaliter crimen laesae maiestatis d. l. in questionibus, & in cap. per tuas. de simo. non tamen tales testes recipiuntur ad probanda adminicula talis delicti*”, *op.cit.*, tomo 2, consilium 410.

ablata sunt”), se puede llevar adelante el proceso por lesa majestad incluso *post mortem*, yendo contra los principios usuales que, tal como vimos en el capítulo 3, sostenían la extinción del delito con la muerte del acusado. Así lo señala Azo en su comentario a C. 7, 2, 2: “*Alias secundum regulam morte delinquentis extinguitur delictum: quia qualiter qui mortuus est puniretur? Fallit in crimine laesae maiestatis, repetundarum, & perduellionis, ut ff. de accusa. ex iudiciorum publicorum, puniuntur enim, ut haeredes priuentur bonis*”²⁵.

Asimismo, la persecución de este crimen faculta la aplicación de tortura incluso a personas que, cubiertas por un estatuto de privilegio, estaban normalmente exentas²⁶. Claramente lo expresa C. 9, 8, 4 (“*Nullus omnino, cui inconsultis ac nescientibus nobis fudicularum tormenta offerentur, militiae vel generis aut dignitatis defensione uti prohibeatur, excepta tamen maiestatis causa, in qua sola omnibus aequa condicio est*”), texto que los comentaristas siempre señalan por oposición a las reglas habituales²⁷.

En la misma tesitura, la declarada penalización de la simple maquinación de un crimen de lesa majestad (cf. C. 9, 8, 5, pr.: “*eadem enim severitate voluntatem sceleris qua effectum puniri iura voluerunt*”) generó en la Edad Media un debate por su violación de los principios romanos “*Nemo cogitationis poena patitur*” y “*Non punitur affectus nisi sequatur effectus*”.

²⁵ En *Azonis ad singulas leges Iustinianei...*, Lyon: Iacobi Stoer & Franc. Fabri, 1596. Cf. también de Francisco Accursio: “*Accusatus de aliquo delicto si interim decedat extinguitur delictum nisi de crimine lese maiestatis esset accusatus. nam accusato de crimine hoc nisi heredes eius probent de purgat. bona defuncti ad fisci ibunt*” (*ibidem*). También Pierre de Belleperche: “*Lex dicit, quod defuncto criminoso expirat iudicium. Ergo, &c. ut ff. de publicis iudicijs. l. defuncto. Videtur contra, aliquis crimen lese maiestatis commisit, vel crimen l. Iuliae repetundarum, actio competit contra haeredem, argum. ff. de publicis iudicijs. & argum. ff. de accusat. l. ex iudiciorum § primo*”, (*ibidem*).

²⁶ Respecto de la tortura a libres en el derecho imperial romano y la suspensión de las exenciones nobiliarias en el derecho medieval, cf. YAN THOMAS, “Les procédures de la majesté. La torture et l’enquête depuis les Julio-Claudiens”, en Michel Humbert & Yan Thomas, *Mélanges de droit romain et d’histoire ancienne Hommage à la mémoire de André Magdelain*, París: LGDJ, 1998, y PIERO FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Milán: Giuffrè, 1953/54, pp. 39 y ss. y 299 y ss. Sobre las exenciones en el derecho castellano, cf. GONZALO MARTÍNEZ DIEZ, “La tortura judicial en la legislación histórica española”, *AHDE*, 1962, p. 255. Sobre el rol de la tortura judicial en el derecho medieval, cf. el texto clásico de WALTER ULLMANN, “Reflections on medieval torture”, *Juridical Review*, 56, 1944.

²⁷ Cf. por ejemplo Martino da Lodi: “*Nullus privilegiatus torquetur excep. maiestatis crimine. l. nullus. C. ad l. iul. maie.*”, en “Tractatus de crimine lese majestatis”, XXIII, en *Tractatus d. Martini Laudensis*, Pavia: Bernardinum de Garaldis, 1506. Cf. también de Juan de Torquemada: “*in crimine laesae maiestatis nemo cuiuscunque dignitatis privilegio excusatur a tormentis. Secus in alijs criminibus*”, *op.cit.*, en comentario a C. 6, q. 1.

Esta discusión en torno de la punibilidad de la *voluntas sceleris* fue atravesada bien por el respeto literal de la ley *Quisquis*, bien por la búsqueda de signos exteriores, de actualizaciones de la voluntad, que permitieran evitar la configuración de un delito de puro pensamiento²⁸. Estas dos tendencias estarán representadas principalmente por Azó y Saliceto por el respeto a la letra de la norma (y por lo tanto al carácter excepcional del *crimen laesae maiestatis*)²⁹ y por Cino de Pistoia y Jacobo Butrigario por la necesidad de introducir una exteriorización de la *voluntas* que justifique la pena³⁰. En el caso de *Séptima Partida*, se establece, siguiendo los criterios de la ley *Quisquis* pero incorporando la visión de la antropología cristiana, un mecanismo por el cual quien maquinó atentar en concurso con otros contra la autoridad del monarca, pero delatase al rey la traición, “*ante que fiziessen jura*”, no sólo será perdonado del conato de crimen sino incluso recompensado:

Porque los primeros mouimientos que mueuen el coraçon del ome non son en su poder, segund dixeron los filosofos: porende, si en la voluntad de alguno entrasse de fazer traycion con otros de consuno, e ante que fiziessen jura sobre el pleyto de la traycion lo descubriessse al Rey, dezimos quel deue ser perdonado el yerro que fizo de

²⁸ Cf. CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, pp. 150-155. En C. 9, 8, 6 se establece que el reo de lesa majestad es condenado desde que concibió la intención del crimen (“*nam ex quo sceleratissimum quis consilium cepit, exinde quodammodo sua mente punitus est*”). Es a partir de este texto que en *Partidas* V, 4, 2 se dispone la nulidad de toda donación realizada por quien planea un crimen de lesa majestad: “*Sabido seyendo que algund ome se trabajasse de muerte del Rey, o de lision de su cuerpo o departimiento de su reyno, o de alguna partida dello, desde el dia que se mouio a fazer e consejar esta enemiga, e si la fiziere, non vale*”. Cf. JOSÉ MARÍA ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, “Las fuentes del régimen de la donación en las *Partidas*”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 23, 2001.

²⁹ Así Odofredo de Bolonia expresa “*cogitauerit. unde, no. sed alias, cogitationis penam nemo mereatur. ut ff de pe. l. cogitationis. speciale tamen est in crimine lese maie. ut puniatur*”, *op.cit. ad C. 9, 8, 5*.

³⁰ Cf. Cino de Pistoia. *op.cit. ad C. 9, 8, 5*: “*Tertio nota, quod punitur effectus, licet non sequatur effectus [...]. Ad legem istam opponitur in eo, quod dicit puniri affectum sine effectu: quia lex dicit, quod cogitationis poenam nemo patitur, ut ff de poenis, l. cogitationis. Solut. affectio cogitata, quae non prosilit in actum, non punitur, ut ibi sed quando procedit ad actum, sic, ut hic & de hoc plene dic, ut dixi in leg. si quis non dicam rapere*”. Cf. también las dudas de Juan de Torquemada en torno de la inaccesibilidad del pensamiento por parte del juez: “*Sed hic surgit quod quomodo sola cogitatio siue voluntas punitur cum illam solus deus iudicet. dist. 32. erubescant, & de pe. di. l. cogitationis. & 32, q. 5. Christiana. respondetur iuxta Hu. quid quid dicat Arch. quodquod hic dicitur intelligitur de illa cogitatione & voluntate, quae non stetit in suis finibus, sed processit ad actum exteriorem, licet non sit consecuta effectum. Idem dicit accur. scilicet quod non fuit sola cogitatio, sed ad actum deuenit. scilicet, ad actum sacramenti, puta dandum vel recipiendum. idem Cy. in hac l. qui dicit quo hic processit ad actum, alias non puniretur. ff. de poenis. l. cogitationis poenam. idem Iaco. bu. de quo vide. supra l. q. l. quicumque stude?*”, *op.cit.*, en comentario a C. 6, q. 1.

*consentir en su coraçon, de ser en tal fabla. E demas tenemos por bien quel den avn gualardon, po el bien que hizo en descubrir el fecho*³¹

El crimen de lesa majestad, en suma, con estas características posiciona la cuestión de la transmisión de penas en el marco del régimen de crimen extraordinario, y en éste, según palabras siempre citadas de Baldo, “*propter enormitatem delicti non concedenda conceduntur: & licitum est leges transgredi*”³².

Sin embargo, la pregunta sigue siendo pertinente: ¿cuál es la lógica que gobierna la transmisibilidad de la pena en el derecho medieval? ¿Y cuál respecto de la diferencia de tratamiento (donde se la señala) entre hijos nacidos *post commissum* y *ante commissum delictum*?

Respecto de esta cuestión de la diferencia entre hijos *ante* y *postea nati*, se pueden observar varias posiciones en danza³³. Gregorio López en su glosa a *Partidas* VII, 2, 2 nos da cuenta de dos visiones generales al respecto. Una, que avala la idea de que sólo se castiga a los hijos nacidos después de cometido el crimen, se asienta sobre la idea de un *sanguis infectus*, una mácula que afecta a los hijos por nacer y no a los ya concebidos. Esta postura estaría sustentada por Juan Faber, Juan Calderini, Juan de Ananía y Ángel de Arezzo³⁴. Se podría identificar con ésta perspectiva los esfuerzos por aplicar a la transmisión de la pena una lógica homóloga a la que gobierna el tratamiento de los hijos de ciudadanos caídos en

³¹ *Partidas* VII, 2, 5. La ley prosigue con el caso de quien llegó hasta la jura pero denuncia a sus cómplices antes de ejecutar la traición. En tal caso se prevé el perdón pero no la recompensa “*pues que tanto anduuo adelante en el fecho: e lo tardo tanto que lo non lo descubrio*”.

³² *Commentaria in primum, secundum & tertium Codicis lib.*, Lyon, 1585, ad C. 1, 19, 1.

³³ Una cuestión paralela es la de si ha de diferenciarse entre hijos bajo potestad y ya emancipados. La aplicación al caso de la diferencia entre *sui iuris* y *alieni iuris* parece ser la opción de la glosa al capítulo del *Decreto* de Graciano que incorpora el texto de la ley *Quisquis* (C. 6, q. 1, c. 22): “*In potestate constituti. si enim eos postea emancipasset, non valet*”. Mas esta tesis es descartada por Gregorio López en su glosa a *Partidas* VII, 2, 2 al recordar que la glosa a la ley *Quisquis* prevé la misma pena transmitida a los hijos cuando el reo de majestad es la madre y no el padre; y la madre, obviamente, no ejerce la patria potestad: “*Siue in potestate, siue emancipati ex generalitate ista: & quia militat in utrisque eadem ratio: licet glo. in cap. si quis cum militibus 6, q. 1 contrarium voluerit: & quia gl. in dict. l. quisquis in verbo minus ausuras dicit, quod matre committente istud delictum, patientur eius filii istas poenas: & tamen mater non habet filios in potestate*”.

³⁴ “*idem tenet Ioan. Faber & Ange. in dict. l. quisquis dicens hoc ideo: quod illi qui postea nascuntur, sunt ex sanguine iam infecto [...] ubi aperte dicitur, quod delictum patris non nocet filiis iam natis, sed nascituris sic: & quod sit ratio: quia illi qui postea nascuntur, dicuntur nasci ex sanguine improbato: & dicitur trahere originem a linea iam infecta*”.

servidumbre³⁵. La segunda posición, mantenida por Alberico y Bartolomé de Saliceto, se funda sobre la idea de la imitación de los padres criminales por parte de los hijos, razón por la cual no se ha de diferenciar entre ya nacidos y por nacer pues de todos es de temer que sigan los pasos paternos³⁶. Así encontramos en el comentario de Alberico de Rosate a la ley *Quisquis*: “item queritur, sed nunquid haec lex locum habeat in filiis ante delictum natis, videtur quod sic: quia haec lex indistincte loquitur. In contrarium facit infra de quaestionibus l. diuo. & ff. de sena. l. emancipatus, & hoc tenet Petr. pro quo facit supra de lib. & eorum liberis, l. 2. Ego autem puto contra, propter rationem huius l. quia praesumuntur imitatores patris”³⁷. También en Pierre de Belleperche: “Theologi disputabunt vobis iuste debeat imputari. ar. ad hoc. supra de here. et manich. l. manicheos videtur quod filiis nascituris debeat nocere. sed si fuissen aliqui ante nati non noceret eis. ut supra de lib. et eorum liberis. l. ij. & hoc concedebat quidam theologus. posset tamen dici contra per l. istam. et est notabile. quod in filiis metiuntur prae consuetudines patris”³⁸.

Este tipo de razonamientos también interviene cuando se trata de la hereditariadad de la pena en general. En efecto, la tesis de la imitación está ya presente en el texto de la ley *Quisquis* cuando se habla allí de un “ejemplo paterno”: “*paterno enim deberent perire supplicio, in quibus paterni, hoc est hereditarii, criminis exempla metuentur*”. Esta tesis de los *imitatores patris*, que funciona como una suerte de concepción pelagiana de la

³⁵ Como es el caso del anónimo *Tractatus de crimine laesae maiestatis* reseñado por CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 175.

³⁶ Prosiguiendo con la glosa de Gregorio López: “*Albericus tamen in dicta l.quisquis tenuit contrarium: imo quod poena de qua hic, teneantur filii, siue postea, siue antea nati: mouetur ex ratione illius legis, quod praesumuntur imitatores patris: & per eandem rationem tenet ibi Sali. cum in utroque haereditarii criminis exempla sint metuenda: & quia lex illa de filiis generaliter loquitur*”.

³⁷ En *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit., ad C. 9, 8, 5*. En otro texto Alberico parece matizar esta presunción de imitación: “*Filii cur puniantur ob delictum paternum? [...] Et licet puniantur filii ex delicto parentum temporaliter: non tamen ipsi peccauerunt, sed ideo puniuntur, quia praesumuntur imitatores uitiorum parentum, ut d. l. quisquis C. ad l. Iul. maiest. & extra de fi. presbyt. per totum. talis tamen suspicio non faciet eos indignos, quia de malo patre nascitur bonus filius, & econtra*”, In *l. statutorum quaestione* 151, nu.14, *op.cit.*

³⁸ *op.cit., ad C. 9, 8, 4*. Desde el ámbito canónico tenemos el comentario de Juan de Andrea a X 5, 37, 12: “*patet quod tantum de descendantibus loquitur, non de collateralibus, & de illis, qui postea nascentur, non de iam natis. Io. Go. Phi. sed Hostiensis videtur tenere contrarium in hoc ultimo dicens notandum quod hic pro delicto parentis puniuntur descendentes. & qui nec peccauerunt, imo nec forsitan erant in rerum nam contra de his, quae fiunt a ma. par. c. quaesiuit. Sol. dicit Hostiensis quosdam debere non punire unum pro alio poena nocente, ut ibi, sed poena conferente sic, quod ei non placet, sed distinguit de multiplici poena*”, In *quinque decretalium...*, *op.cit.*

hereditaria de la pena por lesa majestad, es la que sostienen, como vimos, Alberico y Saliceto.

El criterio entonces operante aquí es el de la peligrosidad de los hijos de los traidores, de los cuales se presume que repetirán el delito paterno. Así lo afirma Jacobo Butrigario en su comentario al apartado “*Filii vero*” de la ley *Quisquis*: “*iste § differt a praecedenti in partibus tribus: quia ibi tractatur de eo qui principaliter delinquit & venit hic de ea quae non vere sed iuris praesumptione delinquit*”³⁹. Esta idea de una presunción de derecho operando en la base de esta normativa que fija la hereditaria del castigo implica entonces la asunción por parte del legislador de una probabilidad basada en algún sustrato real, a la cual decide dar certeza⁴⁰.

Ahora bien, puestos a ver sobre qué realidad se sustenta tal presunción, lo cierto es que los textos no especifican en qué se basa la idea de la imitación. Pues, en efecto, tanto podría tratarse de una cuestión etológica de pura repetición de comportamientos como también podría pensarse que se concibe la imitación como efecto de una inclinación natural heredada. De hecho, ambas lecturas (que no necesariamente son incompatibles) pueden derivarse de afirmaciones generales como las de Guillermo Durante que apela al principio “*filius non praesumitur quod sit dissimilis a patre*”⁴¹ o las acotaciones de la glosa a la ley *Quisquis* cuando afirma que “*saepe solet similis filius esse patri*”⁴².

³⁹ *Lectura super codice*, edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1973. Allí Jacobo Butrigario desarrolla la idea de la presunción legal de la imitación conectándola con la cuestión de la criminalización de la *cogitatio* que la misma normativa romana parece introducir.

⁴⁰ Sobre el estatuto de la presunción (incluso la irrecusable) en el derecho y su diferencia de naturaleza y no de grado con la ficción jurídica, Cf. YAN THOMAS, “Los artificios de la verdad...”, *op.cit.*, p. 49. Cf. también el clásico texto de JEAN-PHILIPPE LÉVY, *op.cit.*, p. 64 y ss.

⁴¹ Citado por CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 172.

⁴² Cf. también Odofredo de Bolonia: “*quia paternum vicium sequitur filios. iuxta id sepe solet similis filius esse patri*”, en comentario a C. 9, 8, 5, *op.cit.* La presunción de semejanza padres/hijos puede alcanzar, sin embargo, cierto grado mayor de especificidad práctica. Cf. al respecto su utilización en el contexto de la lucha facciosa en la vida política italiana en Bartolo de Sassoferrato (“*Tractatus de Guelphis & Gebellinis*”): “*Filius praesumitur esse illius factionis cuius erat pater [...] & si is qui putat vel si nil tale probari potest sufficit si probaretur de suis ascendentibus, illius enim affectionis praesumitur filius cuius fuit pater, ut C. ad l. Iul. maiest. l. quisquis*”, en *Consilia quaestiones et tractatus Bartoli: quaestiones et tractatus quidam, iuri incumbentibus admodum utiles ac necessarii*, Lyon, 1535.

Otra postura explicativa de la transmisión hereditaria de la pena (claramente diferente de la tesis de la semejanza, a la cual critica), es la que podríamos calificar como preventiva. En efecto, para algunos textos, la transmisibilidad de la pena no dice nada acerca de los comportamientos de los hijos o la naturaleza de la relación padres/hijos sino que se asienta sobre la idea de extirpar el mal a partir del efecto que produce en los eventuales criminales el temor por el destino de sus hijos. Así aparece en *Fuero Juzgo* 1, 1, 11: “*por ende hacemos esta sentencia tan cruel. que aquel, que non teme sua morte, si al que non, tema la morte de sos fillos et de sua generacion*”. Las referencias del derecho común a esta tesis preventiva descansan a menudo sobre una remisión al Digesto (D. 4, 2, 8, 3: “*Haec, quae diximus ad edictum pertinere, nihil interest in se quis veritus sit an in liberis suis, cum pro affectu parentes magis in liberis terreantur*”). Cita, por ejemplo, este texto de Paulo el tratado sobre la lesa majestad de Hieronymus Gigas: “*praeterea poena ista quae imponitur filiis propter delictum patris statuta est, a lege in duriores patrum vindictam ac poenam: pater enim terretur magis propter filii poenam per tex. in l. isti quidem, in fin. ff. q. met. causa & § final*”⁴³. En el derecho canónico este tipo de explicación la registramos, entre otros, en la glosa ordinaria a la extravagante *Dierum* (*Extravagantes, De poenis*, tít. XII): “*Potes igitur meo iudicio probabilius respondere, quod hoc contingit non ut principaliter puniatur filius propter crimen patris, cum sit innocens: sed cum pater terreatur ob affectum paternum in poena filii magis quam in sua, vel quam ipse filius. ff. quod met. cau. l. isti. quidem ad plus puniendum patrem nedum in seipso, sed & in filio, in certis criminibus sic statuitur: licet occasionaliter filiis puniatur, ut & pater arceatur a talibus criminibus committendis, cogitans de poena nedum sibi, sed & suis filiis infligenda*”⁴⁴. Este último texto ofrece una crítica de la postura basada en la semejanza/imitación en tanto plantea que, de seguir un razonamiento de este tipo, habría que aplicarlo a cualquier crimen⁴⁵.

⁴³ *op.cit.*, lib. 3, q. 1. También la vemos en el diccionario de Alberico de Rosate.

⁴⁴ Para las glosas se ha trabajado con la versión de *Extravagantes*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606. También cf. de Hostiensis su comentario a X, 5, 7: “*et est ratio quia forte pater magis verebitur exheredationem filii quam propriam*”, citando también el texto del Digesto, *Summa Hostiensis super titulis decretalium compilata*, Venecia: Thomas de Blavis, 1490.

⁴⁵ “*Dicas sic: quod ideo filii puniuntur, quia in eis paterni criminis exempla metuuntur, ut dicta l. quisquis. Sed ista ratione considerata videtur quod ex quicunque publico crimine poena paterna deberet filium afficere: sed hoc non est verum, ut in contrariis*”. Refutaciones de orden práctico a la tesis de la imitación también pueden hallarse en el contexto de la polémica pelagiana entre Agustín y Juliano de Eclana: el argumento de que los hijos imitan a los padres también puede invertirse y suponer que los padres imiten los ejemplos filiales pero Dios sólo dice castigar los pecados de los padres en los hijos y no al revés: “*et cum possint etiam parentes imitari malos filios, nunquam tamen*

Una variante de la tesis preventiva es la que ofrecen desde el registro teológico los escritos de Abelardo. A partir del episodio del Evangelio de Juan en torno del espinoso problema moral de los nacimientos defectuosos, Abelardo plantea desvincular el análisis de los castigos divinos de cualquier culpa preexistente. Dios puede castigar sin culpa y Él mismo lo expresa en el pasaje del Evangelio de Juan: “*Saepe etenim Deus aliquos hic corporaliter punit, nulla eorum culpa hoc exigente, nec tamen sine causa, veluti cum justis etiam afflictiones immittit ad aliquam eorum purgationem, vel probationem: vel aliquos cum affligi permittit, ut postmodum hinc liberentur, et ex collato beneficio glorificetur, sicut in illo caeco actum est, de quo ipse ait: Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut caecus nasceretur, sed ut manifestentur opera Dei in illo (Joan. IX, 2) . Quis etiam neget quandoque cum malis parentibus pro culpa eorum innocentes filios periclitari, vel affligi, sicut in Sodomis factum est, vel in multis populis saepe contingit, ut quo poena magis extenditur, amplius mali terreantur?*”⁴⁶. Esta postura de Abelardo que piensa la cuestión de los castigos a terceros en términos de una pena sin culpa pero con causa (remarquemos, no obstante, que habla siempre de penas corporales) representa para A. Landgraf otra marca distintiva de Abelardo, cuyos planteos innovadores en distintas materias son habitualmente ignorados por los contemporáneos⁴⁷.

Sin embargo, un razonamiento similar al de Abelardo se puede hallar en una *regula iuris* incorporada al quinto libro del *Liber Sextus* de Bonifacio VIII en su título 12 (regla 23): “*Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus*”. Así, en la concisión de un adagio encontramos condensada la dialéctica entre principios y excepciones que en la cuestión de los castigos a terceros parece inevitable. Como lo expresa la glosa ordinaria a este pasaje, “*hic ponitur regula. & eius exceptio in regula*”⁴⁸. Dinus de Mugello, por su parte, especifica la

dixit Deus: Reddam peccata filiorum in patres sed ubicumque hoc dixit, cum saepe hoc dixerit patrum dixit in filios; ubi utique generationis, non imitationis se ostendit vitia persequentem” (*Contra Julianum opus imperfectum, op. cit.*).

⁴⁶ *Ethica*, PL CLXXVIII, 654.

⁴⁷ Cf. ARTUR LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, tomo 4, parte 1, Regensburg: VerlagGriedrich Pudtet, 1955, p. 172 y ss.

⁴⁸ La glosa se explaya luego en la contradicción entre el principio general (“*regulariter ergo nullus punitur sine culpa [...] quia pena est mensura culpae*”) y los casos puntuales en que prima la excepción, entre las que se incluye la del marido de la adúltera (del que hablamos en el capítulo 4) y el del clérigo leproso, *vid. infra*.

*causa en clave de publica utilitas: "Ubi non est delictum non potest imponi pena nisi quando causa rationabilis subest. & sic regulam ponit & exceptionem a regula que exceptio regule contra iuris auctoritatem videtur dicere quia ubi non reperitur subesse culpa non debet imponi pena. ff. de ver. sig. l. aliud est fraus in prin. Sed dic quod aliquando suadente publica utilitate & sic causa interueniente punitur quis sine culpa"*⁴⁹. Por último, entre los múltiples argumentos que ensaya Alberico de Rosate para explicar la transmisión generacional de penas dispuesta en la ley *Quisquis* incorpora también una referencia al castigo sin culpa pero con causa: "*nota quod hic speciale quod pena egrediatur delictum, & quod filius punitur sine culpa: sed dic quod subest causa*"⁵⁰.

Podríamos agregar a este panorama general una última postura en danza, ésta también proveniente del ámbito teológico y que justifica la transmisión hereditaria de la pena. Esta tesis, que ilustramos con textos de Tomás de Aquino, supone que se castiga en los hijos las faltas de los padres en tanto son "*res parentis*". Este argumento cuadra tanto con la justicia humana como con los castigos divinos, siempre y cuando se esté hablando de una pena temporal y con carácter medicinal ("*quae habet rationem medicinae*"), tal como se lee en *S.Th* 1-2, q. 87, a. 8 (*Utrum omnis poena sit propter aliquam culpam*): "*Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine: utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, in quantum sunt quaedam res eorum*"⁵¹. La misma argumentación reaparece en otro contexto de la misma obra (2-2, q. 108, a. 4: *Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt*): allí se establece que, entre otras razones,

⁴⁹ Dinus de Mugello, *Tractatus Dyni super regulis iuris*, París, 1498. El comentario de Dinus prosigue con ejemplos de esta utilidad pública por la que se produce un daño a terceros inocentes: la confiscación de un bien "*ut assignetur militi qui in bello se habuerit virtuose*", la liberación de un siervo "*propter laudabilis fidei exemplum*" (posible referencia a C. 1, 19, 1), etc. También incluye un supuesto ya conocido (cf. capítulo 4): la tortura a esclavos "*ut eruatur adulterum veritas*". Por último menciona también a los hijos de los reos de lesa majestad en un contexto singular que luego retomaremos.

⁵⁰ En *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit., ad C. 9, 8, 5*. Señalemos, por último, que este esquema del castigo sin culpa pero con causa puede rastrearse aun en teólogos del s. XX que encaran la exégesis de los pasajes escriturarios en torno de los castigos hereditarios. Cf. al respecto ANDRÉS FERNÁNDEZ, "Castigo de los hijos por los Pecados de sus Padres según la Sagrada Escritura", *Revista Bíblica*, 5, 1943.

⁵¹ Esta postura puede acumularse a la de la imitación. De hecho, la sucede en la misma *quaestio* de Tomás: "*Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum: tum propter consuetudinem; tum propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes*".

alguien puede ser castigado por pecados ajenos con penas temporales “*quia unus homo temporaliter est res alterius, et ita in poenam eius etiam ipse punitur: sicut filii sunt secundum corpus quaedam res patris, et servi sunt quaedam res dominorum*”⁵².

Esta argumentación basada en la indistinción entre padres e hijos en función de ser los segundos una suerte de posesión de los primeros (el vocabulario es vago y el tema difícil de captar) nos interesa en tanto recuerda vagamente a la concepción de persona del derecho romano en tanto unidades patrimoniales⁵³. Pero este parentesco es más alusivo que real. Por un lado, los juristas medievales niegan esa relación de posesión entre padres e hijos. Así, Bartolo de Sassoferrato señala en su glosa a D. 41, 2, 1, 5: “*Item not. quod dicitur hic, pater non possidet filium. Sed bene dicimus quod pater est in possessione patriae potestatis, & filius in possessione filiationis, non tamen possidet filium, sed est in quasi possessione illius iuris*”. A su vez, el propio Tomás desliga la idea de persona de esta conceptualización del hijo como “*res patris*”. Ello se deduce del siguiente fragmento extraído de su comentario a la distinción XXXIII del segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo que relaciona la persona con la posesión del alma y el ser “*res parentis*” con la del cuerpo: “*filius potest dupliciter considerari: vel in quantum est persona quaedam; vel prout est quaedam res parentis: quia ad felicitatem civilem inter alia bona fortunae quae conferunt organice ad illam, etiam proles conferre dicitur a Philosopho. Est autem filius res quaedam parentis quantum ad corpus quod a patre habet, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam, quae immediate a Deo creatur, non est res parentis, sed ipsius Dei*”. Esta distinción le permite concluir (nuevamente) que las penas corporales pueden recaer en los hijos mientras que éstos, en tanto personas, quedan exentos de cualquier pena espiritual por faltas ajenas⁵⁴.

⁵² En esta *quaestio*, Tomás agrega a las dos tesis una tercera posibilidad de explicación de las faltas temporales transmisibles. Esta consiste en la unidad de la sociedad humana como un solo cuerpo: “*Tertio, ad commendandum unitatem humanae societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet: et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes quasi omnes essent unum corpus*”. Respecto del mantenimiento de la postura del hijo como *res patris*, cf. ANDRÉS FERNÁNDEZ, *op.cit.*. Sobre la incorporación del sujeto en cuerpos mayores, cf. capítulo 3.

⁵³ Cf. la reseña del capítulo 1 sobre el texto de YAN THOMAS en “El sujeto de derecho...”, *op.cit.*, en torno de la unidad de la persona montada sobre la unidad de un patrimonio antes que la de un sujeto físico o psicológico (cf. *op.cit.*, p. 95).

⁵⁴ “*Sciendum est ergo, quod peccatum consequitur duplex poena. Una per se, quae ad animam pertinet, et in praesenti, ut amissio gratiae et turbatio conscientiae et huiusmodi, et in futuro, ut poena inferni; et huiusmodi poena nunquam filius pro peccato patris punitur, quia ista poena non attingit*

Estas reflexiones nos permiten entonces definir el interés de nuestra búsqueda. En efecto, el objetivo de este capítulo es ahondar en los supuestos de la tesis de la semejanza, intentando descifrar la lógica de su sustrato. El estudio de los castigos hereditarios se inscribe en nuestro propósito más general consistente en pensar las nociones de pecado y delito en el marco de una antropología cristiana medieval. En este sentido, se puede trabajar con la interacción de los distintos dispositivos que actúan en el montaje de dicha antropología, en particular con la posibilidad de síntesis textuales entre los dispositivos teológico y jurídico de construcción de la persona. En tanto es distinto el lugar del cuerpo en cada uno de estos dispositivos, llaman nuestra atención las valencias corporales que aparecen en los textos, como los términos en que se expresa la glosa de Gregorio López a *Partidas* VII, 2, 2 al hablar de un “*sanguis infectus*” y una “*praesumptio de infectione ex delicto paterno*” o *Partidas* II, 27, 6 al hablar de descendientes “*ponçoñados*” y, por sobre todo, la asimilación entre lepra y transmisión hereditaria de la pena en el preámbulo de *Partidas* VII, 2.

Tres son los ejes de análisis elegidos: la retórica de la lepra, la transmisión generacional del pecado en relación con el pecado original y una hipótesis que luego desarrollaremos en función de la relación entre la práctica de los castigos hereditarios y la ficción jurídica de la identidad personal padres/hijos.

*ipsum secundum quod est res patris. Alia poena consequitur peccatum quasi per accidens, sicut infirmitates corporales, et aliae poenae temporales; unde nec etiam semper peccantibus tales poenae infliguntur, sed secundum moderationem providentiae divinae cuncta gubernantis: et tali poena quandoque punitur filius pro peccato patris, nisi fiat impedimentum ex parte filii, ut contrarius peccato patris existat per bonam vitam: haec enim poena contingit ipsum secundum quod est res patris; sicut etiam pro peccato hominis quandoque occiduntur animalia, et effodiuntur domus, in quibus nulla est culpa”. En el mismo texto, Tomás utiliza un razonamiento idéntico para justificar una diferencia entre hijos nacidos y por nacer: “*justitia humana non punit filium pro peccato patris in eo etiam quod ex patre jam accepit; sed in eo quod ex patre accepturus esset vel quantum ad corpus, vel etiam quantum ad possessiones: non enim quia pater peccat, filius jam natus truncatur, neque filius mancipatus exheredatur: sed per accidens poena patris redundat in filium, quando patri aufertur id quod in filium ex patre transire debebat, ut hereditas, vel etiam membrum, quia ex truncatis truncatus nascitur*”.*

GAFEDAD: EL CAMPO SEMÁNTICO DE LA LEPRO EN SIETE PARTIDAS

La asimilación entre pecado y enfermedad, y en particular en el caso de la lepra, constituye un *topos* clásico de la cultura medieval⁵⁵. En la obra alfonsina, este lugar común recorre tanto sus textos jurídicos como los historiográficos y los poéticos. Así, en *General Estoria*, la relación viene dada por la correspondencia general lepra/pecado establecida en el relato de las prescripciones del Levítico (“*Et que esto que moysen fiziera dello ley por mandado de dios. & los mandara appartar. que todo lo fizo a onrra de dios. & aun que ensinificanc'a dal. & esto querie seer delos peccadores. que estauan en peccados mortales que pueden seer asemeiados alas maneras delos gaffos destas gaffezes*”⁵⁶). Algo similar ocurre en *Cantigas de Santa María* como lo ilustra la cantiga 93 donde Dios golpea con la lepra al *fillo dun burges* amante de los placeres: “*mais tod' aquele viço que à carne praz / fazia, que ren non queria en leixar. / El assi mantendo orgull' e desden, / quiso Deus que caess' en el mui gran gafeen*”).

En *Siete Partidas*, esta tradicional asimilación lepra/pecado se constata en *Partidas I*, 4, 30 (“*Que cada vno deue dezir por si mismo, sus pecados, e non por carta, nin por mensajero*”) donde, a partir del ejemplo bíblico de *Lucas 17:12-19*, se explica la obligación de la confesión personal y no por medio de representantes:

E que esto deua ser assi fecho, muestra nos lo nuestro señor Iesu Chisto enel euangelio, quando sano los diez gafos, que les dixo: yd, e mostrad vos alos sacerdotes: e en esto se entiende, que touo por bien, que cada vno fuesse por si a mostrar sus pecados, e non vno por otro.

En este ejemplo, se revela la otra faz del *topos*: la identificación enfermedad/pecado se completa con la habitual metáfora médica de la confesión y, en el caso de la lepra, ésta se conjuga con la pluralidad de síntomas y variantes de la enfermedad que cuadra a la perfección

⁵⁵ Sobre las complejas relaciones entre teología, medicina y moral que implican una asociación entre pecado y enfermedad, cf. PEDRO LAIN ENTRALGO, *Enfermedad y pecado*, Barcelona: Ediciones Toray, 1961, caps. 3 y 4, y CLAUDE THOMASSET, “Mal et maladie dans le *Lys de Medecine* de Bernard de Gordon”, en N. Nabert, *Le mal et le diable...*, *op.cit.*

⁵⁶ I, fol. 240r.

con el abanico de pecados a escudriñar en el sacramento penitencial⁵⁷. De la misma manera, la lepra se presta a la simbolización de la herejía, como lo señala la Glosa Ordinaria a este pasaje de *Lucas*, en la que se identifican los colores de los leprosos con los errores de fe y donde se reclama el paso necesario por los sacerdotes de la Iglesia para la reconciliación de los descarrilados:

*“Leprosi sunt haeretici, qui quasi varios colores habentes in eodem corpore, varias sectas, nunc falsitatis, nunc veritatis permiscent in eadem predicatione. Hi autem quia uitantur & ab ecclesia removentur longe, necesse habent, ut magno clamore interpellent, unde sequitur [...] Quisquis haeretica prauitate vel Gentili superstitione, vel Iudaica perfidia vel fraterna Schismate per Dei gratiam mundatus caruerit, necesse est ut ad ecclesiam veniat, colorèque fidei verum aliis similis ostendat. Unde Paulus ad Ananiam, Cornelius ad Petrum mittitur. Caetera vitia dominus in conscientia per seipsum corrigit & sanat”*⁵⁸

Si dejamos de lado esta mención general de la lepra de *Partidas* I, 4, 30, un rastreo lexical en el conjunto de la obra en torno de los términos *gafedad* o *gafos* da cuenta básicamente de tres núcleos semánticos.

En primer lugar, la identificación entre lepra y traición sobre la base de la transmisión generacional de la pena/enfermedad que efectúa el preámbulo ya citado de *Partidas* VII, 2.

⁵⁷ “La polymorphie de la pathologie morale s’accorde de manière privilégiée avec celle de la lèpre”, FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, *Maladie et Société au Moyen Age. La lèpre, les lèpreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu’au milieu du XIVe siècle*, Paris-Bruselas: De Boeck Université, 1991, p. 106. Un ejemplo de conjunción entre metáfora médica de la confesión y variables de la enfermedad viene dado por un sermón de Mauricio de Sully citado por N. Bériou en “Les lépreux sous le regard des prédicateurs d’après les collections de sermons *ad status* du XIIIe siècle”, en FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI & NICOLE BÉRIOU en *Voluntate dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion au XIIe et XIIIe siècles*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1991, p. 58. La lepra con su pluralidad de síntomas y variantes se revela allí como una imagen prolífica: “Sicut per lepram figurant criminalia peccata et dampnabilia, ita per scabiem designantur peccata leuia et uenialia [...] Si uero leprosus uideatis uos esse, id est aliquo peccato contaminatos esse, ad summum iudicem et medicum quantocius currite et ipsum de uestra sanitate suppliciter orate”. Un mecanismo similar encontramos en Jacques de Vitry cuando asimila una taxonomía de pecados a la tipología de la lepra según el *Levítico*: *lepra efflorens*=vanagloria; *pallida*=pusilanimidad; *liuida*=envidia; *rubea*=ardor carnal; *lepra uestis*=joyas inútiles, etc. (citado en NICOLE BÉRIOU, *Voluntate dei leprosus...*, *op.cit.*, p. 68).

⁵⁸ La Glosa interlineal a *Levítico* 13:3 también recalca en esta asociación entre lepra y herejía: “*Lepra alba, suscata & male munda, haeticorum conscientia*”.

Cabe remarcar, por otra parte, que esta asimilación lepra/traición también es del orden del lugar común en el contexto de la cultura medieval⁵⁹.

En segundo lugar, hallamos un conjunto de referencias que remiten a los problemas prácticos implicados en la segregación que se dispone normativamente para los leprosos⁶⁰. Como se sabe, la lepra entraña la muerte civil de quien la porta⁶¹. Ello obliga a decidir, por ejemplo, qué ocurre con las rentas de un prelado que no puede ejercer ya su cargo: “*Gafo seyendo algun clerigo, que ouiesse Iglesia: por el enojo, e el desabor que aurian los otros del, pueden la dar a otro que la sirua, e sera perlado della: e este enfermo aura de las rentas de Iglesia de que biua, maguer non la sirua*” (*Partidas* I, 16, 18)⁶².

Asimismo, hay que establecer en qué condiciones ha de hacerse efectivo el débito conyugal. *Partidas* IV, 2, 7, bajo el título de “*que fuerça ha el casamiento*”, estipula que la lepra no constituye causal de divorcio aunque pareciera quedar comprometido el cumplimiento del débito conyugal⁶³:

⁵⁹ Cf. GENEVIÈVE PICHON, “La lèpre et le péché”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 38, 1988, p. 150. Cf. *Cantigas de Santa María* 5 donde se nos habla de un “*gafo traedor*”. Mauricio de Provins incluye también a la traición entre los significados de las variantes de la enfermedad: según su esquema la *lepra elephantina* es una *lepra proditionis* (citado en NICOLE BÉRIOU, *Voluntate dei leprosus...*, *op.cit.*, pp. 68-69).

⁶⁰ Sobre las prácticas de segregación, cf. ROBERT MOORE, *La formación de una sociedad represora...*, *op.cit.*, cap. 1. Sobre las variaciones diacrónicas de estas prácticas y su ambigüedad inicial, representada en el carácter cuasi-eclesiástico de los leprosarios, cf. NICOLE BÉRIOU, *op.cit.* La segregación se frena sin embargo cuando otros intereses se ponen en juego. Un caso muy señalado ha sido el del leproso rey de Jerusalén, Balduino IV, cuya enfermedad no lo privó del mando dadas las particulares circunstancias bélicas de su reinado. Cf. MARK PEGG, “Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV”, *Annales E.S.C.*, 1990, 2.

⁶¹ Resulta interesante señalar que en el derecho galés medieval la lepra implica el desheredamiento de los hijos (por cuanto implica la separación de todo parentesco terreno) mas se aplica solamente a los hijos nacidos después de contraída la enfermedad. Cf. FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI & NICOLE BÉRIOU, *op.cit.*, p. 72.

⁶² Cf. al respecto el manual de confesión de Martín Pérez: “*De los malatos dizen los doctores en el derecho que si son muy flacos e muy feos en la cara, que non pueden çelebrar, e si non han gran fealdat en la cara, e en los otros mienbros son sano asi commo es dicho, pueden çelebrar a los otros leprosos en apartado, mas non a los sanos en publico*”, *op.cit.*, p. 248. Recordemos que la glosa ordinaria al *Liber Sextus*, *De regulis iuris*, 23, señala como caso de castigo sin culpa al clérigo afectado de lepra: “*In clerico leproso qui sine culpa propter scandalum priuatur ecclesia*”.

⁶³ J. Gaudemet señala cómo el derecho carolingio había admitido la ruptura del matrimonio de los leprosos y la posibilidad de un nuevo casamiento para el cónyuge sano (si contaba con la autorización del enfermo quien, recluido en un leprosario, no podía de ahí en más cohabitar con su ex cónyuge).

“por ninguna destas cosas, nin aun que se fiziesse gafo, non deue el vno desanparar al otro, por guardar la fe, e la lealtad, que se prometieron en el casamiento, ante deuen beuir, todos en vno, e seruir el sano al otro, e proueer le de las cosas, que menester le fizieren, segund su poder. Pero lo que dize desuso del gafo entiendese desta manera: que el que fincare sano dellos, si rescibiere grand enojo del otro, puede apartar su camara, e su lecho del: para non estar, nin yazer continuamente conel. Mas deuel seruir en las otras cosas, e ayuntarse a el para conplir su debdo, quando lo demandare, fueras ende si aquel que engafeciesse, ouiesse de beuir comunalmente, en vna casa, con los otros gafos, de guisa que non ouiesse camaras apartadas. Ca estonce el que fuese sano, non seria tenuto, de morar conel en tal lugar, como quier que defuera sea tenuto de seruir lo segun que es sobredicho”.

Respecto de este punto, la glosa de Gregorio López nos remite a la tesis de Pedro Paludano que plantea un tratamiento diferenciado por sexos en función de afirmaciones provenientes de la medicina de la época: “*tunc tenetur reddere secundum eum qui dicit quod in hae re magis medicis credendum est qui dicunt quod magis imminet periculum viro, si mulier sit leprosa, quam mulieri si vir sit leprosus, unde cum mulier est in ultima specie leprae quae dicitur leonina non videtur dubium quin vir non teneatur reddere*”. Coincide este planteo con la supuesta inmunidad de las mujeres a distintas enfermedades de las cuales son portadoras, tesis de la medicina medieval que se basaba, por un lado, en la concepción de una anatomía genital femenina más densa que protegía de cualquier esperma infectado y, por el otro, en la idea más general de que las mujeres desarrollaban con su propio cuerpo un ejercicio de mitridatismo⁶⁴.

Las disposiciones respecto del casamiento no alcanzan a los esponsales, los cuales pueden ser disueltos según *Partidas* IV, 1, 8 por nueve razones, la tercera de las cuales “*es, si*

Pero el papado niega esta disolución del lazo e incluso insiste (es el caso de Alejandro III) en el mantenimiento del débito. Cf. JEAN GAUDEMET, *Le mariage...*, *op.cit.*, p. 258. Acerca de la posibilidad de reconstitución de tejidos sociales por sobre las interdicciones sanitarias (mantenimiento de lazos matrimoniales aun en caso de lepra), cf. NICOLE BÉRIOU, *op.cit.*, pp.71-72.

⁶⁴ Esta tesis es analizada en DANIELLE JACQUART & CLAUDE THOMASSET *op.cit.*, pp. 196 y ss. Cf. asimismo CARLA CASAGRANDE & SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali...*, *op.cit.*, p. 153. Bernardo de Pavía en su *Summa decretalium* señala el ensayo (fallido) de una distinción entre tipos de lepra que permitiría discriminar los casos en que el débito podía suspenderse y los que no: “*Fuerunt tamen qui duo genera leprae distinxerunt, aliud videlicet, quod inficit comparem ex contaactu, et aliud, quod non transit in alium ex huiusmodi participatione; in primo casu dicunt, sanum non teneri ad reddendum debitum infirmo, in secundo teneri; sed hanc suam opinionem nulla possunt canonum auctoritate vallare, ideoque tamquam superstitiosam credimus respuendam*”, *op.cit.*, libro IV, tít. 8.

alguno dellos se faze gafo. o contrecho o cegasse, o perdiessse las narizes, o le auiniesse alguna otra cosa, mas desaguisada, que alguna destas sobredichas”.

Por último, otra cuestión práctica a tener en cuenta con la lepra es el pago de diezmos, obligación de la que quedan exentos los leprosos según *Partidas* I, 20, 6⁶⁵.

Cabe recordar que la segregación, previsiblemente, nunca es sólo profiláctica sino que aparece connotada claramente con valencias peyorativas y vergonzantes. En su *Lilio de Medicina*, Bernardo de Gordonio advierte a sus lectores de seguir sus consejos para evitar el contagio en los siguientes términos: “*E si el tal om<n>e no se quisiere guardar aparejese alas calabças & alas tabletas & a ser avergonçado para siempre*”⁶⁶.

El tercer núcleo semántico gira en torno de la relación entre lepra y simonía que hallamos en *Partidas* I, 17, 2 a partir del personaje bíblico de Giezi. Allí se relata la historia del sirviente de Eliseo de acuerdo con 2 *Reyes* 5 por la cual éste (con sus descendientes) es castigado con la lepra tras cobrar por un milagro realizado por el profeta. Se trata en realidad del traspaso de la enfermedad que sufriera el beneficiario del milagro (el sirio Naamán) a aquel que espuriamente cobró precio sobre lo que Eliseo había ejecutado por gracia⁶⁷.

⁶⁵ Sobre el lugar de la lepra en la legislación alfonsí, cf. JOSÉ MARÍA ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, “Tratamiento jurídico de la enfermedad en las *Partidas*”, en *Glossae*, 3, 1992.

⁶⁶ Edición en Admyte 1, fol. 27v. Sobre el uso injurioso del calificativo “gafo”, cf. MARTA MADERO, *Manos Violentas...*, *op.cit.*, p. 60 y ss.

⁶⁷ “*Geezi touo nome vn siruiente de Eliseo profeta: e este fue el primero que fizo simonia en el viejo testamento, quando vino Naaman de Syria a Eliseo profeta que le sanasse dela gafez que tenia, e el mando le que se fuesse al rio Iordan, e que se lauasse enel siete vegadas, e sanaria, e Naaman fizo lo segund que le mando el profeta, e sano: e despues que rescibio sanidad torno se para Eliseo para gradescer le la merced que Dios le fiziera por su ruego, e dar le dones de sus riquezas e Eliseo non quiso tomar ninguna cosa del. E estonce fuesse Naaman, e fue despues Geezi, sin mandado de Eliseo e pidio que le diesse algo, e dio le dos pares de vestiduras, e vn marco de plata: e tornose Geezi, e escondio aquello que le auia dado, e luego lo supo Eliseo por Spirito santo: e quando vino ante el, dixo Eliseo: porque rescibiste precio por la gracia de Dios que fizo a Naaman, en guarescer lo de la enfermedad que auia, venga sobre ti aquella gafez, que el ha perdido: e fue luego cumplido en aquella manera que dixo aquel profeta. E porende razon es, que todos los que venden las cosas espirituales, seran llamados Geezitas, por razon de Geezi. E como quier que de comienço ouo departimiento entre los nomes de los que comprauan, e vendian las cosas espirituales (segund dicho es) llaman los agora tambien a los vnos, como a los otros simoniaticos. E esto es porque lo vsaron assi los omes dezir: mas propiamente son llamados Geezitas, los que resciben precio de las cosas sprituales: e Simoniaticos todos aquellos que las compran”*

Giezi es uno de los tres únicos casos del Antiguo Testamento donde se explicita a la lepra como un castigo divino (los otros dos son María, hermana de Moisés, en *Números* 12 y el rey Ozias en 2 *Reyes* 15). El personaje de Giezi es objeto en la tradición exegética de numerosas interpretaciones figurales que lo identifican con Judas⁶⁸, los judíos⁶⁹, los herejes⁷⁰ cuando no con el Diablo mismo⁷¹. Asimismo, sirve de ejemplo moral de castigo a avaros y codiciosos⁷² y su nombre se incluye, con los de Pilatos, Judas, Datán y Abirón, Caín, etc., en

⁶⁸ Cf. Claudius Taurinensis, *XXX Quaestiones super Libros Regum - Liber IV* (PL CIV, 778): “Giezi minister Helisei, qui cupiditate argenti deceptus, pecuniam a Naaman Syro accepit, et post paululum leprae contagione est percussus, Judae proditoris typum gessisse non dubium est. Sicut enim Giezi ideo serviebat beato Heliseo, ut pecuniam posset acquirere, ita et Judas propterea adhaeserat Domino Salvatori, ut fraudem faceret et terrenas divitias congregaret. Denique sic de illo in Evangelio scriptum est: (Joan. 12, 6) Quia fur erat, et loculos habebat, et ea, quae mittebantur, exportabat. Nam Giezi, qui gratiam magistri potuerat promereri, sicut dominus suus consecutus fuerat beati Heliae, cupiditate victus meruit in aeternum crudeli lepra perfundi: Judas vero per amorem pecuniae, et apostolatus gratiam perdidit, et laqueo vitam finivit: ac sic intelligimus omnes malos sacerdotes intra Ecclesiam intus in anima peccati lepra fuisse perfusos, qui contra dominica praecepta ministerium, quod gratis acceperunt, gratis non administrant: et pro omni opere, quod in Ecclesia gerunt, non futuram mercedem, sed praesentem quaerunt retributionem”. La relación Giezi/Judas se complementa habitualmente en una tríada con el personaje de Simón, el mago. Cf. por ejemplo, el c. *qui studet* del *Decreto* de Graciano (C 1, q, 1, c. 11).

⁶⁹ Cf. Rabano Mauro, *Commentaria in Libros Regum* (PL CIX, 233): “Giezi quoque, qui interpretatur praeruptum videns, sive vallis visio, significat Judaicum populum, qui aliquando Puer Dei, propheta attestante, vocabatur, sicut Osee dicit: «Puer Israel, et dilexi eum (Ose. XI).» Sed postquam spreto Evangelio, et crucifixo Filio Dei, semetipsum de tali dignitate in foveam avaritiae praecipitans, cupiditatem secutus est terrenam, quam filii Dei per baptismum renati spreverunt, per sententiam justis iudicis Dei, lepram erroris, quam credentes deposuerant, ipse sibi conscivit”. Este comentario de Rabano Mauro fue luego incorporado a la Glosa Ordinaria a 2 *Reyes* 5:20.

⁷⁰ Cf. *De Promissionibus et Praedicationibus Dei* (Auctor incertus, PL LI, 806): “Giezi vero puer prophetae, qui secutus Naaman Syrum, composito mendacio, vendere voluit quod propheta gratis dederat, ea leprae percussus macula qua ille mundatus fuerat, haereticorum figuram ostendit, qui suae rapacitatis caecitate compulsi, dum venditant suis velut expiationes videlicet peccatorum, ipsi quoque maculis quibus illi fuerant aspersi, insigniuntur”.

⁷¹ Cf. Juan Escoto Erígena, *De divisione naturae* (PL CXXII, 873): “Giezi interpretatur videns vallem, vel discissio a visione; typice diabolum significans, qui, dum sit nequam Salvatoris nostri servus, sine cujus jussionibus aut permissionibus malitiae suae machinamenta non sinitur peragere, semper in profundum perditionis aeternaeque mortis non desinit prospicere, et ex veritatis contemplatione merito suae superbiae divisus discedere”.

⁷² Cf. el *De Contemptu Mundi* de Inocencio III (PL CCXVII, 720) en sus *Exempla contra cupiditatem* donde Giezi integra otra tríada con Judas y Ananías y Safira. Al respecto, cf. Casiano, *De Coenobiorum Institutis*, cap. XIV (*Philargyriae morbus tripartitus*, PL XLIX, 301) donde en el contexto de la misma tríada se aclara que la pena hereditaria impuesta a los descendientes de Giezi implica también su exclusión de la “herencia” profética que le hubiera correspondido de no haber incurrido en la codicia. Acerca de la frecuente asociación medieval entre lepra y avaricia (y judaísmo), cf. DAVID NIRENBERG, *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1996, pp. 62-63.

el elenco de condenados al Infierno que puebla genéricamente las fórmulas conminatorias de los documentos medievales⁷³. Su contrapartida, el sirio Naamán, inspira asimismo sus respectivas interpretaciones alegóricas como la de Beda que lo considera tipo del pueblo de los gentiles, que recibe el bautismo (agua del Jordán) de manos de Cristo (representado en Eliseo)⁷⁴. Las inmersiones en el Jordán, efectivamente, son leídas como prefiguraciones del sacramento bautismal y ello ocurre con distintas modalidades de acuerdo con el tipo de tratamiento figural o escolástico del que sea objeto⁷⁵. Otro personaje que se suele contraponer al de Giezi es el de Job por cuanto la puesta en relación de estas dos figuras sirve para señalar el carácter ambiguo de una enfermedad concebida como signo de Dios⁷⁶.

Aquí, al igual que en *Partidas* VII, 2 hallamos en el caso de Giezi a la lepra identificada con la transmisión hereditaria de una condena. Figura por ello entre los ejemplos bíblicos que canonistas y teólogos citan a la hora de juzgar la licitud de los castigos colectivos y de los castigos hereditarios, como en el *Decretum* de Graciano, C I, q. 4, *dictum post* c. 11 o en Tomás de Aquino, *S.Th.* 2-2, q. 108, a. 4. Pero, además, las circunstancias del episodio de Giezi lo vuelven un caso particular en tanto el rigor de la condena (para todos los descendientes) supone una severidad excesiva puesto que, por acciones reputadas más graves, el Dios del Antiguo Testamento afirma castigar (sólo) hasta la tercera y cuarta generación. La

⁷³ Lo encontramos incluso en Justiniano. Cf. *Novela* 8 (*Iusiurandum*): “*Si vero non haec omnia servavero, recipiam hic et in futuro saeculo in terribili iudicio magni dei domini et salvatoris nostri Iesu Christi et habeam partem cum Iuda et lepram Giezi et tremorem Cain, insuper et poenis, quae lege eorum pietatis continentur ero subiectus*”. Cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, “Las imprecaciones en los diplomas leoneses”, *Atalaya*, 5, 1994 y RAÚL MANCHÓN GÓMEZ, “Tradición cristiana latina y diplomas medievales: las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León (s. VIII-1230)”, *Analecta Malacitana*, 6, 2000.

⁷⁴ “*Et multi leprosi erant in Israel sub Elisaeo propheta, et nemo eorum mundatus est, nisi Naaman Syrus. Quia nota est historia, de mysterio necesse est paucis intimumus. Et Naaman ergo iste Syrus, qui interpretatur decor, populum demonstrat nationum, quondam perfidiae scelerumque lepra maculosum, sed per sacramentum baptismatis ab omni mentis et corporis feditate purgatum. Qui captae consilio puellae, hoc est inspirationis supernae gratia, quam Judaeis conservare non valentibus, gentes rapuere, salutem sperare commonitus, septies lavari jubetur. Quia nimirum solum baptismi genus, quod ex Spiritu sancto regenerat, salvat. Unde jure caro ejus post lavacrum, velut caro pueri parvi apparuisse memoratur*”, *In Lucae Evangelium expositio*, PL XCII, 377.

⁷⁵ Cf. ALAIN BOUREAU, “Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Eglise (XIIème-XVIème siècle)”, *L'Evolution psychiatrique*, 58, 3, 1993, pp. 515-522. Acerca de las lecturas figuradas de Naamán y Giezi, cf. SAUL BRODY, *The disease of the soul: Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, cap. 3.

⁷⁶ Sobre las figuras ejemplares y antinómicas de Giezi y Job, cf. NICOLE BÉRIOU, *op.cit.*, p. 36.

resolución más común para este problema es plantear el caso en términos espirituales en lugar de la lectura literal, como es el caso de Ambrosio en su comentario al Evangelio de Lucas⁷⁷. El carácter alegórico con el que se ha de leer el episodio es explícito en algunos autores mientras que otros mantienen la doble lectura literal y alegórica (esta última sobre la base de la hipótesis de la imitación)⁷⁸. De hecho, esta lectura figural de la descendencia se contrapone con la identificación con la semilla de Giezi de leprosos “concretos”. Así parece operar el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Anglico al señalar que “*sañudo el propheta lo maldixo & a toda su generacion despues del & fueron & avn son al dia de oy leprosos como yo mesmo he visto q<ue> se dize<n> ser de su linage*”⁷⁹.

El texto de *Partidas* trae a cuento el relato de Giezi para señalar el purismo lingüístico por el cual quienes venden bienes espirituales deberían ser llamados giezitas más que simoníacos (término más apropiado para quienes intentan comprarlos): “*E porende razon es, que todos los que venden las cosas espirituales, seran llamados Geezitas, por razon de Geezi. E como quier que de comienço ouo departimiento entre los nomes de los que comprauan, e vendian las cosas espirituales (segund dicho es) llaman los agora tambien a los vnos, como a los otros simoniaticos. E esto es porque lo vsaron assi los omes dezir: mas propiamente son llamados Geezitas, los que resciben precio de las cosas sprituales: e Simoniaticos todos*

⁷⁷ Cf. la *Expositio Evangelii Secundum Lucam* de Ambrosio (PL XV, 1628): “*Sed cum illi qui in Deum idololatriae errore deliquerunt, in quartam generationem videantur esse multati: profecto durior videtur esse sententia, qua Giezi semen usque in aeternum pro cupiditate habendi, prophetica auctoritate damnatur, praesertim cum Dominus noster Jesus Christus per lavacri regenerationem omnibus remissionem dederit peccatorum; nisi ut vitiorum magis quam generis semen intelligas. Sicut enim qui filii promissionis sunt, aestimantur in semen bonum: ita etiam qui filii erroris sunt, aestimantur in semen malum. Nam et Judaei ex patre diabolo, non utique carnis successione, sed criminis. Ergo omnes cupidi, omnes avari Giezi lepram cum divitiis suis possident: et male quaesita mercede, non tam patrimonium facultatum, quam thesaurum criminum congregarunt aeterno supplicio, et brevi fructu. Nam cum divitiae sint caducae, poena perpetua est; quia neque avarus, neque ebriosus, neque idolis serviens regnum Dei possidebit*”. Sobre la dureza de este texto (retomado luego en C. 1, q. 1, c. 16 y en los decretistas, como es el caso de la *Summa Coloniensis*) por su postulación de una ineluctable predisposición al mal en los hijos (“*semen malum*”), cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, p. 70.

⁷⁸ El primer caso está ejemplificado por Petrus Comestor: “*Non legitur ad litteram Giezi filium habuisse leprosum, nec posterum. Certum est autem de Giezi, quod lepra Simoniae, respersi sunt*” (PL CXC VIII, 1392). El segundo por la *Summa Parisiensis* (comentario a C. 1, q. 11, c. 16): “*Ad litteram tota successio Giezi habuit lepram. Allegorice successio ejus dicuntur omnes imitatores ejus, sicut gentiles filii Abrahae propter imitationem fidei*”. En el mismo texto pero en el comentario a C. 1, q. 4 dictum post c. 11 sobre Giezi: “*hoc de successione imitationis intelligitur*”, *op.cit.*

⁷⁹ Editado en Admyte, fol. 85v.

aquellos que las compran". La referencia está sacada de Godofredo de Trano y de la *Summa Aurea* de Hostiensis (lib. V)⁸⁰.

Tenemos aquí entonces una identificación (no metafórica) entre la pena y la lepra mas aquí la asociación se efectúa en principio con la simonía y no con la lesa majestad o la traición como en *Partidas* VII, 2. Y ello aun si el relato cuadra con la idea del mal servidor y ésta linda con la traición⁸¹.

Sin embargo, las relaciones entre simonía y lesa majestad son más estrechas de lo que un primer análisis supondría. En efecto, como explica J. Chiffolleau, el crimen de lesa majestad romano no es recibido en el derecho secular medieval sin antes pasar por su elaboración en el derecho canónico y en esta sede su tratamiento se hace en función de la simonía⁸².

Precisamente, el *dictum* posterior al capítulo del *Decreto* de Graciano que retoma la ley *Quisquis* resume que "*porro simoniae accusatio ad instar criminis laesae majestatis*

⁸⁰ "*Ex praemissis patet quod proprie loquendo venditor spiritualium Giezius: empor vero Simoniacus est. Sed usus obtinuit ut uterque Simoniacus appelletur secundum Goffredum*", *op.cit.*, p. 1491. Cf. también Pedro Lombardo, *Sent.* IV, dist. 25. Para algunos autores, la distinción entre el pecado de Simón y el de Giezi va más allá del lado en que se encuentra cada personaje en la ilegítima operación comercial. En efecto, se postula una mayor gravedad en el caso de Simón, aduciéndose incluso que Giezi es castigado por mentir y no por vender el milagro de Eliseo. Cf. el comentario de Esteban de Tournai a la D. 56 del *Decreto* de Graciano: "*Vendere autem proprie giezaticum dicitur, emere simoniacum (nam et Giezi vendidit et Simon emere voluit), utrumque enim simonia appellatur, vel propria auctoritatem novi testamenti, in quo de Simone agitur, vel quoniam forte Simon magus gravius peccavit quam Giezi. In libro IV regum legitur. Nota, secundum quosdam Giezi non pro venditione sed pro mendacio damnatum; quod non placet*", *op.cit.* Cf. también el comentario al mismo pasaje de la *Summa Coloniensis*.

⁸¹ Cf. al respecto el *De proprietatibus rerum* con su referencia a Giezi en el capítulo 16 "*Del sieruo malo*". Cf. asimismo la obra citada de Ambrosio donde, en función de Naamán, se contrapone lepra y fidelidad: "*Sed iratus hos praetulit, Jordanem meditatus elegit; nescit enim ira mysterium, fides novit. Disce baptismatis gratiam salutaris: qui leprosus merserat, fidelis emersit*" (PL XV, 1627). Por último, la interpretación del personaje de Giezi como prefiguración de Judas lo ubica claramente en el ámbito de la traición así como también su identificación con los herejes o con los judíos, sobre cuya perfidia los exégetas no ahorran palabras. La lepra en general funciona como un denominador común de herejes, judíos e infieles. Cf. Rabano Mauro (*De Universo*, PL CXI, 502): "*Lepra est doctrina haereticorum falsa atque varia, vel Judaeorum infidelitas sive contaminatio peccatorum [...] Leprosi sunt haeretici Dominicum Jesum Christum blasphemantes*".

⁸² Cf. JACQUES CHIFFOLEAU, "Sur le crime de majesté médiéval", *op. cit.*, pp. 193-194.

*praecedere debet*⁸³. Esta equiparación entre simonía y lesa majestad se produce a partir de un eslabonamiento de asimilaciones en el que intervienen también la herejía y el sacrilegio, con trascendentales efectos en la construcción del crimen de lesa majestad divina.

En efecto, desde tiempos patrísticos se ha ido formulando la idea de que la simonía es una forma de herejía y, como tal, un atentado a la majestad divina⁸⁴. La referencia a una *simoniaca haeresis* es constante: incluso permite calificar al propio Giezi de hereje⁸⁵. Por otro lado, la equiparación herejía/simonía/lepra es relevante en innumerables textos y asimismo, la asimilación lepra/error doctrinal se enriquece, como vimos, con las variaciones sintomáticas de la enfermedad que grafican el catálogo herético⁸⁶. Esta conexión entre lepra y herejía, por

⁸³ C. 6, q. 1, *dictum post c. 22*.

⁸⁴ Cf. JACQUES CHIFFOLEAU, "Sur le crime de majesté médiéval", *op.cit.*, p. 194. Cf. también JEAN LECLERCQ, "Simoniaca heresis" en *Studi Gregoriani*, 1, 1947, donde se detalla la historia de esta noción que tendrá fuerte presencia en los conflictos desatados por la Reforma Gregoriana. Cabe notar que este trabajo parte del carácter en principio ilógico del concepto de una herejía simoniaca por cuanto se entiende a la herejía como "*un jugement erroné de l'intelligence*" mientras que la simonía es "*une pratique: elle est de l'ordre de l'agir, et non de l'ordre du connaître*" (p. 523): un ejemplo del tipo de trabajos que no contemplan un concepto de la religión como praxis.

⁸⁵ Cf. Pedro Damián en *Contra Philargyriam et Cupiditatem Munerum* (PL CXLV, 535): "*Duo plane simoniacae haereseos reperiuntur auctores, unus in Veteri Testamento, alter in Novo; quae etiam duo simoniacorum genera perfecerunt, vendentium scilicet, et ementium. Giezi siquidem donum sancti Spiritus vendidit (IV Reg. V), Simon Magus comparare tentavit (Act. VIII)*". Cf. también el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez: "*La otra manera de heregia es simoniatico, e puede ser en dos maneras [...] E tal simoniatico herege fue Giezi e son todos aquellos que por compra o por venta usan de las cosas espirituales en que se dona algund don o algund bien del Espiritu Santo*", *op.cit.*, pp 584-585.

⁸⁶ Sobre la asimilación herejía/simonía/lepra cf. de ROBERT MOORE, *La formación de una sociedad represora...*, *op. cit.*, p. 78 y ss, y "'Heresy as Disease', The Concept of Heresy in the Middle Ages", *Medievalia Lovanensia*, Lovaina, 1976, p. 3 y ss. Cf. también, C. CASAGRANDE & S. VECCHIO, *I sette vizi...*, *op.cit.*, p. 115. El texto clásico en torno de la interpretación en clave de error doctrinal de la variedad sintomática pertenece a Isidoro de Sevilla en sus *Quaestiones in Veterum Testamentum*: "*Lepra doctrina est falsa. Proinde leprosi non absurde intelliguntur haeretici, qui, unitatem verae fidei non habentes, varias doctrinas profitentur erroris, veraque falsis admiscent, sicut et lepra veris falsisque locis humana corpora variando commaculat [...] In capite lepram portat, qui in divinitatem Patris, vel in ipso capite, quod Christus est, peccat. Caput enim viri Christus est [...] In barba lepram gerunt, qui de apostolis et sanctis Christi perverse aliquid sentiunt, atque eos falsum quidlibet pradicasse confingunt [...] In calvitio lepram habent, qui Ecclesiae detrahunt [...] In carne et cute gerunt lepram, qui carnalia vel exteriora suadere conantur [...] Sed adhuc adjecit colores leprarum, id est, pallidam, rubentem, albam, lividam, nigram, fluorescentem. Itaque dum pallidam lepram dicit, imbecillum et fragilem fidem animae denotat, quae, perduto colore integrae sanitatis, erroris infirmitate languescit. Cum autem rubicundam lepram ostendit, [0329A] homicidii cruore mentem infectam denotat, et innuit [...] Quod vero jubetur leprosis ut exeant de castris, et sedeant foris, donec mundetur lepra eorum, intelligitur haeticos projici debere ab Ecclesia, donec a proprio errore*

último, también se expresa en términos de transmisión generacional de la pena, como los textos que asocian la enfermedad de los *cagots* del sudoeste de Francia con sus ancestros godos arrianos⁸⁷.

De esta manera vemos que los tres núcleos semánticos en torno de la *gafedad* en *Partidas* están interconectados, sea a partir de la transmisión generacional de la pena, sea a través de la segregación. En efecto, tales prácticas segregacionistas brindan otros elementos que facilitan la asimilación entre lepra y crimen de lesa majestad en los términos de *Partidas* VII, 2. Allí se dice que entre las razones por las que se compara aquel crimen con la lepra se halla que “*otrosi que faze a ome, despues que es gafo ser apartado, e alongado de todos los otros*”. En algún sentido, cuadran también con la penosa imagen del destino de los descendientes según la ley *Quisquis*: “*mors solacio et vita supplicio*”. La carga vergonzante de la segregación encuentra su paralelo en la infamia que cae sobre los descendientes del reo de lesa majestad. Cabe remarcar, por último, que, tanto en la metáfora de la lepra/traición como en la lepra “histórica” de Giezi, detectamos un componente biológico ineludible ligado a la hereditariadad de los castigos, como si hubiera necesidad de inscribirla en los cuerpos de los descendientes⁸⁸.

purgentur, et sic revertantur ad Dominum”, PL LXXXIII 327-329. Cf. también FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, *Maladie et société...*, *op.cit.*, pp. 105-106.

⁸⁷ Cf. B. BAUCHAU, “Science et racisme: les juifs, la lèpre et la peste”, *Stanford French Review*, 13, 1989, p. 28. Este mismo artículo, que brinda datos generales sobre las acusaciones a judíos de expandir la lepra y de complotarse para sembrar la enfermedad en tierras cristianas, apunta un dato interesante que es el de que los judíos raramente aparecen como leprosos. En principio, porque su exclusión no se efectúa en el marco de los leprosarios cristianos y por lo tanto su presencia documental es ínfima. Pero la supuesta inmunidad de los judíos a la enfermedad que diseminan guarda algunos rasgos similares con las consideraciones en torno de la inmunidad de las mujeres y la cuestión del débito conyugal que antes anotáramos. Cf. también ADELIN RUCQUOI, “L’invective anti-juive...”, *op.cit.*, p. 146 y ss.

⁸⁸ Una contaminación semejante pero en sentido inverso se puede hallar en el *De proprietatibus rerum* (cap. 64) para explicar la hereditariadad de la lepra: “*algunas vezes viene de l padre o dela madre como p^are de los leprosos que e ngeⁿdra sus fijos de la sangre corrompida. ca esta cotaⁿ tagioⁿ o eⁿfermedad como por derecho ereditario deⁿ de del padre al hijo*” (fol. 112r).

A LA MANERA DE ADÁN: LA TRANSMISIÓN GENERACIONAL DEL PECADO

Además de Giezi, el legado bíblico comunica al mundo medieval otros personajes que explican, justifican o prefiguran la transmisión generacional de penas, como en los casos de Caín o Cam, de los que hablaremos más adelante. Pero es el de Adán el que sin dudas sobresale. En la cultura de cuño cristiano, hablar de una pena hereditaria remite sin mayor esfuerzo intelectual a la cuestión del pecado original. Éste es pensado, además, en términos de una enfermedad transmisible y en muchos casos ésta es identificada con la lepra⁸⁹.

La transmisión de pecados en el mundo exegético y teológico

Decíamos antes que, al igual que muchos pasajes del derecho justinianeo, la *Biblia* contribuye a su vez a fundamentar el principio de responsabilidad individual de las faltas. Además del ya citado pasaje de *Ezequiel* 18:20, hallamos *Ezequiel* 18:4 (“*Anima quae peccaverit, ipsa morietur*”) o *Deuteronomio* 24:16 (“*Non occidentur patres pro filiis nec filii pro patribus sed unusquisque pro suo peccato morietur*”). Sin embargo, las Escrituras también cuentan con pasajes (preocupantes para unos teólogos que identificaban a Dios con la fuente de toda justicia) donde la propia divinidad expresa su decisión de castigar en los hijos los pecados paternos. Este es el caso principalmente de *Éxodo* 20:5: “*Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem eorum, qui oderunt me*”⁹⁰. Y, como es de rigor en las empresas exegéticas, el axioma básico es el principio de no contradicción divina, tal como lo señala la Glosa Ordinaria a *Ezequiel*

⁸⁹ Cf. los casos de Cromacio de Aquilea, Hugo de San Víctor o Eudes de Chariton citados en GENEVIÈVE PICHON, *op. cit.*, p. 148 y ss. La comparación entre la lepra y el pecado original (que generalmente se concibe como englobando tanto la pena y el pecado como hereditarios) nos permite evadir la diferenciación entre una lepra que sea identificada con el pecado en tanto lo expresa o manifiesta y otra relacionada con el pecado en tanto su castigo.

⁹⁰ Cf. también *Levítico* 26:39 (“*quod si et de his aliqui remanserint tabescent in iniquitatibus suis in terra inimicorum suorum et propter peccata patrum suorum et sua adfligentur*”), *Números*. 14:18 (“*Dominus patiens et multae misericordiae auferens iniquitatem et scelera nullumque innoxium derelinquens qui visitas peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem*”) y *Jeremías* 32:18 (“*qui facis misericordiam in milibus et reddes iniquitatem patrum in sinu filiorum eorum post eos fortissime magne potens Dominus exercituum nomen tibi*”).

Mateo 27:25 cuya referencia a la sangre y los hijos es leída ahora como una transparente remisión al linaje maldito.

Y el hecho es que la idea del pueblo judío como portador de una condena hereditaria no es nueva, como ya hemos visto respecto de la tradición exegética³⁴² y en el mismo texto de *Partidas* cuando recuerda que se permite vivir a los judíos entre los cristianos “*como en catiuero, para siempre: porque fuessen siempre en remembrance a los omes que ellos venian del linaje de los que crucificaron a nue[stro] Señor Iesu Christo*” (*Partidas* VII, 24, 1). La pregunta a formular es cuándo se comienza a pensar que dicha condena se transmite por la sangre y la reproducción y, en función de ello, alcanza a los judíos convertidos al cristianismo. Pues está claro que la cultura medieval puede generar explicaciones no ligadas al linaje y la reproducción para dar cuenta de una condena hereditaria, como la de una presencia por misterio, al decir de A. Boureau, o como puro efecto de la falta de sentido histórico, como parece afirmar J. M. Monsalvo Antón³⁴³.

Pero, por otra parte, sabemos que al momento de la polémica anticonversos la conexión en el derecho entre castigos hereditarios y la idea de una sangre infecta ha sido ya suficientemente ensayada. Hay una historia hecha o en proceso de construcción en el mundo de los juristas que experimenta con mecanismos de orden corporal para explicar, fundamentar o limitar el alcance de los castigos hereditarios por lesa majestad, divina o humana.

Es en términos de castigo hereditario, legalmente contemplado en el derecho para herejía y ataques a la majestad, que se expresa la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento, piedra basal de la limpieza de sangre:

orden sagrado transmitido con la sangre) y la cultura nobiliaria (con sus formas de identificación a través del linaje y la transmisión por la sangre de la *virtù*).

³⁴² También en la tradición teológica. Cf. los agudos desarrollos en torno de la culpabilidad judía descriptos en GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, pp. 562-570.

³⁴³ Boureau señala que en el contexto de aparición del antisemitismo medieval “*chaque juif recommence Judas, non par métaphore ni par filiation de responsabilité, mais par le mystère d’une présence réelle*”, ALAIN BOUREAU, *L’Événement sans fin...*, *op.cit.*, p. 221. Monsalvo Antón, por su parte, señala que el argumento centrado en la condena por el deicidio responde a la falta de perspectiva histórica de los cristianos medievales que no pueden distinguir entre sus contemporáneos judíos y los del tiempo de Cristo. Cf. JOSÉ MARÍA MONSALVO ANTÓN, *op.cit.*, p. 119. J. Elukin también señala la incapacidad cristiana para pensar que los judíos hubiesen cambiado desde la época de Jesús. Cf. JONATHAN ELUKIN, *op.cit.*, p. 184.

Que debemos declarar e declaramos, pronunciar e pronunciamos e constituimos e ordenamos e mandamos que todos los dichos conversos descendientes del perverso linaje de los judíos, en cualquier guisa que sea, así por virtud del derecho canónico y civil que contra ellos determina sobre las cosas de suso declarados, como por virtud del dicho privilegio dado a esta cibdad por el dicho señor rey de muy gloriosa memoria Don Alfonso Rey de Castilla y de León, progenitor del rey nuestro señor, e por los otros señores reyes sus progenitores e por su alteza, jurado e confirmado, como por razón de las herejías e otros delictos, insultos, sediciones e crímenes por ellos fasta hoy cometidos e perpetrados, de que suso se face mención, sean habidos e tenidos como el derecho los ha e tiene por infames, inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo, y en su tierra, término y jurisdicción, con el qual pueden tener señorío en los cristianos viejos en la santa fe cathólica de nuestro Señor Jesucristo creyentes, facerles daños e injurias, e ansi mismo ser infames, inhábiles, incapaces para dar testimonio e fe como escribanos públicos o como testigos, y especialmente en esta cibdad; e por esta nuestra sentencia e declaración, siguiendo el tenor e forma de dicho privilegio, libertades, franquezas e inmunidades de la dicha cibdad, los pibamos e declaramos ser e mandamos que sean privados de qualesquier oficios e beneficios que han habido e tienen en qualquier manera en esta dicha cibdad³⁴⁴

En el mismo contexto dado por la revuelta de Toledo de 1449 y sus repercusiones, hallamos el *Memorial* del bachiller “Marquillos de Mazarambroz” (contra quien dirige sus dardos Alfonso de Cartagena). Allí, entre improperios varios contra los conversos a quienes se califica de “*judios baptizados*”, se lee la siguiente referencia al ataque a la majestad, en virtud de la negativa papal a aceptar la *Sentencia-Estatuto*:

y ansi es como se dice que por la astuça del Cardenal de San Sixto, inçitado por la judaica persecuçión de sus parientes e por la potença del obstinado don Alvaro de Luna, el Santo Padre Nicolao, denegada toda abdiença, çerró los oydos e no quiso oyr los santos echos y mouimientos de la dicha santa ciudad de Toledo e su justo motiuo e propósito, e endureçió su coraçón contra su acostumbrada deuoción en bengar las injurias echas a la Magestad diuina existente e resplandeciente en la persona y esençia de nuestro Salvador Christo, e temió e fauoreçió la triste faz del dicho don Alvaro más que a la eterna Magestad, e contra los Santos e contra toda justiça, hauilitó el xénero judaico e de los dél procedientes para hauer officios e beneficios, e inhauilitó los christianos porque aquellos, por mandado del Espiritu Santo, en defecto de las justiças y ministros della, quemaron los herejes, radicaron la potència del dicho tirano, no se puede decir que los tales proçesos y letras apostólicas manaron de la voluntad jurídica ni ordenada del dicho Santo Padre a otorgar lo que

³⁴⁴ Reproducida en ELOY BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

*de derecho dio por otorgado e a denegar abdiencia, la qual Su Santidad no deuio denegar*³⁴⁵

Pero también podemos detectar en autores centrales de las teorías sobre limpieza de sangre el recurso a mecanismos de corporización de la transmisión de penas. Entre otros, Juan Arce de Otálora († 1562) aborda en su *Summa nobilitatis hispanicae* editada en 1559, la cuestión de la hidalguía y las exenciones tributarias, los medios de prueba de la sangre y sus privilegios e inmunidades y se describen también a los sectores pecheros. En este contexto, el autor niega la posibilidad de que un descendiente de judíos o moros pueda gozar del estatuto nobiliario, aun si otrora hubiese recibido un título por parte de la autoridad real por servicio especial pues, de cualquier modo, ha de ser considerado como pechero³⁴⁶. La *ratio* para semejante procedimiento reside precisamente en la sangre infecta, que significativamente, se postula así *ab initio*:

quod certe etiam si quodammodo videatur rigorosum non est praeter iuris rationem & aequitatem: quandoquidem non bene conueniunt, nec in una sede morantur iste duae qualitates, imo quasi contrariae & repugnantes non possunt cadere in uno subiecto, vel persona, ut ex una eadem parte, hijodalgo y confesso, quia impossibile videtur, quod isti tales possint probare titulum verum nobilitatis ex genere, vel sanguine, quia eorum praedecessores semper & ab initio fuerunt, infecti, & exosi Regibus, & gentibus nostrae Hispaniae, usque adeo, ut fuerint non semel à regno expulsi, & aduersum eos fuerit institutum inquisitionis sanctum officium ad expurganda reliquias

³⁴⁵ Reproducida en ELOY BENITO RUANO, *op.cit.* Entre los argumentos del bachiller para justificar los ataques de 1449 y la exclusión por sangre de los oficios, recurre a la regla de ordenación apostólica de la que hablamos en el capítulo 2, bajo el supuesto de una criminalidad innata de los conversos: “*Muy mucho menos puede ser contado a crimen la exclusión por que fueron excluidos los judíos baptizados por inháviles de offiçios, antes éste es uno de los más meritorios e virtuosos actos que fueron fechos, por quanto fueron executadas las leyes, decretos e decretales sobre esta raçón ordenadas por sacra, diuina e humana escriptura. Por escriptura sacra, quanto San Pablo en la epistola que enbió al Emperador Tito, vengador de la sangre de Jesuchristo le enbió a amonestar que asegundase e no consintiese elegir por Perlados los conuertidos del linaje de judios, diciendo: Oportet enim episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem; non superbum, non binolentum, non iracundum, etc., porque naturalmente son malos, vindicativos, infieles, adúlteros, soberuios, vanagloriosos e de todas malas costumbres doctados*”.

³⁴⁶ “*Praeterea possibile est, quod Maurus vel Iudaeus aliquis fecerit tam heroica facta in Regum, et regni seruitio, & defensione, propter quae nobilitatis honorem & priuilegia meruerit, & consequutus fuerit, quod utique in successores sit deriuatum, [...] possint obtinere in iure nobilitatis & immunitatis [...] Sed his omnibus non obstantibus fere semper postquam in Fiscali officio & senatorio Caesari nostro deseruio in hac suprema Granatensi Cancellaria vidi huiusmodi personas excludi à iure nobilitatis, y pronunciarlos por pecheros, quantumcunque ipsi probauerint longeuam immunitatis quasi posses. & indicia plura antiquae nobilitatis*”, *Summa nobilitatis hispanicae et immunitatis regionum Tributorum: causas, ius, ordinem, iudicium & excusationem breuiter complectens*, Salamanca: Andrea de Portonariis, 1559.

eorum, qui occulte Iudaizauerint. Cum ergo non possint probare titulum, sequitur, quod non possunt obtinere in posses. siue agant interdicto retinendae, siue recuperandae secundum nota in l. si de vi. ff. de iudi. & in § nihil commune l. naturaliter. ff. de acquiren. poss. & in ca. ad decimas de restitu. spolia. & in l. fina. C. de edic. diui Adria. tol. & in lege. si quis ad fundum. C. ad legem Iul. de vi. pub. & in aliis locis ordinariis.

Anotemos la referencia a los judaizantes y la Inquisición. Pero resulta más interesante ver cómo Arce apela al castigo hereditario por lesa majestad a partir de la ley *Quisquis* para justificar la exclusión tanto de la nobleza como de los honores, oficios y dignidades para unos conversos que son traidores a Cristo en virtud de la sangre infecta:

Praeterea certum est, quod per crimen laesae maiestatis diuinae, vel humanae perditur quaelibet nobilitas & dignitas, & inficitur sanguis proditoris taliter, quod filii, nepotes, & descendentes (quasi geniti ex sanguine infecto) priuantur & excluduntur ab honoribus & officiis & dignitatibus, ut in l. quisquis C. ad l. Iul. maiesta. maxime in § filiis: cujus verba, infamia eos paterna semper comitetur: ad nullos prorsus honores, ad nulla sacramenta perueniant, &c. facit tex. in cap si quis cum militibus, 6. quaest. prima. & in cap. vergentis, & in capi. statutum de haere. & in l. secunda titu. secund. parti. 7. & in l prima & secunda titu. de las trayciones, libr. 8. ordin. Sed isti conuersi, vel eorum parentes commiserunt tale crimen in proditione & morte domini nostri Iesu Christi: quia conuenerunt in unum aduersus dominum & aduersus Christum eius, ut dicitur Psalm. 2. Ergo nullo modo possunt gaudere iurenobilitas. facit tex. in ca. constituit. 17. quaestione quarta. quem dixit singul. ad hanc conclusio Ludoui. Roma. singul. 672 & in l. 10 & pen. lib. 12 foro juzgo.³⁴⁷

En la obra de otro autor, el *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda* del inquisidor de Llerena Juan Escobar del Corro (editado probablemente en 1633 en el contexto de las reacciones contra la *Pragmática* de 1623), presenciamos un grado de biologización mayor en el tratamiento de la cuestión. En la Parte I, q. 1, § 4 (“*De sanguinis puritate, seu infectione in particulare, de quibus nostra tractatio principaliter instituenda est*”) denomina la ascendencia judía o mora como mácula de la sangre, asimilable a la nota de infamia que denigra a los descendientes. Pero además esta sangre, de acuerdo con los escritos aristotélicos

³⁴⁷ Cf. HENRY MÉCHOULAN, *op.cit.*, pp. 187-189 y JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, p. 523. Este recurso a la ley *Quisquis* y la idea de un castigo hereditario por lesa majestad está presente en otros autores y explica por qué los escritores pro-conversos tuvieron que encarar en algún punto esta cuestión. Alonso de Montalvo desvincula la virtud de un hombre de los pecados de los padres, salvo que se produzca una imitación, y Alfonso de Cartagena resalta la inexistencia de una acusación de lesa majestad humana que habilitaría castigos extraordinarios: “*Nec facit ad rem, si quis diceret in magestatis crimine aliquam in hoc specialitatem reperiri. Quia hic de temporali magestate non loquimur, que, ut hominibus terrorem inducat, aliquando penas exagerat, quot tamen legibus iurisconsultorum non reperitur*”, citado en ALBERT SICROFF, *op.cit.*, p. 51.

sobre la generación de los animales, conforma una marca invisible que genera en los hijos la propensión natural a imitar a los padres, inclinación equiparable a la presunción legal de imitación de los crímenes y costumbres paternos. En el caso de los conversos, la experiencia indica cuán fácilmente vuelven al “*vomitum praedecessorum*”:

E contra vero impuritatem vocamus qualitatem, seu sanguinis maculam prouenientem ex eo, quod maiores, su eorum aliquis relicta fide Christi quam semel susceperunt, alienam fuerint haersim amplexi, seu ortum trahun a Mosaicis, aut Sarracenis, haereticis, aut poenitentiatis per sanctum officium [...] Quae omnes qualitates, & prauis mores Haebreorum, & Agarenorum facile in eorum progeniem transeunt, cum paterni mores filii mores arguant, secundum Aristot de generat. animal. lib. 1, cap. 19. Alc. reg. I. praesump. 24. Masch. de probat. concl. 1072. num. 12. Tiraq. in l. 7 connubial. num. I cum seqq. Neuizan. in sua sylua nuptiali, lib. 2, num. 114, & 115 Chasan. in Catalogo gloriae mundi II part. confid. 25. Immo experientia docuit quod horum progenies facile ad vomitum praedecessorum redit, ut considerant plurimi apud Marianam. Histori. Hispan. lib. 26. cap. 1. in fin. Ignac. del Villar. d. resp. 12. n. 27. & Vincent. Acosta Discursu contra Iudaeos cap. 24 & ideo est praesumptio legalis, quod filii haeredes sunt criminum, & morum parentum, secundum Gregor. in l. 7 verb. non venga de lineage, tit. 18, part. 2 & alios apud Perez de Lara in compend. vitae homin. cap. I sub num. 53 in fin. & num. 54 & apud Mastrill. d.n. 51. Ex quibus parentum prauis moribus insolitis, & nociuis, seu ex nota publicae poenitentiae a sancto Inquisitionis officio impositae prouenit haec, quam nos impuritatem vocamus, quasi ex his maculatis parentum moribus in filiis gignatur quaedam inuisibilis macula, seu qualitas ad praua, & peruersa, detestabiliaque inclinans, seu tacite incitans, qua ad similia flagitia, & mores propensi esse praesumuntur, secundum supra relatos pro quo facit illud Greg. in Lucae cap. 3 Homil. 20 ante medium illis in verbis. Et notandum, quod mala soboles malorum parentum actiones imitantes genimina viperarum vocantur, quia per hoc quod bonis inuident, eosque persequuntur, quod quibusdam mala retribuuntur, quod laesiones proximis exquirunt: quoniam in his omnibus patrum suorum carnalium vias sequuntur, quasi venenati filii, de venenatis parentibus nati sunt, & legitur ab Ecclesia in Dominica 4 Aduentus 7 lectione Homiliae. [...] Et ideo macula Mosayca, seu Mahometana consideratur velut quaedam infamiae nota, qua descendentes apud omnes notantur & denigrantur³⁴⁸

³⁴⁸ *op.cit.* Cf. también JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, p. 523, HENRY KAMEN, *op.cit.*, p. 167, y ALBERT SICROFF, *op.cit.*, pp. 223-225. Cf. también JULIO CARO BAROJA, *Los judíos en la España ...*, *op.cit.*, tomo 2, pp. 304-305. Este autor (*ibidem*, p. 306) señala que el grado en que está cargada de biologismo la cuestión de la limpieza de sangre se revela en la tesis del peligro de judaizar que engendra el haber tenido una nodriza de sangre mancillada. Que estos planteos puedan ser legitimamente denominados racistas es un paso que Caro Baroja prefiere dejar en la ambigüedad. Ello es evidente en otro texto suyo (*Razas, pueblos y linajes*, Universidad de Murcia, 1990): “Cabe afirmar [...] que la noción de la ‘pureza de sangre’ estuvo cargada durante el tiempo en que gozó de mayor vigencia de un sentido religioso, ya que se refería, ante todo, a la posible mezcla o entronque de un linaje de españoles, ‘cristianos viejos’, con otro de moros, judíos o negros e individuos de países en que la religión antigua no era la cristiana [...] Un germen, o más que un germen de preocupación racista y concretamente de ‘antisemitismo’, se halla en la noción de ‘limpieza de sangre’. Pero dentro de la clase de los ‘cristianos viejos’ los había también separados por una barrera que, en parte, asimismo, se consideraba de origen racial”, pp. 160-161.

Esta natural inclinación al crimen se refuerza en el tratamiento que Escobar del Corro hace acerca de una eventual diferencia entre hijos nacidos antes o después del crimen en Parte I, q. 4, § 4 (“*De poenitentia defunctiis, & absentibus impositis. Et quatenus noceant filii ante patris delictum natis*”). El crimen paterno no genera en los padres una cualidad que antes no tuvieran sino que la manifiesta y por ello no ha de diferenciarse entre hijos *ante* o *postea nati*:

quia non est praecipua causa inhabilitatis filiorum haeretici infectio paterni sanguinis ex ipsismet tantum delictis producta conceptionis tempore, tum quia parentes ex delinquendi actu non acquirunt nouas alias qualitates, ac antea habebant. Tum etiam quia utriusque filii tam concepti ante, quam post delictum innocentes aequae sunt a crimine commisso a parte. Igitur nulla est ratio, qua magis teneantur filii post delictum habiti, quam antea geniti.

El cariz biológico de esta postura se evidencia más claramente en la subsiguiente explicación en clave humoral de esta indistinción: la comisión del crimen no genera en el padre nuevos humores infectos que se transmiten al hijo nacido después sino que devela una *naturalitas* que se tiene desde el nacimiento:

Nec tunc urgebit, plurimum operate ad bonos, aut prauos sobolis mores fuisse bonos, aut sceleratos parentes tempore conceptionis, ex dictis in praeced. quaest. § 2, num. 33. & multis congestis a Petr. Thom. Sancio d. cap. 27, num. 10 qui plurimum hac ratione nostram hanc opinionem euertere curat. Quia etsi hoc fatear, nego tamen ex criminis patratrione gigni in patre nouos humores infectos, qui filios ad prauos prae operando cogant mores: sed quod praesumitur ex illo scelesto facto haeresis, seu apostasiae quaedam naturalitas, & pronitas ad similia scelera a natiuitate in patre imbibita fuisse, qua instigante scelus commisit. Ex factis igitur superuenientibus qualitates, & inclinationes naturales praecedentes agnoscuntur, ex text. celebri in l. fin ibi, Et ab initio patris esse eum videri ex hoc, quod postea contingit, ostenditur, de Castr. pecul., ubi notat Bart. l. si quis 34 C Ad leg. Iul de adulter. & Pauonum, ubi bonus textus ad propositum inst. de rer. diuis. faciunt tradita per Bart. in l. haeredes palam, & in testamentis, num. 4 de testamentis

El delito, entonces, es accidental y lo esencial pasa por la inclinación natural: “*sed in specie de qua agimus, qualitas naturalis est pronitas patris ad delinquendum contra fidem ex suo uitio; delictum vero accidentale fuit, licet ex causa, & pronitate naturali processerit, sicut & gignere filios ante, vel post delictum. Igitur pronitas illa naturalis inspicienda est, quae utrisque filiis communis, non vero accidentia, quae exinde proueniunt*”. No es casual que

siguiendo este razonamiento Escobar del Corro apunte a desestimar la transmisión vía crianza y educación³⁴⁹.

Para finalizar, otras dos cuestiones tratadas por este autor en relación al tema que nos ocupa. Por un lado, la diferencia entre el tratamiento canónico y el civil en torno de la diferencia entre hijos *ante* y *postea nati*. Aquí recurre al argumento de los límites de la equiparación entre los crímenes de lesa majestad humana y lesa majestad divina, tal como lo vimos a propósito de Hieronymus Gigas, autor que Escobar del Corro cita respecto de esta cuestión³⁵⁰. Por el otro, su postulación de una naturaleza transmisible por la sangre que condena a los hijos, lo obliga a encarar la autoridad de Agustín y su criterio “*personaliter divisus*” de imputación de la pena:

ita ut non sit contra ius diuinum, nec contra iura in argumento allegata, quod filii nati ante crimen patris aliquibus puniantur poenis, quod fieri ex iustis causis potest, absque ulla iurium, nec rationis repugnantia, ut factum asserimus in specie qua agimus. Magis enim obstare videtur contra nostram resolutionem & aliquas rationes superius propositas, ratio de qua idem D. Augustinus in d. quaest 42 in Deut. ubi ita

³⁴⁹ “*Nec satisfacit inquiring, exemplum imitationis morum parentum ex educatione filiorum in iure non ita attendi, ut per eam filii ex parentum crimine primario inhabilitate crucientur, ut constare videtur ex verbo, haereditarii criminis, in d. l quisquis, § filii, quod respicit infectum sanguinem velut iure haereditario translatum in filios in ipsa conceptione, & hoc quidem primario, & principaliter. Exemplum vero ex educatione parentum secundario, & velut minus principale, ut constat ex d § filii, & in simili dixit Diuus August. lib. I retractatum cap. 13 tom. I & probat idem Thom. Sancius citato loco num 13 versic. idem constat, & dixi supra in fundamento, I contrariae sententiae, n. 52 & seq. & sic haec ratio cum secundaria, & minus principalis sit, attendenda non est*”.

³⁵⁰ “*Licet attento iure Hispano in crimine laesae maiestatis humanae contrariam sententiam veriore iudico, quia iuribus appertis nititur cum Gratiano, reg. 5 § num. 25 Anton. Gomez Cobbarr. Acebedo, & Gutierr Castro Palao num. 16 locis citatis At hoc ad nostram speciem adaptari non valet, tum quia leges regiae, & ciuiles in mere spiritualibus, ut heresis crimen est, locum habere non valent, sed tantum ius Pontificium, ex Gregor. in l. 7 gloss. Catholicos, tit. 7 part. 7. Bern. Diaz, reg. 163, limit. 3. Roxas de succession. cap. 7 num. 22. Carrera, de heret. num. 25 fol. 276 Ignac. del Villar in d. resp. 12 num. 30. Tum etiam, quia laesae maiestatis diuinae grauius est, quam humanae, & non valet argumentum de uno ad aliud, non vero econtra, ut ex Gig. & Rolando probat Farinac. de crim. laesae maiest. quaest. 112 num. 7 & ex Menoch, Fulvio Paciano, & Rolando a Valle, contra Thom. Sancium probat Augst. Barbosa, de locis comm. argum. loco, 30 pag. mihi 315 cum relatis supra num. 38 atque ita non valet argumentum in hac specie ita formatum, in crimine laesae maiestatis humanae non patiuntur poenas filii ante delictum patris nati; igitur nec dum laeditur maiestas diuina, valeret tamen econtra ita, Filii ante delictum patris nati patiuntur poenas in crimine laesae maiestatis humanae: igitur & in crimine laesae maiestatis diuinae, quia minuere delictum heresis nec eius poenas propter leges, quae loquuntur in crimine laesae maiestatis humanae non est licitum, addere tamen licet, quod & voluit ostendere Cobbarr. in d. cap. 8 num. 5 vers. secundo, in fine, ibi, Nihilominus non sequitur necessario idem esse in crimine heresis, & crimine laesae maiestatis diuinae, quod multo grauius censetur, conuenit Gutierr. citato loco, sub n. 45 ad 3, & aperte probatur in c. vergentis, 10 circa medium, extra de hereticis*”. Para el tratamiento de Hieronymus Gigas, cf. nota 234.

dixit. Non enim trahit aliquid ex patre, qui iam natus erat, quando pater eius peccauit, qua significare videtur, quod filii nati ante patris delictum nihil ab eo trahunt, quod causa esse punitionis possit, cum pluries supra a me assertum sit, quod in filiis ante natis manet saltem, aut timor est, quod maneat, praua pronitas, & naturalis inclinatio patris ad similia patranda delicta. Quia intelligendus est D. Augustinus, ut loquatur de nudo actu illo peccandi, ex quo filios ante natos parum, aut nihil attingere potest, quod valeat esse causa punitionis, sicut filios postea natos, quos saltem attingit macula contracta a parente ex ipso delicto, ex quo in peccatore manet prauus habitus, qui vocatur macula ab effectu peccati, secundum D. Thom. I 2 quaest. 86 art. 1 ad 2. [...] postquam contractam filii postea geniti, necesse est, quod magis maculati existant, quam antea nati. Nec enim potuit D. Augustinus loqui de caeteris qualitatibus naturalibus in parentibus ab instanti suae conceptionis existentibus, quae transferri ad filios, nulli dubium est, quarum respecta omnes filii aequales sunt quandocumque nati, de quibus nos loquimur, non vero de macula ex actu peccandi genita, de qua Augustinus loqui, intelligendus est, quam differentiam ex philosophicis, et naturalibus rationibus probata relinquimus

Vemos así la articulación entre las argumentaciones jurídicas del castigo hereditario por lesa majestad, en especial los desarrollos del *ius commune* en torno de una lectura corporal de la tesis de la semejanza, por una parte, y las teorías de la limpieza de sangre, que representan cabalmente el proceso bajomedieval y moderno de biologización de la diferencia religiosa, por la otra. La noción de sangre infecta, que en un ámbito va construyéndose como posible mecanismo explicativo de una cuestión que siempre resultó espinosa, deviene en el otro un útil material con el cual edificar una ideología que legitime las prácticas segregacionistas surgidas como efecto de las tensiones sociales y religiosas de la Castilla del s. XV.

Pero también podemos apreciar un derrape (quizá intencional) del discurso de la sangre infecta hacia el de la naturaleza *ab initio*. Ello es evidente en el contraste entre el número de generaciones que caen bajo el castigo hereditario en el derecho civil y en el canónico, por un lado, y la inexistencia de límite temporal para la transmisión generacional de la mácula en los estatutos de limpieza de sangre, por el otro³⁵¹. Un ejemplo claro viene dado por la postulación, amparada en la “experiencia” del Santo Oficio, de que la influencia de la sangre en los judaizantes puede ser arrastrada desde 21 generaciones atrás, como afirma en el s. XVI Torrejoncillo en su *Centinela contra Judíos*: “la Inquisicion Santa ha descubierto en nuestros tiempos que hasta distantes veinte un grados se han conocido judaizar”³⁵².

³⁵¹ Cf. HENRY KAMEN, *op.cit.*, p. 166, y HENRY CH. LEA, *A History of the Inquisition of Spain*, *op.cit.*, vol. 2, p. 297.

³⁵² Citado en MAX SEBASTIÁN HERING TORRES, *op.cit.* Cf. también MIRIAM BODIAN, *op.cit.*

“CONCLUSIONES”

Las reglas de género imponen aquí la presentación de unas conclusiones y, como es habitual, el autor se ve tentado a reenviar a cada capítulo para su relectura. Presentar un resumen a quien ya ha tenido la paciencia de leer todo el despliegue y el detalle, parece siempre una operación inútil, cuando no un acto de subestimación. Pero en nuestro caso y dado nuestro punto de partida, pareciera que intentar conclusiones equivale, además, a traicionar el sentido de esta tesis. Hemos planteado una perspectiva situacional como método y objeto a la vez y desgajar ahora unos resultados, desmarcarlos de la experiencia que los produjo, conlleva ciertamente una desnaturalización de los mismos. De manera que resulta imposible no debatirse entre el imperativo académico de resaltar un hilo racional que recorre el trabajo y revelar las derivaciones de conjunto todavía “ocultas” al lector, por un lado, y la decisión, por el otro, de no transformar un recorrido práctico en una grafía que dé por muerta la trayectoria experimentada, en una huella, al decir de M. de Certeau, que “*en su calidad de visible, tiene como efecto volver invisible la operación que la ha hecho posible*”¹.

Es por ello que no se ha de esperar aquí nada que no haya sido dicho ya en el análisis correspondiente y saldrá decepcionado el lector que busque en este breve colofón una exposición de los rasgos de la antropología cristiana medieval o una teoría sobre las relaciones entre pecado y delito en la Edad Media, o incluso aún una reafirmación de la impertinencia de las categorías de religión y derecho para la comprensión de dicho período. Más bien se trata de una recapitulación que ensaye un balance *in itinere* de la experiencia llevada a cabo, un balance que no derive en una enumeración de resultados, formulables como enunciados pasibles de ser aislados de su contexto de aparición, sino uno que intente rescatar las prácticas efectivamente ejercidas.

Desde nuestro punto de vista, una perspectiva situacional no significa el estudio “micro” de un fragmento del Todo cuya comprensión “macro” se dará por arte de sumatoria. Implica en principio una “manera de hacer” que en su *performance* permite ver lo que oculta una mirada de corte global. De esta forma, lo que se asume frecuentemente como dato natural (la conjunción que presentan las nociones de pecado y delito en la teología y el derecho europeos de la Baja Edad Media y Primera Edad Moderna) se revela a partir del análisis en situación como resultado de sinuosos procesos de construcción, de elaboradas operaciones de salvataje que se ponen en marcha para evitar puntos de ruina, de complejos juegos de

¹ Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*, op.cit., p. 109 y pp. 41-42.

intercambio entre dispositivos discursivos e institucionales que tienen lógicas distintas. Si bien el estudio de estos escenarios específicos en última instancia confirma la imagen resultante final de cuasi indiferenciación pecado/crimen, lo cierto es que la perspectiva situacional aquí planteada, centrada en tipos y mecanismos textuales específicos, nos permite captar las operaciones puestas en juego que dan como resultado precisamente dicha imagen general. En este sentido, lo específico no ha de ser concebido nunca como ejemplo de lo que se afirma en un plano general sino como laboratorio de experimentación².

Si hay un hilo que hilvana temas tan diferentes como los abordados en esta tesis, él pasa más bien por un *modus operandi*, por una serie de acercamientos formalmente homologables. Nuestra estrategia para abordar la documentación consistió en trabajar no los puntos fuertes del texto, sino aquellos en los que se establecen dificultades lógicas y vacilaciones sémicas y donde se detectan lógicas clasificatorias extrañas. Hemos buscado una lectura sintomática de las tensiones que se operan en los textos y que producen huellas en las indefiniciones, los forzamientos de sentido, las inconsistencias. Este tipo de presupuestos compatibilizaba además con nuestra directriz de atención a las excepciones antes que a la exposición dogmática. Como recordábamos en las páginas preliminares de esta tesis, allí reside el campo de trabajo más rico por cuanto se obliga al jurista y al teólogo a generar discursos que den cuenta al mismo tiempo del principio general y de la excepción que lo viola.

En el caso del homicidio de sí mismo, al que dedicamos nuestro capítulo 3, el punto de partida radicó en las inconsistencias de un texto penal que tipificaba un comportamiento para después eximirlo de penas (*Partidas* VII, 27) y en el que se incluía una figura, la de los asesinos, cuya clasificación en el mundo de la desesperación resultaba cuanto menos desconcertante. En el *corpus* alfonsí, el suicidio aparece encuadrado en el marco del pecado de desesperación y recibe un tratamiento en función de una lógica de la traición que lo emparenta con otros crímenes. En primer lugar, con la apostasía (en particular el abandono de la fe cristiana a favor del Islam), ligazón detectable por medio del cotejo de las normas que penan ambas figuras y su paralelismo retórico. En segundo lugar, con el asesinato, cuya problemática inclusión en *Partidas* VII, 27, 3 intentamos racionalizar a partir del rastreo de las formas de matar según el derecho alfonsino, lo que permitió pensar una asimilación entre

² Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La escritura de la historia, op.cit.*, p. 101 y ss.

el *modus occidendi* del desesperado y el del asesino. Por último, con la herejía en función de la concepción medieval de la creencia y sus defecciones, y la explícita inscripción de los desesperados en el conjunto de los “*descreidos*”.

El carácter excepcional del homicidio de sí mismo en el derecho bajomedieval y moderno gira básicamente en torno de dos ejes. Por un lado, la postulación de un castigo *post mortem* que infringe el principio del derecho romano “*crimen mortalitate extinguitur*”. Esta excepción ya habitaba el derecho romano en función del suicidio de acusados y ya entonces se ensayó una serie de mecanismos para sortear el principio de extinción del delito con la muerte. Ahora bien, en el período que estudiamos se asiste a un proceso de criminalización del pecado de desesperación, que se procurará por distintos caminos de variable éxito (como en la vía fallida abierta por el desarrollo de la teoría del doble crimen). En esta criminalización (y aquí hallamos el segundo eje), tanto el carácter de delito “sin víctima” como su cara inversa, la identidad entre víctima y victimario, ubican a la desesperación en un plano de excepción, todo ello en un panorama determinado por la radical discordancia inicial entre los ordenamientos romano y canónico en cuanto a la valoración de la muerte autoinfligida.

La vía exitosa para esta criminalización del suicidio residirá en la generalización de las excepciones previstas en el derecho romano que han de ser comprendidas en función del principio de indisponibilidad de las personas. Para el análisis de las acciones reflexivas de los sujetos sobre sus propias personas resulta imprescindible el cruce con las coordenadas de la antropología imperante, lo que nos condujo a considerar la objetivación de la persona por el Otro divino y la inscripción del individuo como *membrum* en *corpora* mayores (el grupo de parentesco, la comunidad, el cuerpo del soberano). En el caso de nuestro *corpus*-base, las peculiaridades de la recepción alfonsí de la lesa majestad (relacionadas con las características de la monarquía castellana y los avatares de la construcción de una soberanía real) implicarán una postergación de la asimilación entre la autoagresión y el ataque al cuerpo del rey, produciéndose a partir de ello una ambigua e incompleta criminalización.

En el escenario dado por la discusión en torno de la licitud del homicidio de la adúltera a manos de su padre o de su marido (que hemos analizado en el capítulo 4), el punto de arranque vino dado, por un lado, por la coexistencia de dos regímenes distintos respecto del adulterio en *Partidas* IV y en *Partidas* VII respectivamente y, por el otro y sobre todo, por la

explicitación de una discordancia entre lo regulado en *Siete Partidas* y en la normativa canónica. En este sentido, llamó nuestra atención la permanencia en la larga duración para el área hispánica de una confrontación entre el derecho laico y el eclesiástico respecto de este punto, es decir, entre ordenamientos que siempre tendieron a salvar sus diferencias antes que montarse sobre la estrategia de la mutua impugnación.

La excepción en este cuadro está dada por el tema mismo, la atribución de un *ius occidendi* que permite la impunidad del padre o del marido de la adúltera, tanto respecto de ella como del amante. Sin embargo, dos salvedades se han de hacer aquí. Por un lado, como recuerda B. Clavero, en el derecho bajomedieval y moderno es mucho más frecuente la expresión "*occidere licet*" que la contraria: el despliegue de excepciones a la prohibición de matar es vasto y la honra es uno más entre muchos otros bienes jurídicos que se conciben más importantes que la vida terrenal³. Por otro lado, el carácter excepcional del *ius occidendi* por adulterio ya está presente en el derecho romano clásico y el desarrollo de técnicas en torno del mismo conforma una labor ya realizada en gran medida en sede romana. En este marco se configura una serie de condicionamientos que buscan restringir en principio este derecho de matar con aplicación diferenciada en función de si se está hablando del padre o del marido: simultaneidad de la ejecución de la hija y el amante, el espacio en el que se captura *in fraganti* a los adúlteros, la condición de la mujer respecto de la patria potestad o del amante respecto de su *status* social y el del marido engañado, la cumplimentación previa de advertencias escritas, etc., condicionamientos circunstanciales y de *status* que el derecho medieval va a recoger con mayor o menor literalidad. Pero lo cierto es que esta construcción jurídica del *ius occidendi* por adulterio (y sus límites) sufre modificaciones en su recepción medieval. En este sentido, nuestro rastreo diacrónico permitió señalar una tendencia definida en el derecho hispánico hacia un eclipse del poder paterno de matar a la adúltera paralelo a una consolidación del *ius occidendi* del marido tanto respecto del amante como de su esposa.

En este contexto, el tratamiento "excepcional" de este *ius occidendi* se verá obstaculizado por el férreo mantenimiento en el ámbito del derecho canónico de una prohibición estricta del uxoricidio, fundamentada en principio en la abolición crística de la pena de muerte a las adúlteras. Esta postura será contemporánea de una fuerte estigmatización del adulterio como pecado de extrema gravedad, punto de coincidencia con la severidad con

³ Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, "Delito y pecado...", *op.cit.*, p. 86.

la que el derecho laico trata este crimen. Sin embargo, en el caso del homicidio de las adúlteras, la discrepancia será explícita y es por ello que en este escenario no atendimos a un proceso de criminalización de pecados sino al movimiento inverso, la diferenciación progresiva de registros en función de un conflicto frontal entre distintos ordenamientos normativos.

Este choque no se resuelve, además, por la vía de la omisión de castigo legal a un pecado mortal, operación admisible en principio en el sistema de múltiples fueros que caracteriza el panorama jurídico medieval con sus jerárquicas relaciones de prelación moral/derecho. Al contrario, lo que detectamos *in situ* es la aparición de un punto de ruina, dado en la regulación como derecho de lo que la moral eclesiástica califica de pecado mortal, punto de subversión de las mentadas relaciones de prelación, que debía ser suturado por una serie de técnicas discursivas que asegurasen la continuidad pecado/crimen.

El último capítulo estuvo dedicado a los castigos hereditarios y en este punto el desarrollo discursivo respecto del carácter excepcional se revela ingente. Los textos abundan en síntomas de la contradicción entre un legado clásico y bíblico que sancionaba el principio de personalidad de la pena y su violación manifiesta en la instrumentación de castigos a inocentes. Entre tales síntomas hallamos los casos registrables en el *corpus* alfonsí y en el *Decretum* de Graciano de inversión del razonamiento esperable así como las vacilaciones en torno de una transmisión de la pena con diferenciación o no entre hijos nacidos *ante* o *post commissum delictum*. En este contexto relevamos tanto entre juristas como entre teólogos una serie de mecanismos puestos a operar para salvar la contradicción principio/excepción: tesis de la semejanza, intimidación preventiva, la noción del hijo como posesión paterna, la lectura alegórica en clave de *process of sining*, la hipótesis de un castigo sin culpa pero con causa, la transferencia de la discusión del mundo de la culpa al de la pena y, de particular interés para nuestro análisis, un criterio de indistinción personal de imputación de la pena. Esta gran variedad de mecanismos también resulta sintomática al revelar la contradicción de una autoridad que opta por la severidad implícita en la instrumentación de castigos a inocentes pero que parece continuamente obligada a dar razones de sus actos, como si el ejercicio de una voluntad represiva no fuese suficiente.

Nuestra intervención se centró en la tesis de la semejanza en función de tres campos abiertos por nuestra documentación. En primer lugar, la equiparación entre transmisión

generacional de penas y la contracción de enfermedades hereditarias, en particular la clásica retórica en torno de la lepra. En segundo lugar, atendimos a las ambiguas relaciones entre la justificación de los castigos hereditarios y la lógica de la transmisión del pecado original, lo que nos condujo al estudio del desarrollo de la cuestión en la teología del s. XII y en el derecho canónico. Por último, exploramos una hipótesis respecto de la participación de la ficción romana de identidad personal padres/hijos en la lógica que gobierna la transmisión generacional de penas, lo que nos llevó a considerar las tendencias del derecho medieval a la corporización de ficciones jurídicas.

Este fue el contexto para el análisis de un tipo de interacción de lógicas entre los discursos teológico y jurídico, en particular a partir de la detección de una síntesis textual entre los dispositivos teológico y jurídico de construcción de la persona, en torno del criterio "*personaliter divisus*" de imputación de la pena. La elaboración de una noción de sujeto de la culpa fuertemente impregnada de valencias corporales resultaba comprensible en el marco de la frecuente incapacidad del derecho medieval para asimilar las nociones romanas de persona conformadas por fuera de los sujetos dotados de alma y cuerpo. La misma lógica, determinada por la diferencia de antropología imperante, es la que estaría operando en la progresiva biologización de la transmisión generacional de penas en clave hematológica (sobre la idea de una portación de sangre infecta), paralela a la corporización del lazo de unidad personal padres/hijos, y que hemos detectado también en la retórica de la limpieza de sangre de la España moderna.

Estos fueron, en suma, algunos de los caminos recorridos en función de unos escenarios específicos en los que se movilizan las nociones de pecado y delito en la Castilla bajomedieval, donde vemos perfilarse unas configuraciones particulares de unos pecados/crímenes de singular riqueza (así como también de unos pecadores/criminales, "*hombres ssecos e endurecidos*" de los que nos habla Alfonso el Sabio, cuyas entidades en general escapan a los ojos del historiador). Pero dichas nociones no se aprehenden cabalmente desde un punto de observación panorámico sino a través de la articulación entre la imagen resultante final y los procesos que le han dado cabida, como ocurre con las piedras y el arco del puente sobre el que dirimen Kublai Jan y Marco Polo en su calviniano diálogo de *Las ciudades invisibles*.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES CITADAS

Entre corchetes se especifican otras ediciones consultadas de la misma obra.

Corpus alfonsino

Fuero Real, Gonzalo Martínez Diez (ed.), Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988.

Espéculo, Robert MacDonald (ed.), Madison: Universidad de Richmond, 1990.
[*Espéculo*, Gonzalo Martínez Diez (ed.), Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 1985].

Libro de las leyes, Manuscrito Add. 20787 del British Museum, versión electrónica 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.
[*Primera Partida (Manuscrito Add. 20787 del British Museum)*, Universidad de Valladolid, 1975].

Las Siete Partidas, Salamanca: Andrea de Portonaris, 1555 (edición de Gregorio López, en reproducción anastática de la editorial del Boletín Oficial del Estado, 1984).
[*Siete Partidas*, Sevilla: Ungut & Polono, 1491, edición a cargo de A. Díaz de Montalvo, reproducida en Admyte vol. 1, Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Madrid: Biblioteca Nacional/Micronet, 1992].
[*Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Madrid: Imprenta Real, 1807, edición de la Real Academia de la Historia].

Setenario, Kenneth Vanderford (ed.), Buenos Aires: Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945.

Ordenamiento de las Tafurerías, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, Madrid: Antonio de San Martín editor, 1872.

Estoria de Espanna, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, *op.cit.* (reproducción de Mss. Escorial: Monasterio Y.I.2 y X.I.4).

General Estoria, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, *op.cit.*

Libros del saber de astronomía, editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, *op.cit.*

Cantigas de Santa María, Walter Mettmann (ed.), Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1961.
[*Cantigas de Santa María*, Madrid: Real Academia Española, 1889].

Fueros y códigos hispánicos

Leyes del Estilo, en Admyte vol. 0.

Fuero Juzgo, traducción al leonés del latín, ca. 1260, en Admyte vol. 0.

Ordenanzas Reales, Huete: Alvaro de Castro, 1484, edición de A. Díaz de Montalvo, en Admyte vol. 1.

[*Ordenanzas Reales de Castilla*, Madrid: Imprenta de Josef Doblado, 1780, edición glosada por Dr. Diego Pérez].

Leyes de Toro, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, *op.cit.*

Ordenamiento de Segovia, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, *op.cit.*

Ordenamiento de Alcalá, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, *op.cit.*

Novísima Recopilación, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, *op.cit.*

Libro de los Fueros de Castilla, en Admyte vol. 0.

El Fuero de Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1963.

El Fuero de León, Madrid: Seminario de Historia Medieval de España, 1984.

Fuero de Zorita de los Canes, en *El Fuero de Zorita de los Canes y sus relaciones con el Fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar* R. de Ureña y Smenjaud (ed.), Madrid, 1911.

Fuero de Uclés, en G. Gros (ed.), Boletín de la Real Academia de la Historia, 188, 1991.

Fuero de Estella, en *El Fuero de Estella, según el manuscrito 944 de la biblioteca del Palacio de Madrid*, Leges Hispanicæ Medii Aevi X, Karlshamn, 1963.

Fuero de Béjar, J. Gutiérrez Cuadrado (ed.), Universidad de Salamanca, 1975.

Fuero de Brihuega, J. Catalina García (ed.), Madrid, 1887.

El Fuero de Coria, Coria: Instituto de Estudios de Administración Local, 1949.

Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf), Rafael de Ureña (ed.), Madrid: Academia de la Historia, 1935.

El Fuero de Salamanca, Madrid: Aribau & Cía, 1877.

Fuero de Teruel, M. Gorosch (ed.), Estocolmo, 1950.

Fuero de Usagre (siglo XIII), Ureña y Smenjaud-Bonilla y San Martín (eds.), Madrid: Hijos de Reus editores, 1952.

Los Fueros de Sepúlveda, E. Sáez, R. Gibert, M. Alvar, P. Ruiz Zorrilla & M. Pérez (eds.), Segovia, 1953.

Fuero de Frías, A.H.N. Papeles de Oña, leg. 1.247, J. González (ed.), Alfonso VIII, n. 950.

Fuero de la villa de Oña, AHN, Clero, Oña, carp. 277, n. 18 / Archivo de Silos, ms. 7, f. 126-127. Hinojosa (ed.), *Colección de documentos*, n. 54.

Fuero de Puebla de Sanabria, BAH, Colección Siles, 3, sin foliación, E. Fernández Duro (ed.), en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1888), t. XIII, 291.

Fuero de Zamora, Bib. R. A. de la Lengua, Ms. 293: Códice Q; B.N., Ms. 6502, E. Fernández Duro (ed.), en *Memorias Históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid, 1883, III, 518-572.

Fuero de Santo Domingo de Silos, Archivo de Silos, Cartulario, f. 50-51, M. Ferotin (ed.), Recueil de.. Silos, n. 44).

Fuero de Andaluz, 1089, Lafuente Alvarez. ed. "La villa de Andaluz" 195-209.

Fuero General de Navarra, editado en *The Electronic Texts and Concordances of Medieval Navarro-Aragonese Manuscripts*, J. Nitti & L. Kasten (eds.), Madison: HSMS, 1997 (reproducción de Madrid Biblioteca Nacional MS. 248).

Fuero de Nájera, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 19 (1891), pp. 50-51.

Fuero de Castrojeriz, De Manuel Rodríguez (ed.), *Memorias de San Fernando*, p. 414-418.

Fuero de Logroño, en T. Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid: Imprenta de D. José María Alonso, 1847.

Derecho Romano

Digesto, *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa, Th. Mommsen (ed.), Berlín, 1905
[*Digestum Novum seu Pandectarum*, Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 1627].

Codex, *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa, P. Krueger (ed.), Berlín, 1906.
[*Codicis DN Iustiniani Sacratissimi Principis Libri XII*, Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 1589].
[*Codex cum glossa domini Justiniani*, Lyon: Johann Siber, ca 1496-1500].

Novellae, *Corpus Iuris Civilis* vol. III Novellae rec. Rudolphus Schoele opus Schoellii morte interceptum absoluit Guillelmus Krole, Berlín: apud Weidmannos, 1904.
[*Novellae cum glossa*, Lyon: Johann Siber, ca 1496-1500].

Institutiones, *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa, P. Krueger (ed.), Berlín, 1905.

[*Corpus Iuris Civilis Iustinianei*, Ginebra: Johannem Vignon, 1620].
[*Corpus Iuris Civilis Romanus*, Coloniae Munatiana: Sumptibus Fratibus Cramer, 1756].
[*Codicis dn. Iustiniani Sacratissimi Principi*, París: Carolam Guillard viduam Claudii Chevallonii, 1550].

Concilios y Derecho Canónico

Graciano *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richteri curas instruxit Acuilii Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.
[*Decretum Gratiani*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606].
[*Corpus Iuris Canonici*, Justi Henningii Boehmeri, Acuilii Ludovicus Richter, Leipzig: Sumptibus Beruch. Tauchnitz Jun., 1839].

Gregorio IX, *Corpus Iuris Canonici*, *op.cit.*
[*Decretales Gregorii IX*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606].
[*Decretales D. Gregorii papae IX*, Lyon: De licentia Dom. Nostri Gregorii XIII Pont. Max., 1584].
[*Decretales de Gregorio IX*, Jaime Mans Puigarnau (ed.), Barcelona: Universidad de Barcelona, 1942, versión medieval española].

Bonifacio VIII, *Corpus Iuris Canonici*, *op.cit.*
[*Liber Sextus Decretalium*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606].

Juan XXII, *Corpus Iuris Canonici*, *op.cit.*
[*Extravagantes*, Lyon: Sumptibus Petri Landry, 1606].

Ivo de Chartres, *Decretum*, PL CLXI.

Sacrosanta Concilia ad Regiam Editionem exacta, Philippe Labbe & Gabriel Cossart (eds.), Venecia A. Zatta, 1731 (tomo XIV), 1778 (tomo XXII).

Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum, C. Cocquelines (ed.), Roma: Hyeronimus Mainardus, 1741.

Concilios Visigóticos e Hispano-romanos, Barcelona-Madrid: C.S. I.C., 1963.

Comentadores y glosadores. Canonistas y civilistas

Alberico de Rosate *Commentarii in secundam codicis partem*, Venecia, 1585.

Alberico de Rosate, *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*, Venecia: apud Guerreos fratres, et socios, 1573 (ed. anast. de 1971, Turín: Bottega d'Erasmus).

Alberico de Rosate, en AA.VV. *Tractatus de Statutis diversorum autorum*, Frankfurt-am-Main: Impensa Iohannis Iacobus Porsij, 1608.

Alexander Tartagna, *Consilia ... Alexandri Tarthais de Imola foeliciter incipiunt.*, Venecia, 1477.

Alexander Tartagna, *In primam & secundam Codicis partem Commentaria*, Venecia, 1576.

Angel de Arezzo, *De maleficiis*, Lyon: apud haeredes Iacobi Iuntae, 1555 (et additiones D. Augustini Ariminensis, D. Hieronymi Chuchalon & D. Bernardini de Landriano).

Angelo Ubaldi, *Consilia domini Angeli de Perusio*, Venecia: per Joannem Vercellensem, 1487.

Antonio de Butrio, *In librum quintum decretalium comentarii*, Venecia: apud Iuntas, 1578.

Antonio Gómez, *Commentariorum variarumque resolutionum Iuris ciuilis communis & Regii. Tomus tertius*, Salamanca: Andreas de Portonariis, 1555.

Azo, *Ad singulas leges XII Librorum Codicis Iustiniani*, Paris: apud Sebastian Niuellium sub Ciconiis, via Jacobea, 1577.

Azo, *Azonis ad singulas leges Iustiniani.*, Lyon: Iacobi Stoer & Franc. Fabri, 1596.

Baldo de Ubaldis, *Ad tres priores libros decretalium Commentaria*, Turín: Nicolai Bevilaquae, 1578.

Baldo de Ubaldis, *In primam Digesti veteris partem Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1599.

Baldo de Ubaldis, *In secundam Digesti veteris partem*, Turín: Nicolai Bevilaquae, 1576. [*In secundam Digesti veteris partem Commentaria*, Venecia: apud haeredes Georgii Varisci, 1615].

Baldo de Ubaldis, *In primam et secundam Infortiati partem Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1599.

Baldo de Ubaldis, *Commentaria in primum, secundum & tertium Codicis lib.*, Lyon, 1585.

Baldo de Ubaldis, *In vij. viij. ix. x. & xj. Codicis libros Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1599.

Bartolo de Sassoferrato, “*Differentie inter ius canonicum et civile*” y “*Tractatus de Guelphis & Gebellinis*”, en *Consilia quaestiones et tractatus Bartoli: quaestices et tractatus quidam, iuri incumbentibus admodum utiles ac necessarii*, Lyon, 1535.

Bartolo de Sassoferrato, *In Codicem Iustinianum*, Lyon : Bartholomaeus Poncet, 1561.

Bartolo de Sassoferrato, *In Authentica, et Institutiones*, Lyon: Claudius Seruanicus, 1561.

Bartolo de Sassoferrato, *In Digestum Novum*, Lyon: Bartholomaeus Poncetus, 1561 [*In Secundam Digesti Novi Partem*, Venecia: apud Iuntas, 1570].

Bartolo de Sassoferrato, *In secundam Digesti novi partem*, Venecia: apud Iuntas, 1570.

Bartolomé Saliceto, *In vii, viii & ix Codicis Libros*, Venecia: sub insigne Aquilae renouantis, 1574.

Bernardo de Pavía, *Bernardi Papiensis Summa Decretalium*, Ern. Ad. Theod. Laspeyres (ed.), Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1956.

Cino de Pistoia, *In Codicem et aliquot titulos Pandectorum Tomi, id est Digesti veteris, doctissima Commentaria*, Frankfurt-am-Main: Impensis Sigismundus Feyerabendt, 1578.

Diego de Covarrubias *Opera omnia, De Matrimonio*, Ginebra: Sumptibus Fratrum de Tournes, 1762.

Diego Pérez glosa a *Ordenanzas Reales*, Madrid: Imprenta de Josef Doblado, 1780.

Dinus de Mugello, *Super infortiato et digesto novo*, Venecia, 1513 (ed. anast. de 1971, Bolonia: A. Forni ed.).

Dinus de Mugello, *Tractatus Dyni super regulis juris*, París, 1498.

Dominico de San Gimignano *Secunda pars Dominici de Sancto Geminiano super sexto decretalium / cum apostillis,.. Bernardini ex capitaneis de Landriano*, Venecia: per Baptistam de Tortis, 1495.

Esteban de Tournai, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, Johann Friedrich von Schulte (ed.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1965.

Felipe Decio, *Consiliorum siue responsorum*, Venecia, 1575.

Francisco Accursio, *Casus longi super digesto novo (Incipiunt casus longi domini Francisci Accursii super digesto novo)*, edición sin datos (Bibliothèque Nationale de France, NUMM-53898).

Godofredo de Trano, *Summa super titulis decretalium*, Lyon, 1519 (ed. anast. de 1968 de Scientia Verlag Aalen).

Guglielmus Durandus *Speculum Iuris*, Venecia: 1602.

Hieronymus Gigas, *Tractatus de crimine laesae maiestatis*, Venecia: 1557.

Hostiensis, *In primum–sextum decretalium librum commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1581.

Hostiensis, *Summa Aurea*, Venecia: apud Jacobum Vitalem, 1574.

Hostiensis, *Summa Hostiensis super titulis decretalium compilata*, Venecia: Thomas de Blavis, 1490.

Inocencio IV, *Apparatus Innocentii*, Venecia: Johannes Hammam de Landoia Alemanus, 1491.

Irnerio, *Summa Codicis*, Hermann Fitting (ed.), Berlín: J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, 1894.

Jacobo Butrigario, *Lectura super codice*, (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1973).

Jacques de Révigny, *Lectura super codice*, París, 1519 (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1967).

Jasón de Maino, *In Secundam Codicis Partem Commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1579.

Johannes Monachus Picardus (cisteciensis), *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).

Juan Calderini, *Consilia Joannis Calderini et Gasparis et Dominici de sancto Germiniano*, Venecia: per Bernardinum Benalium, 1497.

Juan Calderini, *Tractatus novus aureus et solemnissimus de haereticis*, Venecia: ad Candentis Salamandrae Insigne, 1571.

Juan de Andrea, *Andreae Johannes novellae super VI decretalium*, Venecia: a Philippo pincio Mantuano, 1489.

Juan de Andrea, *In quinque decretalium libros novella commentaria*, Venecia: apud Franciscum Franciscium Senensem, 1581 (edición de Stephan Kuttner, Turín: Bottega d'Erasmus, 1963).

Juan de Torquemada, *In Gratiani Decretorum commentarii*, Venecia, 1578.

Juan el Teutónico, *Johannis Teutonici Apparatus glossarum in Compilationem tertiam*, K. Pennington (ed.), <http://faculty.cua.edu/Pennington/edit501.htm>.

Martino da Lodi, "Tractatus de crimine lese majestatis" en *Tractatus d. Martini Laudensis*, Pavía: Bernardinum de Garaldis, 1506.

Muyart de Vouglans, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, París, 1781.

Nicolás de Tudeschis, *Lectura super quarto et quinto decretalium*, Nicolaum de Benedictis (ed.), 1500.

Odofredo de Bolonia, *In secundam Codicis partem praelectiones*, Lyon: F. & C. Marchant, 1549.

Paucapalea, *Summa über das Decretum Gratiani*, Johann Friedrich von Schulte (ed.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1965.

Pedro de Ancarano, *Lectura super Clementinis*, Venecia: Bernadinus Stagninus, 1493.

Philippus Franchi, *Lectura super sexto libro decretalium*, Venecia: per Bernardinum Benalium, 1499.

Pierre de Belleperche, *Commentaria in digestum novum repetitiones variae*, Frankfurt-am-Main, 1571 (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1968).

Placentino, *In Codicis dn. Iustiniani*, Maguncia: Ivonis Schoeffer, 1536.

Raimundo de Peñafort, *Sancti Raymundi de Pennafort Summa*, Verona: apud Augustinum Carattonium, 1744.

Rainiero da Forli, *Lectura super digesto novo*, (edición de *Opera juridica rariora*, Bolonia: Arnaldo Forni ed., 1968).

Rolando, *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III*, F. Thaner (ed.), Innsbruck: Verlag der Wagnerischen Universitaets-Buchhandlung, 1874.

Rufino, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Heinrich Singer (ed.), Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1902.

Socinus, "Consilium in materia feudi" en *Repertorium domni Bartholomei Socini Senensis*, Venecia: Baptista de Tortis, 1524.

Summa Parisiensis, *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Terence McLaughlin (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

Summa Coloniensis, *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.

Tomás Chobham, *Summa confessorum*, Analecta Mediaevalia Namurcensia, F. Broomfield, (ed.), Lovaina-París: Nauwelaerts, 1968.

Tomás Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, Viterbo: Nicolaum Pezzana, 1754.

Otras fuentes citadas

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, & W. Thiele (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria, Lyon, 1590 (primum quidam Astrabo Fuldense collectae .. et Postilla Nicolai Lyrani, Additionibus Pauli Burgensis, ac Matthiae Thoryrgi).

[*Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Amberes: apud Joannem Meursium, 1634]

Abelardo, *Ethica seu Scito te ipsum*, PL CLXXVIII.

Abelardo, *Sermones*, PL CLXXVIII.

Adam Scoto, *Sermones*, PL CXCVIII.

Agustín, *Contra Faustum*, PL XLII.

Agustín, *Contra Julianum opus imperfectum*, PL XLV.

Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, PL XLIV.

Agustín, *De sermone Domini in monte*, PL XXXIV.

Agustín, *Enchiridion*, PL XL.

Agustín, *Epistolae*, PL XXXIII.

Agustín, *In Joannem evangelium Tractatus XLIX*, PL XXXV.

Agustín, *La ciudad de Dios*, Barcelona: Alma Mater, 1953.

Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, PL XL. [*Ochenta y tres cuestiones diversas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, t. 40, 1995].

Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum*, PL XXXIV.

Agustín, *Sermones de Scripturis*, PL XXXVIII.

Agustín, *Sermones*, Madrid: BAC, 1958, t. 7.

Alcuino, *Epistolae*, PL C.

Alejandro de Hales, *Glossa in Quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Florencia: Quaracchi, 1952.

Alfonso de Espina, *Fortalitiun fidei*, Nuremberg: Antonius Koberger, 1494.

Alonso de Cartagena, *Doctrinal de los caballeros* (en Admyte vol. 1).

Alfonso Martínez de Toledo, *Arçipreste de Talavera*, Mario Penna (ed.), Turín: Rosenberg & Sellier.

Ambrosio, *Epistolarum Classis*, PL XVI.

Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL XV.

Ambrosio, *Homilia 179*, PL XCV.

salvedad: “*sed in illis est causa aperta non culpa. nam quia sunt de genere improbato est presumptio continuationis paterni criminis contra eos ut dicta l. quisquis. § filii vero*”.

Esta referencia a un linaje condenado es retomada por otros autores, comenzando por Cino de Pistoia pero allí la expresión ya ha tomado su valencia hematológica, en plena justificación de la transmisión generacional de penas:

*Secundo opponitur, quia poena non debet egredi delinquentem, ut infra de poenis. leg. sancimus. & supra, ne filius pro patre. Solut. hic est speciale, ut poena imponatur, ubi non reperitur culpa: quia subest causa, scilicet quia filius est de sanguine improbato, cuius sanguinis haereditarius haeres dicitur, & ideo punitur, ut hic, & nota. per Dym. extra de regulis iuris. cap. sine culpa, lib. 6.*²⁴²

Alberico de Rosate retoma la posición de Cino de Pistoia pero enriquece la imagen y el vocabulario, incluyendo referencias a una “*perfidia*” y una “*infectio*” de la sangre:

*hic est speciale quod poena egrediatur delictum, & quod filius puniatur sine culpa: sed dic quod subest causa, ut hic in litera dicitur, & no. per Dy. de re. iu. c. sine culpa. lib. 6. & quod filius quandoque puniatur ex delicto patris [...] isti filii ex delicto paterno; dicuntur esse affecti: quia nascuntur ex sanguine improbato: & sic, cum perfidia sanguinis eos comitante, dici possint indigni: licet ex alieno vitio ista infectio sanguinis processerit: quia semper lex ista praesumit eos imitatores paterni sceleris, & audaciae: & ideo tanquam indignis auferuntur, & fisco applicantur & hanc opi. tenet Cy. saluo consilio meliori. non ob. l. j. & glo. quae est in d. l. haereditas, quia ipse dicit istos filios indignos, suo vitio praesumpto, ut dictum est*²⁴³.

Esta postulación de la sangre infectada será empleada en la discusión de los múltiples problemas que plantea a los juristas la institución de castigos hereditarios.

En primer lugar, se la utilizará para adjuntar otro argumento que niegue la posibilidad de aplicar en los padres la pena por lesa majestad en el supuesto del hijo culpable de este crimen. Así lo hace, por ejemplo, Bartolomé Saliceto al afirmar: “*imo non credo quod haec lex habeat locum econtra in filio principem committente prodicionem, ut pater puniatur, quia cessat ratio successionis sanguinis improbat*”²⁴⁴.

²⁴² *op.cit., ad C. 9, 8, 5.*

²⁴³ *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit., en glosa a la ley Quisquis, § 2 y § 8.*

²⁴⁴ *op.cit., ad C. 9, 8, 5.* Hieronymus Gigas retoma las palabras de Saliceto respecto de este punto en la *quaestio 22* de su tratado: “*Modo videndum est an econuerso filio committente crimen laesae*

Otro punto que suscita, como hemos visto, particular interés en los comentadores es el de una eventual diferencia entre hijos nacidos antes o después de cometido el crimen. Y aquí también encontramos quien haga jugar la carta de la *infectio sanguinis*. Es el caso de Juan Calderini quien, en un intento de morigerar la severidad de la decretal *Vergentis*, postula la exención de la pena para los hijos nacidos antes de la comisión del crimen de herejía, en función de la calidad de la sangre²⁴⁵. En sus *Consilia* plantea el interrogante “*An filii orthodoxi hereticorum nati ante crimen heresis commisisse per patrem afficiantur penis inductis a iure*”²⁴⁶. Señala en primer lugar la postura que basa la idea de ignorar tal diferencia puesto que el texto legislativo no realiza explícitamente ningún distingo y de todos presume la imitación: “*Et videtur quod sic: quia iura in materia loquentia loquuntur indefinite de filiis non distinguendo an ante vel post sint nati*”²⁴⁷. Luego señala la tesis inversa con el argumento *a contrario* a partir del caso del “*filius ante natus ex supervenienti dignitate in persona patris*”²⁴⁸. Finalmente, introduce una distinción de orden físico centrada en la sangre:

maiestatis pater ex eius delicto aliquam poenam incurrat? Salyc. in l. quisquis. in § filii vero in versic. ad dictum vero sacrae scripturae, dicit, quod non: quia scriptum est in sacris literis, q. pater non portabit iniquitatem filii. Item adducit aliam rationem quia in patre cessat ratio successionis sanguinis improbat. facit, quia ubi cessat ratio dispositionis cessat & ipsa dispositio c cum cessante, de appellat”, op.cit.

²⁴⁵ Cf. KENNETH PENNINGTON, *op.cit.*, p. 149. El único en este período que intentó limitar la responsabilidad de los hijos en cuestión de herejía fue Juan Calderini. Pero sus opiniones, así como las de Tancredo, Godofredo, Hostiensis y Marinus, que también buscaban limitar la dureza de la decretal *Vergentis*, no fueron comúnmente aceptadas. Señalemos, sin embargo, que en lo que concierne a la confiscación de bienes a leprosos se establecerá finalmente un criterio de distinción entre hijos *ante* y *postea nati*. Cf. FRANÇOIS TOAUTI & NICOLE BERIOU, *op.cit.*, pp. 71-72.

²⁴⁶ *Consilia Joannis Calderini et Gasparis et Dominici de sancto Germiniano*, Venecia: per Bernardinum Benalium, 1497.

²⁴⁷ Es la opinión de Saliceto, quien, como vimos, emplea la idea de una sangre infecta pero no la aplica a este caso: “*Quaero si isti filii erant geniti ante hanc patris machinationem, an ueniant hac poena affiendi. & dicit Cyn. quod non, per l. a diuomarco. j de quaestionibus. & ff. de sena l. emancipatum & s. de libe. & eorum liber l. 2. ego non credo, quia ratio huius l. non minus vindicat sibi locum in natis quam nascituris cum non minus in eis haereditarii criminis exempla sint metuenda, & quia hic generaliter de filiis loquitur. Item quia hic loquitur de natis ante supplicum patris qui ex eodem deberent puniri supplicio. & sic non ob. l. 2. s. de libe. & eorum libe. nec alie. ll. s. allegatae: quia in hoc crimine est speciale”, *op.cit.**

²⁴⁸ Postura que sigue Cino de Pistoia: “*Secundo quaero, nunquid hoc sit verum in filiis, ante machinationem paternam genitis? Videtur quod sic, quia indistincte loquitur. Econtra videtur quod non infra de quaest. l. diuo. & ff. de senatoribus. l. emancipatum, & hoc tenet Pet. pro quo facit, supra de liber., & eorum li. l. 2.*”. Cf. la crítica de Saliceto en nota 247.

& hoc intellectu est magis fauorabilis & consonat equitati maxime ubi admittendo filium orthodoxorum ante natum ad officia & honores agitur quae acquisita filie non transferunt ad patrem ut in l. diui patres & ibi no. ff. de iure patro. & potest esse ratio diuersitatis quia qui nascuntur postea nascuntur sanguine improbato quod in filiis ante natis non est. Nec obstat quod iura indefinite loquantur de filiis: quia cum non sit eadem ratio particularium contentorum sub indefinita distinguendi sunt filii ante nati a natis postea ut est dictum & sic non obstat dicum c. statutum § hoc sane li. vi. quia fatear quod loquitur in filiis illorum qui tales esse vel tales decessisse probantur tamen intelligi potest non indistincte in omnibus filiis sed in natis tamen post crimen commissum & non in natis ante per iura praedicta

Por último, otra cuestión suscitada por la instrumentación de los castigos hereditarios y en la que se hace operar la idea de una sangre infecta es la que gira en torno de los hijos ilegítimos, es decir, si a ellos también les cabe la pena hereditaria. La opinión generalizada es la de que están comprendidos en el alcance de la legislación que castiga en los hijos la lesa majestad o la herejía. Y los argumentos más frecuentes están dados, en primer lugar, por la falta de especificidad en el texto legislativo, y en segundo lugar, porque, de quedar exentos de la pena, se produciría la paradoja de que la ilegitimidad genere más beneficios que la legitimidad. Entre otros, leemos estos argumentos en Alberico de Rosate y Juan Calderini:

Alberico de Rosate: *“quaeritur nunquid haec lex locum habeat in filiis non natis ex legitimo matrimonio. videtur quod sic: quia si puniuntur filii, non odibiles legibus, multo magis odibiles, ne plus habeat castitatis luxuria, ut in atu. de resti. & ea quae parit in fi. & quia lex indistincte loquitur”²⁴⁹*

Juan Calderini: *“Tamen quo ad praemissa id intelligendum est de filiis illegitimis, alias enim resultaret absurdum uidelicet quod plus iuris & beneficii haberet luxuria quam castitas quod esse non debet. ut in auth. de restitu.”²⁵⁰*

Quien introduce la referencia a la sangre en esta cuestión es Cino de Pistoia. Después de señalar los argumentos centrados en la distinción entre hijos *odibiles* y *non odibiles*, Cino postula la indiferenciación entre hijos legítimos e ilegítimos pues en todos opera la misma

²⁴⁹ *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.*, en comentario a la ley *Quiquis*.

²⁵⁰ *Tractatus novus aureus...*, *op.cit.* Cf. también el comentario sobre este punto de Francisco Peña al manual de inquisidor de N. Eymereich: *“¿Qué hijos quedan ipso facto imposibilitados para cualquier oficio o beneficio? Pues hay hijos ilegítimos e hijos naturales, hay los bastardos, los adulterinos, los incestuosos. Contestaré con dos palabras: los ilegítimos, de la clase que sean, son tan ineptos como los otros. A este respecto todos los juristas se muestran unánimes, y el motivo está claro: si fuera cierto lo contrario, más valdría ser hijo ilegítimo que legítimo, lo que es absurdo”*, *op.cit.*, pp. 274-275.

lógica ligada a la sangre infecta, en la que intervienen todos quienes caigan bajo la *appellatio filiorum*²⁵¹. Pero el problema allí es que en principio no están contemplados en ella los hijos espurios:

Item quia ratio huius punitionis est indifferens ad omnes filios, scilicet quia sunt de genere improbato, ergo idem ius, cum ubi termini sunt indifferentes, appellatione filiorum contineantur spurii, ut ff. de lega. 2, l. cum pater, § mater. Econtra videtur quod non quia appellatione filiorum non continentur spurii, ut in Authen. quibus modis natu effici. sui. § ultimo. Praeterea quotiens aliquid dicitur de duobus, de uno per prius, & de altero per posterius, simpliciter sumptum, intelligitur de eo, de quo prius, ut ff. de legatis secundo l si ita. § finali. Cum ergo filius dicatur de uno per prius, scilicet de naturali & legitimo, ut in dictis legibus, & de alio per posterius, ut de naturali filio tantum, vel de legitimo tantum, ut ff. de adopt. l 1 & de prae. ver. l. naturalis tali termino absolute probato, intelligitur de eo, q. per prius. ergo cum l. dicat de filiis naturalibus & legitimis, maxime in casu odioso, ut in poena quae prouenit ex persona alterius, & sic restringendum, arg. in Auth. de non alie. § quia vero vesisimile²⁵².

La solución planteada por Cino incluirá una diferenciación entre hijos ilegítimos provenientes de una relación conocida y estable, por la cual se puede certificar la paternidad, y los hijos provenientes de relaciones más laxas, cuya ligazón con el reo es incierta:

²⁵¹ La cuestión de quién cabe dentro de la *appellatio filiorum* incluye también la discusión de cuántas generaciones quedan englobadas bajo la pena hereditaria. La encontramos planteada en el comentario a la ley *Quisquis* de Cino de Pistoia donde recuerda que según el texto de Calistrato recogido en D. 50, 16, 220, 3 se entiende que bajo esta apelación “*omnes qui ex nobis descendunt continere*”. Según Cino, la cuestión queda zanjada con la legislación del emperador Federico, luego retomada por la Iglesia: “*Tertio quaero, nunquid appellatio filiorum stet hic tantum in filiis primi gradus, an vero portigatur ad ulteriores? Videtur quod non, ut ff. de te. tu. l. q. si nepotes. Econtra videtur quod sic, ut ff. de verb. sig. l. filii & l. iuxta. & l. liberorum. de hoc posset esse quaestio. Tamen Imperator Federicus in quadam sua constitutione, quam Romana Ecclesia post damnationem eius approbauit, tollit hoc dubium: quia utitur in ea verbo liberorum, quorum appel caeteros descendentes amplectitur, ut praealleg. l. quid sit nepotes, & l. liberorum, cuius constitutionis verba inferius referam. Hoc tamen exaudiunt quidam verum esse, in posteritate paterna, sed in posteritate materna secus, ubi non transit delictum ultra primum gradum posteritatis a simili, dicitur in crimine haeresis per decretalem nouam positam, extra de haereti. c. statuti, libr. 6. & sic plus punietur posteritas in delicto patris quam matris*”, *op.cit.* Esta postura es retomada por Saliceto y Baldo. Alberico de Rosate, por su parte, apunta una referencia a una tesis de Tomás de Formaginis que niega la inclusión de los nietos “*quia iura sanguinis, & carnis magis transfunduntur in filios, quam nepotes, qui sunt remotiores, ar. ff. de excep. rei iudic. l. cum quer. tur.*”, en *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.*, en glosa a C. 9, 8, 5. Respecto de la herejía, a mediados del siglo XIII se estipula finalmente el grado al que llegará la condena hereditaria, como se lee en el manual de inquisidores de N. Eymeric: “*Se transmite hasta los hijos por línea paterna y materna, hasta los nietos por línea paterna solamente, conforme a lo establecido por los papas Alejandro IV y Urbano IV*”, *op.cit.*, p. 275. Para la lectura de *Partidas* que hace Gregorio López, cf. nota 4.

²⁵² *op.cit.*, ad C. 9, 8, 5, § 9.

Solut. in hac quaestione videtur mihi distinguendum: aut filius natus est ex certo complexu, ut ex concubinato vel alio coitu certo, licet per l. damnato: & tunc cum pater sit certus, habet locum haec l. ratio sua, scilicet quia est de sanguine improbo, ar. ff. de ri. nup. l. & nihil & l. adoptiuus. § seruales: aut est natus ex tali coitu ubi pater reputatur incertus, & tunc non habet locum haec l. quia cessat ratio, informando nos secundum conscientiam l. secundum quam nos informare debemus, ut in Auth. de iudic. § oportet. Pro hoc facit. ff. de ritu nupt. l. lege. § 1 & ratio ibi posita.

Tanto Alberico de Rosate como Bartolomé Saliceto retoman esta postura ligada al *sanguis improbatum*²⁵³. Juan Calderini, por su parte, señala que la simple denominación como “hijo” de un ilegítimo por parte del reo hereje basta para ser alcanzado por las disposiciones del texto legislativo: “*Et si quaeratur quomodo ostendetur hunc fuisse filium haeretici cum sit illegitimus, nec possit ostendi per matrimonium, dic quod sufficiet quod ille haereticus uocabat hunc filium, & eum tenebat ut filium*”²⁵⁴.

Por último, Martino da Lodi en su tratado sobre la lesa majestad avanza otro argumento, de orden político, a favor de que los hijos ilegítimos sean contemplados en las penas hereditarias: “*Pena l. quisquis. C. ad l. iul. maie. habet locum etiam in filio naturali tm. quia facere contra imperatorem vel papam est contra ius quasi naturale quia imperator et papa est pater omnium secundum Albri. in l. filium, ff. de his qui sunt sui vel alie iur.*”²⁵⁵. Baldo de Ubaldis afirma algo similar al señalar que si un hijo ilegítimo mata a su padre es reo por la *Lex Pompeia de parricidiis* y tanto vale ello respecto del padre como del príncipe que hace las veces de padre de todos: “*Preterea si spurius occidit patrem, tenetur lege Pompeia de parric. ergo idem debet. esse, si tractat de occidendo Principem, qui dicitur esse omnium pater, ut l. postliminii, de cap. et postli. reuer.*”²⁵⁶.

²⁵³ Saliceto incluye una disquisición sobre el carácter odioso de la ley: “*Quaero 3 an haec l. habeat locum in filiis naturalibus tantum nedum legitimis, & naturalibus, & Cy. hic arguit pro & contra finaliter concludit quod etiam in naturalibus tamen loquatur, quia & in eis est eadem ratio, quia originem trahit a sanguine improbo, arg. l. & si nihil. ff. de ritu. nup. Item ne plus punirentur caste & legitime nati quam non caste, vel minus legitime nati, ar. & in Auth. de rest. & ea q. parit. colla 4. Pro hoc adduco, quia simplex appellatio filii in casu odii rationabilis comprehendit etiam naturalem tamen, ut s. de interdic. ma. inter tuto. & pupil. l. 4. coniuncta rubrica quae simpliciter de liberis loquitur. Sed imperator hoc odium appellat rationabile cum dicat eos patris supplicio dignos, licet ex misericordia eis vitam procedat, ergo &c.*”, *op.cit.*

²⁵⁴ *Tractatus novus aureus...*, *op.cit.*

²⁵⁵ *op.cit.*, cap. XX.

²⁵⁶ *In primam Digesti veteris partem Commentaria, op.cit.*, en glosa a C. 9, 4, 5.

Desde esta perspectiva, nos resulta fundamental la detección paralela, en el registro de la construcción de la soberanía real, de conjunciones entre argumentaciones basadas en la ficción de la identidad personal y teorías filosóficas y médicas de generación seminal, como las que releva E. Kantorowicz, en particular, aquellas ficciones jurídicas sustentadas por las doctrinas biogenéticas de corte aristotélico por las cuales se postula la identidad de forma entre progenitor y engendrado, en función del poder del semen paterno impreso sobre el hijo²⁵⁷. Y principalmente cuando aquellas teorías centradas en las tesis hematogénicas influyen el trabajo de los juristas medievales. En efecto, F. Roumy en su trabajo sobre la adopción en el derecho medieval conecta la masa de textos del s. XIII que exaltan los lazos de sangre y la primacía de la filiación procedente del *jus sanguinis*, con las doctrinas embriológicas que se expanden en la misma época²⁵⁸. La influencia del aristotelismo y la progresiva sustitución de las teorías pangenéticas por las centradas en una hematogénesis conducen a una asimilación entre esperma y sangre, pensados en clave de vehículo transmisor de las virtudes paternas. La creciente importancia que se le confiere a la herencia física influye en los juristas del *ius commune* que consideraban, en términos del derecho romano, que la naturaleza del padre se conservaba en el hijo. Esto lleva a Roumy a formular una vinculación entre esta retórica de la sangre y la ficción de la identidad de padres e hijos en la misma persona, de modo tal que la sangre aparece como el fundamento mismo de tal ficción jurídica²⁵⁹.

Podemos detectar, entonces, la existencia de una tendencia en la Baja Edad Media a corporizar lo que en el registro clásico se revelaba como incorpóreo y ficcional, tanto en la

²⁵⁷ Cf. ERNST KANTOROWICZ, *op.cit.*, p. 368

²⁵⁸ Cf. FRANK ROUMY, *op.cit.*, p. 149.

²⁵⁹ “*Le droit de Justinien, déjà, avait assimilé la personne du père et du fils, comme participant toutes deux d’une même nature. Les juristes médiévaux tiraient de cette qualification la conséquence que ‘par la fiction du droit le père et le fils ne faisaient qu’un’. Accurse, notamment, l’affirmait à propos de la quasi-continuation du dominium après la mort de son titulaire: ce dernier ne changeant pas, on ne pouvait, selon le glossateur, parler de continuation. Mais cette fiction juridique reposait elle-même sur une lien qui transcendait l’ordre du droit civil. Ce qui unissait le père au fils, c’était d’abord le sang*”, FRANK ROUMY, *op.cit.*, p. 148 (subrayado nuestro). El problema aquí es que una ficción jurídica no debería presuponer un fundamento como en el caso de las presunciones.

versión positiva del tema (el lazo de identidad fundado en la sangre) como en la negativa (una pena hereditaria que se transmite como ponzoña en una sangre infecta)²⁶⁰.

Generar un semejante en tiempos medievales

Constatado este proceso de biologización o corporización de ficciones, podríamos suponer la aplicación sin más de las teorías hereditaristas medievales a la transmisión generacional de penas. Pero ello no es tan simple.

Por un lado, no es difícil reconocer que en la cultura medieval está claramente instalado el principio de que lo semejante genera lo semejante, tanto en el ámbito culto de físicos y teólogos, como en el público más general.

Ello podemos apreciarlo, por ejemplo, recurriendo a *enxemplos* donde la semejanza entre progenitor y engendrado se revela pese al carácter “clandestino” de la filiación. Así encontramos en el *Libro de los Enxemplos* el caso del supuesto hijo del rey, en realidad hijo espurio de la reina, cuya identidad se manifiesta a causa del ejercicio por parte del hijo de un hábito paterno que desconoce (alimentarse de carne cruda). Este *enxemplo* (nº 104) lleva por

²⁶⁰ Esta tendencia a biologizar abstracciones jurídicas se halla en otros registros como en el caso de la presunción de paternidad. Asimismo, cf. las afirmaciones antes citadas de E. Kantorowicz y F. Roumy. Cf. también la descripción de B. Clavero de una antropología moderna donde se detectan razonamientos semejantes, en particular sobre la base de la identificación personal, *locus* donde esta antropología se conecta con otro tipo de perspectivas. La identificación o asimilación en el linaje por encima de personalidades individuales entre ascendientes y descendientes de línea con derecho de sucesión en el patrimonio familiar tiene como un fundamento “natural” en la semejanza física. Las personas aparecen como representación o imagen de una misma entidad correspondiéndoles no sólo una misma calidad social sino también una misma personalidad. Esto es visible en expresiones más bien literarias pero también en el derecho, con la consabida expresión del *Corpus* “*pater et filius eadem persona*”. Para la jurisprudencia bajomedieval, el principio de identificación de los individuos que se suceden en un dominio señorial responde a objetivos precisamente jurídicos. En la época moderna, se asiste a un desarrollo de esta noción dentro de una más compleja situación de convivencia entre monarquías, iglesias y otras entidades corporativas y señoriales de procedencia feudal. Permite la concepción de una estabilidad y una continuidad institucionales frente a las contingencias individuales de sus mismos titulares. Cf. BARTOLOMÉ CLAVERO, *Tantas Personas como Estados...*, *op.cit.*, pp. 35-36.

epígrafe la rima “*La natura del padre verdaderamente / Sigue el fijo; esta non miente*”²⁶¹. Otra historia que asegura la semejanza entre padres e hijos es la que satiriza a los villanos que cuentan con ascendencia en segundo grado más noble pero callan la de primer grado. Lleva por epígrafe latino la frase “*Ignobilis avum nominat et non patrem*” y la narración incluye un subtexto con la fábula del mulo que se presenta como nieto de un “*caballo fidalgo*”, ocultando su filiación asnal. El *enxemplo* cierra precisamente con la constatación de que el objeto de la sátira “*paresce á su linaje*”²⁶².

Ahora bien, si recordamos el peso que tiene la cuestión trinitaria en la conceptualización de la persona en tiempos medievales²⁶³, no resultará extraño que el sintagma “*una persona*” antes que referir a padres e hijos, remita al Padre y al Hijo. La relación de identidad entre ellos es parte esencial del dogma y se apoya en el mismo Evangelio, como en *Juan 14:9* cuando Jesús afirma “*qui vidit me vidit et Patrem*”. Pero, como dijimos, en el cristianismo la noción de persona, que primero se ha concebido en un contexto trinitario y con relación a Dios, se aplica al hombre en tanto éste es una *imago Dei*. De esta manera, se produce una homologación en las formas de generación de unos seres que mantienen con su engendrador una relación de semejanza.

Así lo expresa Agustín cuando distingue imagen, igualdad y semejanza a partir de unos ejemplos en los que hace intervenir desde una comparación entre huevos de gallina y de

²⁶¹ El epígrafe latino sentencia “*Filii natura requirit naturam patris*”, *op.cit.*, p. 472. Otro *enxemplo* a señalar es el nº 103 (“*Es la natura de gran nobleza, quel fijo conosce su padre por naturaleza*”), que narra cómo se revela la paternidad del hijo auténtico frente a dos hermanos adulterinos cuando se niega a atacar el cadáver de su padre en el contexto de la prueba interpuesta por el juez: “*el juez juzgó que aquel era fijo verdadero é heredero; ca la naturaleza le constriñó facer aquello*”.

²⁶² “*Otro versificador que era villano, é la madre de buen linaje, él mal aderezado presentó al rey sus versos mal compuestos; el rey non le rescebió bien, é preguntóle cuyo fijo era, é él dijo que era nieto de un caballero. El rey comenzó á reir fuertemente; sus caballeros preguntáronle que dónde veniera aquel riso. Dijo el rey: ‘Una vegada lei en un libro una fablilla, la cual veo agora ante mis ojos’. E preguntáronle cuál era. Dijo el rey: ‘Una raposa andaba por unos prados é falló un muleto que habie poco que nasciera, é maravillándose dijole: ¿Tú quién eres?. Dijole que era de Dios; é la raposa preguntóle si tenía padre ó madre; el mulo dijo: El caballo fidalgo es mi abuelo’. E así como este mulo non recognosció á su padre el asno, porque era perezoso é feo, así este hobo vergüenza de confesar quier era su padre por la vileza dél; é tornóse al versificador, é preguntóle quién era su padre: él dijole quien era, é el rey conosció que su padre era vil é mal criado, é dijo á sus servidores: ‘Pues este paresce á su linaje, démosle alguna cosa’”, *op.cit.*, p. 478.*

²⁶³ Cf. la revisión bibliográfica del capítulo 1.

perdiz, hasta la generación de la persona del Hijo por la del Padre, pasando por la filiación humana:

Ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas; omne quippe ovum omni ovo, in quantum ovum est, simile est; sed ovum perdicis, quamvis in quantum ovum est, simile sit ovo gallinae, nec imago tamen eius est, quia de illo expressum non est; nec aequale, quia et brevius est, et alterius generis animantium. Sed ubi dicitur: "Non continuo", utique intellegitur quia esse aliquando potest. Potest ergo esse aliqua imago in qua sit etiam aequalitas: ut in parentibus et filiis inveniretur imago et aequalitas et similitudo, si intervallum temporis defuisset; nam et de parente expressa est similitudo filii, ut recte dicatur imago, et potest esse tanta, ut recte etiam dicatur aequalitas, nisi quod parens tempore praecessit. Ex quo intellegitur et aliquando aequalitatem non solum similitudinem habere, sed etiam imaginem; quod in superiori exemplo manifestum est. Potest etiam aliquando similitudo esse et aequalitas, quamvis non sit imago, ut de duobus ovis paribus dictum est. Potest et similitudo et imago esse, quamvis non sit aequalitas, ut in speculo ostendimus. Potest et similitudo esse, ubi et aequalitas et imago sit, sicut de filiis commemoravimus, excepto tempore, quo praecedunt parentes. Sic enim aequalem syllabam syllabae dicimus, quamvis altera praecedat altera subsequatur. In Deo autem, quia conditio temporis vacat; non enim potest recte videri Deus in tempore generasse Filium, per quem condidit tempora: consequens est ut non solum sit imago eius, quia de illo est, et similitudo, quia imago; sed etiam aequalitas tanta, ut nec temporis quidem intervallum impedimento sit²⁶⁴

De esta manera, en la filiación humana hallamos tanto semejanza, como igualdad e imagen. Pero estos tres elementos están inscriptos en una diacronía que no opera en la generación de las personas divinas, donde sí la igualdad entre generador y generado es perfecta²⁶⁵. El padre crea al hijo a su imagen y semejanza, en los mismos términos en que Dios creó al hombre. Como podemos leerlo en *General Estoria* respecto del primer hombre y

²⁶⁴ Ochenta y tres cuestiones diversas, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, t. 40, 1995.

²⁶⁵ La relación de imagen y semejanza entre padres e hijos es retomada luego por Tomás de Aquino (*S.Th.* 1, q. 93, a. 2). El hijo es expresión e imagen del padre, pero no sólo porque tome su origen de él; existe otro modo de descendencia sin imagen como en el caso de los gusanos que salen del cadáver de un hombre y no se dice que sean su imagen: "*Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro*". Cf. también JEAN WIRTH, "Le cadavre et les vers selon Henri de Gand (Quodlibet, X, 6)", *Micrologus*, 6, 1999, p. 287.

su prole: "Onde fue adam fecho ala ymagen & ala semeianc'a de dios. &' Seth ala de su padre adam"²⁶⁶.

La noción de semejanza y el principio biológico de que lo semejante engendra lo semejante invaden toda la cultura medieval. Entre otros campos, configura la matriz intelectual de los teólogos que aplican este principio incluso para analizar los milagros, como afirma C. W. Bynum. Los teólogos del s. XIII manifiestan, según esta investigadora, signos de obsesión por encontrar un orden, que los lleva a buscarlo también en el reino de lo milagroso. De esta manera, se afirma que los milagros pueden ejercer una *mutatio materiae* pero siempre tienden a seguir una similar especie de naturaleza: el ciego recibe ojos, no orejas extra; las metamorfosis son en realidad milagros que funcionan como aceleradores de procesos naturales, como en la conversión de agua en vino, etc.²⁶⁷. A fin de evitar el reconocimiento de reales metamorfosis o cruces de especies, los teólogos se abocan a categorizar los tipos de cambio y determinar sus límites, de modo de dejar salvo tanto el principio de semejanza, como la estabilidad del cuerpo y la materia.

Pero, por otro lado, las teorías médicas de generación que circulan en la época son múltiples e incluso contradictorias en algunos puntos²⁶⁸. En principio, la herencia se determina en función de la o las semillas que operan en la concepción. En ellas se encierra la *virtus hominis*, la propia del ser humano que da la especie y que responde al principio

²⁶⁶ I, fol. 2v. Cabe señalar que la semejanza es innata pero frágil como ocurre con la historia de Adán: "mientras adam uisco obediente a dios. diz que assi fue que retouo la semeianc'a de dios. & esto era seer non mortal. & esta es buena razon & con gui'sa. Mas pues que sallio dela obedienc'ia & quebranto el su mandado. diz otro `ssi iheronimo que desato adam en si la semeianc'a de dios. & tornosse terrennal fascas mortal. & pues que fue el terrennal. que fizo fijos de qua'l natura se el tornara". Sobre la generación de la persona del Hijo en comparación con la de Adán, cf. *Setenario* 36 y 57.

²⁶⁷ Cf. CAROLINE W. BYNUM, *Metamorphosis and Identity*, op.cit, pp. 101-111.

²⁶⁸ Seguimos aquí el texto de MICHEL VAN PROEYEN, "L'hérédité et les savants au Moyen-Âge (XIIIe-XIVe siècle)", *Cahiers d'histoire*, 40, 1995, donde el autor parte de la amplia difusión en la sociedad medieval de las teorías hereditaristas respecto de la naturaleza humana, para preguntarse por la existencia o no de apoyatura de estas nociones en el discurso médico. Por otro lado, quizá éste sea el momento de lamentar la ausencia de la medicina en el proyecto cultural alfonsí que ya señalamos en el capítulo 1 y que nos impide cruzar en nuestro *corpus* textos que involucren el dispositivo médico de construcción de la persona en la Edad Media. Señalemos, por otra parte, que el trabajo de MARILYN STONE, "Parents and Children in the *Quarta Partida* de Alfonso X", *Romance Quarterly* 33, 3, 1986, sólo ofrece generalidades y no aborda la cuestión de los fundamentos "físicos" de la semejanza entre padres e hijos.

aristotélico de que todo agente natural engendra en lo posible su semejante²⁶⁹. Pero los mecanismos explicativos son diferentes si se adhiere a la teoría hipocrático-galénica de las dos semillas (del padre y de la madre) o la aristotélica que afirma que en la generación sólo actúa una semilla (la paterna), factor estructurante de una materia informe proveniente de la sangre menstrual. Incluso al interior de cada autor se pueden encontrar posiciones ambiguas, como ocurre con Bartolomé el Inglés que plantea por momentos la teoría de las dos semillas pero luego afirma que el principio generador fundamental está en el macho y que es la resistencia de la materia aportada por la hembra lo que explica la disimilitud entre padres e hijos²⁷⁰.

En todo caso, para la transmisión individual, el hecho fundamental viene dado por el carácter agonístico del enfrentamiento entre las dos semillas o bien por la resistencia que la materia impone a la semilla masculina. Pero los resultados de este combate están sobredeterminados también por los distintos equilibrios humorales, responsables de la complexión (la constitución física) y el temperamento (su traducción psicológica), que constituyen el capital hereditario con que cuenta cada individuo.

²⁶⁹ *Virtus* traduce el término griego *areté* pero incluye una resonancia masculina que conecta el término con *vir*, factor que se hace operar para designar al principio masculino como el motor protagónico del acto generativo. Resulta interesante ver cómo en la retórica epidemiológica con que los teólogos medievales se refieren a la extensión de la herejía, se puede conjugar tanto la valencia generativa como la relativa al contagio. R. Moore recuerda la etimología isidoriana de *virus*: “*proprio dicitur humor fluens a natura viri*”, cf. ROBERT MOORE, “Heresy as disease...”, *op.cit.*, pp. 5-6.

²⁷⁰ “*Enel tal acto de generacion es neçessario conuenga<n> dos animales es a saber macho & hembra dela simiente delos quales sea procreado todo animal. del macho como de prinçipio actiuo/ & dela hembra como de prinçipio pasiuo. E desto dize aristotiles que la generacion delos animales ha dos prinçipios/ es a saber macho & hembra. El macho es el preinçipio del mouimiento/ & la hembra se ha como la que ministra la materia & de ambos se engendra el embrion/ o la materia que es en via a ser animal*”, *op.cit.*, fol. 72r. “*El padre engendra el hijo a su semejança mayormente de su natura en espeçial quando su simiente ha vigor sobre la simiente dela madre/ como aristotiles dize enel .vj. delos animales/ & por esto el padre ha grand cura & grand dilige<n>çia de sus hijos & los ama naturalmente tanto q<ue> quita alguna vez la via<n>da de su boca para la dar a su hijo [...] Ca el padre que engendra no seria diferente del hijo que es engendrado sy no fuese por la materia. E de aqui viene que do ay generacion syn materia el padre engendrante & el hijo engendrado no son diferentes quanto a su sustançia como pareçe enla diuinal trinidad do no se asigna entre el padre & el hijo alguna diferença sustançial. Ca la generacion que es entre ellos no es material/ no menos es causa la materia/ por q<ue> so vna espeçie ay muchos yndiuiduos o sujetos. Ca sy e<n>la espeçie vmana no auia materia no podria auer muchos ombres & por esto los theologos afirma<n> que enlas espeçies angelicas no ay algunos yndiuiduos mas cada angel haze su p<ro>pia espeçie”, fol. 84r.*

Pero además interviene en la cuestión otro factor que hace de las teorías medievales de la generación algo radicalmente distinto a las formulaciones contemporáneas. En efecto, en la concepción operan también unos agentes externos a la(s) semilla(s), cuya incidencia es nada despreciable por cuanto actúan en la determinación de rasgos fundamentales de la criatura engendrada. Todo el proceso es muy ambiguo por cuanto, para las distintas teorías hereditaristas medievales (y clásicas), es muy fluido el límite entre el hecho hereditario y los procesos intrauterinos. La transmisión es sometida a una red compleja de interrelaciones en las que entran en juego desde la influencia de los astros y los ángeles hasta la temperatura ambiente²⁷¹.

Estas observaciones valen para la transmisión hereditaria de rasgos tanto individuales como étnicos. Efectivamente, atributos físicos como el color de la piel dependen ciertamente de la transmisión vía semilla del padre (o del padre y la madre) y la concepción es un momento crucial para la determinación de la complejión innata²⁷². Pero la simiente no cumple allí el rol que tiene en el programa genético, dado que operan factores (llamados “no naturales”), como los ya nombrados de la temperatura y los astros, pero incide incluso la imaginación de la madre en el momento de la concepción²⁷³. Estos factores explican tanto las disimilitudes como los parecidos entre padres e hijos, como por ejemplo el color de un grupo étnico en función de la exposición colectiva a la acción solar. Por otra parte, el color de piel depende de la complejión pero ésta es concebida como extremadamente maleable, estable y

²⁷¹ Cf. también DANIELLE JACQUART & CLAUDE THOMASSET, *op.cit.*, cap. 2.

²⁷² Cf. MAAIKE VAN DER LUGT, “La peau noire dans la science médiévale”, *Micrologus*, 13, 2005. Esta autora recuerda que el color de piel en la Edad Media carece del valor de criterio clasificatorio e identitario que porta en la actualidad. En la Edad Media, el color representa un valor secundario frente a otros rasgos exteriores como la rugosidad, el brillo, etc. Los colores son objeto de la fisionomía pero se atiende más a apariencias individuales que étnicas.

²⁷³ Desde la época clásica se sostiene que la sugestión materna en el momento del coito que da lugar a la concepción puede determinar la apariencia de la futura criatura. En la Escuela de Salerno se explica este caso en función de la teoría psicofisiológica de los espíritus o bien recordando el rol del cerebro como órgano espermatogénico a la vez que sede de la imaginación. Asimismo, también se contempla este caso desde la perspectiva de las incidencias sobre el propio cuerpo (el feto es visto como parte del cuerpo de la madre y el padre), en el marco de una jerarquía de influencias que va de las potencias espirituales a los órganos. La creencia en la incidencia de la imaginación en la concepción puede detectarse hasta el s. XVIII. Cf. MAAIKE VAN DER LUGT, “La peau noire...”, *op.cit.*, p. 461-469.

fluctuante a la vez, variando según diversos factores, como la enfermedad, la edad, los astros, los estados de ánimo, la alimentación, etc.²⁷⁴.

Y lo mismo puede decirse respecto de la transmisión de enfermedades, por cuanto se presenta también en este ámbito una tendencia a confundir la transmisión hereditaria con la contaminación intrauterina²⁷⁵. Es el caso particularmente de la lepra que, desde el legado clásico, es concebida como una enfermedad a la vez hereditaria y contagiosa y el listado de causas de la contracción del mal incluyen factores *ab utero, in utero y post uterum*²⁷⁶. En efecto, inciden allí tanto la enfermedad de uno de los progenitores como la eventual relación sexual de la embarazada con un leproso, así como el consumo de determinados alimentos o la exposición al aliento de un infectado. La existencia de un padre enfermo asegura la transmisión de la enfermedad tanto en las teorías pangenéticas (que plantean que el semen se produce en todos los miembros del cuerpo de manera de reproducir la misma estructura en la criatura engendrada; de este modo se transmiten los rasgos o el mal que eventualmente afecte a un miembro) como en las hematogénicas (que suponen que el esperma representa una coacción de la sangre y por lo tanto aparece como vector indirecto de la transmisión hereditaria)²⁷⁷. Además, la sangre es el alimento del embrión y a su corrupción se atribuye

²⁷⁴ M. van der Lugt señala la existencia de dos modelos explicativos de los colores de piel. Uno de corte médico-fisionómico, por el cual el color es causado por la complejión (la piel incluso podría ser pensada como translúcida) pero pensada en términos individuales, no grupales. Se conecta el color en general con el carácter psicológico y los astros. En el segundo modelo, denominado étnico-geográfico, el color es producido por el clima, sin ignorar las complejiones mas éstas se piensan en términos grupales. El color de piel depende aquí de cualidades primeras y humores, determinados por el hábitat: el sol quema la sangre y ennegrece los miembros; el clima seca la matriz a la que llega un semen hirviente, etc. Ambos modelos pueden hallarse entremezclados en cada autor y lo que prima es el doble carácter individual/colectivo de la complejión. La explicación de las causas de parecidos o disimilitudes entre padres e hijos ocupa el centro del debate en torno de la generación en el s. XIII, tanto como las distintas teorías de origen del esperma. Cf. MAAIKE VAN DER LUGT, "La peau noire...", *op.cit.*, p. 444 y ss. Por último, señalemos que en la época también se esgrimen teorías que intentan explicar la existencia de razas monstruosas conjugando el análisis de las apariencias físicas y las disposiciones morales con un "environmental thinking". Cf. JOHN BLOCK FRIEDMANN, *op.cit.*, pp. 50-51.

²⁷⁵ La transmisión puede ser presentada como una causa de segundo orden frente a factores más importantes como el desequilibrio humoral. Cf. MICHEL VAN PROEYEN, "L'hérédité et les savants...", *op.cit.*, p. 18.

²⁷⁶ Cf. FRANÇOIS BERIAC, "Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au Moyen Âge", en N. Bulst & R. Delort (eds.) *Maladies et société (XIIe-XVIIIe siècles)*, Paris: Editions du CNRS, 1989.

²⁷⁷ Un ejemplo claro de articulación del principio de semejanza con teoría pangenética del origen del esperma lo hallamos en el *De philosophia mundi* de Guillermo de Conches: "*Sperma ergo est utile*

también la transmisión de enfermedades²⁷⁸, así como la concepción durante la menstruación asegura el engendramiento de un niño enfermo²⁷⁹.

Por último, lo transmitido con la generación no representa un capital genético inalterable. Al contrario, los textos medievales abundan en razonamientos sobre cómo el accionar del sujeto o el sometimiento a distintas condiciones ambientales pueden modificar, incluso sensiblemente, la complejión innata. Los factores “no naturales” que, como vimos, inciden en la concepción también pueden modificar la complejión innata durante el transcurso de la vida. Así, el color de la piel es concebido como un atributo permanente y colectivo y a la vez como un accidente climático: siguiendo estas premisas, los negros, que deben su color a las altas temperaturas de su hábitat, si son trasladados a tierras frías se irán blanqueando en el curso de las generaciones sin necesidad de mestizaje y por puro efecto del clima²⁸⁰. De manera homóloga, la pertenencia a una raza monstruosa puede cancelarse por efecto de una conversión de orden espiritual²⁸¹.

En suma, la detección de mecanismos de corporización de ficciones que hemos encarado y que incluyen referencias explícitas a la generación humana en su faz más biológica (como la mención de la semilla paterna y sus efectos en la similitud padre/hijo), no debe hacernos olvidar que los hombres de la Edad Media conjugan con la generación multitud de factores externos a ella para explicar la semejanza entre padres e hijos.

[fort. virile] *semen, ex puta substantia omnium membrorum compositum. Quod vero ex substantia omnium membrorum illud sit compositum, ex hoc apparet quod omnia membra inde creantur, naturaliterque est, ut similia consimilibus nascantur. Aliud item ad hoc est argumentum, quod si pater in aliquo membro aliquam incurabilem infirmitatem habeat, filius in eodem membro eandem obtinebit*”, PL CLXXII, 88C (s.n. Honorius Augustodunensis). Cf. también JOAN CADDEN, *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1995, p. 91 y ss. También ROBERT MOORE, “Heresy as disease...”, *op.cit.*, pp. 5-6.

²⁷⁸ Cf. MICHEL VAN PROEYEN, “Sang et hérédité à la croisée des imaginaires médicaux et sociaux des XIIIe et XIVe siècles” en *Le sang au Moyen Age*, Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 1999. Para la noción de la lepra como una infección de la sangre, cf. también SAUL BRODY, *op.cit.*, cap. 1.

²⁷⁹ En general, de lepra. Cf. DANIELLE JACQUART & CLAUDE THOMASSET, *op.cit.*, p. 70.

²⁸⁰ Cf. MAAIKE VAN DER LUGT, “La peau noire...”, *op.cit.*, p. 455 y ss.

²⁸¹ Cf. JOHN BLOCK FRIEDMANN, *op.cit.*, p. 71.

En el corpus alfonsí

Respecto de nuestro *corpus*-base, poco hay para decir en tanto no se detecta en los textos alfonsinos ninguna relación explícita entre los castigos hereditarios y la ficción de la identidad personal. No hallamos signos de biologización de la transmisión generacional de penas aunque sí está claro que el texto puede eventualmente ser leído en esos términos, como se ve en la glosa de Gregorio López. Allí el comentador discurre, en función del texto alfonsí y su relación con el *ius commune*, acerca de la relación entre la transmisión hereditaria de la pena y un lazo de continuidad personal centrado en la idea de sangre infecta y la presunción de infección²⁸².

Hallamos referencias a la ficción de identidad personal en varios pasajes de *Partidas*. Por un lado, *Partidas* VII, 9, 13 (“*Como pueden demandar emienda los herederos dela desonrra que fizieron a aquel que heredaron seyendo muerto*”) recoge la idea de continuidad personal en función de la defensa de la honra de un difunto: “*E aun dezimos que si alguno dixesse mal tortizeramente dela fama de algun ome muerto, que los sus herederos puedan demandar emienda dello, tan bien como si lo dixesse contra ellos mismos, porque segund derecho, como vna persona es contada la del heredero, e la de aquel a quien heredo*”. En *Partidas* VI, 3, 21 (“*Que departimiento ha entre los herederos del fazedor del testamento*”) se señala la ficción de identidad personal entre el testador y los herederos “suyos”: “*Diferencia e departimiento ha entre los herederos. Ca algunos ha dellos que son llamados suyos del testador. E otros y a que dizen necessarios. Ey a otra manera dellos aque llaman estraños. E suyos son llamados aquellos que son hijos, o nietos o visnietos del fazedor del testamento, si fueren en poder del, al a sazón que los fizieren herederos. E llamaron los sabios antiguos a tales herederos como estos suyos, por que son como vna persona e vna cosa con el testador. E aun de mas dixieron que son como Señores dela herencia, biuiendo con sus mayores, porque en su vida, han todo lo que les es menester delos bienes, tan bien como los padres e*

²⁸² Por ejemplo, en su glosa a *Partidas* IV, 25, 12 que establece penas a hijos y mujer del “rico ome” traidor (cf. nota 5), López remite a la presunción de imitación de la ley *Quisquis* en términos de infección: “*durum hoc videtur, ut uxor & filii propter delictum paternum ita acerbe puniantur, forte hoc ideo quia paterni criminis exempla metiuntur, ut in l. quisquis C. ad l. iul. mag. nam quanto quis est proximior delinquenti tanto presumitur infectior*”.

los avuelos. E otrosi, por auel a la su fin, no los puden desheredar sin cierta e derecha razon”.

Pero en *Partidas* II encontramos referencias al lazo padre/hijo que se expresan en términos más corporales, sea tanto en función de la noción del hijo como parte del cuerpo del padre, sea a partir de la fisiología del acto generativo.

Partidas II, 7, 1 explica “como el Rey deue amar sus fijos, e por que razones” y allí se postula la unidad corporal en relación con la sucesión:

Infantes llaman en España, a los fijos de los reyes. Ca ellos deuen en si ser nobles e de buenas maneras, e sin ninguna mal estança por razon de la nobleza, que les viene de parte del padre e de la madre. E tomaron este nome, de infans, que es palabra de latin, que quier tanto dezir, como moço menor de siete años, que es sin pecado, e sin manzilla. E porende, deuen los reyes puñar, que sean sus fijos atales, e amar los mucho. E este amor, deue auer por dos razones La primera, porque vienen del, e son, como miembro de su cuerpo. La segunda, que por remenbrança, fincan en su lugar, despues de su muerte para fazer aquellas cosas de bien, que el era tenuto de fazer²⁸³

En *Partidas* II, 15, 1, por su parte, que refiere “como deue el pueblo guardar los fijos del Rey”, se retoma la idea de la sucesión en el “lugar” del padre. Pero aquí se explicita la relación con la ficción de unidad personal y se la conjuga con una referencia al proceso de engendramiento:

Assi como el pueblo es tenuto de conoscer, e de amar, e de temer, e de honrrar, e de guardar al Rey, por Dios, cuyo lugar tiene en tierra, e otrosi naturalmente porque es Señor, e por las otras debdas que diximos assi son tenudos de fazer todas estas cosas

²⁸³ Hallamos en los *Castigos y documentos para vivir bien* de Sancho IV (fol. 14v) una referencia a las razones del amor que los padres profesan a sus hijos en función de la unidad corporal y que semeja bastante el texto aquí citado de *Partidas*. En el contexto de la referencia a madres caníbales (cf. nota 186), el texto ejercita una comparación entre la naturalidad del amor paterno, basada en ser padres e hijos un mismo cuerpo, y un amor maternal que no responde a la misma *ratio* y para el cual ha de buscarse unas causas subsidiarias: “E non se puede fallar que padre por cuyta que ouiese nunca comiese fijo com<m>o esta muger que comio el suyo El fijo es fecho de la semiente del padre por eso le ama de tan grande amor su padre Ca es carne de la su carne & huesos de los sus huesos De la madre non contesçe asy ca el fijo no<n> es fecho de la simiente de la madre com<m>o quier que bien es v<er>dat que alguna parte ha della mas todo lo mas es del padre la madre ama al fijo por tres Razones La primera por que lo trae nueue meses ençerrado en el vientre [...] La Segunda Razon es por los dolores & por la cuyta que pasa & por el peligro de muerte aq<ue> allega q<ua>ndo nasce la criatura [...] La terçera Razon es por que com<m>o quier que el padre & la madre crian su fijo estremada mente es dada mas la criatura ala madre que non al padre Ca en la criança lleva la madre con el fijo muchos trabajos & muchas cuytas & muchos pesares”, *op.cit.*

*a sus fijos por razon del. Ca segund los sabios antiguos mostraron el padre e el fijo, assi son como vna persona, pues que del es engendrado, e rescibe su forma e es le naturalmente ayuda, e esfuerço en su vida e despues de su muerte su remenbrança, porque finca en su lugar. onde por todas estas razones los deuen honrrar, e guardar, assi commo a el de muerte, e de ferida, e de todas las otras cosas de que les pudiesse venir deshorrta, o daño, o mal de aquellos que desuso diximos, de que el rey mismo deue ser guardado, e mayormente aquel que deue ser Rey*²⁸⁴.

El cariz “físico” que cobra esta referencia es tangible en la mención de la “forma” que recibe el hijo de parte del padre, tal como se describe en las doctrinas de corte aristotélico en torno de la generación humana. El esperma (paterno, el único que actúa en la procreación en el contexto de esta teoría) actúa como una suerte de arquitecto cuya tarea es diseñar la estructura de la criatura engendada, antes de salir de escena. Su función es, precisamente, la de dar forma a una masa informe, constituida por la sangre menstrual que aporta la madre. Las correspondencias que generalmente se establecen entre la materia materna con la masa muscular y lo rojo, por un lado, y la semilla paterna con lo blanco (el cerebro, la estructura ósea), por el otro, vienen a confirmar esta idea del padre como dador de forma²⁸⁵.

Que este texto sugiere una lectura biológica de la ficción de unidad personal padre/hijo (“son como vna persona, pues que del es engendrado, e rescibe su forma”), se evidencia también en la glosa de Gregorio López *ad v. fijo*:

Filius pars viscerum patris & matris & commune bonum coniugatorum: & in eo saluatur patre, & paterni nominis diuturnitas. vi. Bal. in l. 2 col. 6 C. unde vi & mortuus est pater & quasi non est mortuus: Similem cum relinquitur post se in vita sua, videt & laetatus est in illo. Eccle. c. 30

²⁸⁴ La versión de Montalvo presenta un texto ligeramente diferente pero que conviene señalar en función de que parece plantear la relación de identidad personal sólo con el primogénito, mientras que la versión de López parece englobar a todos los hijos. El texto de Montalvo se expresa en los siguientes términos: “*Ca segu<n>d los sabios a<n>tiguos mostraro<n> el padre & el el fijo mayor assy so<n> com<m>o vna p<er>sona pues q<ue> d<e>l es enge<n>drado & re<ci>be su forma & es le natural me<n>te ayuda & esfuerço en su vida. & despues de su muerte su remembra<n>ça porq<ue> finca ensu lugar o<n>de por todas estas razones los deue onrrar & guardar assi com<m>o ael de muerte & de ferida & d<e> todas las otras cosas de q<ue> les pudiese venir d<e>sonrra o daño o mal de aquellos que desuso diximos de q<ue> el rey mismo deue ser guardado & mayorme<n>te aq<ue>l q<ue> d<e>ue ser guardado*”. El texto de la Academia sigue en general la versión de Gregorio López.

²⁸⁵ Cf. SYLVIE LAURENT, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XII^e-XV^e siècle)*, París: Le Léopard d'Or, 1989, p. 69 y ss. Cf. también JOAN CADDEN, *op.cit.*, p. 22 y ss., y DANIELLE JACQUART & CLAUDE THOMASSET, *op.cit.*, p. 55.

Esta referencia al hijo como parte de las entrañas del padre y de la madre resulta muy significativa. Reconocemos aquí la referencia al texto de Ulpiano recogido en D. 25, 4, 1, 1, que oportunamente hemos traído a colación en función de la glosa ordinaria a C. 1, q. 4, c. 8 (*iam itaque*). Pero allí la norma romana se refiere exclusivamente al cuerpo de la madre: *pars viscerum matris*. El hecho de introducir el cuerpo del padre parece reflejar el énfasis que el texto alfonsí pone en la relación con la continuidad corporal entre padre e hijo, lo que llevaría a López a ensayar una conjugación híbrida de la referencia al *partus* y la unión personal padres/hijos.

Por otra parte, es necesario recalcar que estos ensayos de continuidad personal padres/hijos en clave corporal los hallamos en función de los hijos del rey. No parece ser un dato menor dado que, como vimos, el desarrollo de teorías hematogénicas de identidad entre padres e hijos han sido detectadas principalmente en el contexto de la construcción de la sucesión real. Y en nuestra hipótesis el uso de esta ficción respecto de los castigos hereditarios puede deducirse de su empleo (en sentido inverso) en la sucesión de signo positivo de la soberanía.

En definitiva, está claro que no hallamos en el *corpus* alfonsí una biologización de la ficción de unidad personal como la que se percibe en algunos exponentes del derecho común, en particular en torno de la idea de sangre infecta. Pero las referencias mencionadas cobran otro valor si las contextualizamos en la larga duración del derecho castellano bajomedieval y moderno. Nos referimos al posterior proceso de biologización de la diferencia de fe que desembocará en los estatutos de limpieza de sangre y en el que se puede ver operar los mecanismos ensayados en el *ius commune* para explicar los castigos hereditarios y justificar su institución. En este sentido, resulta muy sugestivo el hecho de que la normativa alfonsí sea la instrumentadora de las penas hereditarias en el derecho castellano y, a la vez, la que proponga cierta corporización del lazo de continuidad personal padre/hijo en contexto dinástico.

* * *

Hemos visto hasta aquí cómo el cuadro excepcional que determina la lesa majestad y su régimen de crimen extraordinario motoriza el ensayo de distintas vías para justificar o explicar la transmisión generacional de penas. La instrumentación de castigos hereditarios, con su carga violatoria de principios jurídicos y morales establecidos, halla su *ratio* en el proceso de construcción de la soberanía en los sistemas de poder bajomedievales. En el caso particular de la Castilla del s. XIII, el experimento alfonsí de introducción del *crimen laesae maiestatis* y la transmisión de penas anexa cobra unas formas singulares cuya comprensión ha de contemplar sin duda la inestabilidad de la vida política del reino desde los años '70 del s. XIII.

El carácter problemático del establecimiento de castigos hereditarios explica la proliferación de mecanismos ideados para dar cuenta de esta transmisión de penas y en el armado de los mismos se ha detectado una voluntad clara, no tanto de generar innovaciones, como de atenuar las consecuencias odiosas del régimen romano, como en el caso de la distinción entre hijos nacidos antes o después de cometido el crimen²⁸⁶. Pero en el rastreo de estos ensayos específicos hallamos ciertamente formas innovadoras que más bien hacen pensar, más que en una operación de suavización, en el efecto de la interacción de lógicas distintas. En este sentido, entre las muchas estrategias recorridas para legitimar la transmisión de penas, se establece (a partir de la reflexión teológica en torno del pecado original) un criterio de indistinción personal que representa una síntesis *in actu* entre el dispositivo jurídico y el teológico de construcción de la persona. El mismo permite pensar en mecanismos de biologización de ficciones jurídicas en el derecho bajomedieval, en el contexto de una tendencia general a la somatización que puede rastrearse en distintos ámbitos de la vida social²⁸⁷.

Es en este marco que planteamos la hipótesis del empleo en la lógica que gobierna la transmisión generacional de penas de la ficción romana de unidad personal padres/hijos. El análisis de la documentación señala un singular cruce entre esta ficción y un discurso de

²⁸⁶ Cf. CARLO GHISALBERTI, *op.cit.*, p. 172 y ss.

²⁸⁷ Como en los procesos de "somatización del mal" de los que hablan A. Boureau (ALAIN BOUREAU. "La redécouverte de l'autonomie du corps...", *op.cit.*, p. 40) o D. Elliot (cf. DYAN ELLIOT, *op.cit.*, p. 13). En la misma perspectiva se puede pensar la tendencia general a la visibilización que J. Chiffolleau focaliza en lo nefando pero que recorre en gran medida la preocupación bajomedieval por lo oculto (cf. JACQUES CHIFFOLEAU, "Dire l'indicible...", *op.cit.*).

fuertes valencias corporales para designar la continuidad padre/hijo o testador/sucesor que representa una incursión por fuera del ámbito de la pura ficción jurídica, como en el caso de la retórica de la sangre infecta. Se detecta de esta manera una conjunción con discursos hereditaristas medievales (complejos y contradictorios a su vez) en la que se articulan el castigo hereditario y la unidad de persona padres/hijos en clave corporal. Presenciamos así la constitución de un sujeto jurídico de la culpa cuya construcción no pasa por la disociación entre sujetos y cuerpos sino que, al contrario, toma al cuerpo como elemento ineludible y da cuenta de la necesidad de la antropología medieval de tomar como referentes a sujetos encarnados.

POSTSCRIPTUM: LOS CASTIGOS HEREDITARIOS Y LOS INICIOS DE LA BIOLOGIZACION DE LA DIFERENCIA DE FE

En este apartado complementario del capítulo 5, ensayamos una proyección hacia la España de la Edad Moderna en función de la relación entre los desarrollos jurídicos en torno de los castigos hereditarios y la conceptualización biológica de la diferencia de fe, en particular los argumentos en pro de la denominada limpieza de sangre. La cuestión de la discriminación respecto de los conversos en la España de los siglos XV-XVIII es un tema ampliamente investigado y debatido entre modernistas. Nuestra intención aquí es solamente la de señalar ciertas conexiones con los temas tratados en el presente capítulo²⁸⁸.

Este proceso de biologización de la diferencia de fe conforma una novedad de tiempos bajomedievales. Durante siglos, la diferencia religiosa fue concebida de formas diversas, tal como describimos en el capítulo 3, pero prácticamente nunca en términos corporales. Incluso la designación del pueblo judío como “carnal” apunta sólo a su apego no espiritual a la letra de las Escrituras y su ceguera frente a las verdades allí reveladas. Esta imposibilidad de captar lo que la Gracia permite ver a los cristianos incluye, ciertamente, un elemento voluntario que hace de esa ceguera un sinónimo de cerrazón, lo cual constituirá finalmente un factor incriminante y favorecerá la diabolización de esta actitud, tal como se aprecia en la evolución de la iconografía ligada a la Sinagoga²⁸⁹. Pero hasta los siglos finales de la Edad Media no hallamos una teorización del judaísmo que explique la disparidad religiosa en términos de naturaleza diferente²⁹⁰.

En el camino que conducirá a este tipo de teorizaciones cumplen un papel importante las postulaciones, al principio aisladas y luego más sistemáticas desde el s. XIII, de la

²⁸⁸ En un punto quisiéramos contribuir al estudio de los procesos que llevaron a la conceptualización de la sangre infecta de los conversos españoles, tema que según Nirenberg todavía requiere investigación. Cf. DAVID NIRENBERG, “El concepto de raza en la España medieval”, *Edad Media: Revista de Historia*, 3, 2000, p. 45.

²⁸⁹ Cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *op.cit.*, pp. 50-77 y 105-115. Cf. también DANIELE IANCOU-AGOU, “Le Diable et le Juif: Représentations médiévales iconographiques et écrites”, en *Le Diable au Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1979 (Sénéfiance 6), p. 261 y ss.

²⁹⁰ Incluso la imbricación entre la caracterización como “pueblo carnal” y la acusación de lubricidad se da después del s. XIV. Cf. GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, pp. 519-520.

existencia de un elemento irreductible en el judío que el bautismo no puede borrar²⁹¹. Se trata de una afirmación que contradice toda una teología que ve en dicho sacramento el agente de un nuevo nacimiento (abierto, por otra parte, a todo el género humano pero con especial interés en los judíos) y que desafía la pertinencia misma de la idea misional del cristianismo²⁹². Pero la negativa cristiana a aceptar la desaparición de todo rastro de identidad judía tras el bautismo se evidencia desde el lenguaje administrativo (que denomina a los conversos como “*conuersi*” o “*quosdam iudaeos*”) hasta la hostilidad popular respecto de los recién llegados o, incluso, a la resistencia de eclesiásticos a nombramientos de conversos aun con admoniciones papales en su contra²⁹³. La misma existencia y perduración en el tiempo del calificativo “converso” es sintomática de la ambigüedad con que se trata la cuestión, conjugando en aspecto durativo lo que debería ser expresado en aspecto puntual: la conversión, de constituir un nuevo nacimiento, deviene en un proceso y la indeterminación de su duración viene a marcar los límites de dicha operación²⁹⁴.

Por otro lado, esta continuidad de la “judeidad” en el converso se ve en cierto sentido confirmada a ojos véterocristianos por el peso que el lazo familiar tiene en la identidad del

²⁹¹ Cf. ROBERT STACEY, *op.cit.*, p. 278.

²⁹² Cf. ANNA FOA, “*Limpieza versus mission: Church religious orders, and conversion in the sixteenth century*”, en S. McMichael & S. Myers, *Friar and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 299-303.

²⁹³ Cf. JONATHAN ELUKIN, “From Jew to Christian? Conversion and inmutability in Medieval Europe”, en James Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversions in the Middle Ages*, Gainesville: University Press of Florida, 1997. En *Partidas* VII, 24, 6 hallamos un eco de esta hostilidad popular que recuerda a los conversos su pasado judío, aunque en clave de comportamiento reprochable que la autoridad desea erradicar: “*Otrosi mandamos que despues que algunos judios se tornaren christianos, que todos los de nuestro señorío los honrren, e ninguno non sea osado de retraer a ellos, nin asu linaje, de como fueron judios en manera de denuesto: e que ayan sus bienes, e de todas sus cosas partiendo con sus hermanos, heredando lo, de sus padres, e de sus madres, e de los otros sus parientes, bien assi como si fuessen judios, e que puedan auer todos los oficios, e las honrras que han todos los otros christianos*”.

²⁹⁴ Cf. PIERRE-ANTOINE FABRE, “La conversion infinie des *conversos*. Des ‘nouveaux chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle”, *Annales E.S.C.*, 1999, 4, pp. 875-876. Este autor compara las voces “converso” y “morisco” que en el s. XVI designan a nuevos cristianos provenientes respectivamente del judaísmo y del Islam. En el caso de “morisco” pareciera negarse directamente la conversión que sí se admite para los judíos aunque petrificándolos en el estado de conversos. Por otra parte, el aislamiento del grupo morisco y su escasa penetración en la alta sociedad hispana hacía de su inclusión en los estatutos de limpieza de sangre un asunto puramente teórico. Cf. ALBERT SICROFF, *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, París: Didier, 1960, p. 26.

judaísmo y la obsesión por el linaje que también se puede detectar allí²⁹⁵. Y asimismo incide la tesis rabínica de que la conversión (forzada o no) no implica la pérdida de la identidad judía. En efecto, por un lado se afirma desde Maimónides que si el judío mantiene su lazo con Dios en lo interior, su paso forzado por el cristianismo no le resta nada de su identidad judía y las puertas de la comunidad siempre estarán abiertas para un eventual regreso. De la misma manera, el principio de que “Israel, aunque pecador, sigue siendo Israel”, despeja la vía de reingreso al judaísmo de los conversos voluntarios que, en principio, no dejaron de ser judíos²⁹⁶. Este mecanismo respecto de los conversos al cristianismo presenta, sin embargo, matices de orden geográfico y temporal. Por un lado, la argumentación asentada sobre la idea de “Israel pecador” corresponde más bien a las comunidades judías del área germánica, en las cuales el abandono del judaísmo era poco frecuente y menores las posibilidades de asimilación en el marco dominante cristiano, con lo que la comunidad de origen sigue considerándolo miembro en cuanto a matrimonio y divorcio, levirato, préstamo a interés, etc.²⁹⁷. No así en el área mediterránea donde se produce el fenómeno inverso. Por ello se planteará allí mayores requisitos de penitencia para purificar al judío reingresante. Por otro lado, los rabinos en la época posterior a las matanzas y conversiones masivas de 1391, aun empleando el argumento de “Israel pecador”, enfatizaron más bien la “judeidad” vía descendencia²⁹⁸. Asimismo, desde el s. XIII entre círculos tosafistas comienza a plantearse la idea de una tara en la complejión del judío que ha pasado por otra religión, que persiste

²⁹⁵ Varios autores como J. Caro Baroja o D. Nirenberg señalan la paralela obsesión por la genealogía entre sefaradís y cristianos de la Edad Moderna, apuntando que las ideas sobre linaje son previas a este período en ambas comunidades (tanto respecto de las familias rabínicas como de los linajes nobiliarios cristianos). Es en el contexto de las conversiones masivas del s. XV que este tipo de preocupaciones deviene una forma central de la memoria colectiva que hace a la identificación comunal. Cf. JULIO CARO BAROJA, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid: Arion, 1961, tomo 2, cap. 3, y DAVID NIRENBERG, “Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and christians in fifteenth century Spain”, *Past & Present*, 174, 2002. Sobre el peso del lazo genealógico en la definición de la identidad judía medieval y moderna, cf. también JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, “El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre”, *Hispania*, 217, 2004, p. 526.

²⁹⁶ Díaz Esteban señala que el presupuesto de este principio es que toda conversión de un judío en el fondo es forzada. Cf. FERNANDO DÍAZ ESTEBAN, “Aspectos de la convivencia jurídica desde del punto de vista judío en la España medieval” en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, 1985, p. 113.

²⁹⁷ Cf. MAURICE KRIEGLER, *op.cit.*, pp. 202-203, y SIMHA GOLDIN, “Juifs et juifs convertis au Moyen Age: ‘es-tu encore mon frère?’”, *Annales E.S.C.*, 1999, 4, pp. 852-854.

²⁹⁸ Cf. DAVID NIRENBERG, “Mass conversion...”, *op.cit.*, p. 18 y ss.

después del regreso al redil y que afecta a toda su familia²⁹⁹. De cualquier modo, el principio general era el del mantenimiento de la identidad pese al abandono de la creencia, el cual de una manera u otra, siempre era concebido como forzado o efímero³⁰⁰.

La postulación de un carácter indeleble que permanece luego de la conversión al cristianismo se conjugará sin mayor dificultad con la retórica de la sangre. Y es por ello que resultan significativos los fantasmas de corte hematológico que recorren los estereotipos judíos en la Baja Edad Media. En efecto, hacia finales de este período la presencia de signos de una biologización de la diferencia religiosa es evidente y se los puede rastrear en las distintas construcciones discursivas que hacen de la sangre judía un objeto singular, así como también es singular la relación de los judíos con la sangre, propia o ajena.

J. Trachtenberg señala el peso de la “*blood accusation*” en el proceso de diabolización del judaísmo medieval, en particular en torno del uso de sangre en los pactos con el Demonio (como aparece en versiones del s. XIII de la historia de Teófilo) así como en la prácticas mágicas en las que se supone los judíos son expertos³⁰¹. Releva, por otro lado, la existencia hacia fines del s. XIII en la zona germánica de discursos que conectan la maldición de *Mateo* 27:25 con enfermedades que afectan a los judíos (en principio, hemorroides) y que se curan con sangre de niños cristianos, motivo que se reproducirá en creencias rastreables hasta el s. XIX acerca de la necesidad de sangre cristiana para curar malformaciones congénitas de los

²⁹⁹ Cf. SIMHA GOLDIN, *op.cit.*, pp. 872-873.

³⁰⁰ Esta postura no operaría sólo entre los judíos medievales sino incluso entre historiadores contemporáneos, provenientes tanto del judaísmo como del sector católico, que operan con el presupuesto de una equiparación entre conversos y judaizantes, al dar por sentado el carácter siempre forzoso de la conversión. Cf. al respecto JAIME CONTRERAS, “Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión”, en Angel Alcalá (ed.), *Judíos Sefarditas Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ámbito, 1995, pp. 466-467. En este contexto, las tesis de B. Netanyahu sobre el origen de la Inquisición española vinieron a romper con esta tradición al postular la sinceridad de la vida pública y privada de los conversos, auténticos cristianos deseosos de fusionarse con la sociedad circundante. Cf. BENZION NETANYAHU, “¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición”, en Angel Alcalá y otros, *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona: Ariel, 1984; ÁNGEL ALCALÁ, “Principales innovaciones metodológicas y temáticas sobre 'Los orígenes de la Inquisición' en la obra de Benzion Netanyahu. Algunos reparos”, *Revista de la Inquisición*, 7, 1998; y ALAN HARRIS CUTLER & HELEN ELMQUIST CUTLER, *op.cit.*, cap. 7.

³⁰¹ Cf. JOSHUA TRACHTENBERG, *op.cit.*, cap. 10, pp. 140-155.

judíos (como la leyenda de que sus niños nacen con dedos en la frente o ciegos y han de ser curados con sangre cristiana).

W. Johnson, por su parte, analiza los orígenes de la creencia detectable en la Edad Moderna acerca de que los varones judíos menstrúan³⁰². Este mito surgió en tiempos postmedievales como reinterpretación de una compleja tradición literaria y exegética que viene desde la Antigüedad Tardía y en la que se postula la existencia de flujos de sangre en los judíos, aunque sin relación en principio con la idea de una menstruación. La afirmación de los flujos judíos parece haber surgido de una combinación de las muertes de Arrio y de Judas (“traición” a Cristo y vientres rotos como factores en común) que se aplica luego a los judíos en su progresiva demonización y que encuentra asientos bíblicos en el texto de *Mateo 27:25* y en *Salmos 77:16*, donde se expresa que Dios castiga a sus enemigos “*in posteriora*”. Esta tradición exegética terminará de cuajar hacia el s. XIII y coincidirá con la llegada de los textos de la medicina humoral árabe, derivando en una racionalización y medicalización de los sangrados judíos. Hacia el s. XIII, la creencia ya había derivado en la idea de un sangrado anual de los judíos para la época de Pascua como venganza divina por la muerte de Cristo, explicable en términos médicos a partir de la complexión melancólica de los judíos y la necesidad consiguiente de purgar el exceso de sangre gruesa³⁰³.

La particular relación de los judíos con la sangre pasa entonces por el tamiz conjunto de la medicina y la teología, como lo demuestran las *quaestiones quodlibetales* que se dirimen en los s. XIII y XIV en las facultades de teología en torno de los sangrados. En ellas se expresan argumentos centrados en la complexión melancólica de los judíos. Ahora bien, a la pregunta de por qué son melancólicos, las respuestas van desde la más tradicional en función del castigo divino hasta el tipo de alimentos que consumen o la influencia de Saturno. Pero también incluyen una referencia significativa cual es la de que son así *per naturam*,

³⁰² Cf. WILLIS JOHNSON, “The myth of jewish male menses”, *Journal of Medieval History*, 24, 3, 1998.

³⁰³ La complexión melancólica que explica el carácter triste y antisocial de los judíos, así como su apariencia pálida, implica un exceso de humor frío y húmedo que se deposita en la parte baja del cuerpo y produce la sangre gruesa. Por ello y por el tipo de dieta que consumen, los judíos sufren hemorroides. Ahora bien, en la fisiología de la época el sangrado hemorroidal y las menstruaciones siguen la misma *ratio* y por ello no ha de suponerse que la postulación de los sangrados pueda ser leída en clave de feminización: “*they were not woman-like but sick*”, WILLIS JOHNSON, *op.cit.*, p. 290. Las implicancias de género de estos sangrados es, según este autor, un asunto postmedieval.

*naturaliter*³⁰⁴. Se postula así una naturaleza diferente en el judío y se abre el camino a su ubicación en otra especie.

Lógicamente, estos síntomas de biologización de la diferencia religiosa no pueden ser escindidos del progresivo crecimiento de la intolerancia en Europa desde el s. XII. La asimilación de los judíos con otros grupos de perseguidos, como los leprosos, tiene efecto indudablemente en la conformación de estereotipos negativos en clave física así como en la formulación de la idea del judío como un elemento contaminante³⁰⁵.

En el primer caso, es un tema suficientemente estudiado el del surgimiento de una caracterización (o caricaturización) de los judíos europeos a partir de rasgos físicos que los distinguirían, en particular en función de la forma de la nariz, pero también la palidez facial, las bocas grandes, los labios carnosos, los ojos muy abiertos, el abundante vello corporal, las barbas, etc. Se ha investigado sobre la relación entre la representación iconográfica de estos estereotipos físicos y la de demonios o personajes bíblicos malditos³⁰⁶. Ello deriva prontamente en la combinación de la descripción física judía con elementos de corte monstruoso o animal³⁰⁷.

Se ha discutido hasta qué punto estos estereotipos físicos son el resultado de una pura construcción discursiva o si dicha construcción se asienta sobre la exageración y demonización de rasgos étnicos diferentes que concretamente hubieran permitido en la época

³⁰⁴ Cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, "Pode-se falar de anti-semitismo medieval?", *Signum*, 4, 2002, p. 86. También GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, pp. 528-529.

³⁰⁵ Cf. ROBERT MOORE, *La formación de una sociedad represora...*, *op.cit.*

³⁰⁶ Cf. RUTH MELLINKOFF, *Antisemitic hate signs in Hebrew illuminated manuscripts from medieval Germany*, Jerusalem: Center for Jewish Art – The Hebrew University of Jerusalem, 1999. Cf. asimismo ALBERT BAGBY, "The figure of the Jew in the Cantigas...", *op.cit.*, p. 239, y JOSÉ MARÍA MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 1985, p. 118, donde señala que las diferencias físicas y el aspecto ingrato representan uno de los argumentos antijudíos en Castilla, además del religioso centrado en el deicidio, el económico basado en la usura y el psicológico que gira en torno de la "soberbia".

³⁰⁷ Para la conjunción entre estos referentes y la formulación de un aspecto monstruoso, muchas veces en clave animal, cf. también los textos ya citados de Iancu-Agou y Trachtenberg (en especial el cap. 3, "With horns and tails"). En el contexto de esta clase de estereotipos, la existencia de argumentos antijudíos que tienden a deshumanizarlos termina cobrando un valor muy importante. Cf. al respecto. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op.cit.*, p. 300 y ss. y 363.

distinguir a un judío de un no judío. Por un lado, es posible hallar algunos autores que postulan una etnicidad diferente de los judíos, lo que se convierte precisamente en un problema cuando la sociedad cristiana tiende a una homogeneización étnica alrededor del año 1000³⁰⁸. La mayoría de los autores, sin embargo, apunta a la idea de una indiferenciación en los rasgos corporales entre judíos y no judíos, lo cual se vería confirmado por la necesidad de obligar a portar signos distintivos desde el IV Concilio Laterano³⁰⁹. Esta normativa no tuvo aplicación inmediata en tierras castellanas. De hecho, el papa Honorio III permitió la suspensión de la norma para el reino de Castilla aunque sus sucesores, al contrario, instaron a los reyes castellanos a introducir el uso de marcas o vestimentas distintivas³¹⁰. En *Partidas* VII, 24, 11 se efectiviza la introducción de esta normativa y se hace explícita la dificultad para reconocer a un judío:

Muchos yerros, e cosas desaguasadas acaescen entre los Christianos, e los judios, e las judias, e las christianas, por que biuen y moran de consuno en las villas, e andan vestidos los vnos, asi como los otros. E por desuiar los yerros e los males que podrian acaescer por esta razon tenemos por bien, e mandamos, que todos quantos judios: o judias, biuieren en nuestro Señorío, que traygan alguna señal cierta sobre sus cabeças, e que sea atal, porque conozcan las gentes manifestamente qual es judio, o judia³¹¹

Algo similar puede decirse respecto de la apariencia no ligada a rasgos hereditarios, como en el caso del uso de barba, que los autores cristianos adjudican al pueblo judío (y los artistas utilizan para marcar bien el carácter antiguo/obsoleto de la religión mosaica, bien la alteridad de la comunidad judía en el seno de la sociedad cristiana) pero que, en realidad, no

³⁰⁸ Es el caso de M. Cohen quien compara la heterogeneidad étnica en el oriente islámico con la situación distinta que se vive en la Europa cristiana y que implicaría visibilidades diferentes con incidencia en el desarrollo de la intolerancia. Cf. MARK COHEN, *op.cit.*, pp. 116 y ss y 172 y ss.

³⁰⁹ Cf. DAVID ROMANO, "Les juifs dans les pays espagnols du Moyen Age" en AA.VV. *Minorités et marginaux....*, *op.cit.*, p. 498; GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens....*, *op.cit.*, p. 528; y MAURICE KRIEGL, *op.cit.*, p. 50.

³¹⁰ Cf. al respecto ULYSSE ROBERT, *I segni d'infamia*, Catanzaro: Rubbettino Editore, 2000, pp. 55-58, y MAURICE KRIEGL, *op.cit.*, p. 51 y ss. En torno de las distancias entre normativa canónica y su aplicación por parte de la jerarquía eclesiástica castellana, cf. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, "Derecho Canónico y Vida Cotidiana en el Medievo", *Revista Portuguesa de História*, 24, 1988, pp. 207-208.

³¹¹ M. Kriegl anota también la tesis de A. Harris Cutler de que los signos no tenían función de volver reconocibles a los judíos sino de generar un trato humillante que a la postre sirviera para incentivar la conversión. El texto de *Partidas* VII, 24, 11 no daría cabida a una interpretación de ese tipo.

constituye una práctica obligatoria, siquiera frecuente, entre los judíos medievales³¹². Ello explicaría la serie de normativas que prohíben a los judíos afeitarse en la Baja Edad Media³¹³.

En cuanto al otro factor antes nombrado, la concepción del judío como elemento contaminante, corresponde a una mutación del antijudaísmo cristiano que se ubica generalmente en torno del s. XIII. Es lo que postula A. Boureau quien utiliza allí el término de “antisemitismo” para marcar la diferencia entre la tradición cristiana antijudaica, de base teológica, y la postulación en tiempos bajomedievales de una “naturaleza judía” distinta³¹⁴. D. Iogna-Prat, por su parte, prefiere evitar el vocablo “antisemitismo” por sus connotaciones raciales decimonónicas pero plantea la necesidad de generar una diferenciación entre el antijudaísmo más tradicional y las formas que éste adopta en la Baja Edad Media. Es por ello que propone el uso del término “judeofobia”, que expresaría la condena de la alteridad judía en función de diferencias naturales³¹⁵.

En este contexto, cobra un valor diferente la serie de normas que establecían la segregación de los judíos desde la Antigüedad Tardía. Estas disposiciones eran concebidas tradicionalmente como formas de evitar el contacto entre cristianos y judíos pero con la intención primera de reducir las posibilidades de apostasía cristiana a favor del judaísmo. En cambio, hacia finales de la Edad Media parecen ser pensadas más bien como un mecanismo para resguardar la pureza de la sociedad cristiana de la presencia de un elemento

³¹² Cf. ELLIOTT HOROWITZ, “Visages du judaïsme: de la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations”, *Annales E.S.C.*, 1994, 5, p. 1079 y ss. Sobre la representación de rasgos hereditarios o adquiridos entre personajes judíos representados positiva o negativamente (en particular cuando se remite a un judío que anuncia su conversión y sus viejos correligionarios que lo agreden por ello), cf. BERNHARD BLUMMENKRANZ, *op.cit.*, pp. 30-33.

³¹³ Cf. ELLIOTT HOROWITZ, *op.cit.*, p. 1081 y MAURICE KRIEGER, *op.cit.*, p. 55.

³¹⁴ Cf. ALAIN BOUREAU, *L'Événement sans fin...*, *op.cit.*, cap. 8, en particular, pp. 220-221.

³¹⁵ Cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, “Pode-se falar...”, *op.cit.*, p. 83 y ss.

contaminante³¹⁶. Estas normas harían del judío un “intocable”, hecho que convence a algunos autores de la pertinencia del concepto de casta para la sociedad hispánica medieval³¹⁷.

Y precisamente esta sociedad hispana conformará un escenario singular en función del particular proceso de conversiones masivas que se producen en la Península en los siglos XIV y XV, con picos en los pogroms de 1391 y 1412 y, por último, en el contexto de la expulsión de 1492³¹⁸. Las dimensiones de este proceso son las que dan origen a lo que se conocerá como el “problema converso”. Lo que para los atacantes de las aljamas aparecía en un primer momento como el gran triunfo, el bautismo de miles de judíos y la reducción a una ínfima minoría de las comunidades hebreas hispánicas, pronto comenzó a cobrar visos de tragedia mayúscula. Se había dejado entrar al enemigo en la fortaleza, se le había abierto la puerta del palacio, incluso la de la cámara nupcial. El ascenso abierto a los nuevos cristianos, que pronto ocuparán lugares de decisión en el ámbito urbano, eclesiástico y en la Corte, incluía también la posibilidad de disponer de mujeres cristianas que por siglos les habían estado vedadas, lo que para los apólogos anticonversos representaba una amenaza gravísima por cuanto habilitaba una mezcla de sangre que sólo podría acarrear la ruina³¹⁹.

³¹⁶ Sobre las normas segregacionistas, cf. DAVID NIRENBERG, “Conversion, sex and segregation...”, *op.cit.*, y WALTER PAKTER, *Medieval Canon Law and the Jews* Ebelsbach am Main: Gremler, 1988. p. 289 y ss. Sobre el mismo tema en la legislación alfonsí, cf. DWAYNE CARPENTER, “Jewish-Christian social relations in Alphonsine Spain: A commentary on Book VII, Title XXIV, Law 8 of the Siete Partidas”, en John Geary (ed), *Florilegium Hispanicum. Medieval...*, *op.cit.*

³¹⁷ Es el caso de M. Kriegel quien retoma, en clave crítica, las tesis de Américo Castro. Cf. también JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, p. 524. Para una conceptualización diferente, cf. JOSÉ MARÍA MONSALVO ANTÓN, *op.cit.*, p. 34 y ss.

³¹⁸ Para una descripción de estos acontecimientos y el *crescendo* de las tensiones que llevarán a la expulsión, cf. LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid: Rialp, 1988, cap. 8, y JULIO VALDEÓN BARUQUE, *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Universidad de Valladolid, 2000. Una exposición más clásica (y afortunadamente *démodée*) se puede hallar también en CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 1983, tomo 2, cap. 14.

³¹⁹ D. Nirenberg atiende a la simbólica de parentesco del honor de un Dios cristiano concebido como *paterfamilias* que necesariamente proscribía las relaciones sexuales interconfesionales. No se trataba de un problema que girase en particular en torno de los matrimonios (pues estaban legalmente prohibidos entre distintas *leys*) sino más bien en torno del acceso de judíos a prostitutas cristianas (quienes, por salvar el pellejo, se convertirían en expertas del reconocimiento de diferencias entre judíos y cristianos). Los motivos expuestos para el uso de signos distintivos se vincula íntimamente con la intención de evitar relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos, lo que se evidencia, por ejemplo, en el texto citado de *Partidas* VII, 24, 11 con su despliegue de géneros (“*Mvchos yerros, e cosas desaguisadas acaescen entre los Christianos, e los judios, e las judias, e las christianas*”). Y en la fuente de este texto alfonsí, el c. 68 del IV Concilio Laterano, la referencia sexual es explícita: “*Unde contingit interdum, quod per errorem Christiani Judaeroum seu Sarracenorum, & Judaei &*

La negativa a otorgarle a la masa de conversos una identidad cristiana plena tendrá entre sus peores derivaciones la formulación de teorías sobre limpieza de sangre que impugnarán la efectividad del bautismo como nuevo nacimiento, además de justificar, según algunos autores, el nacimiento de la Inquisición española y de legitimar una serie de prácticas discriminatorias de larguísima permanencia en el tiempo³²⁰. Estas teorías sobre la sangre de los conversos, que los hace potenciales judaizantes cuando no ya criptojudíos en la práctica, son leídas en clave de racismo por varios historiadores que participan en el debate en torno de los orígenes de la Inquisición española, en particular en la producción posterior a las tesis de B. Netanyahu pero también en autores previos³²¹. La apelación al racismo es criticada por

Sarraceni Christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatae commixtionis excessus, per velamentum erroris hujusmodi, excusationis ulterius possint habere diffugium; statuimus ut tales utriusque sexus, in omni Christianorum provincia, & omni tempore, qualitatis habitus publice ab aliis populis distinguantur, cum etiam per Mosen hoc ipsum legatur eis injunctum", *op.cit.* En las décadas anteriores a 1391, al tiempo que crecen las perturbaciones sociales de un siglo complicado, se detecta un aumento en las acusaciones de relaciones interconfesionales, síntoma de las crecientes tensiones que terminarán por arruinar el equilibrio entre comunidades en Castilla. Las conversiones masivas cambiarán finalmente todos los datos de la situación al abrir en principio a los nuevos cristianos el acceso a mujeres antes prohibidas. A raíz de ello, hacia las décadas de 1430-1440, la retórica sexual será sustituida por otra de corte reproductivo, con énfasis en la descendencia. Cf. DAVID NIRENBERG, "Conversion, sex and segregation...", *op.cit.*, pp. 1066-1078, y del mismo autor, "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain", *Common Knowledge*, 9, 1, 2003, p. 145 y ss.. Sobre el ascenso de los nuevos cristianos en el contexto de una sociedad que experimenta una nueva movilidad y el desafío que ello implicaba para el mantenimiento de la jerarquías establecidas, cf. BENZION NETANYAHU, "¿Motivos o pretextos?...", *op.cit.*, p. 40 y ss; y JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, p. 528 y ss.

³²⁰ Incluso sobrevivirán a la misma Inquisición. La limpieza de sangre dejó de ser considerada necesaria por real carta en 1835 aunque para ingresar como cadete en cuerpos de oficiales habrá que esperar a 1859 y para celebrar matrimonios y acceder a ciertos cargos públicos recién a 1865. Cf. HENRY KAMEN, *La Inquisición Española*, México: Grijalbo, 1990, p. 180, y, HENRY CH. LEA, *A History of the Inquisition of Spain*, Londres: Macmillan, 1906-1907, vol. 2, p. 312. Los estatutos de limpieza de sangre conformarían el síntoma más claro de la obsesión española por el judío, en principio ya inexistente en los s. XVI y XVII. Cf. HENRY MÉCHOULAN, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, París: Fayard, 1979: "Pages, chapitres, ouvrages entiers se succèdent, tous hantés par une inexistence objective: le juif. Absent, il tourmente l'Espagne bien plus que présent. Son départ a laissé une profonde blessure et la conscience espagnole n'en finit pas d'examiner sa plaie", p. 119. A. Sicroff, por su parte, señala que la "limpieza de sangre" paradójicamente perpetuó la presencia en España del elemento judío expulsado, cf. ALBERT SICROFF, *op.cit.*, p. 25 y cap. 6 ("L'obsession persistante").

³²¹ B. Netanyahu desecha los distintos motivos señalados por la historiografía tradicional para explicar los orígenes de la Inquisición española (argumento económico de la codicia real sobre los bienes de los conversos; razón política en función de la construcción de la monarquía absoluta; motivo nacionalista en la búsqueda de la unidad; explicación religiosa en la persecución de judaizantes, etc.). La Inquisición se habría armado con el objeto de aniquilar al sector converso que había devenido un grupo competidor (conformado por cristianos, no por judíos forzados a llevar adelante un culto

otros autores que no ven en el conjunto de perseguidos por la Inquisición un elemento común de base racial sino confesional (relapsos, herejes, protestantes, etc.)³²². Pero la cuestión da lugar también a un interesante debate de orden teórico en torno de la pertinencia del concepto de raza o de antisemitismo en tiempos premodernos.

En efecto, contamos actualmente con una serie de trabajos que plantean una revisión de las formas en que los medievalistas tradicionalmente encararon la cuestión racial en sus estudios. Estas formas responden a dos tendencias separadas temporalmente por los efectos de la Segunda Guerra Mundial. La primera, anclada en el s. XIX y dominante en la primera mitad del XX, se caracterizaba por un uso acrítico del vocabulario ligado a la raza sin distancia entre el discurso propio y el del objeto de estudio. La segunda, al contrario, buscó la eliminación del vocabulario en torno de la raza (que a menudo vira sin mucho criterio hacia el de la etnicidad) y conforma finalmente una vulgata, basada en la radical distinción entre el antijudaísmo medieval de corte religioso y el antisemitismo contemporáneo de raíz biológica

clandestino), contra el cual se despliega una propaganda racista. Si el bautismo habíales abierto las puertas, entonces la solución pasaba por descristianizarlos, es decir, inventar la herejía judaizante que habilitaría la persecución. Cf. BENZION NETANYAHU, “¿Motivos o pretextos?...”, *op.cit.* En su obra sobre Abravanel, por otra parte, Netanyahu se refiere a la “*decisva contienda racial*” que se desarrolla en la España del s. XV “*bajo la capa de predicación religiosa*”, cf. BENZION NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 2004, p. 60 donde expresa también su tesis sobre el racismo hispánico: “*Hay que aceptar que los odios de raza operaron contra los judíos de la Edad Media como en otros períodos de su historia. El hecho de que las doctrinas más aceptadas en la Edad Media no mencionen en absoluto el problema racial – un problema tan viejo como la división étnica de la humanidad – no prueba por supuesto nada en contra de su existencia. La fuerza eléctrica operaba en la naturaleza antes de que la ciencia moderna reconociera sus principios y aprendiera a controlarla para fines específicos*”. Sobre el peso del contenido racista en la polémica anticonversa, en función de estas tesis de Netanyahu, cf. ÁNGEL ALCALÁ, *op.cit.*, p. 70 y ss. También cf. HENRY KAMEN, *op.cit.*, cap. 7 (“El racismo y sus críticos”) y su caracterización de los escritos anticonversos como “*racistas*”, de la Inquisición como institución “*antisemita*” y la limpieza de sangre como un “*racismo [...] erigido dentro del sistema de gobierno*”. Valdeón Baroque también conceptualiza las referencias al “ruin” linaje judío del converso como una “*postura puramente racista*”. Cf. JULIO VALDEÓN BARUQUE, *Judíos y conversos...*, *op.cit.*, p. 104. Cf. por último MICHÈLE BORDEAUX, “Le sang du corps du droit canon ou des acceptions de l’adage ‘*Ecclesia abhorret a sanguine*’”, *Droit et Société*, 28, 1994, pp. 548-550.

³²² Entre otros críticos, cf. JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, “Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española”, *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, pp. 35-39. Este autor critica la “*discrecionalidad*” y “*unilateralidad*” (p. 44) de Netanyahu por su negativa a creer lo que los documentos reales y papales afirman sobre las motivaciones de la Inquisición (perseguir a los falsos conversos) mientras que otorga credibilidad a los documentos rabínicos que permiten a Netanyahu sostener la sinceridad del cristianismo de los conversos. Para Escudero, los orígenes de la Inquisición han de ser leídos en clave religiosa, no racial.

y “cientificista”³²³. Frente a esta doble tendencia, algunos historiadores han planteado la necesidad de distinguir entre el carácter evidentemente discutible del concepto de raza como herramienta intelectual del historiador, por un lado, y por el otro, el uso del vocabulario racial y racista en el análisis de discursos contra minorías en la Baja Edad Media y la Edad Moderna que apelaban a la raza, aducían unas diferencias de naturaleza y explicaban esas diferencias con el lenguaje del linaje, la sangre y la reproducción.

La deslegitimación del lenguaje racial como instrumento pertinente para las ciencias sociales contemporáneas es evidente. Asimismo, nadie duda del recaudo epistemológico de evitar anacronismos suponiendo en los antijudíos medievales la adhesión a concepciones desarrolladas en el s. XIX, desligadas de referentes teológicos, cultivando un lenguaje científicista y reivindicando disparidades absolutas en el género humano en última instancia incompatibles con el cristianismo. Pero la postulación de un carácter inmutable, congénito, de una naturaleza y una corporeidad diferentes, es decir, los síntomas de biologización de la diferencia religiosa que anotamos, ¿no permiten hablar de racismo en tiempos premodernos?

Uno de estos autores es J. Elukin quien sostiene que negar la presencia de una idea racial en el uso medieval del vocabulario de la raza (porque con este término los hombres de la época referían a realidades sociológicas determinadas más bien por la lengua, el derecho o la geografía³²⁴) implica ignorar el peso que tenía el énfasis en el linaje, la descendencia o la apariencia física en las formas medievales de pensar la identidad³²⁵. Pero ello no bastaría para denominar estas formas de pensar como raciales porque sería cometer anacronismo, en función del racismo del s. XIX, basado en categorías biológicas “científicamente” definidas. Pero sí se puede detectar la postulación de unas inmutabilidades que sobreviven al bautismo. Esta manera de pensar se asienta ante todo en ideas religiosas que, combinadas con el énfasis en el linaje y unas “*embryonic ideas of the physical distinctiveness of the Jews through which*

³²³ Cf. DAVID NIRENBERG, “El concepto de raza...”, *op.cit.*, pp. 45-50.

³²⁴ Es la postura de R. Bartlett quien señala que si bien es detectable la circulación del lenguaje biológico de la raza, “*su realidad medieval era casi enteramente cultural*”. Además de la ascendencia, los hombres de la Edad Media cuentan con las costumbres, las leyes y la lengua como criterios de etnicidad, por lo tanto, con formas modificables de adscripción a un grupo. Por ello, “*la etnicidad medieval era una construcción social más que un dato biológico*”, ROBERT BARTLETT, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Universitat de València-Universidad de Granada, 2003, pp. 263-264.

³²⁵ Cf. JONATHAN ELUKIN, *op.cit.*, pp. 183-184.

lineage was expressed”, terminan afirmando la imposible asimilación de los judíos y conversos en la sociedad cristiana³²⁶.

El planteo de Elukin es retomado por D. Nirenberg quien trata de analizar por qué las impugnaciones a la vulgata “antiracial” no terminan de desarticularla. El problema en general vendría dado por lo que llama el “*espectro del 'auténtico racismo*”³²⁷. La negativa a pensar un racismo premoderno se asienta en la comparación con el racismo decimonónico. Pero esta confrontación supone la existencia de un racismo auténtico, único y homogéneo, y que sería genuinamente biológico. Y el hecho es que las teorías racistas del s. XIX no presentan esos rasgos. Por otro lado, la equiparación entre inmutabilidad y raza termina siendo demasiado vaga pues la primera puede ser explicada en tiempos medievales por otros factores como la voluntad divina, los efectos de la crianza o la influencia climática³²⁸.

Tratando de despegarse de esta comparación con los racismos decimonónicos, Nirenberg propone rastrear los ensayos medievales de fundamentación en la naturaleza de las jerarquías humanas y su explicación y legitimación a través del lenguaje de la reproducción (éstas serían funciones de las ideologías raciales posteriores pero que no necesariamente habilitan a clasificar a sus símiles medievales como raciales). En este sentido, el mundo hispánico del s. XV ofrece un escenario singular porque las conversiones masivas no abolieron sino que transformaron las coordenadas que permitían demarcar y discriminar entre comunidades. En tal contexto surge el lenguaje de la limpieza de sangre y la idea de un “cristiano de natura” frente al cristiano nuevo. Para la misma época se detecta también la circulación de un vocabulario ligado a la raza, la casta y el linaje, que se toman como términos intercambiables y que anudan las ideas de reproducción, apariencia y comportamiento. Hay ciertos obstáculos para la imposición de este modo de pensar la diferencia en clave genealógica (las gentes medievales, recuerda Nirenberg, disponían de distintas formas de explicar la transmisión transgeneracional de características culturales sin

³²⁶ Cf. JONATHAN ELUKIN, *op.cit.*, p.184.

³²⁷ Cf. DAVID NIRENBERG, “El concepto de raza...”, *op.cit.*, p. 43.

³²⁸ Como vimos antes en nuestro paneo sobre las formas medievales de explicar la generación de un semejante. Por otra parte, Nirenberg señala que las teorías racistas decimonónicas no postulan en general la inmutabilidad. De hecho, ganan fuerza introduciendo la mutabilidad en sus armazones explicativos.

tener que apelar a la reproducción sexual). Pero a la larga la argumentación genealógica termina imponiéndose, en parte por su capacidad de cuadrar con el “saber común”. Este vocabulario, enraizado en nociones biológicas de la reproducción, será usado en el contexto de la polémica anticonversos. Pero a la pregunta de si estas distinciones genealógicas pueden ser tildadas de raciales, Nirenberg responde afirmativamente si por raza se ha de entender un conjunto de estrategias para fundamentar las jerarquías humanas en la naturaleza y explicarlas con el lenguaje de la reproducción³²⁹.

Este lenguaje de la raza, cuyo origen Nirenberg halla en el contexto de la cría de equinos, nace en principio en función de la ascendencia y el linaje y no de lo que hoy llamaríamos etnicidad. El ejemplo más antiguo de uso de la voz castellana “raza” se halla,

³²⁹ D. Iogna-Prat también se pregunta si hay que esperar al s. XIX para que el rechazo a los judíos sea expresado en términos de especie. De hecho, la búsqueda de caracterizaciones físicas habilitaría un paso más rápido del antijudaísmo al antisemitismo. Anota una serie de ejemplos donde la diferencia es pensada en términos de naturaleza y de linaje como en la polémica en torno del antipapa Anacleto II, a quien sus opositores denominan ca. 1138 como “papa judío” porque su abuelo fue converso (hecho que G. Dahan relativiza en función del calor de la disputa política, cf. *Les intellectuels chrétiens...*, *op.cit.*, p. 528). Para Iogna-Prat, la distancia entre los estereotipos medievales y las teorías raciales organizadas del s. XIX son enormes pero se puede argumentar que dichos estereotipos raciales medievales son modelos históricos residuales que pudieron alimentar más tarde a los racimos contemporáneos, teniendo siempre en cuenta que entre antijudaísmo y antisemitismo hay que postular una categoría intermedia, que llama “judeofobia”. Cf. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, “Pode-se falar...”, *op.cit.* S. Krueger, por su parte, plantea que la conversión religiosa no puede ser escindida de otras categorías identitarias como género o raza, por cuanto se postula la existencia de algo irreductible ligado al cuerpo. Pero en la Edad Media, sexualidad, raza y religión están construidas en parte en términos morales (como opciones modificables) y en parte en términos biológicos (que podrían sugerir una naturaleza más determinada y menos cambiante). Existen ejemplos de convertibilidad de identidad racial y religiosa (con referencias incluso a razas monstruosas) pero también es cierto que esos ejemplos son raros y que la postulación de corporeidades diferentes puede ser leída más bien como la explicación de menores posibilidades de conversión. Cf. STEVEN KRUEGER, “Conversion and medieval sexual, religious, and racial categories”, en K. Lochrie, P. McCracken y J. Schultz (eds.), *Constructing Medieval Sexuality...*, *op.cit.* M. Hering Torres, por último, se centra en los significados que portaba el concepto de raza en la España moderna para detectar cuándo comenzó a entretejerse con la doctrina de la limpieza de sangre (recién a mediados del s. XVI) para luego estudiar qué planteos teológicos y de las ciencias naturales consolidaban la idea de limpieza. La conclusión de su trabajo pasa por proponer el término de “antijudaísmo racial”, al que define como un “*un oxímoron que expresa la fusión entre la argumentación de la “limpieza de sangre” fundamentada tanto en la teología como en las ciencias aristotélicas, y la oscilación difusa y contradictoria entre origen (linaje/“raza”) y pertenencia religiosa*”, MAX SEBASTIÁN HERING TORRES, “‘Limpieza de sangre’ ¿Racismo en la Edad Moderna?”, *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4-9, 2003.

según María Rosa Lida, en el *Arcipreste de Talavera* de Alfonso Martínez de Toledo y se inscribe claramente en la referencia parental, pero en clave nobiliaria, no racial³³⁰:

En esto conoscerás (tú) las personas, quáles de rrayz buena o mala (vyenen); que el que de linaje bueno viene apenas mostrará synón dónde viene; (aunque en algo paresca, todavía rretrae dónde viene;) pero el vyl e de poco estado e linaje, sy fortuna le administra byenes, estado, onrra, (e) manera, luego se desconosçe e rretrae dónde viene, aunque mucho se quiera ynfingir en mostrarse otro que non es, como algunos ahn acostunbrado de lo asý fazer. Pero es verdad que el fijo de la cabra una ora a de balar, e el asno, fijo de asno, de rrebuznar, pues naturalmente le viene. Enxienplo: toma dos fijos, uno de un labrador, otro de un cavallero; criense en una montaña so mando e diçiplina de un marido e muger. Verás cómo el fijo del labrador todavía se agrada(rá) de cosas de aldea, como arar, cavar, e traher leña con bestias; e el fijo del cavallero non se cura salvo de andar corriendo a cavallo e traer armas e dar cuchilladas e andar arreado. Esto procura naturaleza. Asý lo verás de cada día en los logares do byvieres: que el que bueno e de buena rraça todavía rretrae dó viene, e el desaventurado de vil rraça e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca rretraerá synón a la vileza donde desçiende; e aunque se cubra de paño de oro, nin se arree como enperador, non le está lo que trahe synón como cosa enprestada, o como asno en justa o torrneo. Por ende, quando los tales (o las tales) tyenen poderío, non usan dél como deven, como dise el enxienplo: 'Vídose el perro en bragas de çerro; non conosció a su compañero'³³¹

Vemos aquí aplicar una retórica de la sangre a la historia que habíamos visto con el *Libro de los Enxemplos* de los hijos que revelan en la madurez su linaje oculto. Ello se hace con una explícita remisión a la diferencia natural (“*Esto procura naturaleza*”) y conjugando el vocabulario de la *rraça* con la distinción entre villanos y caballeros³³². En principio, la voz *raza* surgiría de la conjunción del latín *ratio* (en el sentido de fracción) y el término ítalo-romance *razza*, empleado para designar defectos en la confección de un paño. Aplicado al

³³⁰ Cf. MARÍA ROSA LIDA, “Un decir más de Francisco Imperial: Respuesta a Fernán Pérez de Guzmán”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1, 1947, p. 176. El diccionario de Corominas sigue las consideraciones de este trabajo de Lida.

³³¹ *Arcipreste de Talavera*, Mario Penna (ed.), Turín: Rosenberg & Sellier.

³³² A. Rucquoi brinda ejemplos de biologización de la diferencia entre villanos y nobles en función de la sangre pero a través de la alimentación. Es el caso de Fernando de Mexía quien en el s. XV afirma que el villano “*es cryado gruesamente, e la grosedat de su nutritiva ha fecho su materya gruesa por respecto de los manjares gruesos que engendran gruesos umores, como paresçe en todo aquel que es de obscuro linaje*” mientras que “*delicados, sotyles e dyrigibles manjares trae natural e aun heredytaria mente mas sotyles umores, lo cual es cabsa de asotalisar el yngenio a elevar el entendimiento, e a purificar, e a generar mas lynpia e mas pura sangre*”, cf. ADELIN RUCQUOI, “Mancilla y Limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV”, en *Os últimos fins na cultura ibérica dos séculos XV a XVIII*, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997, pp. 126 y 133.

linaje, el vocablo tiende a usarse en sentido peyorativo, tal como señala Covarrubias³³³. No es de extrañar, entonces, que el mismo *topos* del linaje oculto se utilice también en el contexto de las tensiones religiosas del s. XV, tal como hace Vicente Ferrer en un sermón sobre la manifestación en un combate de la verdadera paternidad de un hijo adulterino (fruto de una relación ilícita entre la mujer de un caballero y un judío): la cobardía en el campo de batalla del hijo del caballero basta para develar su origen espurio³³⁴.

Los argumentos de los apólogos anticonversos girarán básicamente en torno de dos ejes. Por un lado, la conceptualización del converso en términos de una hibridez malsana. El converso no es judío ni cristiano y eso lo ubica en un purgatorio monstruoso, como deforme conjunción de dos especies que deberían estar siempre separadas. No es casual que entre los escritos anticonversos se hallen referencias a las relaciones espurias de Adán con animales o con la mujer-demonio Lilith, como aparece en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (“*De iudeorum parentela ex talmuth doctrina*”) en función de la progenie judía:

Quicquid sit de falsitate huius doctrina patet quod ibidem dicit rabi eliezer quod adam coiuit cum omnibus brutis & iumentis & inde geniti sunt homines monstruosi ex quo concluduntur duo. primo quod iudei sunt fratres hominum monstruosorum. Secundo quod asina et porca sunt nouerce eorum: ita etiam sequitur de xpistianis & aliis hominibus cum adam sit pater omnium. Respondetur quod non sequitur ex eo quod soli iudei affirmant supradicta turpissima & non alii homines. Item demones sunt fratres iudeorum quod sic patet. Nam dicit rabi salomon quod ante creationem Eue Adam habuit uxorem nomine lilis. et quod fuit ante Adam pro ligno vetito excommunicatus per triginta annos in quibus ex uxore lilis genuit tantum demones. Item dicitur in libro cahedrin quod illi cxxx anni spacij quod fuit ex quo natus fuit cayn et abel quousque natus fuit Seth. quod durante illo tempore non faciebat adam nisi generare spiritus malignos et ipsa pariebat eos. Ex quibus manifeste concluditur intentum secundum quod demones & maligni spiritus sunt fratres iudeorum & non aliorum hominum. quia ipsi soli ponunt hanc doctrinam infamantes patres suum adam [...] Item dicit rabi ysnya quod serpens qui decepit eam coiuit cum ea & ex hoc sequitur quod serpens est vitricus iudeorum cum ipsi soli hoc ponant: & imo non immerito morem serpentium imitantur [...] Patet ergo iudeorum parentela ex talmuth & doctorum suorum doctrina. quia sunt fratres hominum monstruosorum ex bestiis

³³³ La definición de raza en el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias (1628) incluye las referencias tanto a la cría de equinos como a la producción textil: “*La casta de cavallos castizos, a los quales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demás hilos de la trama. Parece averse dicho quasi reaza, porque aza, en lengua toscana, vale hilo y la raza en el paño sobre puesto desigual. Raza, en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío*”, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona: S.A. Horta, 1943, pp. 896-897.

³³⁴ Cf. MAURICE KRIEGL, *op.cit.*, p. 29.

*natorum. Sunt etiam eorum nouerxe asina & porca & omnes alie femelle bestiales. sunt fratres minus demonum. & filii dyaboli necnon habentes per vitrico serpentem eiusdem mores imitantes*³³⁵

Así también encontramos la más elaborada formulación del converso como alborayco. El Alborayque, la criatura que según el *Corán* transportó al cielo a Mahoma, es también el título de un panfleto contra los conversos de mediados del s. XV en el que se los asimila a esta bestia híbrida que “*no era macho ni hembra, mas tenia natura de macho e de fembra*” y “*su pelaje era de todas colores*”:

A todas colores todas maldades que fazen dan colores estos alboraycos, ca quando se fallan con los judios dizen judios somos, quando los criptianos dizen criptianos somos, han condiciones adoptadas a malas similitudines. Ay animales que llaman morcielagos que andan de noche y tienen dientes, dizen a los animales como vos somos ca dientes tenemos. Assi lo dizen los judios, dizen a las aves como vos somos y alas tenemos para bolar al cielo. E ni son aves de todo ni animales del todo, el nombre de criptianos las condiciones de judios”³³⁶

En todo caso, la hibridez no representa una paridad en los componentes sino que siempre se revela un desbalanceo que termina ubicando al converso más cerca del judío que del cristiano, como la mención al “*nombre*” y las “*condiciones*” de esta última cita o la derivación que el texto formula siguiendo la metáfora del murciélago: “*En la verdad de las conversaciones e condiciones el morcielago es mas animalia que ave segund los manjares que come e sus propiedades de noche anda*”. La conclusión es explícita: “*E assi dañan ambas leyes la vieja e la nueva [...] Como fueron ydolatrios en la ley de escriptura, assi son infieles e hereges en la ley de gracia*”.

³³⁵ *Fortalitiun fidei*, Nuremberg: Antonius Koberger, 1494, lib. 3, *consideratio* 2. Dado este tipo de planteos, casi poligenistas, no extraña que autores contrarios a los estatutos de sangre como Alfonso de Cartagena resalten la unidad carnal de todo el género humano con Adán (en comparación con otras especies animales a las que Dios creó por parejas, mientras que a la primera hembra humana la construye a partir del cuerpo del primer macho). Cf. ALBERT SICROFF, *op.cit.*, p. 43.

³³⁶ Las citas corresponden a la versión del texto editada en PILAR BRAVO LLEDÓ & MIGUEL GÓMEZ VOZMEDIANO, “El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 26, 1999, pp. 72-82. El escrito también aclara que “*miran como ombres buenos, piadosos, falagueros, e ellos son inhumanos e crueles*” y que “*estos alboraycos son ypocritas e falsos prophetas, llamandose criptianos e no lo son*”. Cf. también DAVID NIRENBERG, “El concepto de raza...”, *op.cit.*, p. 56 y MIRIAM BODIAN, “‘Men of the Nation’: the shaping of converso identity in Early Modern Europe”, *Past & Present*, 143, 1994.

Según Nirenberg, el mayor efecto de las conversiones masivas pasa por provocar en los cristianos una verdadera crisis de identidad. Si el cristianismo había construido su identidad en gran parte en confrontación teológica y sociológica con el judaísmo³³⁷, la posibilidad de un mundo sin judíos, más que coronar una existencia, venía a desestabilizarla y, de alguna manera, la negativa cristiana a aceptar a los conversos se puede comprender como un intento de revivir las distancias que parecen haber sido abolidas³³⁸. En este sentido, la persecución anticonversos, como se evidencia en los tumultos de Toledo de 1449, aparece como un programa de restauración de la división cristianos/judíos, eliminando los términos intermedios³³⁹.

Ese sería el otro eje, la equiparación entre conversos y judíos, en función de la sangre y el linaje. Una sinonimia que tendrá en las masacres ligadas a los mencionados disturbios de Toledo una escenificación brutal: los cadáveres de los conversos fueron colgados cabeza abajo como se ejecutaba a los judíos, suerte de epifanía sangrienta de una judeidad nunca abandonada³⁴⁰. Esta igualación permite, por otra parte, cargar contra los conversos con toda la artillería ya empleada contra los judíos. Por ejemplo, se puede retomar la ambigua relación entre judaísmo y herejía (importante a la hora de postular el marranismo) como asimismo los argumentos de tipo histórico-político como la “traición” en el momento de la conquista musulmana, etc.³⁴¹. También se apela a la acusación por deicidio y se recuerda el texto de

³³⁷ Cf. MARK R. COHEN, *op.cit.*, pp. 21-22.

³³⁸ Cf. DAVID NIRENBERG, “Conversion, sex and segregation...”, *op.cit.*, p. 1079 y ss. Por su parte, A. y H. Cutler presentan en su trabajo un (insólito) listado de “necesidades” cristianas de mantener la división entre judaísmo y cristianismo puestas en jaque por los intentos de asimilación de los conversos. Cf. ALAN HARRIS CUTLER & HELEN ELMQUIST CUTLER, *op.cit.*, pp. 226-243.

³³⁹ Cf. JAIME CONTRERAS, *op.cit.*, pp. 462-463. Recordemos, por otra parte, el trabajo de C.W. Bynum sobre las metamorfosis y la licantrópía en cuyo estudio detecta la autora un fuerte rechazo de la cultura teológica medieval por el cruce de especies y los productos híbridos. Cf. CAROLINE W. BYNUM, *Metamorphosis and Identity*, *op.cit.* Sobre la visión medieval de las criaturas híbridas, cf. también ISABELLE ENGAMMARE, “Les processus d’hybridation dans les marges à drôleries des manuscrits gothiques”, *Micrologus*, 8-2, 2000.

³⁴⁰ Cf. MAURICE KRIEGLER, *op.cit.*, p.32.

³⁴¹ Cf. JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, pp. 535-537. La primacía dada al linaje por parte de los anticonversos tendrá su correlato en la preocupación conversa por la genealogía y la postulación de una “sangre divina” que los haría parientes de la Virgen María, mientras que sus oponentes descenderían de ramas gentiles. Cf. DAVID NIRENBERG, “Mass conversion...”, *op.cit.*, p. 30 y ss. También JUAN HERNÁNDEZ FRANCO, *op.cit.*, p. 526, autor que señala la doble procedencia del discurso genealógico, los depósitos doctrinales como los denomina: la escolástica (y su teoría del

18:1: "*lex & prophetae, id est, Exodus & Ezechiel, immo ipse Deus qui & hic & ibi loquutus est, in sentiis discrepare non videatur, aut hic corrigere quod ibi maledixerit*"

Al interior del mundo teológico y en el contexto de la primera escolástica, ello deriva en un debate en torno de la transmisibilidad de los pecados y de las culpas. Lógicamente, la remisión al momento fundacional del pecado de Adán y la subsiguiente condena hereditaria del género humano resulta ineludible. Los teólogos de la primera mitad del siglo XII, en particular los que forman o son influenciados por la Escuela de Laón, debatirán *in extenso* sobre estas cuestiones en función de la conceptualización del pecado original, principalmente respecto del rol de la generación en la transmisión de la mácula, del contenido preciso de la misma y, complementariamente, sobre si en ella se incluyen o no las faltas de los "padres próximos".

El resultado final de estas discusiones revelará una tendencia clara en la teología de los siglos XII y XIII a negar la transmisión de los pecados de padres a hijos, salvo el pecado original. En efecto, en torno de esta cuestión se operará en dos niveles. Por un lado, los teólogos montarán una reflexión destinada a desvincular a los pecados actuales *proximorum parentum* de la transmisión del pecado de Adán. Por el otro y al mismo tiempo, la exégesis bíblica se esforzará por conciliar la tajante afirmación de *Éxodo* 20:5 con alguna explicación que libre a Dios de la acusación de injusticia: en palabras de Pedro Lombardo, "*si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet et alius puniatur*"⁹¹.

En cuanto al primer punto, se relevan distintas argumentaciones tendientes a disociar el caso del pecado de Adán en el Edén del de cualquier otro pecado. Una de ellas remarca la incomensurabilidad entre estos casos. En efecto, el pecado que produce la Caída es de una gravedad sin par dado que el primer hombre gozaba de una naturaleza plena (es decir, no era acuciado por necesidad o flaqueza alguna) y tenía un conocimiento preciso de lo que le estaba permitido y de lo que le estaba vedado. Todo otro pecado posterior a la Caída, de Adán o de cualquiera de sus descendientes, se determina en el contexto de una naturaleza herida. Por lo tanto, los pecados actuales son en todo incomparables con el primer pecado y la

⁹¹ *Sent.* II, dist. 33, 9., PL CXCII, 731.

homologación de todos los casos con vistas a justificar una transmisión de los pecados actuales resulta a todas luces impertinente⁹².

Existe una argumentación similar pero que no atiende a la gravedad relativa de los pecados sino a los efectos específicos de cada uno. Es aquella que remarca la particularidad del pecado de Adán en cuanto origen de la concupiscencia, dato fundamental dado que la propia generación humana se hace bajo el influjo del efecto propio del pecado de Adán. Respecto de cualquier otro pecado, en cambio, la generación humana se efectúa por fuera de toda incidencia del efecto de tales pecados⁹³.

Por último, en líneas generales se acuerda que el pecado actual de Adán se distingue de los pecados actuales de cualquiera de sus descendientes en que, en tanto la humanidad completa se halla en él (*omnes erant in illo*) al no haber procreado todavía, su falta afecta la propia naturaleza humana. Volveremos más adelante sobre este supuesto de la participación del género humano en la persona de Adán. Pero lo que hay que remarcar aquí es que hacia fines del s. XII, se establece un consenso relativamente general en torno de negar la transmisión de los pecados actuales de los padres próximos a partir de la lógica de la hereditariadad del pecado original, pues la reflexión teológica ha divorciado finalmente ambos registros.

Respecto del segundo proceso antes anotado, relevante en la exégesis del s. XII, se manifiesta notablemente en la proliferación de lecturas tendientes a edulcorar el pasaje del

⁹² Cf. ODON LOTTIN, *op.cit.*, t. 4, 1ª parte, p. 42. Cf. Perg. Hs. 34 (fol. 9) Klagenfurt Studienbibliothek: "*Dicunt enim non equalia esse peccatum Ade et actualia peccata alicuius patris, et ideo non equaliter filiis esse imputanda. Adam non peccavit ex ignorantia, quia bene sciebat, quid vitandum esset et quid agendum. Non peccavit ex fragilitate aliqua, quia nec languor nature nec aliqua carnis infirmitas eum peccare coegit vel suggestit. Non peccavit ex necessitate, quia nec fames nec sitis nec ulla eum ad hoc coegit molestia. Et ideo valde grave et incomparabile est peccatum Ade. Sed econtra, quando aliquis peccat, his predictis modis vel causis impellentibus peccat, id est, ex ignorantia, infirmitate carnis et necessitate. Et ideo minus peccat, quia tot modis coactus. Sicut ergo peccatum Ade gravius, ratio est, ut pro illo et ipse et filii sui pro eo puniantur. Unde et originale dicitur omnibus, qui nascuntur. Sed actuale peccatum alicuius, quia levius est et quasi necessarium, non debet imputari filiis, ut pro eo puniantur, et dieo nec originale appellari*", citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 172.

⁹³ Cf. ODON LOTTIN, *op.cit.*, p. 69 (respecto de la *Summa Sententiarum*, 1138). Cf. también TIZIANA SUAREZ-NANI, *op.cit.*

Éxodo, descrita por A. Landgraf en su libro *Dogmengeschichte der Frühscholastik*⁹⁴. Estas interpretaciones son numerosas y de variado tenor.

Una de las variantes destinadas a digerir la afirmación divina del castigo en tercera y cuarta generación retoma palabras de Orígenes. A partir de la distinción entre hombres justos que, según el texto bíblico, tienen a Dios por padre, y los pecadores, que tienen en cambio al Diablo, esta lectura interpreta alegóricamente al padre como Diablo en tanto es quien sugestionara para el pecado. La segunda generación se reserva a sus ayudantes, ángeles caídos o Judas según las versiones. Por último, los hombres que caen en pecado constituyen las generaciones que Dios castiga mas en el sentido de que desea la conversión del hombre: el castigo en tercera y cuarta generación recuerda que Dios no castiga al Diablo por su accionar sino *eternaliter* mientras deposita su esperanza en la conversión de los hombres pecadores⁹⁵.

Otra lectura alegórica que disocia el pasaje del *Éxodo* de toda transmisión real de la pena divina es presentada por Honorius Augustodunensis en su *Elucidarium*. Las cuatro generaciones deben ser leídas como distintas instancias “históricas” en las que la divinidad ha

⁹⁴ ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, cap. 3 “Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder”, pp. 155-192.

⁹⁵ Cf. la versión del texto de Orígenes (Homilía VIII sobre el *Éxodo*) incorporada en la Glosa Ordinaria a *Éxodo* 20:5: “*Reddens peccata patrum in filios, &c. Aiunt haeretici, quod non boni Dei sermo sit, qui pro peccatis alterius alterum dicat plecti, Deum tamen legis iustum dicunt. Nec possunt ostendere quomodo iniustus sit si alium alio peccante punit. Sed interior homo noster aut dicitur habere Deum patrem, si secundum Deum vivit aut diabolum, si voluntatem illius facit. unde Johan. viij Vos de patre diabolo estis, & desideria patris vestri facere vultis. Sicut ergo semen Dei in nobis est, cum verbum Dei servantes non peccamus, secundum illud. Johan. iij Qui ex Deo est, non peccat: quia semen Dei manet in eo: ita cum a diabolo suademur ad peccandum, semen eius suscipimus, cum facimus quod suadet, iam genuit nos. Nascimur enim eius filii per peccatum. Sed quia fere sine adiutorio non peccamus, sicut adulterium nemo solus committit, necesse est adulteram consortem fieri, & si non plures, necesse est aliquem vel aliquam ministerio sceleris adiungi: qui omnes velut unus ex altero secundum persuasionis ordinem, generari ex diabolo progeniem ducunt: Velut in traditione domini diabolus intravit in cor Iudae, & primum filium peccati genuit, qui solus hoc facere non potuit. abiit ergo ad Scribas & Phariseos & Pontifices. Nascitur ergo ex Iuda generatio tertia & quarta peccati. Videamus ergo quomodo peccata patrum reddit Deus in filios, in tertiam & quartam progeniem, & non in ipsos. De patribus nihil dicitur. Diabolus ergo quia iam peccandi modum excessit, tanquam vestimentum concretum in sanguine non erit mundus in hoc seculo: non flagellatur pro peccato: omnia enim ei servantur in futurum. unde Matth. viij Quid venisti ante tempus torquere nos? Redduntur autem peccata in filios, quos genuit per peccatum, qui in carne positi flagellantur: quia non vult Deus mortem peccatoris, sed ut magis convertatur & vivat: Ezechiel xxxij. Misericors ergo reddit peccata patrum in filios, quia diabolus & angeli eius, qui etiam peccati patres efficiuntur: indigni sunt quod in praesenti corripiantur filii eorum: & qui per ipsos ad societatem peccati asciti sunt, & recipiunt in praesenti quod gesserunt, ut purgati: diabolo in poena socij non efficiantur”*

castigado o castigará al género humano: el Diluvio (por violar la ley natural), la sumersión de los idólatras en el Mar Rojo, el exterminio por medio de la guerra de los que violan la ley escrita y el fuego eterno para quienes no respeten el Evangelio⁹⁶.

Una interpretación alegórica, destinada a ganar un rápido consenso, se centra en la interpretación psicogenética del pecado. Esta lectura se asienta en el comentario a *Ezequiel* de Jerónimo y ve en las cuatro generaciones los peldaños del pecado: sugestión o tentación de los sentidos, pecado de pensamiento, pecado de acción y vanagloria en el pecado⁹⁷. Honorius Augustodunensis presenta también en su *Elucidarium* una segunda interpretación de las cuatro generaciones en una tónica similar a la interpretación psicológica. Aquellas representarían las cuatro maneras de pecar: *cogitatio, locutio, operatio, in mali perseveratio*. Incorpora así la variable del *peccatum in locutione*, suerte de bisagra clave entre el pecado de pensamiento y el de acción que fascina a tantos teólogos en función del lugar que el discurso tiene, no sólo en la ejecución del pecado, sino también en su remedio con el sacramento de la penitencia⁹⁸. En cualquiera de las dos variantes, la interpretación psicológica intenta señalar con el castigo en tercera y cuarta generación la escala de gravedad de los pecados y responder así a la acuciante cuestión "*Quae enim iustitia est, ut pater peccaverit et filius punitus sit?*"⁹⁹.

⁹⁶ "*Deus in prima generatione peccata retribuit, cum peccantes pro naturali lege sprete diluvio delevit. In secunda generatione punivit, dum delinquentes pro idololatria mari Rubro obruit. In tertia generatione peccantes multavit, dum eos pro transgressa lege scripta bello exterminavit. In quarta generatione peccata vindicabit, dum pro despecto Evangelio contemptorem extremus ignis devorabit*", *Elucidarium*, PL CLXXII, 1143A.

⁹⁷ El texto de Jerónimo es retomado por Esteban de Tournai en su comentario a C. I, q. 4, *dictum post c. 9*: "*Hieronymus tertiam et quartam generationem moraliter exponit dicitque primam generationem propassionis, i.e. concupiscentiae motum, secundum delectationem, tertiam consensum, quartam opus. Nam exspectat deus, ne puniat usque ad consensum et opus*", *op.cit.*

⁹⁸ "*Quamvis saepe pro peccatis parentum filii in sua injustitia juste deserantur, ut et hic et ibi puniantur. Quatuor quoque genera sunt peccandi, cogitatio, locutio, operatio, in malis perseveratio. In tertia ergo et quarta generatione, Deus peccatum retribuit, dum pro factis in malis perdurantes punit*", *Elucidarium*, PL CLXXII, 1143B. Un fenómeno similar se registra, como vimos en el capítulo 2, en la exégesis de los tres muertos resucitados por Cristo según el Evangelio en tanto tipos de pecado.

⁹⁹ Cf. la Glosa Ordinaira a *Ezequiel* 18 donde se califica como planteo herético el cuestionamiento de la justicia divina, fácilmente desarticulable si se aplica una interpretación psicogenética al castigo en tercera y cuarta generación: "*Sed hic iniquunt haeretici, qui vetus testamentum non recipiunt: Quanta est crudelitas Dei, legis & prophetarum, qui usque in tertiam et quartam generationem extendit iram suam? Sed his respondendum est, etiam in hoc Dei creatoris clementiam demonstrari. Misericordia enim est non statim puniri sed sententiam tenere, vindictam differre. Sunt qui ita edifferunt. Patrem in nobis leuem punctum sensuum & incentiva viciorum dicunt esse. Filium vero si cogitatio conceperit peccato. Nepotem, si quid cogitaueris atque conceperis, opere compleueris. Pronepotem autem, id est,*

Pero no todas las formas de responder a esta cuestión se hacen sobre la base de interpretaciones alegórico-morales. En efecto, una de las tesis más sostenidas es la que afirma el carácter real de la transmisión suponiendo una imitación por parte de los descendientes respecto del pecado paterno: Dios castiga en la tercera y cuarta generación porque estas repetirán o repetirían la maldad paterna. Quienes afirman esta hipótesis toman el final del pasaje bíblico (“*qui oderunt me*”) como una garantía de que Dios no castigará inocentes¹⁰⁰. La imitación se concibe concreta o virtual: el “odio a Dios” supone la existencia de un consenso al pecado paterno por parte de los descendientes que asegura su accionar pecador “*data occasione*”¹⁰¹.

Toda vez que, según esta hipótesis, los descendientes emulan a los ancestros, la pregunta que surge inmediatamente es por qué Dios determina el alcance de su venganza sólo hasta la tercera y cuarta generación, cuando la imitación asegura una larga prole de pecadores. Una posible respuesta es que este límite de cuatro generaciones calibra la longevidad posible de un pecador a fin de medir su maligna incidencia¹⁰². A este respecto, se

quartam generationem, si non solum feceris sed in peccato glorieris, secundum illud. Impius eum in profundum venerit viciorum, contemnit. Deus ergo primos, & secundos stimulos cogitationum, quas Graeci propheteias vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non punit: sed si cogitata quis facere decreverit & ipsa quae fecerit noluerit corrigere poenitentia”.

¹⁰⁰ Cf. el interminablemente citado pasaje del comentario a Ezequiel de Jerónimo: “*Si enim reddit peccata patrum super filios in tertiam et quartam generationem, injustum videtur ut alius peccet, et alius puniatur. Sed ex eo quod sequitur: his qui me oderunt, comminationis, sive praecepti scandalum solvitur. Non enim ideo puniuntur in tertia et quarta generatione, quia deliquerunt patres eorum, cum patres potius qui fuerunt peccatores puniri debuerint; sed quia patrum exstiterunt aemulatores, et oderunt Deum haereditario malo, et impietate in ramos quoque de radice crescente”*, *Commentaria in Ezechielem*, PL XXV, 168A. Cf. también Cod. Aa 36 4º de la Biblioteca del Estado de Fulda (fol. 30), citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 162.

¹⁰¹ Cf. Clm 23440 (fol. 103v): “*Itaque pravus sensus iniquitates patrum in quibusdam filiis adeo nutriendo retinet, ut data occasione eadem faciant, remota peccatis patrum congratulentur consensu et delectatione perversa. Et hi sunt filii, qui non tam patribus simulantur quibusdam notis exterioribus existentibus in corporis superficie quam perversi operis ac voluntatis imitatione. Sicut econtra filii Abrahae dicuntur omnes boni non per carnis generationem, sed fidei et bone voluntatis imitationem. De istis, qui iniquitatem patrum, sicut expositum est, imitantur, dictum est: Visitabo peccata patrum. Cui non contradicit illa Scriptura: Filius non portabit iniquitatem patris. Non enim, qui per imitationem filius est, iniquitatem patris portat, sed propria iniquitate dampnabitur, quia iniquitatem patris, quam fugere deberet, imitatur”*, citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 165.

¹⁰² Cf. al respecto de Esteban de Tournai: “*Visitare, i.e. punire, dicitur deus peccata patrum usque in tertiam et quartam generationem, scil. in eis qui sunt imitatores paterni delicti. Sed hoc dicit, quia solent patres nonnunquam videre etiam quartam generationem filiorum*” (*op.cit.* en el comentario a C. I, q. 4, *dictum post c. 9*). También Juan de Torquemada: “*Sed cur dicitur visi<ta>re in tertiam &*

considera que el efecto visual (conocer de primera mano al ancestro pecador) es inconmensurable respecto de un conocimiento “*hearsay*”¹⁰³. Otra respuesta a aquella pregunta se asienta sobre la suposición de Agustín de que la referencia a la tercera y cuarta generación debe ser leída en clave simbólica, como cifra de la totalidad: al aunar el tres y el cuatro de la referencia bíblica se revela el septenario, *numerus universitatis*, representando en este caso al conjunto total de *imitatores patris*¹⁰⁴.

Otra interpretación del por qué de la referencia veterotestamentaria a la tercera y cuarta generación y que plantea el carácter real de la transmisión, es la que podría calificarse de tesis de la misericordia. El castigo en tercera y cuarta generación no se veía, desde este punto de vista, como un atributo fatal de la venganza divina sino, todo lo contrario, como una señal de su piedad: Dios plantea así su castigo en tanto difiere hasta ese momento la ejecución de la pena a la espera de un arrepentimiento¹⁰⁵.

quartam generationem. Respondetur quia communiter & frequenter parentes vident filios in tertiam & quartam generationem. & filii ex conuictu imitantur parentum vitam quos si imitantur in mala vita suis proprijs culpis puniuntur. Sed dicuntur peccata patrum quia in filios per imitationem descenderunt (op.cit. en el comentario al mismo pasaje).

¹⁰³ Cf. el siguiente comentario de Huguccio a C 1, q. 24, *dictum post c. 9*: “*punio peccata patrum in filiis, usque in tertiam ... scilicet in eis qui imitatores sunt paterni criminis: sed si imitatoribus intelligitur quare tertia et quarta tantum genera commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur, et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint qui quorumlibet malorum mala imitantur; sed ideo patres specialiter nominavi quia presertim patres filii imitari solent, quos quia solent patres interdum tamdiu vivere donec tercios filios et quartos habent, qui, patrum iniquitates videntes, eorum impietas heredes per imitationem efficiuntur; hii filii non ideo puniuntur quia patres peccaverunt, sed quid eis similes quodam hereditario malo efficiuntur*”, citado en VITO PIERGIOVANNI, op.cit., tomo 1, p. 112. Huguccio plantea con la tesis de la imitación la justicia de la transmisión de penas y desde esta perspectiva entre los lazos que favorecen el comportamiento mimético se impone el que une a padres e hijos. Mas la pregunta que allí se produce es por qué en tal caso se opta sólo por la pena corporal (menor) y no la espiritual (mayor). Huguccio introduce entonces la tesis de la intimidación preventiva. Cf. también Clm 23440 (fol. 103v), citado en ARTUR LANDGRAF, op.cit., p.165: “*Ad quod dicitur, quia de tertia vel quarta generatione ideo fit mentio, quia usque ad has solent successores non solum per famam, sed aliquando per presentiam facta suorum maiorum cognoscere. Leguntur enim multi filios filiorum vidisse. Et quia ea, que vident in patribus, mala mali filii solent imitari usque ad tertiam et quartam generationem, pro tali imitatione, non pro peccatis, que non fecerunt, dicuntur dampnari*”.

¹⁰⁴ Cf. *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 5, c. 42 “*Quamvis et illud merito quaeri possit, si redduntur peccata patrum in filios his qui oderunt Deum, cur in tertiam et quartam generationem, vel praetermissa prima et secunda, vel non etiam in caeteras permanente impietate et imitatione malorum parentum. An per hunc numerum, quoniam septenarius intelligitur, universitatem significare voluit*”, PL XXXIV, 765.

¹⁰⁵ Cf. Clm 14730 (fol. 51 v.): “*Queritur itaque, quomodo visitet Deus peccata patrum in filios, cum scriptum sit: anima, que peccaverit, ipsa morietur. Ad quod dicitur: Visitat Deus, non ut pro peccatis*

Por último, los teólogos de principios del siglo XII, especialmente los pertenecientes a la Escuela de Laón en torno de Anselmo de Laón y Guillermo de Champeaux, introducen en su análisis de la cuestión dos distinciones clave.

Por un lado, se hace intervenir en el debate sobre la transmisibilidad de los pecados y las culpas una diferenciación fundamental entre los castigos de orden corporal y los de orden espiritual. Ello permite formular una ecuación por la cual se compatibilizan el principio de responsabilidad individual frente al pecado (*Anima quae peccaverit, ipsa morietur*; desde este punto de vista, no existen pecados hereditarios) y la admisión de la transmisibilidad de penas físicas por pecados paternos¹⁰⁶. De esta manera, Dios puede (y efectivamente lo hace; las Escrituras dan amplio testimonio de ello) castigar en los hijos los pecados paternos con una pena temporal. La diferencia radical que existe entre los órdenes espiritual y corporal (por la cual, lo temporal carece prácticamente de valor frente a lo eterno) pareciera eliminar de por sí para estos teólogos los aspectos más conflictivos de las afirmaciones divinas sobre transmisión de penas. Como dice Esteban de Tournai: “*non est inaequale, si pater peccat spiritualiter et filius punitur corporaliter; esset autem inaequale si, patre peccante corporaliter, filius puniretur aeternaliter*”¹⁰⁷.

patrum filios puniat: hoc enim iniustum videtur, quia nec bonus filius pro malis patris dampnatur nec malus filius pro bonis patris coronatur, sed ut patientiam et misericordiam suam ostendat, quasi diceret: in eo reputatis iniustitiam, in quo laudare deberetis patientiam. Ego visito, id est peccata patrum quidem, nisi resipuerint, per iustitiam corrigo, sed in filios usque in tertiam et quartam generationem, visitare differo per patientiam, ut, qui in prima etate vel secunda noluit, in ultima saltem tempore conversus penitentiam agat. Tertiam et quartam generationem posuit, quia usque ad has generationes patres frequenter vivebant. Est ergo dicere: Visito peccata patrum in filios, quasi diceretur: non accelero correctionem, qui per patientiam usque ad ultimum vite tempus hominum expecto conversionem”, citado en ARTUR LANDGRAF, op.cit., pp.179-180. Cf. también nota 95.

¹⁰⁶ Cf. Cod. Vat. Barb. lat. 484 (fol. 155): “Gregorius item prophetabatur Novum Testamentum, in quo per gratiam renatis non imputabitur ad gehennam peccatum parentum. Quod ergo dicitur: filiis non peccatum etc., de baptizatis intelligit, qui quidem puniuntur pro peccatis parentum temporaliter, cum nascuntur ceci vel claudi, sed non eternaliter. Non est ergo contrarium predictae auctoritati: Ego reddam peccata etc., Illa ait de temporali, hec autem de eterna pena”, citado en ARTUR LANDGRAF, op.cit., p.169. También en la misma obra, p. 181, cf. *Summa Sententiarum* (3, 13): “Augustinus de temporali poena illud exponit, quia in ultione parentum puniuntur saepe filii temporaliter pro peccatis parentum, ut caeci nascuntur vel claudi post ortum fiant, vel quamvis alia poena afficiantur. Sed in futuro, sicut apostolus ait, ‘unusquisque onus suum portabit’”.

¹⁰⁷ op.cit., ad C. 1, q. 4.

Las razones por las cuales Dios procede de esta forma son en principio ocultas a los hombres mas éstos pueden racionalizarlas con distintos argumentos. Podría tratarse de una práctica de intimidación de forma de desalentar en los hombres los impulsos pecadores, lo que antes llamamos tesis preventiva: quienes no se amedrentan ante la amenaza del castigo, probablemente lo hagan si éste se ejecuta sobre los hijos: *“Visito autem, ut non puniantur in anima, licet aliquando puniantur in corpore propter peccata patrum. Fit enim aliquando occulto, sed iusto Dei iudicio, ut infans a demonio arripiatur vel aliquod aliud malum patiatur non pro peccato suo, sed pro peccato patris, ut mens patris dura, que suppliciis propriis emolliri non poterat, saltem suppliciis filii resipiscat”*¹⁰⁸. Podría considerarse incluso que la pena funciona como un factor agravante del castigo a los padres¹⁰⁹.

La variable corporal/espiritual permite por tanto encuadrar la serie de episodios bíblicos de castigos en inocentes de forma tal que al mismo tiempo se resguarde la definición individual de la responsabilidad ante el pecado y, podríamos decir, se modifique la “carátula” del proceso que se le sigue a la divinidad por presunta injusticia. En efecto, al ubicar el proceder divino en un orden de cosas de rango tan claramente secundario, se relativiza en tal grado la sospecha de injusticia que pesa sobre él que la cuestión prácticamente se torna irrelevante.

Este esquema puede aplicarse incluso al problema planteado desde el mismo Evangelio de los nacimientos defectuosos. Resulta por demás sugestivo que algunos teólogos del s. XII enmarquen esta cuestión en la discusión sobre el castigo de los pecados paternos en tercera y cuarta generación cuando el propio discurso de Cristo descarta explícitamente la presencia allí de un pecado a castigar (*Juan 9:3*): *“Vel aliter: Vindicabo etc., id est puniam pro peccatis parentum imitantes et non imitantes, ut alii nascantur ceci, alii claudi, alii debiles. Unde in evangelio: Quid peccavit hic aut parentes eius, ut cecus nasceretur? Usque in tertiam et quartam generationem ideo dicit, quia usque ad illos parentes vivere possunt, qui torqueantur dolore debiliu filiorum”*¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. Clm 147730 (fol. 152), citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 168.

¹⁰⁹ Cf. ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p.181.

¹¹⁰ Cf. Sentencias Cod. Vat. Rossian. lat. 241 (fol. 153), citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p.181.

Por último, la diferencia entre penas temporales y eternas reafirma la diferencia de naturaleza y no de grado entre el pecado original y los pecados de los padres próximos, en tanto sólo respecto del primero se puede hablar de un castigo eterno sin culpa. Así lo señalará finalmente Raimundo de Peñafort al decir que “*poena aeterna non punitur unus pro alio. sed unisquisque damnatus pro suo peccato proprio punietur, juxta illud: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur. Hoc autem fallit in peccato originali, pro quo sine culpa sua punitur poena aeterna*”¹¹¹.

La segunda distinción clave que la Escuela de Laón hizo operar en el debate atiende a la existencia o inexistencia de una distinción personal entre pecadores y descendientes. Este criterio de indistinción personal viene simultáneamente a reforzar y a condicionar el principio de responsabilidad individual frente al pecado. En efecto, este planteo niega toda transmisión de los pecados actuales paternos una vez nacidos los hijos. Sin embargo, cuando los hijos son *postea nati*, cuando son generados por padres impenitentes, entonces se da cabida a la transmisión hereditaria.

Estas consideraciones se basan en una interpretación de un texto de Agustín (epístola 98 - A Bonifacio I) que versa sobre el pecado de Adán (discute allí en qué medida los niños bautizados pueden ser afectados por la perfidia paterna y se compara el caso con la transmisibilidad del pecado original) pero aplicando el criterio de participación en la persona del ancestro a la cuestión del castigo en tercera y cuarta generación: “*Unde colligimus hanc sententiam: filius non portabit iniquitatem patris, esse dictam de filio, postquam est alter effectus et personaliter divisus a patre. Peccatum autem patris, cum fecit pater, antequam natus esset filius, potest Deus punire in filio iusta illud: puniam peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem*”¹¹². Se trata, entonces, de una forma de conciliar la

¹¹¹ *op.cit.*, lib. III, tit. 32. Cf. también Godofredo de Trano: “*Sed iura priora locum habent in penis eternis in quibus generaliter verum est quod peccata suos tenent auctores. & quod filius non portabit iniquitatem patris &c. hoc tamen fallit in originali peccato*”, *op.cit.*, en comentario a X 5, 37.

¹¹² Cf. Cod. Bamberg, can. 90: “*Non autem anima peccat, cum parentes ei omnino nescienti vel quilibet adhibet sacrilegia daemoniorum. Sed ideo traxit ex Adam, quod sacramenti baptismatis gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens, id est altera anima, de qua diceretur: et anima patris et anima filii mea est. Iam itaque, cum homo in se ipso ab eo, qui genuit, est alter effectus, peccato alterius sine sua consensione non tenetur obnoxius. Traxit ergo reatum ab Adam, quia unus erat cum illo et in illo, a quo traxit, quando, quod traxit, admissum est. Ut autem possit regenerari per officium voluntatis aliene, cum offertur consecrandus facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus. – Unde colligimus hanc sententiam: filius non portabit iniquitatem patris, esse dictam de filio, postquam est alter effectus et personaliter divisus a patre. Peccatum autem patris, cum fecit pater,*

responsabilidad personal con la letra que afirma la transmisión de las penas planteando un momento de indistinción personal. Volveremos más adelante sobre este punto.

Este vasto panorama de lecturas tendientes a digerir *Éxodo* 20:5 se resuelve hacia fines del s. XII con el triunfo compartido de la tesis de la imitación y la psicológica. Ejemplo de ello es la presentación conjunta en las *Sentencias* de Pedro Lombardo de una hipótesis de la imitación (que interpretaría el texto según la letra) y de la tesis psicológica (que constituiría su interpretación mística)¹¹³. Finaliza de esta manera el proceso por el cual se sobreesee a Dios de la acusación de injusticia por castigar en unos el pecado de otros. Una cuestión de difícil encare como lo prueba la sintomática resistencia de algunos teólogos a la multiplicación y yuxtaposición de lecturas, siendo ésta un rasgo definitorio de la exégesis cristiana¹¹⁴.

antequam natus esset filius, potest Deus punire in filio iusta illud: puniam peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem", citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p.167.

¹¹³ Cf. *Sententiae* de Pedro Lombardo, lib. 2, dist. 33: "*Quomodo enim justum est alium peccare, et alium peccata luere? Sed, ut ait Hieron., tomo 5, explanatione ad 8 caput Ezechielis: Ne lex et prophetae, id est, Exod. et Ezechiel, imo ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, in sententia discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exod. Dicto enim: Reddo iniquitates patrum in filios, addit: His qui oderunt me; per quod evidenter ostendit non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam haereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exod. Dominus dicit, sicut Hieron. tradit, non id sonat quod multi existimant; nec est simile huic proverbio: Patres comederunt uvam acerbam, etc. Illud enim Exod. Hieron., super illud Ezech., et August., super psal.: Deus, laudem meam ne tacueris, de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent; super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in propheta quod ante dixerat in lege, sed quomodo intelligendum sit aperit. Unde et illos qui prave intelligebant arguit, qui dicebant: Patres comederunt, etc. Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos praecipue diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant; qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis haeredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Éxodo dicitur. Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hier., aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt: patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis; filium vero, si cogitatio conceperit, peccatum; in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris, vel complere decreveris; in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati; pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris: et haec est quarta generatio, non quia tres praecesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Graeci propatheis vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet aeternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quae fecit corrigere noluerit, quae sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio", PL CXCII.*

¹¹⁴ "*Dixit Dominus: Ego Deus zelotes iudicans iniquitatem patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem. Hoc ad litteram stare non potest, quia unusquisque onus suum portabit. Sed allegorice*

Las penas hereditarias en el derecho canónico

Graciano

Si bien el trabajo teológico y exegético apuntará finalmente a negar la transmisión real de los pecados (pues los descendientes son también pecadores o todo debe entenderse como alegoría del proceso psicogenético del pecado), lo cierto es que en el interín los teólogos han hecho operar unas distinciones con incidencias en la transmisión de penas legales, a saber, la diferencia entre penas corporales y espirituales y el criterio “*personaliter divisus*” de imputación de la pena. Es en este contexto que queremos analizar unas secciones del *Decretum* de Graciano donde se trata la transmisión generacional de penas, teniendo en cuenta las vinculaciones que el autor revela con la reflexión teológica de la primera mitad del s. XII.

En el *Decreto* se detecta una serie de referencias explícitas a castigos a terceros y castigos hereditarios, que si bien no son numerosas, atienen a casos graves y de fuertes implicancias para la política eclesiástica¹¹⁵.

Respecto de penas colectivas, *De cons.*, dist. 1, c. 41 refiere a un castigo divino sobre inocentes a raíz de la mala manipulación de vasos sagrados: “*In sancta apostolica sede statutum est, ut sacra uasa non ab aliis, quam a sacratis Dominoque dicatis contrectentur hominibus. Ne pro talibus presumptionibus iratus Dominus plagam inponat populo suo, et hi etiam, qui non peccauerunt, pereant quia perit iustus sepissime pro inpio*”. En una tónica similar, C. 1, q. 1, c. 28 plantea la amenaza a toda una comunidad si los reyes toleran la “*symoniacal heresis*” en sus tierras: “*Vulnerato namque pastore quis curandis ouibus adhibet*

primum motum per patrem intelligimus, generationes vero delectationem, consensum et consuetudinem”, Odo de Ourscamp, Cod. a VI 8, citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 188. Sobre la acumulación de interpretaciones como estrategia exegética para intentar alcanzar un sentido que se sabe siempre más complejo, cf. también GILBERT DAHAN en *L'exégèse chrétienne...*, *op.cit.*, pp. 55-56.

¹¹⁵ En especial, aquellos que guardan una relación evidente con la Reforma Gregoriana, como es el caso de la simonía y el nicolaísmo. Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 66.

*medicinam? aut quomodo populum orationis clipeo tueatur, qui iaculis hostium se feriendum exponit? aut qualem fructum de se producturus est, cuius graui peste radix infecta est? Maior ergo metuenda est locis illis calamitas, ubi tales intercessores ad locum regiminis adducuntur, qui Dei in se magis iracundiam prouocent, quam per semetipsos placare debuerant*¹¹⁶.

En C. 8, q. 1, c. 20, se estipula un castigo por pecado de familiar, pero invirtiendo la dirección que hemos visto hasta ahora. En efecto, allí se establece que por los pecados de los hijos se proscribire a alguien del episcopado: “*si autem peccata filiorum ab episcopatu iustum prohibent quanto magis se unusquisque considerans, et sciens, quia potentes potenter tormenta patientur, retrahet se ab hoc, non tam honore quam onere, et aliorum locum, qui magis digni sunt, non ambiget occupare*”¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. Juan de Torquemada, *op.cit.*, en comentario a C. 24, q. 3: “*nec seruius pro peccato domini, nisi sint participes in delicto vel contemnant praeceptum ecclesiae cum domino conuersando, debet excommunicari*”. Como veremos más adelante, la práctica del interdicto por pecados del gobernante o el prelado local, pone en cuestión esta proscripción del castigo *pro peccato domini*. En tal contexto se comprende la necesidad de explicitar la diferencia de gravedad entre las penas de excomunión e interdicto. Cf. en el mismo texto de Juan de Torquemada: “*non est simile de interdicto, & excommunicatione. Longe enim maior poena est excommunicatio, quam interdictum. Excommunicatione enim nulla maior poena est in ecclesia*”.

¹¹⁷ La cuestión de si el padre es afectado por el pecado/delito del hijo es una variante de la cuestión que tratamos aquí que toma en cuenta parte de la documentación. Los civilistas traen a colación C. 4, 13 que exige al padre de demandas por deudas del hijo emancipado. Así Placentino en su comentario a este pasaje aclara que “*nec pro filiofamilias delinquente pater conuenitur*” (*op.cit.*); Felipe Decio aboga por una interpretación bien restrictiva de la normativa relativa a la lesa majestad y por lo tanto, dado que C. 9, 8 sólo habla de hijos, no deben ser incluidos los padres (“*similiter ille text qui in filiis loquitur ut ipsi teneantur pro patre, non haberet locum econtra, si filius committeret crimen laesae maiestatis, non esset pater pro eo puniendus*”, *op.cit.*, *consilium* 410); y Alberico de Rosate, por su parte, cita esta referencia del *Codex* en *In 1 statutorum quaestione* 47, nu. 5 (*op.cit.*) donde se pregunta “*an valeat statutum, quod pater teneatur ex facto vel delicto filii?*”. Alberico discute la legitimidad de cualquier pena al padre por el delito filial incluyendo una distinción entre pena pecuniaria (justificable en la hipótesis de que el hijo es considerado “*dominus bonorum patris*”) y una pena corporal que sería por completo inválida: “*Quicquid fit de iure communi talia statuta fiunt in ciuitatibus & seruantur & tollerabilia sunt, maxime ubi in statutis apponatur sola pecuniaria poena patri, vel quod assignare teneatur partem filio, quia tunc non dicitur puniri pater, sed filius, cum filius etiam vivente patre dicatur dominus bonorum patris, & non deficiat sibi nisi administratio, ut ff. de liber. & post l. in suis & maxime propter publicam utilitatem, ut maleficia puniantur ut ff ad l. Aquil. l. ita vulneratus. & malefactores terreantur, ut unius poena metus sit aliis, ut C. ad leg. Iul. repetundarum. l. I. Sed si imponeretur patri poena corporalis non valeret”. Juan de Torquemada, por último, respecto del caso bíblico de Heli (*1 Reyes* 2:27-33), hace del pecado filial uno paterno: “*dicimus enim quod Heli fuit punitus pro peccato proprio, quia filios suos debito modo non correxerat*”, en glosa a C. 24, q. 3. Cf. también VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 84.*

En otros pasajes, la cuestión de la transmisión de la pena a terceros incluye referencias a castigos sobre cosas inanimadas o sobre animales. Estas se dan en la discusión abierta en C. 1, q. 4 que gira en torno de la imputación del pecado paterno (simonía) cuando el hijo es ignorante del mismo. En dicho contexto, luego de los cánones que prueban, en palabras de Agustín, que “*nullus crimen maculat nescientem*” (c. 1), Graciano introducirá episodios bíblicos de penas sobre cosas o animales de modo de graficar la idea contraria: “*Si ergo que sensu carent, ut ecclesia, altare, archa Domini, lapides Iericho, uel execrantur, uel peccatoribus traduntur, uel anathematizantur, uel grandine deuastantur; si ea, que uim intelligendi non habent, ut animalia Egyptiorum et Amalechitarum, peccatis hominum morte perduntur: patet, quod nullum excusat ignorantia criminis*” (dictum post c. 11). El texto posterior de Graciano se encargará de marcar que este castigo no es por “*participatione peccati*” sino “*causa sacramenti, uel detestatione peccati, uel flagello delinquentium*”.

En este sentido, cosas y animales no aparecen como sujetos del delito sino como medios de Dios para hacer más ejemplar su castigo¹¹⁸. Ello se complementa con la conclusión de C. 15, q. 1, *dictum post c. 3* donde se establece en el caso de penas sobre animales que “*sacrae tamen legis auctoritate animalia iubentur interfici, non propter conscientiam peccati, sed quia refricant memoriam facti*”, afirmación con la cual parece quedar zanjada cualquier discusión sobre el tema¹¹⁹. Sin embargo, el hecho es que la recurrente práctica medieval de los procesos a animales (ante tribunales laicos más que frente a eclesiásticos pero sin excluir a los segundos) y en especial desde el s. XII en adelante, es más bien indicativa de un punto de discusión no cerrado¹²⁰. Los teólogos consideran la idea de cierta culpabilidad unida a la impureza en la ejecución de animales homicidas y en muchos autores, especialmente si están bajo el influjo de los escritos aristotélicos, se postula la existencia de una cuota de

¹¹⁸ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, cap. 2. Esteban de Tournai, *Summa Parisiensis* y Raimundo de Peñafort retoman la cuestión del castigo sobre “*bruta animalia, & etiam insensata*” pero retoman casi textualmente a Graciano.

¹¹⁹ Es, por ejemplo, la opinión de Échappé. Cf. OLIVIER ÉCHAPPÉ, “L'imputabilité de l'acte délictueux...”, *op.cit.*, p. 121.

¹²⁰ Respecto de la fuerte presencia bajomedieval de procesos a animales, cuya historia aún está por escribirse en sus líneas fundamentales, cf. ESTHER COHEN, “Law, folklore and animal lore”, *Past & Present*, 110, 1986, y MICHEL PASTOUREAU, “Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Age”, *Micrologus*, 4, 1996.

responsabilidad en los animales, cuya constitución (en el caso de los animales superiores) implica la presencia de un alma intelectual¹²¹.

Otro caso bien claro de castigo por pecado paterno está configurado por el “adulterio de clérigos”, es decir, la cuestión del clero concubinario expuesta en D. 56. Los hijos de presbíteros están excluidos de la posibilidad de ordenación: “*Presbiterorum etiam filii ad sacra officia non sunt admittendi*”¹²². En este marco, Graciano despliega los textos que en la tradición cristiana se oponen a una transmisión generacional de penas como el de Agustín recogido en el c. 3 (“*Undecumque homines nascuntur, si parentum uitia non sectantur, honesti et salui erunt. Semen enim hominis ex qualicumque homine Dei creatura est, et eo male utentibus male erit, non ipsum aliquando malum erit. Sicut autem boni filii adulterorum nulla est defensio adulterorum, sic mali filii coniugatorum nullum crimen est nuptiarum*”) o el de Jerónimo retomado en el c. 5 (“*Nasci de adulterio non est eius culpa, qui nascitur, sed illius, qui generat*”).

Pero Graciano también apunta cánones en sentido contrario, textos de origen eclesiástico donde se declara la existencia de tal transmisión, como por ejemplo, el texto de Bonifacio incluido como c. 10, cuyo título es “*Vitia parentum etiam ad posteros transferuntur*”. En éste, se condenan las uniones adulterinas de los ingleses, responsables de la degeneración de su descendencia y que les acarrearán desgracias similares a la que representó para los pueblos de Hispania la invasión sarracena¹²³.

¹²¹ Cf. MICHEL PASTOUREAU, *op.cit.*, pp. 53-54. Sobre la discusión escolástica en torno de la ontología animal, su relación con el trasmundo y en conexión con la antropología cristiana, cf. ALAIN BOUREAU, “L’animal dans la pensée scolastique”, en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *L’animal exemplaire...*, *op.cit.*

¹²² Sobre la situación de los hijos de clérigos en el derecho castellano, cf. ENRIQUE GACTO FERNÁNDEZ, *La filiación no legítima en el Derecho histórico español*, Universidad de Sevilla, 1969, pp. 40-45. También cf. AGUSTÍN RUBIO SEMPER, “Disposiciones sobre clérigos dadas por Alfonso X”, en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época...*, *op.cit.* y ÁNGEL MOLINA MOLINA, “Aspectos de la vida cotidiana en las Partidas”, *Glossae*, 5-6, 1993-94, p. 175.

¹²³ “*Si gens Anglorum (sicut per istas prouincias diuulgatum est, et nobis in Francia et in Italia inproperatur, et ab ipsis paganis inproperium nobis obicitur, spretis legalibus conubiis adulterando et luxuriando ad instar Sodomiticae gentis fedam uitam uixerit, de tali commixtione meretricum estimandum est degeneres populos et ignobiles, et furentes libidine fore procreandos, et ad extremum uniuersam plebem ad deteriora et ignobiliora uergentem, et nouissime nec bello seculari fortem, nec in fide stabilem, et nec honorabilem hominibus, nec Deo esse amabilem uenturam, sicut aliis gentibus Hispaniae et Prouinciae et Burgundionum populis contigit, que sic a Deo recedentes fornicatae sunt,*

Esta proscripción de la ordenación de D. 56 se complementa con lo expuesto en C. 15, q. 8, c. 3 donde se establece, además de la pérdida de derechos sucesorios, la caída en servidumbre del hijo quien perpetuamente ha de depender de la iglesia de la que su padre es ministro¹²⁴:

Cum multae super innocentiam ordinis clericorum hactenus emanauerint sententiae Patrum, et nullatenus ipsorum formari quiuerit correctio morum, usque adeo sententiam iudicantium protraxere conmissa culparum, ut non tantum ferretur ultio in actores scelerum, uerum etiam in progeniem dampnatorum. Ideoque quilibet ab episcopo usque ad subdiaconum deinceps uel ex ancillae uel ex ingenuae detestando conubio in honore constituti filios procreauerint, illi quidem, ex quibus geniti probabuntur, canonica censura dampnentur; proles autem, aliena pollutione nata, non solum hereditatem numquam accipiet, sed etiam in seruitute eius ecclesiae, de cuius sacerdotis uel ministri ignominia nati sunt, iure perhenni manebunt.

La extrema severidad de esta decisión conciliar (IX Concilio de Toledo) resulta muy problemática a los comentaristas que buscarán la retórica que permita resignificar el texto, como es el caso de Esteban de Tournai quien reemplaza la idea de servidumbre por la de servicio: “*Quodsi dicatur, ideo filios sacerdotum non esse ordinandos, quia in poena parentum servi sunt ecclesiae: dicimus, nec hoc debere fieri sine assensu ecclesiae, quae tales et manumittat et ordinet. Vel forte dicatur isti servi ecclesiae a seruitio non a seruitute*”¹²⁵.

Está claro que en el mundo canónico los castigos a terceros y las penas hereditarias generan tantos problemas como en el registro exegético y teológico. De hecho, las soluciones aportadas por Graciano pasan más por explicar los pasajes bíblicos donde se señalan castigos

donec iudex talium criminum ultrices penas per ignorantiam legis Dei, et per Sarracenos, uenire et seuire permisit”.

¹²⁴ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 75. La incapacidad sucesoria se excluye en el caso de hijos de relapsos, que cuentan con un régimen particular.

¹²⁵ *op.cit.* en comentario a D. 56. Cf. también la glosa de Rufino al mismo pasaje: “*Quod autem obicitur quia perpetuo iure secundum Tolletanum concilium in seruitute huius ecclesie huiusmodi filii manere debeant, non extremam conditionem intelligimus, sed aliquam obsequii obligationem: qua, etiamsi sacerdotes facti fuerint, ipsi ecclesie alligati erunt. Vel dicantur servi illius ecclesie perpetuo iure, non quod ecclesia illos liberare non valeat, sed quia non consentiente ecclesia nullo modo liberati dabuntur*”, *op.cit.*

divinos hereditarios que por legitimar una práctica existente¹²⁶. En el desarrollo de Graciano en torno de la cuestión, se pueden rastrear algunas de las formas ya reseñadas de edulcoración de tales episodios escriturarios. Un ejemplo muy claro lo da el recurso frecuente a la tesis de la imitación.

En la D. 56, la referencia es explícita: los hijos de los presbíteros quedan excluidos de los oficios sólo si son imitadores, pues en caso contrario tienen abierta toda la carrera hasta, incluso, la posibilidad de ser sumos pontífices: “*Sed hoc intelligendum est de illis, qui paternae incontinentiae imitatores fuerint. Verum si morum honestas eos commendabiles fecerit, exemplis et auctoritate non solum sacerdotes, sed etiam summi sacerdotes fieri possunt*”. Al respecto, Rufino extrema la referencia; no se prohíbe la ordenación si el hijo es religioso porque “*vitia parentum non imputantur*” y el caso testigo no es otro que el de Cristo mismo: “*Hic agitur de filiis sacerdotum, quomodo a sacris ordinibus non prohibeantur, si alias religiosi fuerint, quia vitia parentum non imputantur, immo commendabiliores sunt qui, cum malos parentes habuerint, ipsi boni existunt. Et hoc etiam exemplo Christi: qui, licet natus esset ex adulterinis coniunctionibus ut ait Ieronimus, fuit tamen pontifex in eternum secundum ordinem Melchisedec*”¹²⁷.

La tesis de la imitación será recalcada por la mayoría de los decretistas respecto de las generalidades de esta *distinctio*¹²⁸ y también respecto de su c. 10, antes citado, cuya lectura en clave imitativa no ensaya Graciano y que cuadra menos con el texto del capítulo. Al respecto, Rufino aclara: “*Hic peccata patrum Anglicis improperat, quia eorum imitatores erant*”, mientras que la *Summa Parisiensis* afirma que “*de eis intelligendum est qui imitantur*

¹²⁶ Sobre la búsqueda de Graciano de “*pervenire ad un risultato esegetico soddisfacente*”, cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 65.

¹²⁷ *op.cit.*, ad D.56. Este texto incluye una diferencia entre hijos *ante* y *postea nati* (mientras que unos son “*sectatores bonorum operum*”, los otros son “*heredes criminum*”). Pero no se trata en realidad de una diferencia entre antes y después de cometido el delito, sino de antes o después de la ordenación, es decir, el hecho mismo que vuelve ilegítima la relación que ha dado origen al nacimiento de quienes han de portar la pena.

¹²⁸ La *Summa Paucapaleae* establece la excepción “*si religiosi et honesti fuerint*”. La *Summa Parisiensis*, por su parte, explica que la exclusión se da “*si imitentur in peccatis*” pero no “*si scientia et moribus prae aliis floreat*”. Esteban de Tournai, por último, recuerda que los hijos de los presbíteros en principio no pueden ser promovidos a la ordenación en tanto “*de fornicatione nati sunt*” pero sí se puede permitir “*ex dispensatione, aut in coenobiis religiose fuerint eruditi, aut alias morum honestate praediti*”. Si en cambio, “*paternae incontinentiae fuerint imitatores, ordinari non debent*”. Los tres autores en sus respectivos comentarios a D. 56, *op.cit.*

*parentes, et postea minantur*¹²⁹. Los decretistas considerarán que la solución graciana a esta *distinctio* peca de vaguedad, en particular respecto de la insistencia en las dispensas (“*Hoc autem, quod de filiis sacerdotum dicitur, ex dispensatione ecclesiae introductum uidetur, et quod ex dispensatione introducitur, ad consequentiam regulae trahi non poterit*”) y en la determinación última de la existencia de penas transmisibles cuando no hay imitación¹³⁰.

Otra aplicación de la tesis de la imitación se puede hallar en un pasaje del *Decretum* ciertamente más nodal respecto del tema en cuestión, la ya citada C. 1, q. 4. Allí, y ante el uso que se hace de ejemplos bíblicos de niños castigados “*tam seuerissime pro peccatis parentum*”, Graciano recurre a la hipótesis de la imitación tras detallar numerosos casos veterotestamentarios como los de Sodoma, Achab, Giezi, Datán y Abirón, David, etc.: “*Sed his exemplis non probantur teneri peccato aliorum nisi imitatores nequiciae eorum*” (C. 1, q. 4, *dictum post c. 11*)¹³¹.

En otro momento, en cambio, Graciano retoma la tesis de la misericordia: “*Contra Dominus ad Moysen: "Ego sum Deus zelotes, qui uisito peccata patrum in filios usque tertiam generationem et quartam," licet non inequalitate iudicii, sed magnitudine clementiae Augustinus hoc dictum asserit, ita dicens: "In tertia et quarta generatione peccata patrum se Dominus comminatur in lege filiis redditurum, non inequalitate iudicii, ut alii peccent et alii puniantur, sed magnitudine clementiae, dum semper expectat penitentiam et quod in prima generatione delinquitur non prius corrigit et emendat, nisi tertia et quarta generatio*

¹²⁹ Ambos textos, *op.cit.*, en glosa a D. 56, c. 10.

¹³⁰ Para Piergiovanni, será Rufino quien, a diferencia de las vaguedades de Graciano, afirme claramente la existencia de penas temporales transmisibles aun si no se aduce imitación. Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, cap. 4.

¹³¹ Cf. Huguccio, *Summa decreti* ad C. I, q. 4 (Cod. Bamberg. Can. 40, fol. 88v): “*Vel intelligitur predicta auctoritas de imitatoribus, id est de illis, qui imitantur patres in peccatis. Et est 'uisito', id est punio, 'punio peccata patrum in filiis usque in tertiam et quartam generationem', scilicet in eis, qui imitatores sunt paterni criminis. Sed, si de imitatoribus intelligitur, quare tertiam et quartam tantum generationem commemoravit, [cum] in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur, et quare proles commemoravit, cum et illi omnes mali sint qui quorumlibet mala imitantur. Sed ideo patris spiritualiter nominavit quia solent patres interdum tamdiu vivere, donec filios tercios et quartos habeant, qui patrum iniquitates videns eorum impietatis heredes per imitationem efficiuntur. Hii filii non ideo puniuntur, quia patres peccaverunt, sed quia eis similes quodam hereditario malo efficiuntur*”, citado en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 167.

euenerit¹³² (C. 1, q. 4, *dictum post c. 9*)¹³². Los canonistas se encargarán de sumar en su glosa a esta *quaestio* la interpretación psicológica¹³³.

Si en este punto se revela una coincidencia con el resultado final del trabajo teológico del s. XII, tal como lo hemos descrito respecto de las distintas formas de explicar o atenuar la transmisión de penas, no ocurre lo mismo con el otro eje antes señalado, a saber, la disociación entre el caso del pecado de Adán y el de cualquier otro pecado. En efecto, se ve operar en el *Decretum* una estrecha homologación entre la lógica de la heredabilidad del pecado original y la que regiría la transmisión de penas por pecados actuales. Pero esta homologación, cabe remarcar, se efectúa en un sentido inverso al esperado. Con esto queremos decir que mientras que sería dable suponer que se aplique a los pecados comunes la lógica que gobierna la transmisión (indiscutida) del pecado original, aquí en cambio se presencia la aplicación al caso de Adán de criterios de “orden general”. Estos criterios no son otros que la doble distinción que la Escuela de Laón introdujo en el tratamiento de la cuestión de la transmisión de los pecados.

En efecto, en C. 24, q. 3 (otra causa central, donde se trata la cuestión de si una familia puede ser excomulgada en virtud del pecado de uno de sus integrantes¹³⁴), Graciano hará

¹³² Los decretistas también insistirán en esta posibilidad que permite transformar al Dios vengativo en uno misericordioso. Así la *Summa Coloniensis* expresa: “*Hoc Augustinus dictum asserit non inequalitate ‘idest peruersitate’ iudicii que est si alii peccent et alii puniantur, set magnitudine clementie dum tardat punire expectans ad penitentiam sepe usque ad quartam generationem*”, *op.cit.* IV, 86. Cf. también la *Summa Parisiensis* en su comentario a C. I, q. 4, *dictum post c. 9*: “*Ego sum, quod ad litteram sic exponitur ut non attendatur in his verbis inaequalitas iudiciorum ut unus puniatur pro peccato alterius, sed potius patientia quia Deus expectat peccatorem usqueque habeat filium et etiam nepotem ut, si nec tunc poenituerit, vel ipse vel filii immutantes puniantur*”, *op.cit.*

¹³³ Como es el caso de Juan Faventino (“*Ieronimus in III^a et IV^a generatione moraliter exponit. Dicit itaque primam generationem primum propassionis, id est concupiscentie, motum, secundum delectationem, tertium consensum, quartum opus. Nam expectat Deus, ne puniat usque ad consensum et opus*”) y Huguccio (“*Potest etiam mystice secundum Ieronimum exponi predicta auctoritas. Primam enim generationem dicit primum motum, secundam delectationem, tertiam consensum, quartam opus. Expectat enim Deus usque ad consensum et opus, ne puniat, scilicet eternaliter; id est non punit Deus eternaliter pro primo motu et secundo, cum sint venialia peccata, dummodo delectatio in secundo motu sit momentanea. Sed punit eternaliter pro tertio et quarto, quia sunt mortalia peccata, si sint de re dampnabili*”, ambas citas de *Summa super Decretum* ad C. I, q. 4, en ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 175).

¹³⁴ La respuesta es negativa salvo que intervenga un elemento consensual. Para la *Summa Paucapaleae* la excomunión familiar está proscripta “*nisi evidenter excommunicato faveant*” (*op.cit.*, en comentario a C. 24). Cf. también Juan de Torquemada: “*pro peccato alicuius hominis non potest tota familia excommunicari, nec pars familiae, nec filius, nec uxor, nec seruus, nec quicumque alius extraneus,*

operar dos distinciones. En primer lugar, discernirá un juicio diferente si se trata de castigos corporales o espirituales (“*Pro peccatis parentum paruulos corporaliter flagellari ex uerbis euangelii apparet [...] Spiritualiter autem peccatis parentum paruuli non tenentur, ex quo per sacramentum regenerationis ab originali peccato fuerint emundati*”). Resulta interesante señalar que Graciano encuadra allí, en el contexto de la transmisibilidad *corporaliter* de penas, la referencia a los nacimientos defectuosos de Juan 9:3, ignorando la respuesta negativa de Cristo y uniendo paratácticamente Juan 9:3 con Éxodo 20:5: “*Pro peccatis parentum paruulos corporaliter flagellari ex uerbis euangelii apparet, ubi discipulis de cecato nato interrogasse dicuntur: "Rabbi, quis peccauit, hic, aut parentes eius, ut cecus nasceretur?" In quibus etiam illud conpletur, quod Dominus ait ad Moysen: "Ego sum Deus zelotes, uisitans peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem"*”¹³⁵.

En segundo lugar, Graciano hará intervenir un criterio de imputación de la pena sólo a los hijos por nacer a partir de la indiferenciación personal entre padres e hijos (“*Quecumque etiam peccata parentes commiserunt, ex quo filius personaliter ab eis separatus fuerit, ei non inputantur ad penam*”). Resulta importante destacar aquí que el texto de Graciano hace derivar de esta segunda distinción, inmediatamente después de enunciarla, la razón por la cual el pecado de Adán se transmite a su linaje (“*Unde peccato Adae ideo omnes posteri teneri dicuntur, quia nondum aliquis ex illo materialiter fuerat prosemminatus*”). Se ve aquí, entonces, la aplicación al caso de Adán de un criterio de orden general, alejándose del tratamiento tradicional del tema que, al contrario, se asienta sobre la exclusividad de las condiciones de Adán en tanto primer hombre, primer padre y ser dotado de una naturaleza plena. Incluso, uno podría suponer que el criterio “*filius personaliter separatus*” se concibe en realidad sólo para explicar el caso de Adán y no como un parámetro general que justifique la hereditaria de las penas a los hijos nacidos *post commissum delictum*.

Este criterio, aparece también en C. 1, q. 4, en su c. 8, c. *iam itaque*:

“Non inputantur peccata parentum his, qui ab eis personaliter diuisi probantur: Iam itaque, cum homo in se ipso, ab eo, qui genuit alter est effectus, peccato alterius sine sua consensione non tenetur obnoxius. Traxit ergo reatum, quia unus erat cum illo et

nisi consentiat aliquo modo in crimine illius” (*idem*). Para un análisis de esta *causa*, cf. ANDERS WINROTH, *op. cit.*, p. 64.

¹³⁵ Cf. ANDERS WINROTH, *op.cit.*, p. 61 y ARTUR LANDGRAF, *op.cit.*, p. 169.

in illo, a quo traxit, quando quod contraxit admissum est. Non autem trahit alter ab altero, quando sua unoquoque propria uita uiuente iam est, unde dicatur: "Anima, que peccauerit, ipsa morietur." Ut autem possit regenerari per offitium uoluntatis alienae, cum offertur consecrandus, facit hoc unus spiritus, ex quo regeneratur oblatus"

El cuerpo del capítulo pertenece al texto de Agustín (epístola 98) al que ya nos hemos referido en función de la reflexión en torno del criterio de indistinción personal. El fragmento citado por Graciano no nombra a Adán. Pero sus lectores no necesitan acudir a la glosa ni al texto original para adivinar la remisión a partir de la fuerte carga de la palabra *reatum* o el uso habitual en Agustín de expresiones como "*unus erat cum illo et in illo*" para referirse al primer padre.

La confrontación que aquí se establece entre los *peccata parentum* y la participación en Adán daría pie a una lectura del texto en la que se destacaría una diferenciación entre estos registros mayor que la vista en C. 24, q. 3. Pero el trabajo de la glosa y el requisito que aparece en el título ("*qui ab eis personaliter diuisi probantur*") nos conducen a una segunda lectura en la que más bien regiría una lógica de imputación de la pena a hijos *postea nati*. Así, la glosa a *reatum* remite al texto de Ulpiano recogido en D. 50, 2, 2, 2 que trata sobre la calificación de decuriones de hijos nacidos después del decurionato ("*qui postea geniti sunt*"). De esta manera, coincide con la conclusión de la primera parte de esta *causa* donde reaparece la doble distinción relevada en la C. 24.

En el c. *iam itaque*, el criterio "*personaliter diuisus*" se retoma en el título del capítulo en los mismos términos. Su sentido se despliega en el texto citado de Agustín como "*cum homo in se ipso, ab eo, qui genuit alter est effectus*". Se ve aquí un criterio basado en la separación individual de la persona, definida en función de una autonomía (fuertemente material) del compuesto alma/cuerpo¹³⁶.

La indiferenciación personal en términos materiales o corporales se refuerza claramente con la glosa al pasaje "*unus erat cum illo*": "*Partus enim pars viscerum est, ut ff. de ven. insp. l. I § I licet sit argument. contra de consecration. distinction. 4 si quidquid*". Esta

¹³⁶ Que se trata del compuesto alma/cuerpo se refuerza al analizar el contexto de cita de Agustín: "*Sed ideo ex Adam traxit quod Sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens*" (PL XXXIII, 360). Cf. también el diccionario de Alberico de Rosate: "*originali peccato polluitur filius, & non actuali: quia in originali unum cum patre fuit, in actualiter effectus non polluitur, si non consentit*", *op.cit.*

referencia a la noción romana del *partus* a partir del texto de Ulpiano recogido en D. 25, 4, 1, 1 consolida la idea de que la independencia individual que se obtiene corporalmente en el nacimiento exime de herencias molestas (o, en sentido inverso y complementario, condena a los *nascituri* en tantos seres inescindibles de sus pecadores progenitores). La glosa incluye, sin embargo, una referencia contraria extraída del *Contra Julianum* de Agustín, que morigera en plan ortodoxo la audacia de la cita de Ulpiano. Allí (*De cons. dist. 4, c. 35*) se califica al feto como hombre y, si bien no se plantea la cuestión de la indistinción con las vísceras de la madre, sí se compara al feto con otros elementos transitorios en el cuerpo materno como los residuos de la alimentación o las fiebres¹³⁷. Sin embargo, el conjunto de la glosa ubica en el campo del desarrollo fetal la cuestión de la identificación con los progenitores.

Esta noción de *partus* del derecho romano niega toda entidad personal al embrión. Planteado como indistinto de las entrañas de la madre, el *partus* cuenta en el derecho romano con dos opciones para obtener individualidad: nacer y abrirse al hálito vital o pasar por la elaboración jurídica del *venter*, pura abstracción por la cual se otorga personalidad jurídica a un ser que no es un sujeto humano¹³⁸. Desde esta perspectiva, la indiferenciación “*unus cum illo et in illo*” del c. *iam itaque* resulta prácticamente inscripta en la fisiología y su nivel de abstracción, casi nulo. Sin embargo, está claro que la referencia al *partus* es complicada por la simple razón de que esta indiferenciación se efectúa con el cuerpo de la madre mientras que el hilo argumentativo del texto del *Decreto* se asienta sobre la figura de Adán¹³⁹.

¹³⁷ “*Si quicquid in homine est, quando baptizatur et sanctificatur, baptizari et sanctificari credendum est, dicturus es, et ipsa in illo baptizari et sanctificari, que in intestinis et uesica per digestiones corporis digeruntur; dicturus es, baptizari et sanctificari hominem in matris utero constitutum, si ad hoc sacramentum accipiendum necessitas cogat grauidam, et ideo baptizari iam qui nascitur non debere; postremo dicturus es, baptizari febres et sanctificari, quando baptizantur egroti*”.

¹³⁸ Cf. YAN THOMAS, “El ‘vientre’. Cuerpo materno, derecho paterno”, en *Los artificios de las instituciones, op.cit.*. La postura estoica de considerar al embrión como parte del útero, como componente orgánico de la madre, influencia luego a los juristas que organizan la ficción del *venter* por fuera de toda referencia corporal. Por otro lado, esta elaboración ficcional del *venter*, absolutamente incorpórea, es la ficción del derecho romano donde más “*se verifica tan precisamente el adagio, enunciado a propósito del derecho testamentario, según el cual el padre y el hijo son una misma persona: pater et filius eadem persona*”, p. 129.

¹³⁹ Esta referencia de la glosa, queda claro, ofrece varios aspectos interesantes, entre los cuales se halla su articulación con distintas conceptualizaciones de la naturaleza del feto. En efecto, las tesis del traducianismo físico (que presentaremos a continuación) se cruzan naturalmente con las posturas establecidas en torno del desarrollo fetal. Y la distinción de los tipos de “carne” que el embrión presenta en cada momento de su formación incide en su posible identificación con la materia, no de los progenitores, sino de Adán. Cf. PHILIP. L. REYNOLDS, *Food and body. Some peculiar questions in*

En todo caso, este uso del adverbio *personaliter* da cuenta de algunas de las características generales del concepto de persona en el dispositivo teológico. En efecto, en éste se plantea, como vimos en el capítulo 1, un tipo de unidad abstracta (al igual que la persona en el dispositivo jurídico) pero donde la identidad individual es constitutiva y donde el cuerpo resulta imprescindible para su definición¹⁴⁰. Lo que revela el uso de este adverbio *personaliter* es una fuerte correspondencia entre las personas y los sujetos encarnados. En cambio, la persona en el dispositivo jurídico (por lo menos en sus términos clásicos) nace de la disociación de sujetos y cuerpos sin ligazón fuerte con un soporte individual¹⁴¹. Pero en los textos que acá analizamos detectamos un fuerte énfasis en la individualidad, sin que esto implique, claro está, asomo alguno de individualismo. Cuando Anselmo de Canterbury (al referirse a la transmisión del pecado de Adán) dice que cada hombre es persona “*per indivuitatem, qua discernitur ab aliis*”, también dice que es un “*Adam per propagationem*”. En un universo realista, las referencias a lo individual deben ser tomadas como hipóstasis¹⁴².

El traducianismo físico

high medieval theology, Leiden-Boston-Colonia: Brill, 1999, pp. 45 y 63. A modo de ejemplo, Alejandro de Hales refiere la tesis de una *triplex caro*: una de orden alimentario, otra *complexionalis* que se recibe del padre en la generación y finalmente la que proviene de la sangre menstrual: por esta última, “*fuius in matre*” pero por la segunda, “*omnes fuius in Adam*”: “*Quidam distinguunt triplicem carnem: primam scilicet complexionalem, quam recipiunt pueri in sua generatione; et aliam carnem quae procedit ex menstruo; et tertiam quae est nutrimentalis. Et dicunt hanc tertiam non transire in veritatem humanae naturae, sed aliae duae transeunt in veritatem humanae naturae. In aliis duabus resurget homo; et quantum ad primam carnem, omnes fuius in Adam; et quantum ad secundam, fuius in matre*”, en comentario a la distinción XXX del libro II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (que versa sobre el pecado original), *Glossa in Quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 2, Florencia: Quaracchi, 1952, p. 295.

¹⁴⁰ Cf. ALAIN BOUREAU, “Droit et théologie au XIII siècle”, *op.cit.* y CAROLYNE W. BYNUM, “Material continuity, personal survival ...”, *op.cit.*

¹⁴¹ Cf. YAN THOMAS, “El sujeto de derecho, la persona y la naturaleza. ...”, *op.cit.* Cf. también BARTOLOMÉ CLAVERO en *Tantas Personas como Estados...*, *op.cit.*

¹⁴² Cf. Anselmo de Canterbury, *De conceptu virginali et originali peccato* c. X. (PL CLVIII). Cf. asimismo JEAN CLAUDE SCHMITT, “La ‘découverte de l’individu’ ...”, *op.cit.*, p. 229 y ss.

Lo que queda claro es la afiliación de este texto del *Decretum* a la reflexión sobre el criterio de indistinción personal en el círculo de Anselmo de Laón¹⁴³. Precisamente esta última gira en torno de la indiferenciación material/carnal de los hombres con Adán y su relación con la transmisión del pecado original. Este criterio *personaliter divisus* se inscribe por tanto en un contexto más amplio que implica asimismo una reflexión teológica sobre los comportamientos de la materia, tesis que Philip L. Reynolds denominó “traducianismo físico”¹⁴⁴.

Esta postura surge de una relectura que en el s. XII se efectúa sobre los escritos de Agustín en torno de la transmisión del pecado original pero produciendo allí una alteración de sentido¹⁴⁵. En efecto, Agustín había planteado, a partir de su lectura del pasaje de *Romanos* 5:12 “*in quo omnes peccaverunt*”, la tesis de la presencia material de todos los hombres en Adán¹⁴⁶. Ello generaba dos líneas de descendencia: una corpórea que abarcaba todo el género humano (Cristo incluido) y otra de orden libidinal que englobaba a todos los hombres generados por un coito concupiscente (es decir, todos salvo Cristo). Este segundo carril era la vía por la que, según Agustín, se transmitía el pecado original.

La escuela de Laón retoma los juicios de Agustín pero invierte el esquema haciendo de la línea corporal la vía de transmisión de la mácula a partir de una argumentación centrada en la comunidad de materia entre Adán y todos sus descendientes¹⁴⁷. Aquí radica la tesis del traducianismo físico: todos los hombres están presentes *in lumbis Adae* porque la materia con

¹⁴³ Cf. ANDERS WINROTH, *op.cit.*, p. 64.

¹⁴⁴ *op.cit.*, p. 6.

¹⁴⁵ La discordancia con el texto agustiniano también se da en Graciano. Según Winroth, la referencia de C. 1, q. 4, c. 10 a la epístola de Agustín a Auxilio es errónea y en ella, el obispo de Hipona no efectúa la distinción “*personaliter*” que toma el *Decretum*. Cf. ANDERS WINROTH, *op.cit.*, p. 64.

¹⁴⁶ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, PL XLIV, 115. Sobre las lecturas patristicas de este pasaje bíblico y su interpretación de la transmisión del pecado original, cf. JEAN LAPORTE, “From impure blood to original sin”, *Studia Patristica*, 31, 1997.

¹⁴⁷ La idea agustiniana de la raza humana contenida en Adán cuadra con su imaginería pesimista respecto del sino pecaminoso del hombre. Pero Agustín no postuló que la materia de todos los cuerpos humanos fuera numéricamente idéntica con la materia del cuerpo del primer padre. La profunda conexión física con el pecado de Adán se hace por la vía de la concupiscencia y la transmisión generacional de la infección mientras que el traducianismo físico surge “*when literal-minded scholars in the twelfth century appropriate Augustine’s statements and detach them from their rhetorical context*”. Cf. PHILIP L. REYNOLDS, *op.cit.*, p. 28.

la que están compuestos es exactamente la misma que la del primer padre. Se trata de una presencia en Adán *materialiter* y no *personaliter*: en tanto sustancias formadas individualmente no se hallan *in lumbis Adae* (expresión que proviene de *Hebreos* 7:4-10, pasaje que Agustín comenta en función de la doble vía de descendencia) pero existe una unidad carnal/corporal de cada ser humano con su primer ancestro. La corrupción de la carne de Adán, entonces, se repite idénticamente en cada hombre que es, según este esquema, un *Adam per propagationem*: “*Merito ipse in omnibus punitur, quia ipse cum omnibus peccavit. Augustinus: Omnes in eo peccaverunt, quia omnes unus homo in eo fuerunt, non personaliter, sed materialiter, quia omnium materia in eo fuit ... Substantia illa, id est semen Adae unde propagatio facta est, tantum simplices particulas habuit; unaquaeque particula simplex crevit, non assumpta alia substantia sed alia qualitate; omnes ergo in Adam fuimus, et omnes in eo peccavimus, et ideo merito omnes damnatur*” (Anselmo de Laón¹⁴⁸).

Decíamos que el traducianismo físico implica una reflexión en torno de los comportamientos de la materia. En efecto, lleva en su interior la tesis de la no asimilación de los alimentos en el cuerpo. Según este esquema, la materia de Adán se multiplica en sus descendientes sin asimilar verdaderamente los alimentos, que tan sólo funcionan como una suerte de combustible que jamás se mezcla con la carne humana. Esta curiosa proposición se asienta en la palabra de Cristo en *Mateo* 15:17: “*omne quod in os intrat in ventrem vadit et in secessum emittitur*”, pasaje a tratar en los debates medievales sobre la eucaristía. Las partículas del cuerpo de Adán se dividirían y multiplicarían manteniendo una identidad material que se repite en todos sus descendientes¹⁴⁹. Los teólogos del s. XII prefieren

¹⁴⁸ Citado en R. NAZ, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París: Librairie Letouzel et Ané, 1957 (art. “Péché Originel”, p. 449).

¹⁴⁹ Cf. asimismo ODON LOTTIN, *op.cit.*, p. 37, sobre Clm 4631 y Clm 22307 y la capacidad de subdivisión de la semilla de Adán gracias a la acción de Dios y el fomento de los alimentos. También del mismo autor sobre la recopilación *Principium et causa omnium* y la presencia no personal sino material de todos los hombres en Adán que conlleva la participación en su pecado: “*Mais comment la chose est-elle possible: comment une si petite semence a-t-elle pu produire des fruits si multiples? L'auteur avoue son incompetence; mais cependant, il va suggérer une explication: la semence adamique était composée d'un certain nombre de particules simples, athomi; chacune d'elles s'accrut, non pas substantiellement mais quantitativement; et ainsi chaque atome devient multiple; cette multitude cependant émane d'une même particule primitive [...] Mais ce péché originel que nous recevons de nos parents, est-ce selon notre âme ou selon notre corps que nous le contractons? Ce n'est certes pas selon notre âme, laquelle a été créée pure et n'a pas commis de péché. C'est donc selon notre corps et cela avant son animation par l'âme. Mais comment un corps inanimé a-t-il pu pécher? Il ne s'agit pas d'un péché personnel, peccatum personae, mais d'un péché de nature, peccatum naturae. Et ce péché n'est autre que la corruption de l'appétit sensitif, la propension à la*

considerar esta multiplicación como de orden sobrenatural. Cuentan para ello con diversos ejemplos en los que Dios (por fuera del mismo acto de la Creación) multiplica la materia sin necesidad de aditivos. Tres de estos ejemplos se repiten a menudo: la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, la multiplicación de los panes por Cristo en el Evangelio y la resurrección de niños o fetos animados en jóvenes de 33 años tras el día del Juicio¹⁵⁰. Cabría anotar que estos tres recurrentes ejemplos remiten a tres momentos clave de la historia providencial: el Edén, la Encarnación y el fin de los tiempos¹⁵¹.

Existen variantes de esta tesis como la que asegura la no asimilación de los alimentos, no en el cuerpo del hombre, sino en lo que se llama la *veritas humanae naturae*. Esta expresión es tomada del *Cur Deus Homo* de Anselmo de Canterbury (pero desligada de la cuestión de los alimentos; trata sobre la mortalidad como rasgo presente o no en la verdadera naturaleza humana) y remite a la naturaleza presente en Adán, aquella que transmite el pecado y la que resucitará el día del Juicio con la conformación de los cuerpos celestes¹⁵². La cuestión

concupiscence déréglée; or cette corruption ou péché de nature devient péché de la personne après l'animation", pp. 43-44. Sobre la posibilidad de imputar la deuda al cuerpo o al alma, cf. también en el *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis el rescate de la definición del hombre como compuesto: "D. *Cum caro tantum ab Adam assumatur, anima autem a Deo tribuatur; mirum est quomodo juste ab anima exigitur quod per carnem contrahitur.*— M. *Non puto te ita desipere, ut arbitreris carnem absque anima hominem esse: anima quippe ad hoc datur, ut caro vivificetur. Itaque ante acceptam animam nihil a carne exigitur; nec ab anima ante conjunctionem carnis quidquam exquiritur, praesertim cum in semine humanae conceptionis nulla culpa, sicut nec in sanguine vel in sputo esse comprobetur; et anima innocens a Deo creetur. Porro, animae et corporis homo dicitur, et ob hoc debitum Adae juste exigitur, et quia in iniquitatibus concipitur, in injustitia nascitur, reus justo iudici statuitur*", PL CLXXII, 1143C.

¹⁵⁰ Cf. Hugo de San Víctor: "Porro quod de costa viri mulieris corpus factum dicitur ita intelligendum est, ut de sola ipsius costae substantia sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsa multiplicata idem corpus factum credatur, eo sane miraculo quo postea de quinque panibus in manibus Jesu coelesti benedictione multiplicatis quinque sunt hominum milia satiata", *De sacramentis christianae fidei* I, 6, 36 (PL CLXXVI: 284D)

¹⁵¹ Sobre el caso particular de la creación de Eva a partir de la costilla, cf. el trabajo de JÉRÔME BASCHET "Ève n'est jamais née" en J.C. Schmitt (ed.), *Ève et Pandora. La création de la femme*, París: Gallimard, 2001, pp. 115-162. La insistencia teológica en que Eva no nace del cuerpo de Adán sino que es formada por Dios a partir de la costilla se patentiza cuando la asimilación tipológica Eva/Iglesia se frena ante la diferente forma de llegada a la existencia: "Eva aedificatur; Ecclesia nascitur" (p. 136). Se trata entonces de un ejemplo (por lo menos en el s. XII) de multiplicación sobrenatural de la materia.

¹⁵² Estas reflexiones son, asimismo, el origen de una serie de *quaestiones* de un tono que resulta estrafalario si no se las ubica en el contexto de esta discusión. Como es el caso de aquellas que involucran a caníbales alimentándose de embriones. Cf. CAROLINE. W. BYNUM, "Material continuity...", *op.cit.*, p. 243 y ss., texto que hemos reseñado en la revisión bibliográfica del capítulo 1. Cf. asimismo PHILIP L. REYNOLDS, *op.cit.*

de qué constituye la “verdad de la naturaleza humana” se convertirá en un *topos* de las discusiones escolásticas y llevará a los teólogos a preguntarse por los procesos naturales o sobrenaturales de crecimiento de la materia. Así surge un estudio de los “modos de producción” por los cuales una materia puede aparecer o desarrollarse, como lo señala la taxonomía de procesos ensayada por Hugo de San Víctor en su *De sacramentis christianae fidei*¹⁵³. Por otra parte, el desarrollo de esta teoría entrará en diálogo obligado con otras disciplinas, medicina y filosofía natural, particularmente en torno de la relación posible entre la *veritas humanae naturae* y la teoría del *humidum radicale*¹⁵⁴.

La tesis del traducianismo físico finalmente se topará con dos problemas insolubles. Por un lado, su incapacidad para responder al problema cristológico que la transmisión libidinal resolvía eficazmente: en efecto, si todos los hombres son de la misma carne de Adán y es esa carne la que transmite el pecado original, entonces también portaría la mácula el Salvador que ha nacido en un cuerpo claramente descendiente de la carne del primer hombre. Esto lleva a muchos autores a yuxtaponer la tesis del traducianismo físico con el sostenimiento más tradicional de la explicación con base en la concupiscencia¹⁵⁵.

Por otro lado, el traducianismo suscitará progresivas dudas a medida que se amplíe su inadecuación a los nuevos saberes físicos de matriz aristotélica. Si en el s. XII, la inclusión de la tesis del traducianismo físico en las *Sentencias* de Pedro Lombardo le había asegurado un alto consenso, lo cierto es que un siglo más tarde, la operación de fusión entre aristotelismo y tradición cristiana a cargo de Alberto Magno y Tomás de Aquino, desarmará los argumentos

¹⁵³ “Hugh accepts the Laon master’s theory of atomic division, but he emphasized that only God can cause something to grow and multiply without the addition of extraneous material. He explains that there are six modes of production: (i) making something from nothing, (ii) making several things from something in such a way that there is an increase in substantial quantity; (iii) making something from several things in such a way that there is a decrease in substantial quantity; (iv) making something into several things without any increase in substantial quantity; (v) making something from several things without any decrease in substantial quantity; and (vi) making something into nothing (annihilation). Creatures can do the fourth and fifth of work (by respectively dividing and combining things), but God alone can do the other kinds”, PHILIP L. REYNOLDS, *op.cit.*, p. 36. Cf. asimismo JÉRÔME BASCHET, “Ève n’est jamais née”, *op.cit.*, p. 140.

¹⁵⁴ Cf. PHILIP L. REYNOLDS, *op.cit.*, p. 17 y p. 120 y ss. Cf. también LUCIANO COVA, “Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale...*, *op.cit.*

¹⁵⁵ Cf. ODON LOTTIN, *op.cit.*, p. 55

de la tesis de marras, comenzando por una actitud de desconfianza frente a cualquier carácter sobrenatural que se le atribuya a los procesos de crecimiento de la materia.

Pero lo cierto es que, en términos del s. XII, estas proposiciones alcanzaron para influenciar los textos jurídicos a través del trabajo de Graciano. Ello es evidente en el siguiente pasaje del *Decretum*: “*Non imputantur filiis peccata parentum, quae post eorum nativitatem a parentibus committuntur; nec pro peccatis parentum spirituali poena filii sunt plectendi*” (C 1, q. 4, c. 10). El tono conclusivo de este capítulo viene a consagrar la no transmisibilidad de los pecados paternos salvo en dos casos que coinciden con las distinciones propuestas por la escuela de Laón. Diferenciaciones que parecen ser de suma importancia para el tratamiento posterior de la cuestión de la transmisión generacional de penas.

Queda claro que la salvaguarda de las penas espirituales, intransferibles como estipula el texto, se efectúa en unos términos que dan vía libre a la justificación de la transmisión de penas corporales. La solución graciana pasa por transportar la cuestión del plano del crimen al de la pena (sin dejar muy en claro si los terceros son considerados responsables al igual que el primer pecador o si se aplica la solidaridad por otras razones). De esta forma, logra restarle problematicidad a la transmisión¹⁵⁶. Puede pensarse que la poca importancia que las penas corporales revisten en comparación con las espirituales incide de tal manera que parece no haber necesidad de explicar o fundamentar dicha transmisión. Ello explicaría el uso que los textos eclesiásticos posteriores hacen de la referencia a la transmisión legal de penas por crimen de lesa majestad, que se utiliza generalmente como dato de la realidad a aducir en la discusión.

Por otro lado, librar a los hijos de los pecados paternos cometidos después del nacimiento implica una lógica de imputación de la pena que distingue entre hijos nacidos *post* y *ante commissum delictum*. Esta diferenciación estará presente en el derecho laico tanto en su letra legal como en el trabajo de glosadores, tal como hemos consignado respecto del tratamiento de los castigos hereditarios por crimen de lesa majestad por parte de los juristas

¹⁵⁶ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, pp. 36-37. “*Una volta che la ricerca della soluzione sia stata trasportata sul piano della pena, le conseguenze ritenute dalla Chiesa pi’u gravi, cioè quelle spirituali, si possono ovviare, e riguardo alle altre si trova sempre il modo di tener conto di eventuali ragioni di opportunità politica, economica e sociale*”, *op.cit.*, p. 39.

medievales en cuanto a estimar el castigo tan solo a los hijos nacidos *post commissum delictum*, como plantea C. Ghisalberti.

Sin embargo, el planteo mismo de la cuestión sobre los hijos *ante y postea nati* evidencia la influencia que la distinción propuesta por la escuela de Laón ejerce sobre el trabajo de los juristas. Podría pensarse incluso que el esfuerzo de los glosadores por atribuir la pena por lesa majestad únicamente a los hijos *postea nati* no se deriva sólo de una voluntad de dulcificar la ley romana, sino también de intentar aplicarle una lógica de otro origen, relacionada con el traducianismo físico.

El criterio *personaliter divisus* se revela como un fuerte incentivo para la reflexión teológica del siglo XII y evidencia una notable interrelación entre ésta y el discurso jurídico. Además, despeja un horizonte en torno de la interacción de los distintos dispositivos que actúan en el montaje de la antropología cristiana medieval y se plantea como posible síntesis textual entre los dispositivos teológico y jurídico de construcción de la persona.

Desarrollos posteriores a Graciano

Los decretistas de fines del s. XII abordarán la cuestión de los castigos hereditarios a partir de los puntos que Graciano prefirió bordear y llevaron adelante un trabajo de complejización conceptual, generando nuevas distinciones y categorías. Un ejemplo de esta empresa está dado por el intento de evitar la confusión entre pena e irregularidad, presente en los pasajes del *Decretum* dedicados a la cuestión. Otro punto, más extensamente trabajado, se centra en la distinción entre penas corporales y temporales¹⁵⁷.

En su tratamiento de la cuestión de los castigos transmisibles, Graciano habla indistintamente de penas eternas/espirituales, por un lado, y de penas temporales/corporales, por el otro, ignorando cualquier combinación cruzada de esos pares. Los decretistas ensayarán sucesivas combinaciones de estos elementos en función de un problema particular. En efecto, si queda claro a partir del *Decretum* que las penas eternas no son aplicables sobre inocentes, el

¹⁵⁷ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 57 y ss.

hecho es que sí se detectan en el mismo texto referencias a penas espirituales transmisibles. El caso clásico es el del entredicho (todavía no autonomizado de la figura de la excomunión), pena que, como veremos, sufre en esta misma época un proceso de expansión y generalización.

Un primer ensayo se da en decretistas tempranos que clasifican los pecados en una tríada y las penas en dos tipos, de modo de mantener la posición graciana de la exclusión del crimen pero no de la pena en los castigos por pecados ajenos. En la *Summa Parisiensis* se ven claramente estas distinciones que terminan de sancionar la legitimidad del castigo a inocentes:

*Quidam sic distinguunt peccata: Alia sunt aliena tantum, quae scilicet non approbamus; alia aliena et nostri, scilicet quae approbamus; alia nostra tantum. Pro alienis tantum nullis punitur quantum ad meritum, nisi pro originali, sed pro nullo actuali. Punitur tamen aliquis quantum ad promotionem, ut filii sacerdotum. Pro alienis et suis, et pro suis, quisque punitur. Alii brevius sic distinguunt: Peccatum patris impedit ad promotionem, sed non ad meritum. Vel sic brevius distinguamus: Peccata aliena non obsunt ad aeternum supplicium; obsunt tamen quandoque ad poenam temporalem*¹⁵⁸

Esteban de Tournai presenta un esquema similar contraponiendo los pecados que “nocent ad peccatum vinculum” y los que lo hacen “ad promotionis obstaculum” pero sin salir de la indistinción de los pares eterno/espiritual y temporal/corporal¹⁵⁹. La *Summa Coloniensis*, por su parte, registra el mismo distingo que hallamos en Esteban de Tournai e incorpora una subdivisión de la pena espiritual que pasa a ser “duplex, que spiritum affligit uel remouet a spiritualibus”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *op.cit.*, en comentario a C. 1, q. 4. Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 115.

¹⁵⁹ “Adhibenda est ergo distinctio, quoniam aliorum crimina aliis minime nocent ad peccatum vinculum, nocenta autem ad promotionis obstaculum. Vel ita: crimina alia sunt aliorum tantum, alia nostra et aliorum. Aliorum tantum, quae vel ignoramus vel scita improbamus; nostra et aliorum, quae vel cum aliis committimus vel ab aliis pro nobis admissa, cum cognoscimus approbamus. Quae igitur sunt nostra et aliorum utroque modo impediunt: quae aliorum, tantum uno, ut dictum est, c. 1 Nullius crimen. Paternum crimen non imputatur filio ad poenam aeternam, imputatur tamen quoad temporalem, sicut in crimine laesae maiestatis et in crimine simoniae”, *op.cit.*, en comentario a C. 1, q. 4. Respecto de la indistinción, cf. el fragmento del mismo texto citado en nota 107.

¹⁶⁰ “Potest etiam dici quod crimina aliorum aliis nocent ad promotionis obstaculum, non tamen nocent ad anime vinculum, quam supra Augustinus spiritualem penam appellauit dicens pro peccatis parentum filios non esse spirituali pena plectendos. Est enim pena pecuniaria, corporalis et spiritualis et hec duplex, que spiritum affligit uel remouet a spiritualibus”, *op.cit.*, § 88.

Quien aborda claramente la cuestión de las penas espirituales temporales es Rufino, quien divide las penas espirituales entre las que afectan al alma y las que dañan la “integridad de la fama”:

Sciendum est quod imputatio peccati alia est ad penam eternam, alia ad temporalem. Item que ad temporalem, alia ad spiritualem penam, alia ad corporalem; item pena spiritualis alia removet bonum habitum, alia solummodo impedit habendum. Prima spiritualis nocet anime, secunda tantum integritate fame. Peccatum ergo parentum non imputatur ad penam eternam nescientibus vel non consentientibus filiis, nisi unum dumtaxat, si. peccatum originale: unde est illud Augustini infra sexto capitulo (c. 8); ad penam autem temporalem et corporalem non frequenter, sed raro imputatur. Similiter ad penam spiritualem – quae non nocet anime, sed est obstaculum promotionis – non generaliter, sed in casu imputatur: ut est adulterium sacerdotum, quod obest filiis, quominus ad sacros ordines promoveantur. Ita si pater nesciente puero ei emit ecclesiam, propter peccatum istud puer, non dico: arcebitur a promotione, sed fructum paterne emptionis non potest optinere. Ad penam autem spiritualem, quae nocet anime, videlicet ad excommunicationem, nullo modo peccatum parentum imputatur filiis, nisi ipsi imitatores fuerint, vel consensores¹⁶¹

La pena espiritual que daña al alma es muy cercana a la pena eterna y se la excluye de la transmisión a terceros, salvo que haya imitación o consenso (caso de la excomunión). La pena espiritual temporal, en cambio, sí es transmisible como en el caso de los sacerdotes adúlteros (por la que los hijos son excluidos de las órdenes) y la simonía que impide al hijo tomar provecho del accionar paterno. En principio, la pena por lesa majestad se toma como corporal pero la infamia cuadra con las penas que dañan “*tantum integritate fame*” y por eso Rufino la hace entrar en esta categoría.

Los autores posteriores proseguirán con esta categorización de los castigos, incorporando más variantes. Hostiensis, por ejemplo, distingue entre una “*poena nocente*” y una “*conferente*” y subdivide las penas temporales en cinco tipos:

Dicunt quidam, quod non punitur vnus pro alio poena nocente, ut bib, sed bene punitur poena conferente, quod non placet, ut hic. Dic ergo, quod poena est duplex, aeterna scilicet & temporalis. Eterna poena non punitur vnus pro alio, nisi in crimine participet, vel succedat, infra q. iiii. item Moises. & seq. Temporalis vero poena, alia corporalis, alia realis, alia ecclesiastica, alia spiritualis, alia laesae opinionis, seu famosa. Corporali poena non punitur vnus pro alio. C. e. t. l. sancimus. Reali poena punitur quandoque. infra. q. iiii. § item pro peccato ciuium. C. ad l. iul. maie. quisquis

¹⁶¹ *op.cit.*, en comentario a C. 1, q. 4.

vj. q. I § verum. & l. si quis cum militibus, supra de haereti. vergentis. s. e. ad aures. [...] Ecclesiastica etiam poena punitur quandoque ut hic, Sed & spirituali poena punitur supra de off. del. P. & B. supra de spon. non et vobis. xxviii. dist. si cuius. Excipitur sententia excommunicationis, qua non punitur vnus pro alio, nisi iudex grauius commoueat, id est, extra mentem suam sit, ar. xxiii, q. v. c. ii. & secundum hoc intellige. xxiiii. q. si habes & vide in Summa e. t. Pena etiam famosa, siue laesae opinionis punitur. C. ad l. Iul. maies. quisquis¹⁶²

En este fragmento, Hostiensis cita, a la par de la ley *Quisquis*, una norma que será crucial en la consolidación de los castigos hereditarios en la Baja Edad Media, la decretal *Vergentis* (incorporada luego en las *Decretales* de Gregorio IX como X 5, 7, 10). El texto de la misma está constituido por una epístola de Inocencio III al clero de Viterbo de 1199, en la que se termina de cerrar el proceso de asimilación entre herejía y crimen de lesa majestad, a partir de una comparación infinitamente citada después: “*longe sit grauius aeternam quam temporalem laedere maiestatem*”. Este razonamiento es el que habilita también la incorporación como castigo de la pena hereditaria:

[...] In terris vero, temporali nostrae iurisdictioni subiectis, bona haereticorum statuimus publicari, et in aliis idem praecipimus fieri per potestates et principes saeculares, quos ad id exsequendum, si forte negligentes exstiterint, per censuram ecclesiasticam appellatione remota compelli volumus et mandamus. Nec ad eos bona eorum ulterius revertantur, nisi eis, ad cor revertentibus et abnegantibus haereticorum consortium, misereri aliquis voluerit, ut temporalis saltem poena corripit quem spiritualis non corrigit disciplina. Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laesae maiestates punitis capite, bona confiscentur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata: quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debeat

¹⁶² *In primum–sexum decretalium librum commentaria, op.cit., ad X 5, 37, 12.* Las afirmaciones de Hostiensis son retomadas por Juan de Andrea en su comentario al mismo pasaje en *In quinque decretalium libros novella commentaria, op.cit.* Divisiones similares se pueden hallar también en Juan de Torquemada, quien especifica los tipos de pena espiritual: “*Poena vero temporalis est duplex. Quaedam est corporalis. Quaedam est spiritualis. Corporalis quidem respicit corpus proprium. Et de ista est conclusio. quod saepe punitur quis pro peccato alterius [...] Alia poena corporalis tangit statum, ut est seruitus & infamia. Et de ista est conclusio. quod ista poena saepe punitur vnus pro peccato alterius [...] Poena autem temporalis spiritualis est quadruplex. prima est poena excommunicationis. Et de ista est conclusio. quod poena excommunicationis nunquam punitur vnus pro alio [...] Secunda est poena interdicti. Et de ista est conclusio. quod ista poena saepe punitur vnus pro alio [...] tertia est poenae remotio ab oblationibus. Et de ista est conclusio. quod ista poena quandoque punitur vnus pro alio [...] quarta poena est ordinis. Et de ista est conclusio. quod tali poena quandoque punitur vnus pro alio*”, *op.cit.*, en comentario a C. 1, q. 4. Cf. también la *Summa* de Bernardo de Pavia: “*Species poenarum variae sunt; nam poena alia canonica, alia legalis, sicut et criminum, aliud ecclesiasticum, aliud civile [...] Poena canonica alia spiritualis, alia corporalis, alia pecuniaria. Spiritualis alia increpationis, alia interdictionis, alia excommunicationis, alia infamiae, alia depositionis [...] Corporalis et canonica poena quadruplex invenitur, scil. exilii, ieiunii, carceris et verberationis*”, *op.cit.*, lib. 5, tit. 32.

districione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem? Nec huiusmodi severitatis censuram orthodoxorum [etiam] exheredati filiorum quasi cuiusdam miserationis praetextu debet ullatenus impedire, quum in multis casibus etiam secundum divinum iudicium filii pro patribus temporaliter puniantur, et iuxta canonicas sanctiones quandoque feratur ultio non solum in auctores scelerum, sed etiam in progeniem damnatorum.

En este texto central para el posterior armado del aparato de la Inquisición se apela a los argumentos existentes para justificar la transmisión de penas temporales a los hijos, de modo de aplicarlas sobre los herejes. El estudio de los referentes teóricos de Inocencio ha demostrado que, al igual que Graciano respecto de la Escuela de Laón, presenta una conexión muy fuerte con las discusiones teológicas contemporáneas, y está al tanto de los distintos ensayos exegéticos de explicación de los pasajes bíblicos sobre castigo a inocentes¹⁶³.

Esta norma (en la que los especialistas han hallado influencias de Placentino) completa la asimilación entre herejía y crimen de lesa majestad que permite violar el principio general de que la pena no se transmite a los hijos¹⁶⁴. Como vimos anteriormente, se hace por la vía indirecta de la asociación entre simonía y lesa majestad, tal como aparece en C. 1, q. 6, *dictum post c. 22*, ya citado¹⁶⁵. En su momento, los comentaristas se encargaron de aclarar que tal identificación tenía sus límites y había de entenderse en función del procedimiento y no de las penas. Así la *Summa Parisiensis* afirmaba: “*Ita lex incipit, de accusatione, i.e., quod dixi*

¹⁶³ Cf. PETER CLARKE, “Peter the Chanter, Innocent III and theological views on collective guilt and punishment”, *Journal of Ecclesiastical History*, 52, 2001. En este trabajo se puede rastrear la influencia sobre Inocencio III de muchas argumentaciones que prosiguen el camino andado previamente por la Escuela de Laón, desde la tesis de la imitación justificada en el pasaje “*qui oderunt me*” del *Éxodo* (Pedro Lombardo) o el cálculo de longevidad de las cuatro generaciones (Stephen Langton).

¹⁶⁴ Cf. tratado sobre los herejes de Juan Calderini: “*Regulariter poena non transit in filios ex delicto patris. ut ff. de poenis l. si poena & l. crimen. Sed in hoc crimine secus est, ut infra patebit, unde ad declarationem huius membri est ante omnia attendendum, quod quidam damnantur in uita uel post mortem de haeresi, & tanquam haeretici. Quidam recipiuntur ad misericordiam impositis eis poenentialibus poenis, Quidam uero. Quidam sunt alii qui nulla indicta purgatione decedunt in ipsa suspitio ne haeresis. Et quidem in filios illius qui damnatur de haeresi descendit triplex poena, prima est ademptionis bonorum, quia omnino priuantur successione paterna, prout plene fuit dictum supra de confiscatione bonorum. Secunda, quia fiunt inhabiles ad succedendum ex testamento uel ab intestato quibuscumque aliis consanguineis uel extraneis. ut. C. ad l. Iul. maie. l. quisquis, post prin. Et 24 q. 2 Sane iniuncta cum c. uergentis, extra eo. ti. Tertia poena est quia fiunt inhabiles ad aliquod beneficium ecclesiasticum uel etiam publicum officium obtinendum, ut extra de haere. c. 2 § haeretici. & c. statutum ij. lib. 6.*”, en *Tractatus novus aureus et solemnissimus de haereticis*, Venecia: ad Candentis Salamandrae Insigne, 1571.

¹⁶⁵ Cf. JACQUES CHIFFOLEAU, “Sur le crime de majesté médiéval”, *op.cit.*

*ad instar laesae majestatis debet procedere, non de poena, quia pro simonia secundum canones non punitur aliquis capite*¹⁶⁶. De cualquier manera, finalmente simonía y herejía, con el asesinato de clérigos tal como quedará establecido en el canon 45 del IV Concilio Laterano, formarán la tríada de crímenes que implican en el derecho canónico inhabilitación de los descendientes. Así lo señala Juan el Teutónico en su aparato a la *Compilatio Tertia* (comentario a *Vergentis, ad v. filiorum*):

*Sic patet quod secundum canones bona hereticorum confiscantur, siue habeant filios siue non, et in hoc corrigitur lex que dicit quod bona eorum ad cognatos uel agnatos deferuntur, ut C. de heretic. authen. Idem est de Nestorianis. Si tamen reuersi fuerint ad fidem, ex indulgentia possunt ei restitui bona, ut hic dicit, et xxiii. q. iiii. Ipsa, et quilibet istis potest licite auferre sua, ut xxiii. q. v. Si uos et q. vii. c.i. Melius tamen facit si hoc fit auctoritate iudicis, ut xxiii. q. iii. Sex, et nota quod in tribus criminibus filii excluduntur, scilicet in crimine heresis et symonie, ut hic et vi. q. i. § Verum, et in interfectore clericorum, ut in constitutione Innocentii In quibusdam. Alias bona dampnatorum deuoluuntur ad heredes, ut C. de bonis damp. authen. Bona. jo.*¹⁶⁷

El camino para una asimilación mayor que incluyese también las penas venía abierto ya con la tradicional noción de “*simoniaca heresis*”¹⁶⁸. Pero he aquí que *Vergentis*, al asimilar el crimen del derecho romano de la lesa majestad con la herejía, genera una identificación ausente en el *Corpus* de Justiniano y que plantea una novedad absolutamente problemática, cual es la del castigo hereditario, no contemplado en el título correspondiente del *Codex* (C. 1,

¹⁶⁶ *op.cit.*, ad C. 1, q. 6, *dictum post* c. 22. Juan de Torquemada también hace la misma aclaración en función de que en materia de simonía “*etiam quilibet admittetur*” al igual que el crimen de lesa majestad “*ad hoc probandum quod differat in poena, quia aliter puniuntur rei maiestatis, & aliter simoniaci. illi ad mortem, isti ad depositionem. Simoniaci saepe restituuntur, illi non. Bona simoniacorum non confiscantur, sicut bona illorum. Item in crimine maiestatis torquetur etiam accusator, quod non fit in simonia*”, *op.cit.*, en comentario al mismo pasaje.

¹⁶⁷ *Johannis Teutonici Apparatus glossarum in Compilationem tertiam*, K. Pennington (ed.), <http://faculty.cua.edu/Pennington/edit501.htm>. El canon 45 de IV Letrán (“*Patronus qui clericum ecclesia occiderit, vel mutilaverit, jus patronatus amittat*”) recurre a la vieja idea del castigo en cuatro generaciones: “*Et ne minus vindictae quam excessus memoria prorogetur: non solum de praemissis nil perveniat ad heredes, sed etiam usque ad quartam generationem posteritates talium in clericorum collegium nullatenus admittantur, nec in regularibus domibus, nisi cum eis fuerit misericorditer*”, *Sacrosanta Concilium ad regiam editionem exacta*, Philippe Labbe & Gabriel Cossart (eds.), Venecia: A. Zatta, 1778, tomo XXII. Clarke detecta aquí la influencia de Stephen Langton, cf. *op.cit.*, p. 6.

¹⁶⁸ Cf. JEAN LECLERQ, *op.cit.* La simonía abarca un extenso campo de relaciones que, en un punto, incluye también a la usura por cuanto el usurero aparece como quien comercia con el tiempo, bien sagrado, propiedad de Dios. Cf. al respecto JACQUES LE GOFF, *La Bolsa y la Vida, op.cit.*, cap. 3. Cabe señalar que en la iconografía medieval es factible hallar referencias a la usura como una cuestión de pecado hereditario. Cf. JÉRÔME BASCHET, “I peccati capitali e le loro punizioni nell’iconografia medievale”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali, op.cit.*, p. 249.

5), y que expresamente incluye a los hijos ortodoxos¹⁶⁹. Ésta y otras innovaciones de Inocencio III en materia penal serán unos de los puntos abiertos al debate a principios del s. XIII (y que perduran hasta fines del XIV), que generará un desarrollo doctrinal en torno de la cuestión de la culpa colectiva¹⁷⁰.

Por un lado, durante el papado de Inocencio la práctica del interdicto experimenta una gran expansión a partir de la preferencia de Roma por este arma en sus conflictos con los gobernantes laicos. Por citar dos casos mayores, recordemos que el reino de León cayó bajo el entredicho en función del casamiento de Alfonso IX con Berenguela de Castilla, y el mismo dispositivo se aplicó en Inglaterra a raíz del conflicto con Juan sin Tierra. La extensión del uso de los interdictos no puede escindirse del contexto de debate escolástico en torno de la cuestión de la culpa colectiva y su castigo. Nos hallamos en una época en la que la diferencia entre derecho canónico y teología todavía no ha madurado. Sin embargo, es importante señalar que las referencias que Inocencio emplea para justificar las penas colectivas como el interdicto o los castigos hereditarios, son mayormente escriturarias o teológicas y no basadas en cánones. Así, por ejemplo, para respaldar el hecho de que una comunidad deba penar por pecados de su gobernante, se remite a la historia de David y Urías y el castigo divino sobre el reino hebreo por su responsabilidad en no corregir a su gobernante. Este derrotero Inocencio lo halla recorrido ya por la corriente de teólogos parisinos nucleados por la figura de Pedro el Chantre, que en el paso del s. XII al XIII aparecen como uno de los sectores más emblemáticos de la reforma eclesiástica y que se distinguen por el cariz práctico de sus disquisiciones teológicas¹⁷¹. En este contexto, resultan significativos los desarrollos de Pedro el Chantre en torno del deber de resistencia de los sujetos a una autoridad caída en pecado (sin suponer que los mismos constituyesen una teoría de la desobediencia civil)¹⁷².

¹⁶⁹ Cf. KENNETH PENNINGTON, “*Pro peccatis patrum puniri*”: a moral and legal problem of the Inquisition”, *Church History*, 47, 1978.

¹⁷⁰ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo 1, p. 91.

¹⁷¹ Cf. JOHN BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter Chanter and his circle*, Princeton University Press, 1970.

¹⁷² Cf. PETER CLARKE, *op.cit.*, pp. 19-20. Con el tiempo, esta inflación de los interdictos perderá consenso en Roma. E. Vodola supone que la prohibición de excomulgar *universitates* que decreta Inocencio IV en su bula *Romana* (1246) preparaba en realidad una posterior abolición de los interdictos. Cf. ELISABETH VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages, op.cit.*, p. 59. De cualquier manera, la práctica continuó. En principio, *Romana* no prohibía al Papa excomulgar una comunidad, tal como lo hará Nicolás III con Novara en 1277.

Vergentis en particular dará pie a una serie de debates en función, básicamente, de su severidad. En efecto, esta decretal implica una novedad al respecto en tanto contradice la tradicional postura canonista que señalaba al derecho eclesiástico como un orden más equitativo y humanitario que el derecho secular. Juan el Teutónico es el primero en señalar que *Vergentis* está corrigiendo la ley romana aunque nadie cuestiona de momento el derecho del papa a hacerlo. Pero será Tancredo quien en primer lugar intente restringir la dureza de esta norma y lo hace, no a partir de señalar que la ley antigua es mejor ni de impugnar el derecho papal a imponer legislación nueva, sino apelando a la existencia de principios generales violados por esta decretal. Recordando que ésta última surge de una epístola papal al clero de Viterbo, situado en los dominios temporales del Papa, Tancredo postula que la norma no ha de aplicarse en otras jurisdicciones, donde rija un derecho romano más equitativo¹⁷³. Hacia mediados del s. XIII se detectan dos líneas divergentes en los comentaristas a *Vergentis*, una tratando de limitarla y otra que justifica el castigo a inocentes a partir de la gravedad del crimen. Podemos ejemplificar a partir de un texto de Hostiensis donde presenta ambas posturas planteando una tercera posición conciliadora. La primera tendencia está representada por Tancredo y Godofredo:

nec in vltima voluntate aliquid alicui relinquere possunt [haeretici]. etiam filiis infidelibus secundum Azo & .t. nec etiam fidelibus secundum pla. Jo. & La.. pro azo C. e. manicheos. & l. cognovimus. & auc. ibi signatio idem de nestorianis. vel dicitur quod bona hereticorum devolventur ad agnatos vel cognatos orthodoxos: nec debet dici secundum goff. quod corrigant. l. per decre. infra. eo. vergentis. nisi in terris que temporaliter subsunt iurisdictioni romane ecclesie. ut in prin. decre. innuitur manifeste. nam l. maiori equitate nituntur quam decre. nec puniendus esse filius pro patre. C. ne filius pro patre. & pena suos debet tenere auctores¹⁷⁴

La escuela contraria, que tiene como exponentes a Placentino, Juan el Teutónico, Bernardo de Parma y Vicente Hispano, basa su argumentación en la identificación entre herejía y crimen de lesa majestad y aduce argumentos que ya hemos visitado, como la imitación o la intimidación preventiva:

¹⁷³ Cf. KENNETH PENNINGTON, *op.cit.*, pp. 141-142.

¹⁷⁴ Hostiensis, *Super titulis decretalium*, *op.cit.*, en comentario a X 5, 7, lo mismo que los dos próximos fragmentos.

pro pla. infra e. vergentis. per quam dicunt magistri Jo. & P. au. l. corrigi. quia tales omnino tanquam crimine lese ma. tenentur. & imo bona omnino confiscantur & publicantur. nec moueat filiorum exheredationis misericordia quia in multis casibus filii etiam secundum diuinum iudicium corporaliter puniuntur ut patet i. q. iiii § item peccato israhelitarum j. q. j. cito. & secundum canonicas sanctiones: aliquando fertur ultio non solum in auctores sceleris. sed et in progenies damnatorum. ut supra de fi. pres. per totum. xv q. viij cum multe. infra de pe. in quibusdam ut dicit decre. vergentis. et est ratio quia forte pater magis verebitur exheredationem filii quam propriam

Por último, Hostiensis, menos hostil a Tancredo, intenta conciliar a partir de distinguir el caso en que el hereje ha muerto antes o después de ser descubierto su crimen:

Verumtamen et prima sententia saluari potest quia sententia azo. et leges sue. id est pro eo inducte intelligi possunt quando hereticus mortuus est ante accusationem et denunciationem. cum occultus esset. sententia vero pla. locum habet post accusationem et publicationem. secundum ea. que no. supra prox. vero nitari et. § qualiter deprehendantur. vero aduerte. et dic quod etiam post sententiam latam potest intelligi vera lex: et sententia azo. Sed intelligitur loqui de misericordia non de rigore: et de hoc dicit decre. vergentis. ibi nec ad eos &c. et arg. infra e. excommunicamus itaque § sane

En todo caso, estas dispares lecturas dan cuenta de las “*perplexità interpretative*”, en términos de V. Piergiovanni, que generaron la identificación entre herejía y lesa majestad y su contradicción con unos principios de equidad tradicionalmente atribuidos al derecho canónico, lo que lleva a los comentaristas a intentar no llevar hasta sus últimas consecuencias las derivaciones de esta operación¹⁷⁵.

Estas consideraciones alcanzan también a los comentaristas del derecho imperial por cuanto, desde Federico II el Imperio Germánico hace suya la persecución de la herejía,

¹⁷⁵ Cf. VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo II, p. 189. Sobre la comparación entre el derecho romano y el canónico en torno de la equidad y la responsabilidad individual, cf. las posturas contrarias de OLIVIER ÉCHAPPÉ, “Délit et péché...”, *op.cit.*, p. 253, y “L'imputabilité de l'acte délictueux...”, *op.cit.*, p. 124, por un lado, y VITO PIERGIOVANNI, *op.cit.*, tomo I, pp. 8-9, por el otro. E. Vodola, por su parte, apunta el rechazo por muchos canonistas de una lectura literal de *Vergentis*. En este contexto, ha de entenderse la cláusula que impone Alejandro IV al posibilitar una vía de escape aduciendo que el padre no estaba en su juicio al entrar en la secta. Cf. ELISABETH VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, *op.cit.* p. 157. Paralelamente se puede hallar intentos de extender la privación de la herencia a excomulgados no herejes, ensayos ligados a menudo con las situaciones políticas concretas como la que gira en torno del conflicto entre los reyes de Francia (Luis VIII y San Luis) y los condes de Toulouse. Cf. *idem*, p. 165.

introduciendo también las penas hereditarias¹⁷⁶. Así en la constitución *Credentes*, insertada en el *Codex* tras C. 1, 5, 4 se establece la pérdida de derechos sucesorios: “*Sit etiam intestabilis nec testandi liberam habeat factionem: nec ad hereditatis successionem accedat*”. Y en la constitución *Gazaros*, insertada en el mismo título antes de C. 1, 5, 21, el castigo sobre los descendientes es explícito y a partir de la comparación entre atentar contra la majestad divina y contra la humana: “*ita quod filii eorum ad successionem peruenire non possunt cum longe grauius sit eternam quam temporalem offendere maiestatem*”¹⁷⁷.

Sin embargo, estas discusiones que buscan morigerar o ratificar la severidad de las normas que hacen a la persecución de los herejes y los castigos en sus hijos sólo pueden detectarse hasta fines del s. XIV. De allí en adelante el consenso en torno del mayor rigor de la ley está asentado, aduciéndose únicamente la cláusula de la eventual misericordia del inquisidor. El cambio de actitud de los juristas es claro en cuanto a una posición mucho menos activa respecto de estos textos, abandonando todo intento creativo por imprimirles un sentido que elimine el problema moral acarreado por la pena hereditaria¹⁷⁸. El resultado final de este proceso será la consolidación de la categoría de “hijo de hereje” para la Inquisición. En todo caso, la discusión pasará por si la pena hereditaria alcanza a todos los hijos o sólo a los *postea nati*. En ella intervendrá una retórica de la sangre de la que hablaremos en detalle más adelante, aunque hay que convenir en que, en general, la respuesta final y más frecuente será la de una indistinción en el castigo¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cf. KENNETH PENNINGTON, *op.cit.*, pp. 145-149. El principal glosador del *Liber Augustalis*, Marino de Caramanico también señala las diferencias con el derecho justiniano pero justifica la transmisión hereditaria por el carácter monstruoso del crimen de herejía, por la necesidad de intimidar a los eventuales herejes con penas sobre sus hijos, posibles imitadores, etc.

¹⁷⁷ Ambas citas según la versión de *Codex cum glossa domini Justiniani*, Lyon: Johann Siber, ca 1496-1500.

¹⁷⁸ Cf. KENNETH PENNINGTON, *op.cit.*, pp. 152-154. Cf. HENRY CH. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York: Harper & Brothers, 1888, vol. 1, pp. 498-500.

¹⁷⁹ Ello podemos ver en las anotaciones que en 1578 hace Francisco Peña al manual de inquisidor de Nicolás Eymeric: “*Cabe preguntarse sobre otro aspecto del problema: ¿la inhabilitación afecta a todos los hijos del hereje por igual, o solamente a los concebidos después del delito de herejía? Hay doctores que han pretendido que a los hijos concebidos antes del delito del padre no les afecta la inhabilitación, pero la mayoría opina que todos los descendientes son inaptos. Me parece más válida esta opinión, más razonable, más conforme a las consideraciones sugeridas anteriormente sobre el amor paterno y el papel de este sentimiento para mantener a los padres en la fe católica. Los padres aman por igual a todos sus hijos, luego es justo que su pecado cause iguales consecuencias, sobre todos los hijos”, *op.cit.*, p. 275. En el siglo XVII español hallamos una afirmación en el mismo sentido (la pena alcanza a todos los hijos) pero a partir de la discusión en torno de los límites de la*

La transmisión de pecados en el corpus alfonsino

La contraposición entre nuestro *corpus* alfonsí y estos desarrollos en el derecho canónico que acabamos de reseñar resulta muy significativa. Tanto en un ámbito como en otro hallamos el establecimiento de castigos hereditarios. Pero mientras que en el derecho canónico tal instrumentación terminará girando en torno de la herejía y su persecución, en la legislación alfonsina pareciera estar inspirada por otro tipo de problemática.

Efectivamente, *Partidas* no incorpora en su regulación de la herejía el castigo a los hijos “inocentes” de los herejes, tal como estaba establecido desde la decretal *Vergentis* de Inocencio III. En *Partidas* VII, 26, 3 se mantiene la diferencia entre hijos ortodoxos e hijos herejes en lo que concierne a los derechos sucesorios:

Por hereje seyendo algund ome jugado, si este a tal ouiesse fijos que sean herejes, e otros que finquen en la fe catholica e que la guarden, estos que fincaron en la nuestra fe: mandamos que ayan todos los bienes de su padre, e non sean tenudos de dar a los otros parte de ninguna cosa dellos. Pero si despues desso conociendo los otros su yerro se conuertiesen, e se tornassen a la fe catholica: tenudos son sus hermanos de dar a cada vno dellos su parte de sus bienes de su padre: mas delos frutos, o de los esquilmos que ouiesse estos hermanos catholicos auidos de tales bienes, en el tiempo que los otros eran herejes, non les deuen dar cuenta, nin ninguna cosa si non quisieren.

identificación entre herejía y lesa majestad. Nos referimos a un pasaje del *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda* de Juan Escobar del Corro: “*Tum etiam, quia laesae maiestatis diuinae grauius est, quam humanae, & non valet argumentum de uno ad aliud, non vero econtra, ut ex Gig. & Rolando probat Farinac. de crim. laesae maiest. quaest. 112 num. 7 & ex Menoch, Fulvio Paciano, & Rolando a Valle, contra Thom. Sancium probat Augst. Barbosa, de locis comm. argum. loco, 30 pag. mihi 315 cum relatis supra num. 38 atque ita non valet argumentum in hac specie ita formatum, in crimine laesae maiestatis humanae non patiuntur poenas filii ante delictum patris nati; igitur nec dum laeditur maiestas diuina, valeret tamen econtra ita, Filii ante delictum patris nati patiuntur poenas in crimine laesae maiestatis humanae: igitur & in crimine laesae maiestatis diuinae, quia minuere delictum haeresis nec eius poenas propter leges, quae loquuntur in crimine laesae maiestatis humanae non est licitum, addere tamen licet, quod & voluit ostendere Cobbarr. in d. cap. 8 num. 5 vers. secundo, in fine, ibi, Nihilominus non sequitur necessario idem esse in crimine heresis, & crimine laesae maiestatis diuinae, quod multo grauius censetur, conuenit Gutierr. citato loco, sub n. 45 ad 3, & aperte probatur in c. vergentis, 10 circa medium, extra de hereticis. [...] ita ut non sit contra ius diuinum, nec contra iura in argumento allegata, quod filii nati ante crimen patris aliquibus puniantur poenis, quod fieri ex iustis causis potest, absque ulla iurium, nec rationis repugnantia, ut factum asserimus in specie qua agimus”, Parte I, quaest. 4, § 4, Lyon: Sumptibus Laurentii Durand, 1637.*

Esta norma, en la que se destaca un seguimiento muy fiel del *Codex* (C. 1, 5, 4, 6)¹⁸⁰, se complementa con lo estipulado en *Partidas* VI, 7, 7 que legitima el desheredamiento del hijo apóstata o hereje pero garantiza, a la inversa, la herencia de los hijos católicos respecto del padre herético:

Herege, o judio, o moro tornandose el fijo, o el nieto, si el padre fuesse Christiano bien lo puede desheredar por esta razon: mas si el padre fuesse herege, o de otra ley, e los fijos, e los nietos fuesen catholicos, estonce el padre es tenuto de establecer a estos fijos atales por herederos, maguer non quiera E si por aventura el padre ouiesse fijos que fuessen Christianos, e otros que lo non fuessen. Otrosi los catholicos deuen heredar del padre, e los otros no auran ende ninguna cosa. Pero si despues desto se tornassen ala fe, deuen les dar su parte dela heredad. Mas los frutos que ouieren lleuado los catholicos entre tanto que los otros fijos fuessen hereges, e no creyan en la nuestra fe, non los pueden demandar.

La glosa de Gregorio López a esta última norma da cuenta de la discordancia entre lo que expresa “*ista lex partitarum*” y lo establecido en el derecho canónico (y su correlato en el derecho imperial tras Federico II). Refiere también a las discusiones en el ámbito del *ius commune* en torno de la dureza de la decretal *Vergentis*, citando las posiciones de Godofredo, Panormitano, Alberico de Rosate y otros. Sin embargo, lo cierto es que en lo referente a penas y procedimientos por herejía, el punto nodal pasa por el hecho de que la codificación alfonsí es paralela al desarrollo del aparato inquisitorial en Europa y nada de ello aparece en las partes correspondientes a la herejía en el *corpus alfonsí*¹⁸¹. Allí se trata de una regulación laica que deja afuera a la Inquisición y pone las cuestiones heréticas en manos de los tribunales episcopales. Habrá que esperar a 1501 cuando una real pragmática de los Reyes Católicos amplíe a los casos de herejía y apostasía la transmisión de la pena de infamia decretada para los crímenes de traición¹⁸².

¹⁸⁰ Cf. RUGGERO MACERATINI, *op.cit.*, pp. 234-236.

¹⁸¹ Cf. HENRY CH. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages, op.cit.*, vol. 2 p. 183. Acerca de la escasa penetración de la herejía en tierras castellanas, cf. EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, “Hérésie et culture dominante...”, *op.cit.*, pp. 35-36.

¹⁸² Cf. ISABEL RAMOS VÁZQUEZ, *op.cit.* Sobre la naturaleza y alcances de la noción de infamia. cf. el texto de FRANCESCO MIGLIORINO, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Catania: Università di Catania-Istituto di Scienze sociali, 1985, caps. 3 y 4.

Estas discordancias nos permiten descartar a la persecución de los herejes como el núcleo del *enjeu politique* que inspira esta instrumentación de los castigos hereditarios en el *corpus* alfonsí. Antes de ensayar una respuesta positiva, sin embargo, se hace necesario rastrear en el mismo las valencias que cobran en contexto las referencias a castigos hereditarios.

En primer lugar, podemos mencionar las referencias de orden general que podemos hallar en *Cantigas de Santa María* y *Estoria de Espanna*. En la obra poética detectamos una serie de composiciones que contemplan el castigo en los hijos de los pecados paternos. En la cantiga 43, se narra la historia del matrimonio que rogó a la Virgen por un embarazo, prometiendo la entrega de una imagen de cera grande como el niño que naciera. Tras siete años de vida del niño y ante el incumplimiento de la promesa, se produce la muerte del infante: “*Ca u quis tée-lo fillo e a cera que tía, / deu fever ao menyo e mató-o muit’agía, / que lle nunca prestar pode fisica nen meezya; / mas gran chanto fez la madre ois se viu dele senlleira*”. El texto es más claro en *Cantigas de Santa María* 122 donde una madre entiende que la muerte de su hija se produce por sus pecados: “*Pois non / quis a Virgen, a que te dei en don, que vivesses, mais quiso que na az / dos mortos fosses por pecados meus, / poren deitart-ey ant’os pees seus / da ssa omagen da Madre de Deus*”. Por último, en la cantiga 224 se hace la conexión entre los pecados paternos y los nacimientos defectuosos:

*Ca u pariu sa moller, naceu-ll’ enton húa filla
que ben terredes que foi muit’estranna maravilla
ca o braço lle sayu [ontr’ o corp’ e a verilla]
juntado de suum assi que non era de costura.*

*O bon om’e ssa moller foron enton mui cuitados
e entenderon que foi aquesto per seus pecados;
choraron muito poren, pero foron conortados,
eno que Deus quer fazer cobraron sa queixadura.*

En la *Estoria de Espanna* también hallamos una referencia general y en ella se liga traición con marca hereditaria. En efecto, en el capítulo donde se narra “*como el Rey de Leon enuio dezir al Conde quel fuesse a Cortes o quel dexasse el Condado*” se lee la siguiente sentencia: “*Et amigos sobre todo a mester que guardedes lealdad. Ca maguer que muere la carne; la maldad que omne faze nunca muere. Et fincan dell sus parientes con muy mal heredamiento*” (II, fol. 74r).

Esta referencia general se relaciona ciertamente más con lo que ya hemos visto en función de la traición y la lesa majestad en *Partidas* VII, 2, donde la transmisión hereditaria de la pena se pensaba en términos de enfermedad transmisible¹⁸³. Ahora bien, respecto de esta normativa es posible preguntarse por lo menos dos cuestiones. Por un lado, el castigo hereditario instituido allí ¿alcanza a todos los hijos o sólo a los nacidos después de la comisión del crimen?

Por un lado, el texto alfonsino es taxativo al fijar la pena para “*todos sus hijos que sean varones*”, tal como se lee en *Partidas* VII, 2, 2. Pero en *Partidas* II, 27, 6, donde también se fija pena a herederos del traidor, se establece explícitamente una diferencia entre *ante* y *postea nati*:

Pero esto non se entiende de los hijos, que ouiessen fecho, ante que erassen mas de los que despues fiziessen, seyendo ellos tan de mala uentura, que biuos fincassen. Ca los derechos, que fallaron los antiguos de España, en todas las cosas, alli do pusieron pena a los hijos, por razon de sus padres, siempre guardaron esto, que non ouiessen pena los que ante auian que el fecho malo fiziessen. Fueras ende, si fuessen con ellos aparceros en los yerros. E a los otros que metieron en la pena, fue por que los fizieran despues que estauan ponçoñados en el mal que ouiessen fecho: temiendo se que en alguna razon recudiessen a aquellos mesmos. Porende mandaron que fuessen destruydos, de guisa que nunca pudiessen fazer mal, ni la tierra fincasse porende denostada: e los otros que lo oyessen, tomassen ende escarmiento. Como quier que segund las leyes delos Emperadores, los hijos destos omes atales, no deuen auer esta pena, segund adelante se muestra, en la setena partida, en las leyes que fablan en esta razon

Esta diferenciación se repetirá en el *Ordenamiento de Alcalá* (tit. 22, ley 7) que reserva para los *nascituri* la privación del derecho a riepto: “*Pero decimos que ningunt traidor, nin alevoso, nin su fijo que ovo despues que fiço la traicion, ò el aleve, que non pueda rebtar a otro*”.

¹⁸³ Cabe señalar que en los Castigos del Rey Mentón del *Libro del Caballero Zifar* hallamos una suerte de conjunción entre los conceptos de *Partidas* VII, 2 en torno de la infamia y la lepra y el esquema de las cuatro generaciones que plantea Éxodo 20:5: “*Onde, si los omes quisieren parar mientes a saber qué cosa es traición, fuirían de ella como de gafedat. Ca bien así como la gafedat encona e gafeçe fasta la quarta generación, descendiendo por la liña derecha, así la traición del que la faze manziella a los que de él descienden fasta quarto grado, ca los llamaría fijos e nietos e vesnietos de aquella infamia a los que descienden del traidor porque puedan aver los oficios de la su tierra. E por ende, deven todos fuir de él así como de gafo e de cosa enconada, e los parientes por çercanos que sean, dévenle negar e dezir que non es su pariente nin de su sangre, e deven fuir de él los sus vasallos, otrosí que non es su señor*” (Madrid: Clásicos Castalia, 1982, pp. 210-211). Sobre los Castigos de Mentón como espejo de príncipe, cf. HUGO BIZZARRI & ADELINA RUCQUOI, *op.cit.*, p. 26 y ss.

En su glosa a *Siete Partidas*, Gregorio López optará por ignorar la distinción entre nacidos y por nacer de *Partidas* II, 27, 6 en virtud del carácter explícito del texto alfonsino al hablar de “*todos*” los hijos¹⁸⁴. Y a su comentario remitirá luego también la glosa de Diego Pérez a *Ordenanzas Reales* 4, 9, 3, norma donde se retoma el texto recién citado del *Ordenamiento de Alcalá*¹⁸⁵.

¿Esta posible diferenciación entre *ante* y *postea nati* implica (y aquí radicaría la segunda cuestión) la presencia de un criterio de indistinción personal operando en estos textos? Resulta difícil responder a esta cuestión. En principio habría que convenir en la ausencia de un criterio *personaliter divisus* en tanto los textos no ofrecen explícitamente referencia alguna. Sin embargo, la siguiente cita de *Partidas* VII, 31, 11 resulta particularmente sugestiva:

Otrosi dezimos que si alguna muger preñada fiziere por que deue morir, que la no deuen matar fasta que sea parida. Ca si el fijo que es nascido non deue rescebir pena por el yerro del padre, mucho menos la meresce el que esta en el vientre por el yerro desu madre. E porende si alguno contra esto fiziere justiciando a sabiendas muger preñada, deue rescebir tal pena como aquel que a tuerto mata a otro

Este texto puede ser entendido en una primera lectura (y efectivamente lo es) como un recordatorio del principio de personalidad de la pena, así como se estipula también en otros

¹⁸⁴ “& pro ista parte multum videtur urgere lex ista partitarum, cum dicit (todos sus hijos) unde nullus debet excludi. l. Iulianus, in princip. ff. de lega.3 l. a procuratore. C. manda c. si Romanorum 19 distinct. & per hoc verbum videtur, quod lex ista voluit decidere dictam ambiguitatem, quae oriebatur ex dict. l. quisquis cum simpliciter dixerat de filiis: & sicut quo ad poenam expulsionis a patria, & alia: de quibus in dict. l. 6 titu. 27. 2 partita dicta lex retulit distinctionem de natis ante vel post: idem fecerat in hac lege, quo ad alias poenas, si hoc voluisset. Et certe pro nunc, ista pars in rigore iuris, propter hoc verbum (todos) in hac lege positum videtur verior: licet contraria opinio fauorabilior, & aequior”.

¹⁸⁵ “Ergo filii nati ante crimen prodicionis, vel huiusmodi commissum, a patre non veniuntur, nec poenis impositis postea natis comprehenduntur. l. 6. tit. 27. par. a. l. nec enim proprie ubi Ioan. Orosi. hanc sententiam probat, & citat istam legem ff. de senatorib. Gregor. Lopez late de ea agit in l. 2. tit. 2 par. 7 in verb. sus hijos. Denique cogitandum reliquit, propter verbum ibi positum todos sus hijos. Et hanc parte benigniorem existimat doctissimus Iacobus Septimacensis [...] Et in crimine haeresis filios etiam natos ante parentis lapsum canonicis poenis affici, quemadmodum praedicti firmant, existimat Couar. lib. 2. varirum resolut. c. 8 [...] Et propter immanitatem tanti criminis ista opinio, maxime hac nostra tempestate, tenenda est. Nec huic opinioni obstat Concilium Toletanum decimum tertium nuper typis excusum, ex quo videtur pro priori opinione maximam coniecturam posse sumi, nempe, natos filios ante crimen haeresis a parente commissum non afficiuntur poenis”, op.cit.

pasajes de *Partidas*: si los hijos no han de recibir penas por delitos paternos, menos lo hará el no nato por delito de su madre. Pero una segunda lectura permite destacar que el texto especifica al “*fijo que es nascido*” respecto del yerro paterno, por un lado, y al “*yerro desu madre*” respecto del niño por nacer, por el otro. Desde esta perspectiva, este fragmento sería totalmente compatible con la vigencia de un criterio *personaliter divisus*, en tanto según éste los *nascituri* portan pena por el pecado del padre mientras que del mismo quedan exentos los ya nacidos.

¿Es posible hallar en el *corpus* alfonsí argumentaciones como las que hemos visto esgrimidas en el *ius commune* y la teología respecto de penas hereditarias?

Por un lado, el mismo texto de *Partidas* VII, 2, 2, repitiendo los términos de la norma justiniana, plantea la idea de la imitación filial, a partir de la diferencia de tratamiento entre hijos e hijas: “*Pero las fijas de los traydores bien pueden heredar fasta la quarta parte de los bienes de sus madres. Esto es por que no deue ome asmar que las mugeres fiziessen traycion, nin se metiessen a esto tan de ligero a ayudar a su padre como los varones. E porende non deuen sofrir tan grand pena como ellos*”. Por otro lado, la aseveración que presenta la misma ley acerca de que la “*pena deuen auer por la maldad que fizo su padre*” podría pensarse en términos de un castigo en función de la gravedad del crimen (variante de la tesis de la intimidación).

No encontramos en *Partidas* VII una referencia al castigo hereditario que siga el argumento del hijo como una “*res patris*”. Sin embargo, cabe anotar que para *Partidas* IV el poder del padre sobre el hijo incluye la posibilidad de venderlo o empeñarlo en caso de hambre extrema, cual si fuera otro bien de su posesión. Y el argumento que justifica esta potestad contempla, de forma sorprendente, la posibilidad eventual de matarlo para comérselo¹⁸⁶. Estamos lejos, al parecer, de la distinción que citáramos de Bartolo acerca del

¹⁸⁶ Cf. *Partidas* IV, 17, 8: “*Quexado seyendo el padre de grand fambre, e auiendo tan grand pobreza, que non se pudiesse acorrer dotra cosa: estonce puede vender, o empeñar sus fijos, porque aya de que comprar que coma. E la razon porque puede esto fazer, es esta, porque pues el padre non ha otro consejo: por que pueda estorcer de muerte el, nin el fijo: guisada cosa es, quel pueda vender, e acorrer se del precio: porque non muera el vno, nin el otro. E aun ay otra razon porque el padre podria esto fazer, ca segund el fuero leal de España, seyendo el padre cercado en algun castillo que touiesse de señor si fuesse tan cuytado de fambre que non ouiesse al que comer puede comer al fijo, sin mal estança, ante que diesse el castillo, sin mandado de su señor. Onde si esto puede fazer por el señor, guisada cosa es que lo puede fazer por si mismo. E este es otro derecho de poder, que ha el padre sobre sus fijos, que son en su poder, el qual non ha la madre. Pero esto se puede fazer en tal*”

padre como dueño, no del hijo, sino de la patria potestad. Sin embargo, no registramos una conexión explícita entre esta “posesión” del hijo y los castigos hereditarios.

Por otra parte, la tesis de la misericordia se ejemplifica claramente en la exposición de *General Estoria* sobre *Éxodo* 20:5. Allí se retoman las exégesis de Agustín, Orígenes y Pedro Coméstor, en particular la refutación de la posición herética que ve en el pasaje del *Éxodo* una contradicción con el principio de justicia divina, lo que impugnaría la validez del Antiguo Testamento como ley legítima para los cristianos. Es allí donde se ve operar la tesis de la misericordia:

En este logar contra dizen los hereges a esta palabra deste mandado. dond los reprehenden de mengua de buen entendimiento. Augustin. & origenes. et otros. & dizen essos ereges que non es buena esta razon. que uno que non a culpa lazre por el fecho dell otro que yaze en ella. & muestran que por esta razon que non dio dios el uieio testamento. diziendo que el non es tan cruel. por que esto mandasse. Mas departe sobrello Maestre. Pedro. & diz que esto dotra guisa se deue entender. & non como lo entienden & lo departen los ereges. Ca nuestro sennor mas piadoso es. & mas mesu[ra]do fue en su dezir alli quelos ereges non entienden. & muestra assi que en esta palabra uisco. queles dixo nuestro sennor dios. lo podemos entender & paresce. ca uisitar siempre se leuanto de mesura & por fazer piedad. & por ende dezimos qua`ndo ymos uer los enfermos. quelos uisitemos por que fazemos merc'ed. & es una delas .vij. obras de misericordia. & aun que por esta razon dixo nuestro sennor con piedad. que uisitaua el los peccados. fasta en la tercera & la quarta generation. por que muchos delos padres suelen ueuir fasta tanto tiempo. & fasta tanto les dixo el por aquella palabra de piedad. que es uisito. & gelo dio por y a entender quelos esperaua. por que si los padres se emendassen & se castigassen fasta alli & los fijos non fuessen despues daquello empos las malas costumbres delos padres. quelos perdonarie el en queles faze grand piedad & grand merc'ed delos non penar luego que fiziessen los pecados & los esperar tamanno tiempo en que se pudiessen ellos repentir & en que ouiesse el razon delos perdonar (I, fol. 182r)

También se detecta la referencia a la distinción entre penas espirituales y corporales que hemos visto formuladas en el marco de la Escuela de Laón:

Et aun dize Maestre. Pedro. sobresto. que aquella pena que pone en los fijos por los peccados delos padres. non gela da alas almas. mas faze gela en los cuerpos & en las cosas temporales. assi como leemos quello fizo en los linages de acaz et de Jeu. & otrossi en el fijo que tollio al Rey Dauid que fue grand pena. & en la uenganc'a que

*razon, que todos entiendan manifestamente que asi es, quel padre non ha otro consejo, porque pueda estorcer de muerte, si non vendiere o empeñare al fijo”. La glosa de Gregorio López remite al episodio de las madres caníbales de 2 Reyes 6:26-31 pero aclara que esta ley de *Partidas* no implica una abolición de la prohibición de matar del Decálogo.*

toma dios otrossi parece qua`manno es el peccado. & que deuen fazer en las penas delos omnes los Reyes dela tierra [...] Aun diz sobresto Maestre. Pedro`. que nuestro sennor non uisita aqui` los peccados delos padres que en infierno an a seer penados. si non los que en los cuerpos & en las cosas deste mundo. &' por end pena dios muchas uezes alos omnes aqui`. &' por estas razones aunadas. yo so tu sennor dios. fuert & c'eloso. qui uisito el tuerto delos padres en los fijos. fasta en la terc'era & en la qua`rta generation daquellos` que me aborrescen o me quieren mal. que uos auemos contadas. que metio nuestro sennor entre los mandados & las dixo a Moysen por tod el pueblo de israhel. les dio a entender como quelos menazaua si non gua`rdassen & non touiessen lo queles mandaua. queles uisitarie fasta tantas generaciones & los desfarie. pero desde que los menazaua dela manera que dixiemos en ell esponimiento que oystes que uos auemos dicho sobrestas razones.

Por último, el texto de *General Estoria* recoge de Orígenes la interpretación alegórica de las cuatro generaciones que identifica la primera de ellas con el Diablo y las tercera y cuarta con los hombres pecadores de quienes Dios espera el debido arrepentimiento antes de la muerte¹⁸⁷.

En la *General Estoria*, además de lo atinente a *Éxodo* 20:5, hallamos también referencias a castigos a hijos por pecados paternos en función de las figuras bíblicas de Caín y Cam.

Con relación a Caín, las menciones de *General Estoria* a su estirpe maldita derivan obviamente de la maldición divina (*Génesis* 4:11-15) y aparecen situadas en el contexto de la justificación del Diluvio Universal, aunque la narración parece expresar la cuestión más en clave de transmisión de una “mala sangre” que de una pena a inocentes por pecados de ancestros:

¹⁸⁷ *“Aun dize origenes esta otra razon sobresto que por los padres se pueden aqui` entender los demonios. &' por los fijos dela tercera & qua`rta generation. los que se tienen con ellos &' que assi como estos linages son ayuntados por parentesco. assi los omnes malos sin Ley ayuntan alos demonios assi mismos alas uezes en faziendo los peccados & los males que a ellos plaze. Et desto pone Origenes este exiemplo que uos` contaremos que tomo dela passion de nuestro sennor ihesu xpisto. Dize que el diablo entro pri`mero enel corac'on de Judas &' desta gui`sa fue el diablo el padre de Judas el fiio. &' Judas por el conseio malo de tal padre fue alos pri`ncipes & alos ministros dela Ley. & metio los en matar a ihesu xpisto. & assi fueron aqui` los demonios los padres & Judas en uez delos fijos. Los obispos & pri`ncipes dela Ley que consentieron en ello. la tercera generacion. Despues fue Judas & tomo companna quel dieron los obispos. con que fiziesse lo que auie fablado. & diz que aquella companna fue la qua`rta generation. &' por esta otra palabra que dixo. delos que me quieren mal o aborrescen. se entienden tales padres & tales linages como estos que uos contamos aqui. & todos los que aun agora uan empos los sus fechos & andan en las sus obras”.*

“fasta el su seteno linage duro la pena del. Et que las siete generationes de caym; que desc'endieron de adam por la linna de cayn. que todas perescieron enel diluio de Noe. por aquellos siete peccados mortales que Caym fizo alli”, I, fol. 4v.

“Et saber que moysen & los otro`s sanctos padres & sabios que desta estoria fablan. que llaman en este logar omnes alos del linage de caym que sallieron todos malos. [...] Et los fijos de Seth ueyen aquellas mugieres del linage de caym como eran muy fermosas. & comenc'aron a meter mientes en ellas. Et adam sabie como eran ellas de mala sangre & malas por si. & que farien malos fijos & de malos fechos. Ca de mal padre` & mala sangre uinien ellas. & que tales serien los sus fijos & a deseruicio de dios. &' aun fallamos escri`ptos que dizen que aquellas mugieres del linage de caym. que assi como eran fremosas. que asi querien uaron mucho ademas. Tanto que pues que ellas & los de Seth fueron uezinos. maguer que aun algunos delos de seth non qui`siessen. que ellas trauauan dellos. fasta queles fazien fazer todo lo que ellas querien. & aun que ellas les subien de suso. &' que assi como los uarones del linage de caym eran todos llenos de mal & de toda nemiga & rebuelta. que assi las mugieres desse linage. eran llenas de toda nemiga en todo fecho de pleyto de uaron & de mugier. & fechizeras por que ouieron a mouer alos de Seth a qua`nta mala costumbre qui`sieron”, I, fol. 11r.

Cabe señalar que, aun en el episodio de Caín, se puede detectar una versión de la tesis de la misericordia en función de la maldición sobre quien ose matarlo: *“Avn sobre esto por gua`rdar dios a caym de muerte. esperandol que por uentura uernie por luenga uida arrepentir se de tan gra`nd mal como fiziera. & aurie el por y razon de auer le merced. & perdonar le que non fuesse perdido. Mando & menazo quel que fallasse a caym que nol matasse”* (I, fol. 4v).

Respecto de Cam, es conocido el relato de Génesis 9: 22-27 por el cual la burla de Cam hacia la embriaguez/desnudez de su padre Noé es castigada con una maldición, no sobre su persona, sino sobre la de su linaje, en la figura de Canaán, condenado a ser siervo de la progenie de Sem y Jafet, los correctos hijos de Noé.

La riqueza semántica de la figura de Cam es enorme y se refleja en los múltiples usos que su exégesis permite¹⁸⁸. Un ámbito en el que resultó muy prolífica durante la Edad Media la maldición de Cam es precisamente el relacionado con la servidumbre. Paul Freedman ha recorrido los innumerables textos que explican la servidumbre generalizada del campesinado

¹⁸⁸ Esto incluye usos políticos más específicos y coyunturales que los que aquí anotamos. Un ejemplo se puede hallar en el empleo por Stephen Langton de la figura de Cam aplicada a la política contemporánea inglesa. Cf. PHILIPPE BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, París: Beauchesne, 1994, p. 62.

medieval a partir de su filiación con el hijo de Noé¹⁸⁹. Los campesinos son directos descendientes de Cam aunque aquí se produce una contaminación, muy frecuente por otra parte, con la figura de Caín, también sindicado como ancestro (antediluviano) del campesinado contemporáneo. La superposición entre los dos personajes se ve favorecida por una cuestión de orden práctico: la fácil confusión entre una terminación *-in* y una “m” final en los manuscritos¹⁹⁰. Un ejemplo de ello, lo hallamos en nuestra documentación en la *Summa* de Rolando cuando en el comentario a C. 24, q. 3 y su sucesión de episodios bíblicos de transmisión de penas dice “*item pro peccato Chain filius eius Chanaan ab avo maledicatur*” (*op.cit.*), así como también en nuestro *corpus* alfonsí, tal como se aprecia en una discordancia entre textos paralelos de *Libro de las Leyes* y *Siete Partidas*¹⁹¹.

Pero, como dice Freedman, los exégetas medievales muestran una frecuente tendencia a la yuxtaposición de personajes mas “*not just as random*”¹⁹². En el caso de Cam y Caín, ésta ancla en la respectiva generación de un linaje maldito que, en muchos textos da lugar a la aparición de las denominadas razas monstruosas, identificadas también con las razas de Plinio¹⁹³. Tradicionalmente, Caín aparece como el primer agricultor (frente al pastor Abel) y Cam como el ancestro de un linaje servil: la ecuación es muy simple. Sin embargo, cabe aclarar que, según Freedman, no consta evidencia para el área hispánica de este uso de la

¹⁸⁹ Cf. PAUL FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford University Press, 1999, cap. 4. Cf. también PHILIPPE BUC, *op.cit.*, p. 84.

¹⁹⁰ Cf. JOHN BLOCK FRIEDMAN, *The monstrous races in medieval art and thought*, Harvard University Press, 1981, p. 100.

¹⁹¹ En *Libro de las Leyes* 5, 71 el redactor refiere a los hijos de Noé y “*el uno dellos q<ue> dizien cain; fue malo*” pero el texto correspondiente de *Partidas* I, 5, 47 corrige el nombre por el de Cam. En *General Estoria* se explicita la fuerte relación entre los dos nombres: “*Onde semeia que fue fecho como enel signo & enla uentura de Caym el foydizo. fijo de adam. si qui`er comienc'an se los sus nombres como en una manera. Caym. & Cam*” (I, fol. 25r).

¹⁹² Cf. PAUL FREEDMAN, *op.cit.*, p. 93.

¹⁹³ Cf. JOHN BLOCK FRIEDMAN, *op.cit.*, cap. 5. En el caso de Caín, esta progenie monstruosa se liga con el proceso de progresiva deformación física que sufre este personaje según el legendario cristiano y que en el contexto de la conexión con el campesinado servil se emplea para describir su apariencia grotesca y tosca, “*even monstrous*”, p. 102. Cf. PAUL FREEDMAN, *op.cit.*, cap. 7 “*Peasants bodies, Male and Female*”. En *General Estoria* (I, fol. 7v), en la narración de la muerte de Caín a manos de su descendiente Lamec, se describe el aspecto del primer homicida en estos términos: “*todo fecho uelloso. cubierto de cabellos. como una animalia*”, “*omne & tan estranno & los oios todos cubiertos de cabellos delas pestannas & aun la faz. Ca an luengos eran otrossi los otros cabellos de todo el cuerpo en su gui`sa*”, “*una animalia uellosa como bestia estranna*”.

figura de Cam en función de la servidumbre campesina¹⁹⁴. En la *General Estoria*, detectamos una referencia a Cam en función de la servidumbre hereditaria pero restringida al mundo veterotestamentario: “& si aquel buey matare sieruo o sierua ajenos. el buey sea apedreado & su sennor peche al sennor del sieruo o dela sierua. treynta siclos de plata. & dize ell ebraygo que por esso puso Moysen a los sieruos peso de .xxx. siclos. por que treynta fueron las generationes de cam. a qui en su padre Noe maldixo por la razon que auemos contada en la su estoria. & dalli uienen despues de cam los sieruos entre los ebreos”¹⁹⁵.

Otro empleo frecuente de la figura de Cam conecta la maldición de su progeie con los judíos después de la Pasión. Esta asociación presenta tantas facetas que resulta tan útil a los escritos cristianos antijudíos como la figura de Caín, como hemos visto en el capítulo 3. De hecho, aquí también se produce una superposición entre los dos personajes en función de concebir a los judíos como portadores de una maldición. Ésta, según el Evangelio, parte de los mismos judíos según *Mateo 27:25*: “*et respondens universus populus dixit sanguis eius super nos et super filios nostros*”. La Glosa Ordinaria a este pasaje especifica que los efectos de esta auto-maldición prosiguen “hasta hoy” dando por sentado que se trata de una transmisión hereditaria: “*Perseverat usque hodie imprecatio, & sanguis Christi non aufertur ab eis*”. Ahora bien, la glosa interlineal al episodio de Cam (*Génesis 9:25*) conecta explícitamente esta figura con los judíos de la escena de *Mateo*: “*Plebs Iudaica, quae dum Christum crucifixit poenam in filios transmisit dicens: Sanguis eius super nos & super filios nostros, Matth. xxvij*”. Pero también resulta habitual conectar el versículo de *Mateo* con el personaje de Caín, como hace en 1207 Inocencio III en un texto clave para el endurecimiento del trato para con los judíos, previo al IV Concilio Laterano, conjugando la sangre de Abel que clama a Yahvé justicia desde la tierra con la de Cristo que caerá en clave de maldición sobre la progeie de los judíos¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cf. PAUL FREEDMAN, *op.cit.*, p. 100.

¹⁹⁵ I, fol. 191r.

¹⁹⁶ “*Ut esset Cain vagus et profugus super terram, nec interficeretur a quoquam, tremorem capitis signum Dominus imposuit super eum: Quia Judaei, contra quos clamat vox sanguinis Jesu Christi, etsi occidi non debeant, ne divinae legis obliviscatur populus Christianus, dispergi tamen debent super terram ut vagi, quatenus facies ipsorum ignominia repleatur, et quaerant nomen Domini Jesu Christi. Blasphematores enim nominis Christiani non debent a Christianis principibus in oppressionem servorum Domini confoveri, sed potius comprimi servitute, qua se dignos merito reddiderunt cum in illum manus injecere sacrilegas qui veram eis conferre venerat libertatem, super eos et filios suos esse ipsius sanguinem conclamantes*”, *Regesta sive epistolae*, lib. X, CXC, PL CCXV, 1291C.

La asimilación del linaje de Cam con los judíos descansa también en otro elemento, que parece una representación de la violación del mandamiento mosaico de honrar a los padres¹⁹⁷. En efecto, los exégetas medievales concebirán el escarnio de Cam para con el cuerpo desnudo de su padre como una prefiguración de la *derisio* sufrida por Cristo en la Pasión por parte de los judíos. Un ejemplo de ello hallamos en un sermón de Martín de León: “*Manifeste utique patet, o Judaei, vos idcirco maledictos esse cum Cham filio Noe, quia nuditatem, id est passionem Patris vestri, scilicet Dei et hominis Jesu Christi, quam pro vestra ac totius mundi salute misericorditer sustinuit, non reverenter operuistis, id est non fideliter credendo honorastis, sed conviciando et impropere derisistis*”¹⁹⁸. La vinculación entre dos padres desnudos y unos hijos irrespetuosos y condenados es evidente.

Pero en *General Estoria*, Alfonso reserva para la descendencia de Cam otra identificación, ciertamente más utilitaria: la maldición sobre Canaán y el reparto del mundo entre los hijos de Noé estaría en el origen del conflicto entre moros y cristianos:

Pues dezimos assi segund iosefo. Noe desque fue passada la fuerca del uino. & esperto & sopo el el riso & ell escarnio que cam su fijo fiziera del. yl maldixo en sus fijos & en sus generationes & los dio en su maldicion por sieruos a sem & a Japhet & a los suyos segund cuenta moysen enel noueno capitulo. touieron despues los ebreos que uinien de heber que fue dela linna de sem. & otro`ssi los de iaphet. que qua`nto delos de cam pudiessen leuar. o de tierra o dotras cosas. qui`er por batalla. qui`er por otra` fuerca. & aun prender a ellos & tomar los por uassallos pecheros & sus sieruos. que non fazien pecado nin yerro ninguno. Ca su padre noe que fuera padre de todos delos vnos & delos otro`s. gelo dexara como por hereditat. Onde qui`en qui`siere [^saber] dond uino esta enemiztad tan gra`nd & tan luenga entre los xri`stianos & los moros. daqui` cate la razon. Ca los gentiles que oy son & los xri`stianos. uienen pri`ncipal mente de sem & de iaphet. que poblaron a asia & a europa. Et esto assi es maguer que aun algunos delos de cam se ayen tornados xpistianos o por predicacion o por premia de pri`sion & de seruidumbre. & los moros uienen pri`ncipal mente de

¹⁹⁷ Es en el contexto de la referencia al mandato de honrar a los padres que hallamos en el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés la mención a los hijos de Cam (aquí nuevamente confundido con Caín): “*Do dios manda honrrar el padre & la madre porq<ue> sean los hijos q<ue> assi loaran de luenga vida sobre la tierra. E al terçero libro del ecclesiastis dize salamo<n> que honrrar el padre & la madre es el primero ma<n>dado de dios aquie<n> el da primero & propio salario. E por el co<n>siguie<n>te es de gra<n>d gloria/ & quien lo pasa es digno de grand pena/ & por esto veemos q<ue> la maldicion del padre enpeçe muchos a los hijos/ assi como parece en los hijos de caym q<ue> por la maldicio<n> & ofensa de su padre fueron puestos en seruitud como parece por los .ix. capitulos del genesis*”, op.cit., fol. 84r.

¹⁹⁸ *Sermo Quartus in Natale Domini II, XIII, PL CCVIII, 230C.*

cam que poblo a affrica. aun pero que aya algunos delos de sem & de iaphet. que por el falso predicamiento de mahomat se tornassen moros. Onde tenemos nos segund este derecho & pri`uilegio; que Noe nuestro padre nos dexo a los de sem & de iaphet. dond nos uenimos. Que toda cosa de tierra & de al. que nos delos de cam de affrica & dond qui`er quelos moros sean en qua`les qui`er otras tierras. Ca pues que moros son. todos son de cam. Et si pudieremos algo leuar dellos por batalla o por qua`l qui`er fuerc'a. & aun prender a ellos & fer los nuestros sieruos. que non fazemos y pecado nin tuerto nin yerro ninguno. &' en qua`nto los dexaremos delos non combater & non fazer sobrellos. esto. o es por nuestra mesura o por uentura. por lo non tener gui`sado por que son ellos muchos. &' esto de luego gelo fizieran los nuestros en el campo de sennaar. calos non tienen por fijos lindos nin derechos herederos despues dela maldicion¹⁹⁹

El texto alfonsí es elocuente. Se articula sobre la clásica caracterización africana del linaje de Cam y el origen magrebí de los invasores musulmanes. Pero en la tradición esta asignación geográfica de Cam se hace principalmente con los etíopes. La vinculación Cam/Etiopía es muy fuerte y de influjo duradero, lo que explica, por un lado, su empleo en las justificaciones de la esclavitud de los negros en tiempos post-medievales²⁰⁰, y, por el otro, la atribución a Cam de la paternidad de los pueblos monstruosos (ubicados en el hipertérmico hábitat etíope, mal diferenciado en la geografía medieval de la India, otro confin del mundo habitado por las razas de Plinio)²⁰¹. Recordemos que para muchos autores, el origen de estos enigmáticos pueblos tiene raíz en un pecado que originó una degeneración transmisible²⁰².

¹⁹⁹ I, fol. 22r. Más adelante prosigue el texto: “PEro el dicho dela maldicion de noe que era el padre que es como pri`uilegio de enemiztad por siempre. finco & finca entre nos & los de cam. & aun que esta enamiztad que es ya fecha como natural entre nos & ellos. Mas entre nos los xri`stianos & los gentiles. que son aun y delos de Sem. & si algunos y a otro`ssi enellos delos de Japhet. dezimos que deue seer amistad. & aun que se faze como natural segund los dichos de Noe. &' sobre todo con el debdo que auemos dicho. que dixo noe en el noueno capitulo de la biblia. que morasse Japhet en las tiendas de Sem. semeia que non deue auer entre nos & ellos enamiztad natural. como entre nos & los Moros” (ibidem). Hallamos referencias similares a este fragmento de *General Estoria* en *Sumas de la Historia Troyana* de Leomarte (principios del s. XIV), fol. 9v: “Et yazie<n>do asy beodo descubrio sus ve<r>guen<a>s e fallandolo asy su fijo Cam el mediano escarnçio del e dixo lo a sus hermanos / ellos q<ua>ndo lo sopiero<n> fuero<n> alla e tomaro<n> vn ma<n>to E torna<n>do las cabeças q<ue> no<n> viese<n> las verguen<n>as de su padre cubriero<n> lo e q<ua>ndo noe ovo pasado su vyno desperto e sopo com<m>o su fijo can auya fecho esca<r>njo del e los otros lo q<ue> feziera<n> e maldixo a ca<n> deziendo sye<r>uo seas delos syeruos desus he<r>manos. bendito sen bendito Jafed e asy se sigue natural me<n>te enemystad entre cristianos e moros” (editado en Admyte 0). También en. la *Crónica Troyana* de Guido de Columna (1287, traducción al castellano de mediados del s. XIV), fol. 3r, editado asimismo en Admyte 0.

²⁰⁰ Cf. PAUL FREEDMAN, *op.cit.*, p. 94 y ss. También JOHN BLOCK FRIEDMAN, *op.cit.*, p. 101.

²⁰¹ Existe otra tradición que modifica la repartición geográfica de los hijos de Noé y asigna a Cam el continente asiático. De esta manera, se explica el título de Kan en el imperio mongol (cf. JOHN BLOCK FRIEDMAN, *op.cit.*, p. 103). Se puede hallar esta historia, por ejemplo, en el *Libro de Marco Polo*, conectada con el nacimiento de pueblos monstruosos a partir de la unión de mujeres de la progenie de

Pero no es el caso de la obra historiográfica alfonsina puesto que en ella se percibe un esfuerzo por distinguir, entre los pueblos de origen africano, a moros de etíopes. Estos últimos son considerados como parientes lejanos de los cristianos mientras que los moros son sindicados como descendientes directos de Cam²⁰³. Esta diferencia genealógica se reproduce en otra característica que separa a estos pueblos. En efecto, se detecta una disparidad entre moros y etíopes en cuanto a la predisposición de cada pueblo para adoptar el cristianismo: los etíopes paganos presentan, respecto de los moros, más posibilidades de ser evangelizados y por ello no siempre son retratados de forma negativa. La filiación camita de los moros parece dar cuenta de esta discrepancia²⁰⁴. En este sentido, habría que relativizar para el registro

Cam con demonios en tiempos de Nimrod: “aq<ue>ste Ca<m> tomo por auentaja la mayor parte orie<n>tal que es llamada asia. Sem tomo a Africa. y Japhet a europa. & por esto la tierra es partida en tres partes & de aq<ue>stos tres hermanos el mayor e mas poderoso fue Cam d<e>l qual descendieron mas generaciones que de todos los otros. & de su hijo nacio Ne<m>brot el gra<n>de que fue el primer rey del mundo. Este nombrot edifico la torre d<e> babilonia en otra manera llamada la torre d<e> babel. Y co<n> aq<ue>ste en vno. los diablos del infierno venia<n> a jugar con las mugeres de su generacio<n>. enlas quales engendraua<n> diuersas ge<n>tes. Los vnos sin cabeças. los otros mostruos con grandes orejas. los otros con vn ojo. otros con vn pie. otros giga<n>tes. otros con vn pie de cauallo. y otros con mie<m>bros designados. & d<e> aquesta generacion d<e> Ca<m> son venidas las primeras gentes. y las diuersas yslas d<e> mar que son enla india porque el era el mas poderoso. y ninguno no podia hazer cosa co<n>tra el. llamose Ca<m> fijo de dios soldan de todo el mu<n>do. y por ta<n>to se llama el emperador Ca<m> señor de todo el mu<n>do” (en la versión de Sevilla de 1518, editada en Admyte vol. 1). También en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla: “E[ste] cam por su crueldat p<r>i`so la mas grant p<ar>tida & la mellor / la p<ar>tida orie<n>tal q<u>i` es clamada assya / Et sem p<r>i`so affrika / et Jaffet p<r>i`so europa / Et por esto es la t<ier>ra devisada en .iij. p<ar>tidas destos .iij. h<e>rmanos. Cam fue el mas gra<n>t & el mas poderoso / Et deill descendiero<n> plus de gen<er>at<i>ones q<ue> delos otros Et de su fijo nascio nembrot el gigant q<u>i` fue el p<r>i`m<er> Rey q<u>i` nu<n>ca fue en<e>l mu<n>do q<u>i` come<n>c[']o a fundar la torr de babilonia / Et con este lenemigo dinfierno venia a jaz<er> amenudo con mug<er>es de su gen<er>at<i>on / et engendraua<n> diu<er>ssas gentes como mostre & gentes desfig<ur>adas algu<n>os sin cabec[']a / algu<n>os co<n> grandes oreillas / algu<n>os co<n> vn oio / algu<n>os gigantes co<n> pieder de cauallo / Et otros co<n> otros mie<m>bros desfaic[']onados / Et daq<ue>lla gen<er>at<i>on de Can son venidas las gentes paganas & las diu<er>ssas gentes q<ue> son enlas yslas de mar por toda asya / Et por q<ue> eill h<e>ra el mas poderoso & q<ue> ni<n>gu<n>o no<n> podia en contra eill el se clamaua fijo de dios & soberano de todo el Mu<n>do / Et por aq<ue>l Cam / todos los emp<er>adores de pues se son clamados el grant Can & fijo de dios de natura & soberano de todo el Mu<n>do”, op.cit., fol. 62r.

²⁰² Cf. JOHN BLOCK FRIEDMAN, *op.cit.*, p. 89.

²⁰³ Cf. JOSÉ RIVAIR MACEDO, “Os filhos de Cam...”, *op.cit.*, pp. 127-128.

²⁰⁴ Cf. JOSÉ RIVAIR MACEDO, “Os filhos de Cam...”, *op.cit.*, *ibidem*. No ocurre lo mismo, sin embargo, en textos científicos del *corpus* alfonsí. Cf. *Libros del saber de astronomia* (fol. 28r) donde los negros etíopes reciben una caracterización despectiva: “Mas los logares que son apartes de medio dia. dela linna equinoctial. non a hy poblado si no<n> pocco. Et los que y moran son negros. & e(c)[t]iopes

historiográfico alfonsí la tesis de R. Burns acerca del “*thirteenth century dream of conversion*” y la postulación de que los musulmanes están bien predispuestos para su cristianización²⁰⁵. La referencia de *General Estoria*, con sus asociaciones Jafet-gentiles-cristianos y Cam-moros, parece indicar más bien una ineluctable condena a la servidumbre.

Ahora bien, las referencias más interesantes respecto de castigos hereditarios en función de personajes bíblicos las hallamos respecto de Adán y el pecado original, el cual se expresa en clave de enfermedad transmisible, como en el preámbulo de *Partidas* I, 9 donde se habla de la “*enfermedad del pecado en que cayeron [los hombres] por la culpa de Adam*”.

El pecado original es concebido generalmente en función de la desobediencia a la autoridad divina, lo que le permite, por ejemplo, a Agustín explicar que la pena a Adán será homóloga a su falta, es decir, se efectuará sobre la base de la insurrección de su propio cuerpo tras la Caída²⁰⁶. Ahora bien, en los textos alfonsinos la relación entre el pecado de Adán y el par traición/crimen de lesa majestad es explícita.

En la *General Estoria*, se recuerda que en la primera edad el hombre, “*de catiua natura & fflaco de corac'on*”, pecó “*por desobedienc'ia que es vna cosa de que sse despaga dios & los omnes tanto que non ha ren de que se tanto despagen. Et demas desobedienc'ia en que yaz trayc'ion assy commo la desobedienc'ia de luc'effer & daquellos que en el touieron qua'ndo dixo que querrie seer tal commo dios quelo ffiziera*” (VI, fol. 166v). Como esta desobediencia se concibe en términos de traición merece un castigo acorde y en tal contexto hallamos referencias a la venganza, el desheredamiento y el destierro:

“Mas por que trayc'ion deue seer vengada crua mjente & trayc'ion ay por que deue omne morir. Et trayc'ion ay por que deue ser deseredado & echado dela tierra por toda via & trayc'ion ay por que deue ser echado a tiempo ssennalado. Et por esto deseredo el & al diablo de todos los c'ielos & del ayre dela tierra por jamas non cobrar [...] Et deseredolo del logar de vida & de vic'io & echo lo en la tierra do gua'rec'iese por ssu affan & en coyta. deseredolo del c'iello Mas maguera a tiempo

que mora<n> en yslas dela mar. Et son yentes semblantes de bestias que non an ley. nin reglas nin derechos nyn saber. nyn maestria”, editada en *The Electronic Texts and Concordances ...*, op.cit..

²⁰⁵ Anotada en el capítulo 3. Cf. ROBERT BURNS, “Christian-Islamic Confrontation in the West...”, op.cit.

²⁰⁶ Cf. ELAINE PAGELS, *Adán, Eva y la Serpiente*, Barcelona: Crítica, 1990, p. 159.

por que ssu trayc'ion non ffue tan a ssu culpa commo la del diablo Ca el diablo ffizo lo ssin consejo. Et el omne por conssejo dotre` Mas dela obedienc'ia se paga dios. Et los gra`ndes sennores de gui`sa que non a cosa que el bien obediente dessee o qui`era que la non lieue de dios & de ssu sennor terenal este mesqui`no omne ffue desobediente & ouo ende tal galardon que el & todos sus Herederos que pos el vinieron lo lazraron en coyta & en mucho trabajo en la tierra & despues en el Jnffierno. Et al aujno por aquel pecado por todo que el linage que del ssalio de comjenc'o tanto ffue malo que dios seles ensanno & matolos todos con Agua ssinon noe con tanta conpanna commo vos ya dixiemos en la segunda hedat desta non ssalio otro` linaje assaz enemigos del sseruic'io de dios Mas dios non qui`so ffazer tanta de crueza en ellos commo ante ffiziera en los otro`s muy malos mas ouo piedat commo de buen padre` & de buen sennor"(VI, fols. 166v y 167r)

Esta transmisión a los descendientes atañe, claro está, a los inocentes, incluso los bienamados por Dios, puesto que del pecado del primer padre han de pagar todos: *"maguer ellos eran buenos & delos sanctos & lo(^s) siruieron bien & ffueron ssus amigos y el ssuyo_& los amo mucho tanto ffue el pecado del pri`mer padre` ffecho a pesar de dios que non dexaron por ende de lazrar el pecado que adam fiziera ca todos buenos & malos todos se yuan a Jnffierno mas el sennor dela marauillosa piedat ueedes de qua`l piedat que en aquella sazón en que ffue el omne mas sanudo en aquella gra`nd sanna echolo de parayso de viejo & el lo echo con ssu gra`nt ssanna en el mundo & ffizo lo sennor de qua`ntas cosas en el sson & diol seso por que se sopiese seruir de todo & ffue despues dios perdiendo ssanna por tiempo & doliese del por quelo ffiziera & delos otro`s que uos suso dixiemos que los siruieron"²⁰⁷.*

En el *corpus* legislativo, también registramos esta lectura del pecado de Adán en clave de traición. Y ello ocurre tanto en la primera formulación de *Partidas (Libro de las Leyes)* como en la última (*Setenario*) y de una manera especial, un eco de la cual hallamos en los fragmentos antes analizados de Graciano.

En efecto, en *Libro de las Leyes* 2, 3 se explica la condena al género humano por el pecado de Adán en función de la normativa pena hereditaria en caso de traición:

²⁰⁷ VI, fol. 167r. En el fol. 185v esta referencia a la comprensión de todo el linaje de Adán en su pecado se conecta con la postulación de la concepción inmaculada de María: *"Et luego que esta benedita ffiia ffue conc'ebida & el cuerpo en el vientre` ffue fformado & el alma metida en el Et el spirito sancto vino & santigola toda assy que nj migaja daquella mala rrayz del pecado de adam con que todos los omnes nac'en non ffincase en ssu carne njn en ssu alma que a mal njn a pecado la nunca pudiese tirar depues que nac'iese assy nunca lo fiziese njn lo qui`ssiese njn por corac'on le pasase cosa que de pecado njn de mal ffuese"*.

todos los om<ne>s nascen con este pecado. por que uiene<n> del linage de adam. Ca bien assi cuemo qua<n>do alguno fiziesse grand traycion contra su sennor; cadrie en pena & en culpa; el & todos los q<ue> descendiessen del; assi por el pecado de adam cayeron en culpa todos los q<ue> del uinieron. E pora esta culpa toller; es el sacramiento del bapismo. ca ella allimpia & la tuelle

Al igual que lo visto ya en el *Decretum*, esto implica una inversión del razonamiento esperable (que estaría dado en la idea de que los castigos hereditarios por traición se imponen a imagen del de Dios al linaje de Adán) pues, de esta forma, se estaría dando a entender la razonabilidad del procedimiento divino en los términos de una ley humana.

El punto es más claro aún en *Setenario* 71 donde se explicita un tipo de lógica que parece explicar, no la ley humana a imagen de la ley divina, sino, al contrario, el castigo de los descendientes de Adán según un criterio legal humano:

Porque del peccado de Adam nasçieron dos males de que rreçibió danno non tam ssolamente el que erró, mas todos los que desçendieron del ssu linage, maguer que non ouyessen errado; que tan grande ffué el ssu yerro que Dios echó ssobre él la ssu maldiçión et ssobre todos los otros del ssu linaje. Et esto es porque el peccado ffué traición contra ssennorío, por que han de auer pena non tan ssolamente los que lo ffazen o lo consseian o ayudan a ello, mas los otros que desçenden de ssu linaje, e nunca pueden sser perdonados de aquella culpa nin sser heredados nin sser par de otros ffasta que los perdone aquel contra quien fizieron el yerro²⁰⁸

En estos textos, como se ve, no se ensaya explicación alguna de la transmisibilidad del pecado original como las que habitan generalmente el ámbito teológico. No hay aquí referencias a la generación concupiscente, la participación misteriosa, personal o seminal en la persona de Adán, la comunión de todos los hombres en la naturaleza del primer padre o la incorporación de la descendencia en su persona, etc.²⁰⁹. Esta inversión del razonamiento

²⁰⁸ Cabe aclarar que este tipo de afirmaciones no aparece en las secciones paralelas de *Siete Partidas* (I, 4, 1). Un razonamiento homólogo al de *Setenario* y *Libro de las Leyes* está insinuado en el uso argumentativo de la referencia a la ley *Quisquis* como simple objeto de constatación por parte de teólogos que discuten sobre la pertinencia de los castigos hereditarios. Cf. las citadas *quaestiones* de Tomás en *S.Th.* 2-2, q. 108, a. 4 y 1-2, q. 87, a. 8.

²⁰⁹ Como en *S.Th.* 1-2, q. 81, a. 1 (*Utrum primum peccatum primi parrentis traducatur per originem in posteros*): “omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo [...] Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis”. Cf. también VITTORINO GROSSI & BERNARD SESBOÛÉ, “Pecado original y pecado de los orígenes: desde San Agustín hasta finales de la Edad Media”, en B. Sesboüé (comp.) *El hombre y su salvación. Historia de*

esperable tiene un claro efecto retórico en tanto la traición deviene el peor de los crímenes. Así lo afirma *Partidas* VII, 2, 1 cuando dice que “*traycion es la mal vil cosa, e la peor, que puede caer en coraçon de ome*”²¹⁰, y de la misma manera, el criterio establecido para el castigo de semejante crimen se inscribiría en la misma razón de Dios.

Esta inversión no es la única semejanza remarcable con el esquema singular que presenta Graciano en C. 1, q. 4 y C. 24, q. 3. En efecto, otro punto fundamental es que en el *corpus* alfonsí tampoco se registra la desvinculación total entre el pecado de Adán y el de los padres próximos. Más aún, *Setenario* 90 (*De las maneras de los olios de que sse faz la crisma*) califica con el mismo término de “*originales*” tanto al pecado de Adán como a los de los padres y madres que se transmiten a los hijos:

doliéndose non tan ssolamiente de los peccados que ellos mismos conffiesan que ffizieron, mas aun de los antigos que non ffueron en ffazer nin en consseiar que los ffiziessen, assí commo el de Adam o los otros que llaman en latín originales, en que caen los que nasçen en pecado por culpa de los padres e de las madres

El peso evidente que tiene la traición, entonces, en las valencias relativas a los castigos hereditarios nos permite ensayar una respuesta positiva a nuestra pregunta inicial en este apartado. El *enjeu politique* que inspira la instrumentación de castigos hereditarios en el *corpus* alfonsí (que no vendría dado por la persecución a los herejes, como vimos) estaría determinado más bien por los avatares de la inestable vida política del reinado de Alfonso, a partir de la conflictiva relación entre el monarca y la nobleza. La costosa, e incluso frustrada, construcción de la soberanía real choca con la persistencia de lazos de otra naturaleza,

los dogmas, tomo 2, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, y ELEUTERIO ELORDUY, *El pecado original. Estudio de su proyección en la historia*, Madrid: BAC, 1977.

²¹⁰ La glosa de Gregorio López nos remite a una afirmación semejante del *corpus* justiniano: “*aut quod pessimum, omnium peccatorum est communicantem delicto, dicimus autem machinatum aliquid contra ipsum imperium*” (Nov. XXII, 15). Cf. también el fragmento antes citado de *General Estoria* VI, fol. 166v, en torno de la desobediencia/traición como “*vna cosa de que sse despaga dios & los omnes tanto que non ha ren de que se tanto despagnen*”. La traición, por otra parte, habilita la crueldad, como afirma el *Libro de los Doze Sabios*: “*Cruel deve ser el rey o príncipe o regidor de reyno contra los crueldes e malos e traydores e tratadores de todo mal, y contra aquéllos que non conoçen a Dios nin al mundo, e sienpre perseveran en malas obras, e contra aquéllos que sabe que le andan en trayción o mentira o arte, e non temen a él ni a la su persona, nin lo aman, e fazen sus fechos con desordenança, e contra los que enbían cartas o mandaderías a sus enemigos e les escriven de su fazienda. A estos tales deve ser cruel e non esperar dellos tienpo de vengança, salvo quando podiere cumplir su obra*”, en la versión de John K. Walsh (ed.), Real Academia Española de la Lengua (*Anejos del Boletín de la RAE*, XXIX), Madrid: 1975.

basados en la lealtad y no la sumisión. Ello, en un punto, da sentido a la contaminación presente en los textos alfonsíes entre traición y lesa majestad (como vimos respecto de *Partidas* VII), más aún que la hipótesis de una confusión conceptual en los redactores²¹¹. La necesidad de estigmatizar la traición en términos de lepra contagiosa, como hace el segundo título de la *Séptima Partida*, parece inescindible del contexto de continua revuelta nobiliaria que experimenta Castilla desde los años '70 del s. XIII.

En este contexto, el valor que cobra la traición ligada a la cuestión de la pena hereditaria en *Setenario* (en relación con el pecado de Adán; carecemos de una parte penal de la obra donde se regulen castigos hereditarios) parece remitir sin mayor problema al clima político del final de reinado de Alfonso, en el marco de la terminal crisis política que lleva a la destitución del rey a manos de su hijo Sancho el Bravo. El énfasis en el par lealtad/traición que presenta esta obra ha sido señalado por varios autores como Jerry Craddock o Georges Martin, incluso como argumento para postular el carácter tardío de su redacción²¹². La implícita omnipresencia de la figura de Sancho estaría también en la base de la ficción encarada por Alfonso en el prólogo en torno de la supuesta autoría del libro por Fernando III, así como del juego de identificaciones/asociaciones entre la persona de Alfonso y la de sus dos padres, Dios y Fernando.

Frente al hijo traidor y en principio desheredado, Alfonso genera la contrapartida de una perfecta continuidad con la figura de su padre, versión positiva de la transmisión generacional que la traición convierte en enfermedad hereditaria. La relación entre esta construcción discursiva y nuestra hipótesis de una lógica política operando en la instrumentación de los castigos hereditarios, se nos aparece evidente. El castigo en los descendientes como construcción en espejo de la sucesión infinita de la majestad se inscribiría aquí en la propia dinastía real, funcionando la persona de Alfonso como bisagra entre una sucesión de signo positivo (encarnada básicamente en los eslabones de Fernando y su hijo) y otra mancillada por la infamia a partir de la desertión de Sancho. En este contexto, la serie de acusaciones mutuas entre Alfonso y su hijo (que incluyen la de que el rey ha contraído la

²¹¹ Cf. AQUILINÓ IGLESIA FERREIRÓS, *Historia de la traición...*, *op.cit.*, p. 245.

²¹² Cf. la caracterización somera de esta obra en el capítulo 1. Cf. JERRY CRADDOCK, "El Setenario: última e inconclusa refundición...", *op.cit.* También GEORGES MARTIN, "Alphonse X ou la science politique...", *op.cit.*

lepra²¹³) y las sucesivas leyendas en torno de maldiciones que recaen bien sobre el rey, bien sobre su descendencia²¹⁴, parecen inscribir en clave genealógica los efectos de la traición.

²¹³ Cf. MARICEL PRESILLA, "The image of death and political ideology...", *op.cit.*, p. 437.

²¹⁴ Cf. GEORGES MARTIN, "Alphonse X maudit son fils", *Atalaya*, 5, 1994, y LEONARDO FUNES, "La blasfemia del Rey Sabio: Itinerario narrativo de una leyenda", *Incipit*, 13, 1993 y 14, 1994.

PATER ET FILIUS EADEM PERSONA

Las anteriores reflexiones nos remiten al tercero de los ejes que señaláramos para este capítulo, la cuestión de la identidad personal padres/hijos. Pensamos que los supuestos de la tesis de la semejanza pueden implicar una relación entre la justificación de las penas hereditarias, por un lado, y la ficción jurídica de la continuidad personal padres/hijos, por el otro.

Dada nuestra argumentación inicial sobre la lógica política que gobierna la institución de los castigos hereditarios, resulta fundamental para nuestro trabajo detectar en la construcción de la realeza medieval el uso de la ficción de la continuidad personal padres/hijos para asegurar, básicamente, la sucesión dinástica. E. Kantorowicz señala en diversas oportunidades el traspaso al ámbito del derecho público de las menciones del derecho privado acerca de la identidad entre padres e hijos a fin de consolidar la sucesión real y sortear el vacío político que implica el interregno entre la muerte de un soberano y la accesión y coronación del heredero²¹⁵.

Ahora bien, si la pena por el *crimen laesae maiestatis* construye en espejo la perpetuidad de la sucesión real y la realeza cimienta en parte su edificación positiva sobre la base de esta ficción legal, es dable suponer que la misma interviene también en la construcción negativa. La posible articulación entre la práctica de los castigos hereditarios y la ficción jurídica de la identidad personal, es la hipótesis que planteamos aquí.

Una persona, una caro

El derecho justiniano genera, entonces, una fórmula de continuidad personal entre padres e hijos, ficción que funciona como mecanismo de garantía de la sucesión. La vemos

²¹⁵ Se trata de un mecanismo asimilable al de la dinastía como 'corporación por sucesión' así como también al de la sucesión yacente, recursos a mano para los juristas reales que buscan construir positivamente la soberanía monárquica. Cf. ERNST KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey, ...op.cit.*, pp. 312, 319 y 367.

expresada claramente en C. 6, 26, 11, a partir de la discusión sobre las formas de dividir la herencia:

Alia applicata dubitatione, si quis ita heredem scripserit: "titius una cum filiis suis et sempronius heredes mihi sunt". et in praesente etenim specie quaerebatur secundum ulpianum voluntas testantis: utrumne titium una cum suis filiis in dimidiam vocat et sempronium in aliam dimidiam, an omnes in virilem portionem? Nobis autem in prima quidem specie videtur tres substitutos unumquemque in trientem vocari, in secunda autem specie, cum et natura pater et filius eadem persona paene intelleguntur, dimidiam quidem partem titio cum filiis, alteram autem partem sempronio adsignari.

Esta ficción es homóloga a la noción de unidad personal que alcanza a testadores y sucesores en general, tal como se expresa en la *Novela 47*:

cum utique nostris videtur legibus unam quodammodo esse personam heredis et qui in eum transmittet hereditatem, ideoque nullus eundem sibimet dicit reluctari et quod dixit atque iuravit tutum esse, hoc nolle valere, sed contra proprios reluctari sermones

Estas disposiciones de tiempos justinianos se anclan, sin embargo, en textos del derecho clásico, como el de Paulo recogido en D. 28, 2, 11 que gira en torno de la continuación de dominio de los bienes entre padres e hijos. En virtud de dicha continuación pareciera que, muerto el padre, los hijos no reciben la herencia sino que pasan a administrar los bienes de los cuales eran considerados "*domini*" ya en vida del padre²¹⁶:

In suis heredibus evidentius apparet continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodammodo domini existimantur. unde etiam filius familias appellatur sicut pater familias, sola nota hac adiecta, per quam distinguitur genitor ab eo qui genitus sit. itaque post mortem patris non hereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. hac ex causa licet non sint heredes instituti, domini sunt: nec obstat, quod licet eos exheredare, quod et occidere licebat.

²¹⁶ Y. Thomas señala que sobre esta ficción de identidad entre padres e hijos se sostiene "*tout l'édifice du droit successoral (lequel gouverne l'ensemble du ius civile)*", YAN THOMAS, "Le traité des degrés du jurisconsulte Paul. Edition, traduction et commentaire", en Pierre Legendre, *Leçons IV suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Paris: Fayard, 1988, p. 89. G. Lobrano, por su parte, anota que D. 28, 2, 11 apunta más al aspecto patrimonial mientras que C. 6, 26, 11 lo hace respecto del aspecto personal, dos caras de la misma cuestión. Cf. GIOVANNI LOBRANO, *op.cit.*, pp. 30-41.

El mismo planteo de la continuación de dominio se expresa en *Inst*, 3, 1 (*De hereditatibus quae ab intestato deferuntur*)²¹⁷, en una terminología que la glosa ordinaria matiza en función de la ficción de unidad padres/hijos²¹⁸.

En la Edad Media, esta ficción de la unidad de persona se utiliza como mecanismo para asegurar la sucesión familiar, aunque también puede servir en contextos más complejos como la sucesión en un cargo o dignidad. Así, por ejemplo, vemos empleada esta ficción en la glosa ordinaria a las *Decretales* de Gregorio IX para fundamentar el poder papal de abrogar constituciones de papas precedentes:

*Potest ergo dominus Papa derogare constitutionibus praedecessorum suorum, non obstante quod par in parem non habet imperium ff. de arb. l. nam magistratus. & est ratio: quia eadem persona censetur cum eo cui succedit, & nemo potest sibi hanc legem imponere, ne liceat sibi a prima voluntate discedere, ff. de leg. 3 l. si quis in prin.*²¹⁹

²¹⁷ “Ita demum tamen nepos neptisve et pronepos proneptisve suorum heredum numero sunt, si praecedens persona desierit in potestate parentis esse, sive morte id acciderit sive alia ratione, veluti emancipatione: nam si per id tempus quo quis moreretur filius in potestate eius sit, nepos ex eo suus heres esse non potest. idque et in ceteris deinceps liberorum personis dictum intellegimus. postumi quoque, qui, si vivo parente nati essent in potestate futuri forent, sui heredes sunt. Sui autem etiam ignorantes fiunt heredes et, licet furiosi sint, heredes possunt existere: quia quibus ex causis ignorantibus acquiritur nobis, ex his causis et furiosis acquiri potest. et statim morte parentis quasi continuatur dominium: et ideo nec tutoris auctoritate opus est in pupillis, cum etiam ignorantibus acquiritur suis heredibus hereditas: nec curatoris consensu acquiritur furioso, sed ipso iure”, *Institutiones*, en la edición de *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa, P. Krueger (ed.), Berlín, 1905.

²¹⁸ “Hoc ideo, quia in corporalibus dicitur proprie continuatio, sed dominium est incorporale. hoc reprobo quia et possessio est res corporalis & tamen una cum alia continuatur [...] Dic ergo improprie fieri continuationem: quia inter diversa, non eadem fieri debet. sed pater et filius unum fictione iuris sunt, ut C. de impub. & aliis fab. l. ij § ff”. Cf. YAN THOMAS en “Los artificios de la verdad...” *op.cit.*, p. 43. Cf. también la glosa de Bartolo de Sassoferrato a este pasaje de *Institutiones*: “Dicit gl. filius reputatur eadem persona cum defuncto, & eiusdem ad se non est continuatio: ideo dicit quasi certe. hec non est bona ratio inspici glos. personam defuncti est personam heredis. Ego dici inspici causam eius quasi in persona eadem, scilicet in personam heredis, ergo inspici causam eius quasi dicat quasi in personam eandem, scilicet in personam heredis vivente patre filius est quasi dominus mortuo patre: vult dicere lex ista quod non acquirit sibi dominium: quia dominus: dicit tamen quasi: quia vere dominus non est vivente patre. Hoc est probatur ff. de liberis & posthumis l. j. in suis ad hoc ff. de verborum significatione l. j. § paterna”, *In Authentica, et Institutiones*, Lyon: Claudius Seruanicus, 1561. Cf. por último el texto de Iavoleno incorporado en D. 41, 3, 22: “Heres et hereditas tametsi duas appellationes recipiunt, unius personae tamen vice funguntur”.

²¹⁹ En comentario a decretal *Rex Pacificus, v. resecatis* (en la versión de *Decretales D. Gregorii papae IX*, Lyon: De licentia Dom. Nostri Gregorii XIII Pont. Max., 1584).

Ahora bien, allí donde el *Corpus* de Justiniano ve “una persona”, el *Decreto* de Graciano ve “una caro”:

*Hac auctoritate dum sexta generatione interdicitur conjugium, in septima permitti videtur. Sed gradus cognationis secundum quosdam varie computantur. Alii namque patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt. Alii primum gradum filios appellant, negantes, gradum cognationis inter patrem et filium esse, quum una caro probentur pater et filius. Auctoritates ergo, quae consanguinitatis copulam usque in septimum gradum prohibent, patrem ponunt in primo gradu; illae vero, quae usque ad sextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant, atque ita fit, ut eadem personae secundum hanc diversitatem inveniantur in sexto vel septimo gradu*²²⁰.

Esta identificación de Graciano ha de ser entendida en el contexto de los múltiples sistemas de cálculo de grados de parentesco que operan en el derecho canónico de la época, por fuera del cómputo romano. En efecto, responde a uno de los tres sistemas vigentes, cuya descripción exhaustiva hallamos en un trabajo clásico de E. Champeaux²²¹.

Frente a un esquema tradicional denominado de parentesco fraternal de la sangre, que fijaba el *truncus* desde el cual iniciar el cómputo en los hermanos y hermanas en virtud de la identidad de sangre²²², el derecho canónico promovió en primer lugar un segundo sistema, llamado de parentesco matrimonial. El nombre le viene de tomar como *truncus* al padre y la madre, los que, ligados por el matrimonio, forman *una caro*. Pero esta unidad carnal es pensada a instancias de la que reunía en el otro sistema a hermanos y hermanas, lo cual

²²⁰ C. 35, q. 2-3, *dictum post* c. 21. Cf. FRANK ROUMY, *L'Adoption dans le droit savant du XIIIe au XVIe siècle*, París: LGDJ, 1998, p. 148.

²²¹ Cf. EMILE CHAMPEAUX, “*Jus sanguinis*. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Age”, *Revue historique du droit français et étranger*, 4ª serie, 12/1933, pp. 241-290. A. Schütz señala en varias oportunidades la actualidad de este texto de Champeaux. Cf. ANTON SCHÜTZ, “Les données immédiates de la parenté. L'Eglise, la filiation, le mariage, le droit canonique”, en Pierre Legendre, *Le dossier occidental de la parenté...*, *op.cit.*, p. 208.

²²² Relevable en textos de Burchardo de Worms a partir de otros atribuidos a Isidoro de Sevilla, el sistema de parentesco fraternal reposa en la identidad de sangre. Desde este punto de vista, no hay parientes más cercanos que los hermanos, mucho más que padres e hijos. En algunos casos, los hermanos aparecen nombrados a partir de esto como *una caro*. Pero esta unidad carnal es entendida como la expresión de una realidad, no como una operación de ficción, como en el caso de los esposos. El cálculo se hace, entonces, en función de paridades iguales de sangre y se desarrolla siguiendo un eje colateral: los primos no lo son porque estén a dos grados del mismo abuelo sino porque tienen la misma proporción de la misma sangre. Este sistema gozó de una larga perduración en el tiempo pese a los esfuerzos por acomodarlo a otras formas de cómputo.

implicaba que los hijos de esta unión devienen por la sangre hermanos de sus padres²²³. Este es el contexto del *dictum* de Graciano acerca de la unión carnal entre padres e hijos²²⁴. El tercer sistema, denominado individual, se presentará como una síntesis de los otros esquemas, tendiendo ya los puentes con el sistema de cómputo romano²²⁵.

La afirmación graciana de la unidad carnal entre padres e hijos fue generalmente admitida por los decretistas. Por otro lado, fue incorporada por Pedro Lombardo en IV *Sent.*, D. 40, c. 2, 2:

Varie namque computantur gradus consanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt; alii primum gradum filios appellant, negantes gradum cognationis in patrem et filium esse, cum una caro sint pater et filius.

De esta manera, el pasaje del *Decreto* fue objeto de reflexión teológica por parte de los comentaristas de las *Sentencias*, cuyas lecturas desde otra perspectiva implicaron modificaciones en la noción misma de parentesco de sangre²²⁶. A partir de esta difusión

²²³ Los canonistas parecen bien conscientes de esta dependencia del sistema de parentesco matrimonial respecto del fraternal de la sangre. Precisamente señalan que el matrimonio debe crear entre el hombre y la mujer una relación de fraternidad. El matrimonio establece una *unitas carnis* como si fuesen hermano y hermana.

²²⁴ Según Champeaux, la referencia de Graciano en realidad viene a complicar su afirmación de la existencia de un grado entre padre e hijo. Esta concepción de una unidad carnal sirvió claramente para alejar de la herencia familiar al hermano. Mientras el niño vive, se afirma que la carne del padre no está muerta y por lo tanto la sucesión no se abre. Implica, entonces, un embrión de línea directa pero de corto alcance: supone que la cadena no puede sortear ningún eslabón ya que no se postula la identidad carnal entre abuelo y nieto. Su utilidad en el campo sucesorio no se correspondía, sin embargo, con la del cálculo del incesto. La identidad carnal padres/hijos podía llevar a derivaciones de riesgo desde este punto de vista.

²²⁵ Este tercer sistema instituye precisamente al individuo (*ipse*), como *truncus*, incorporando dos tipos de grado. Por un lado, un grado de distancia (que se toma del derecho romano y que implica la existencia de un grado entre padre e hijo). Por el otro, un grado de unión (que expresa la equivalencia en función de la cantidad de sangre idéntica, y que se toma del parentesco fraternal). Los canonistas conjugan así dos nociones de consanguinidad, una de paridad de sangre que toman del sistema fraternal; otra nueva que toman del romano y que reposa sobre la pertenencia a un ancestro común. Éste es un desarrollo de la idea de unidad carnal y por ello se postula que los descendientes de línea directa son idénticos en su autor ("*in cuius lumbis idem fuerunt*") y por ello se prescribirá entonces que representan los consanguíneos por excelencia.

²²⁶ El peso que tiene el bagaje aristotélico en los comentarios sobre la consanguinidad y el acto generativo es muy evidente en muchos comentaristas, como en el caso de Tomás de Aquino. Al referirse a la "*carnalis propagatio*" explica que "*secundum Philosophum, fit de superfluo alimentii*" y cuando compara con la noción de "*consanguinitas*" explica que "*quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de animalibus; et propter hoc, vinculum quod ex propagatione*

textual, los comentadores y glosadores reunirán habitualmente la referencia del *Codex* y la del *Decretum*, homologando ambos sintagmas, como vemos en Jasón de Maino o en la glosa ordinaria a *Extravagantes*²²⁷. Respecto de las penas hereditarias, se detecta la discusión de dónde ubicar el *truncus* a fin de definir hasta dónde llega la tercera o cuarta generación²²⁸.

Pero la familiaridad con que los juristas conectan las expresiones “*una persona*” y “*una caro*” no reduce las dimensiones de la transformación operada. El paso de un concepto puramente abstracto como es el de persona en el derecho justiniano a una referencia corporal más que concreta como es la de la carne resulta altamente significativo.

carnali contrahitur, convenientius dicitur consanguinitas quam carnalitas; et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est in quantum sanguis qui in semen viri aut menstruum convertitur, est potentia caro et Os” (comentario a IV *Sent.* d. 40, qu. 1, a. 1, *op.cit.*). En el mismo tenor se postula a partir de la consanguinidad una continuidad corporal padres/hijos: “*consanguinitas, ut dictum est, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur; unde secundum Philosophum in 8 ethic., ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existens*” (*ibidem*, a. 2). La misma recurrencia a referentes médicos se puede encontrar en el comentario de Pedro Paludano cuando confronta las ventajas respectivas de los conceptos de “*consanguinitas*” y de “*carnalis propagatio*”, incluyendo en su análisis los nacimientos de Eva y Jesús: “*Dicitur autem a communitate sanguinis vel conueniendo in sanguine magis quam in carne: quia sanguis est magis materia propinqua seminis: unde sperma secundum medicos est sanguis purissimum. & multis coxens sanguinem pro semine emittit. Sed quod dictum carnali propagatione excludit Euam a consanguinitate Ade: quia miraculosa & supernaturali propagatione: non autem Christus a cognatione consanguineorum beate virginis: quia fuit carnalis propagatio ex parte matris: licet non ex parte patris*”, en *Petrus de Palude Scriptum in librum quartum sententiarum*, Venecia : Bonetus Locatellus, 1493.

²²⁷ Cf. Jasón de Maino, *op.cit.*, glosa a C. 6, 26, 11 “*Secundo not ex tex. vulgatam rlam. ad quam allegant iste tex. q. pater & filius censentur unam eademque persona & imo vox patris censetur vox filii & econtra § e. l. q. Inst. de inuti. stip. alias concor. heres in gl. alibi pater & filius censentur una caro. c. contradicimus. § hac auctoritate xxxv q. 3. Facit tex in l cum scimus ad fi C de agri. & censi li. xi & qd. ibi signanter decidit Bar. p illum tex.*”, Cf. también la glosa a *Exsecrabilis* (*Extravagantes*, tit. 3): “*nec videtur damnum ex hoc pater vel iniuriam pati: cum enim naturaliter argumentum in honorem filii desideret. extra de testi. c. super eo cum eadem persona fingatur esse cum eo C. de impub. & aliis subst. l. ult. & eadem caro 35 quaest. 3 in hac auctoritate*”, *op.cit.*

²²⁸ Un ejemplo lo hallamos en el comentario de Pedro de Ancarano a la clementina *Si quis suadente*: “*Octauo no. modum loquendi usque in secundam tertiam vel quartam generationem &c. nam sepe in condemnationibus. item est in contractibus emphyteoticis apponuntur ista verba quaero ergo qualiter intelligitur tertia generatio. videtur quod recipiens filius & nepos in auc. de non ali. § emphi. & § quia vero leonis. bar. consulit distinguendum esse quia aut instam. dicti quod concedit ei in tertiam generationem & tunc est verum quod dixi quod genitor seu stipes computatur aun instam. dicit usque in ipsius tertiam generationem & tunc includitur pronepos quia nullus generat seipsum secundum Bar. quia gradus computatur dempto stipite quia semper demitur una persona unde pater & filius sunt in vno gradu ut isti de gradi in hac q. concludit seruandam consuetudinem quae est optima legum interpres presertim in his qui habent esse et formam de consuetudine. ut ff. de legi. l. fi. de interpretatione & ita no. in auc. si quas ruinas*”, *op.cit.*

Parte del cuerpo del padre

La idea de que padre e hijo forman “*una caro*” es fácilmente conjugable con la que postula que el hijo es parte del cuerpo del padre. La vemos explícitamente declarada en un texto de Socino (quien se mantiene en parte en el registro de los grados de parentesco) cuando afirma que “*filius est portio corporis patris*” y que “*pater praebet formam incarnationi filii quae dat rei esse. l. cum hi. § praetor ff. de tras. una caro filii dicitur quodammodo caro patris augmentata. sed ergo efficiatur novus homo propter nouam naturam tamen non diminuit primum hominem omnino extinctum*”²²⁹. Baldo, por su parte, al describir el carácter “*quadruplex*” de la ficción jurídica ejemplifica el tipo de “*fictio vnitiua*” con el caso de padres e hijos donde “ *fingit vnum corpus*”²³⁰. Incluso podemos hallar la combinación en un texto de la idea del hijo como *pars corporis patris*, la ficción de la continuidad personal y la subsiguiente presunción de semejanza entre padres e hijos. Lo vemos claramente en el diccionario de Alberico de Rosate cuando afirma “*filius censetur eadem persona cum patre, & filius est paterni corporis. unde qualis pater, talis filius*” (*op.cit.*).

Es en este contexto de “corporización” de ficciones abstractas de la persona que se refuerza nuestro propósito de estudiar la relación entre los castigos hereditarios y la ficción de identidad personal como escenario de síntesis entre los dispositivos teológico y jurídico de contrucción de la persona. La documentación estudiada aporta textos que apoyan esta hipótesis, en primer lugar relacionando explícitamente la ficción de unidad personal al tratamiento de los castigos hereditarios, y en segundo, a partir de una serie de referencias de orden corporal, incluso fisiológico, para explicar la transmisión generacional de penas.

²²⁹ “Consilium in materia feudi” en *Repertorium domni Bartholomei Socini Senensis*, Venecia: Baptista de Tortis, 1524, § 46.

²³⁰ “*Item nota quod est fictio quadruplex, extensiua. C. de inoff. est. l. 3 huiusmodi est fictio postliminii restrictiua, siue priuata. ut fictio l. Corneliae. Inductiua, ut q. iustus filius fingatur iustus, ex hoc quaelibet actio utilis datiua procedit. Si vero lex dicat, lex utilis datur vix, non notat fictionem; sed debilitate causae efficientis seu fingentis. de ista fictione loquitur C. rem in praesent. Item est fictio vnitiua; quia duos dies fingit vnum, de ver. sig. cum bissextus, qua patres et filios fingit vnum corpus. C. de impu. & aliis sub l. si. q. virum & uxorem fingit unam carnem. Fictio declaratiua non reperitur, quia declaratio non est nisi verorum*”, ad D. 23, 2, 57 en la edición de *In secundam Digesti veteris partem Commentaria*, Venecia: apud haeredes Georgii Varisci, 1615.

Es el caso de Cino de Pistoia, quien al tratar el supuesto de la madre rea de lesa majestad se pregunta por la pertinencia de los castigos transmisibles. Después de recordar que “*filius est similis patri*”, afirma:

*Sed quid erit, quando mater committeret huiusmodi, nunquid tunc filii puniantur secundum istam legem Videtur quod non, quia non dicitur filius una persona cum matre, sicut cum patre*²³¹.

La misma tesis adopta Alberico de Rosate en su comentario al mismo pasaje:

*quaerit glossa nunquid haec lex locum habeat in matre, hoc delictum committente, ut filii puniantur poena huius l. videtur quod non; quia non dicitur vna persona cum matre, sicut cum patre. Item quia hoc non dicit haec lex, ergo non est extendenda*²³².

Estos y otros textos traen a colación la ficción de unidad personal padres/hijos en función de la discusión en torno de las madres que cometen lesa majestad²³³. Y se hace para descartar la pena hereditaria por crimen materno, aun si ello implica una divergencia clara con lo que se produce en el ámbito del derecho canónico en la persecución de la herejía²³⁴.

²³¹ *op.cit.*, ad C. 9, 8, 5, § 6.

²³² En *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.*, ad C. 9, 8, 5.

²³³ No es el único artificio puesto en acción para pensar este supuesto de la madre rea de majestad. La glosa de Azo a C. 9, 8, 5 *ad v. minus ausuras* establece que ha de procederse “*idem quam in patre*” en el caso “*si mater commiserit factionem*”. Según Odofredo de Bologna en este argumento de Azo se apela al *jus sanguinis*: “*Sed quero, qd. erit si mater attentaret committere crimen lese maie. nunqd. filii & filie puniuntur, sicut puniuntur quando pater attentat hoc crimen committere lese maie. Ad q. respondet dns. Azo, quod idem est quam in patre: sed non allegat aliquam legem sed pô. reddi ratio sicut puniuntur filii & filie pro patre, ita & pro matre: & sed sequantur quantum ad honores conditionem patris, ut ff. ad inuni. l. j tamen quantum ad ius sanguinis non est differentia inter patrem & matrem. ut ff. de sta. ho. l. iuste.*”, *op.cit.*, en comentario a *Quisquis*. Quienes se oponen a esta equiparación de padres y madres delincuentes hacen operar, por el contrario, la jerarquía entre hombres y mujeres, como leemos en Alberico de Rosate: “*sic plus punitur posteritas in delicto patris, quam matris, & est ratio, quia vir est dignior [...] quia masculus, ergo infectio est maior in viro, quam in muliere, cum maiori bono maius malum opponatur: secundum Aristot. item vir est caput mulieris, & naturalis ordo requirit, ut foeminae tanquam minores viris ut maioribus serviant*” (en *Commentarii in secundam codicis partem, op.cit.*, en comentario a la ley *Quisquis*). Volveremos más adelante sobre la idea de una “*infectio*”, tema que Alberico retoma de Cino de Pistoia. Por su parte, Juan Calderini discurre largamente en su *Tractatus novus...* acerca de las madres herejes. Sobre la postura de Gregorio López, cf. nota 33.

²³⁴ La íntima identificación entre herejía y crimen de lesa majestad lleva pues a los comentadores a expedirse sobre esta diferencia de tratamiento. La solución pasa por recordar la jerarquía que los textos plantean entre el ataque a la majestad divina y a la humana, lo cual pone límites a la equiparación de marras. Cf. el comentario al respecto de Hieronymus Gigas: “*Nec obstat si quis dixerit, q. cum crimen laesae maiestatis & crimen haeresis equiparentur, per tex in l. Manicheos. C. de haereti. & c.*”

Con ello comprobamos que dicha ficción opera entonces en la justificación de los castigos hereditarios, aunque de momento nos mantenemos en el registro de la ficción. Una ficción que se proclama para el lazo padre/hijos y que se niega para el correspondiente a madre/hijos²³⁵. Pero el hecho es que los mismos textos incluyen referencias que apuntan al lazo biológico y no abstracto que reúne a padres e hijos, bien recurriendo a una retórica de la sangre, bien remitiendo al proceso fisiológico de la generación.

Ahora bien, en el tratamiento de las ficciones jurídicas un recaudo epistemológico primario es el de evitar el peligro de sustancializar abstracciones que son conscientemente ficcionales para los contemporáneos, lo que según Y. Thomas suele ser un error típico en los trabajos históricos²³⁶. En tanto nuestro interés apunta a las implicancias ontológicas de un artificio jurídico, es necesario recordar que, para los juristas clásicos, figuras de identidad personal como la que reúne a padres e hijos en la misma persona carecen de todo carácter místico²³⁷.

Pero, por otra parte, es un hecho asentado que el derecho medieval presenta cierta incapacidad para asimilar ficciones personales que no coincidan con seres encarnados y se ha

vergentis. eod. tit. & ibi glos. in verb. exhaeredatio. Ergo dispositum in uno debet in alio locum habere: cum de crimine haeresis ad crimen laesae maiestatis arguatur. glos. in d. l. manicheos. in verb. debet. & not. in auct. Gazaros. C. de haeret. ubi Cyn. & Salyc. sed in haeresi. si mater incidat eius filii puniuntur, ut habetur in d. c. statutum. de haeret. in vi. & ibi glos. in verb. Inane: Ergo idem erit in crimine laesae maiestatis. Respondendo ad huiusmodi obiectum dicas, quod de crimine laesae maiestatis ad crimen haeresis validus est argumen. sed non econtra. Si enim in crimine laesae maiestatis aliquid est permissum, multo magis id erit in crimine haeresis, d. l. manicheos. & in praeallegata auct. Gazaros. C. de heretic. & d. c. vergentis in fin. Non tamen omnia quae in crimine haeresis admittuntur locum habet in crimine laesae maiestatis, ita voluit Ioannes Igneus in repet. l. necessarios § non alias. nume. 6 & 45 ff. ad Syllenian. ratio praedictae diuersitatis esse potest: quia per haeresim offenditur Diuina Maiestas: per crimen laesae maiestatis offendere maiestatem l. hi qui sanctam C. de haeretic. c. ubicunque de poen. Quinimmo equiparatio praedicta de crimine haeresis, ad crimen laesae maiestatis habet locum in his quae in iure expressa sunt, ut voluit Praeposit. in c. penul. § porro. vi. q. i. sed iure cautum non reperitur, q. in crimine laesae maiestatis filii puniantur ex delicto matris: Ergo in hoc non procedet equiparatio inter haeresim, & crimen laesae maiestatis, per praedicta”, op.cit., lib. 3, q. 17.

²³⁵ Cf. también la siguiente anotación al margen de la glosa a “*Dierum*” (*Extravagantes, De poenis*): “*Filius an possit ob patris crimina plecti vide quae ego notavi in c. non debet de regu. iur. & de istis statutis q. pater & filius teneantur pro se inuicem. Fonta.*”.

²³⁶ Cf. YAN THOMAS en “Los artificios de la verdad...” *op.cit.*, p. 43.

²³⁷ Cf. YAN THOMAS, “El sujeto de derecho, la persona y la naturaleza...”, *op.cit.*, p. 95.

de tener presente que esta dificultad para pensar la persona por fuera de los sujetos encarnados tiene una doble faz. En efecto, por un lado, estaría en el origen de cierta necesidad de recalcar que la identidad padres/hijos es una ficción en tanto se está en presencia de dos almas: “*licet heres et defunctus censeantur eadem persona. & est verum sed iuris fictione, quia in veritate differunt, cum diuerse sunt personae, & diuersas animas habent & ideo vinculum unius non ligat animam alterius, nisi illis culpa interuenerit*”²³⁸. Pero éste es un vocabulario propio del dispositivo teológico, no del jurídico. Por otro lado, esta incapacidad puede derivar también, a la inversa, en una tendencia a pensar la relación de identidad en términos biológicos, sea a través de la sangre, cuando no de la lepra, como en el caso que nos atañe²³⁹.

Ello es explícito en el tratado sobre la lesa majestad de Hieronymus Gigas, quien después de señalar la posición de Alberico respecto de negar la transmisión del delito materno por no constituir madre e hijos “*una persona*”²⁴⁰, se da a una disquisición sobre el proceso generativo, a la que asocia la ficción de identidad personal y la referencia a “*una caro*”:

Ergo nec filii quia a semine viri procedunt, non matris, ut l. lege duodecim tabularum § i. C. de suis. & legit. haered. & in hac opinione residet Salyc. cuius opinionem tanquam aequiorem amplector, pro qua facit, quia filius patri non matri assimilantur, iuxta illud, Saepe solet filius similis esse patri. & hinc est, quia in crimine laesae maiestatis filius paterni criminis haeres esse censetur, ut dixit tex. in d. l. quisquis § filii vero. Item facit, quia filius generationem a patre, non a matre, consequitur: Nam principium motus in generatione pater est, Mater vero est sicut materia, ut dixit Aristotel. lib. 14 de animal. hinc est, quod foemina non generat pro se: quia indiget principio motus, quod est mas, ut idem Aristotel. testatur eo libro ubi etiam dixit, quod

²³⁸ Referencia a una postura de Socinus según aparece citada en la adición a un comentario de Bartolo de Sassoferrato a la *Novela 47*, en *In Authentica, et Institutiones, op.cit.*

²³⁹ Todo ello nos obliga también a tener en cuenta las peculiaridades de la creencia medieval, cuyas modalidades, gradualidad y criterios de veridicidad difieren claramente del régimen moderno de la creencia. Y ello porque, al establecer una relación entre esta idea de continuidad personal con la práctica de los castigos hereditarios, habría que rever la ecuación que vuelve excluyentes la naturaleza conscientemente artificial de una figura jurídica y la posibilidad de derivar de ella creencias y visiones ontológicas. Es decir, sería posible pensar que, respecto de los hombres de la Edad Media, se puede ser consciente de la ficcionalidad de un enunciado y derivar de él, sin embargo, consecuencias ontológicas. Sobre el régimen de creencia medieval, además de la bibliografía señalada en el capítulo 3, cf. ALAIN BOUREAU, *L'Événement sans fin...*, *op.cit.*

²⁴⁰ “*An autem commisso crimine laesae maiestatis in principem per matrem filii puniantur, sicuti puniuntur quando pater huiusmodi crimen commisit? In ista quaestione Alberi. in d. l. quisquis col. penul. dixit., q. non: quia filius non dicitur una persona cum matre sicuti cum patre. Et quia ille text. hoc non dicit: ergo extendi non debet. l. interpretatione. ff. de poen. hoc*”, *op.cit., quaestio XVII.*

mas est illud quod potest generare in alio: Foemina vero est quae generat ab alio: merito ergo patris non matris naturam filius sequi praesummitur. An autem in generatione requiratur concursus paterni & materni seminis, vel sufficiat solum emissio seminis patris receptum a matre? vide quae late circa hoc scribit Nicolaus Boerius alios referens decis. 241. nu. 7 & nu. 8 in ij part. Et hinc est, quia filius dicitur esse portio paternis corporis. l. cum scimus C. de Agricol. & censit. lib. XI & cum patre (ut dictum fuit) una & eadem persona l. fin C. de impub. & alii substit. quinimmo filius cum patre una & eadem caro reputatur, ut habetur 35. q. vi. c. haec auctoritas. Et pro ista opinione, quod filii non puniantur matre in principem crimen laesae maiestatis committente, facit etiam, quod not. doct. in d. c. statutum. el. iij. de heret. in vi ubi Philip. Franc. & Petr. de Anch. dicunt, quod maior est infectio in patre quam in matre²⁴¹

Vemos condensados aquí distintos mecanismos que permiten pensar la transmisión generacional de penas con relación a la ficción de unidad personal padre/hijo pero en el contexto de una exposición de la teoría aristotélica de la procreación humana, incluyendo el debate en torno de la existencia de una simiente femenina operando en la concepción. Evidentemente, el plano de la abstracción ficcional ha sido traspasado y son evocadas unas valencias biológicas que parecen inscribir la cuestión en el orden de lo corporal.

Una sangre emponzoñada

El fundamento para el empleo de una retórica de la sangre en el tratamiento de los castigos hereditarios lo puso al parecer Dinus de Mugello, en un texto que ya hemos citado, su glosa a la *regula iuris* 23 del *Liber Sextus*. Allí Dinus brinda una serie de ejemplos en los que el criterio de utilidad pública se aplica para justificar el castigo a inocentes y así sortear el principio de que *sine culpa non est aliquis puniendus*. En tal marco, trata también el caso del “*filio damnati crimine lese maiestatis*” y el “*filio heretici*”. Pero aquí presenta la siguiente

²⁴¹ *ibidem*. Se cita en este fragmento a Bartolomé Saliceto. En efecto, este jurista hace operar en su tratamiento del supuesto de la madre delincuente la cuestión del origen de la simiente en la procreación humana: “*Adhuc quaero quid si mater hanc factionem commisit & respondet gl. sequens qd idem esset qd in matre, q. tenet Bar. Pe. & Cy. propter identitatem rationis, ut l. illud, cum simi. ff. ad legem aql. quod non videtur tutum: cum materia sit poenalis, & odio sa. imo statuta in patrem non sunt ad matrem trahenda, arg. eorum q. not. s. de pat. qui fil. di. l. 2 & quod no in l. raptores. s. de epis. & cle. & instit. de act. § item mixta. Et. quia non est omnimoda ratio pone enim patrem viuere q. non delinquit certe pr. non expelletur propter delictum uxoris, ut. s. ne uxor pro mari. & si sic filii non debent. pdere. domicilium patris cum a semine viri procedunt filii non matris, ut l. lege 12 tabu. § j. s. de suis & legi. haere.*”, *op.cit.*, ad C. 9, 8, 5.

- Anselmo de Canterbury**, *De conceptu virginali et originali peccato*, PL CLVIII.
- Anselmo de Laón**, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, PL CLXII.
- Aristóteles**, *Etica Nicomaquea*, México: Nuestros Clásicos, 1957.
- Arnaldo de Bonneval**, *Commentarius in psalmum CXXXII*, PL CLXXXIX.
- Auctor incertus** (¿Beda?), *De libro psalorum. In psalmum primum*, PL XCIII.
- Auctor incertus**, *De Promissionibus et Praedicationibus Dei*, PL LI.
- Auctor incertus**, *Homilia 102*, PL XCV.
- Auctor incertus**, *Posteriores excerptiones y Miscellanea*, PL CLXXV.
- Bartholomaeus Glanville**, *Liber de Proprietatibus Rerum*, Tolosa: E. Meyer, 1494, en Admyte vol 1.
- Beda**, *Homiliae*, PL XCIV.
- Beda**, *In Evangelium S. Lucae*, PL XCII.
- Beda**, *In Evangelium S. Marci*, PL XCII.
- Beda**, *In Evangelium S. Matthaei*, PL XCII.
- Bonaventura**, *Meditationes Vitae Christi*, versión anónima castellana de Burgos, 1493, en Admyte vol. 0.
- Breve Confesionario**, pequeño *ars moriendi* (en Admyte. vol. 0).
- Bruneto Latini**, *Libro del Tesoro*, traducción aragonesa ca. 1400, Admyte vol. 0.
- Bruno de Asti**, *Commentaria in Joannem*, PL CLXV.
- Bruno de Asti**, *Commentaria in Lucam*, PL CLXV.
- Bruno de Asti**, *Commentaria in Matthaem*, PL CLXV.
- Cancionero Castellano y Catalán de París**, Admyte vol. 0.
- Casiano**, *De Coenobiorum Institutis*, PL XLIX.
- Claudius Taurinensis**, *XXX Quaestiones super Libros Regum*, PL CIV.
- Código Penal de la República Argentina**, edición oficial, Buenos Aires, 1887.

Código Penal español de 1850, Francisco de Cárdenas (ed.), *El Derecho Moderno. Revista de Jurisprudencia y Administración*, , tomo IX, Madrid: R. Rodríguez de Rivera, 1850.

Cristián Druthmaro, *Expositio in Matthaem*, PL CVI.

Diego Rodríguez de Almela, *Valerio de las historias eclesiásticas y de España*, en *Admyte* vol. 1.

Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, Oxford: Clarendon Press, 1974.

El libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad, John K. Walsh (ed.), Madrid: Real Academia Española de la Lengua (*Anejos del Boletín de la RAE*, XXIX), 1975.

Eugipio de África, *Thesaurus*, PL LXII.

Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, Londres-Nueva York: Loeb Classical Library, 1926.

Francesc Eiximenis, *Libro de las Doñas*, en *Admyte* vol. 0.

Giovanni Bocaccio, *De las mujeres ilustres en romance*, en *Admyte* vol. 0.

Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano, Juan Beneyto Pérez (ed.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.

Godofredo de Admont, *Homiliae Dominicales*, PL CLXXIV.

Gonzalo de Berçeo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Grupo Z, 1988.

Gran Conquista de Ultramar, en *Admyte*. vol. 0.

Gregorio Magno, *Homiliae in evangelia*, PL LXXVI.

Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, PL LXXVI.

Guido de Columna, *Crónica Troyana*, en *Admyte* vol. 0.

Guillermo de Auxerre, *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea: liber secundus*, Jean Ribailier (ed.) Paris: C.N.R.S. & Grottaferra, 1982.

Guillermo de Conches, *De philosophia mundi*, PL CLXXII (s.n. Honorius Augustodunensis).

Halitgario, *Liber poenitentialis*, PL CV.

Haymo de Halberstadt *Homilia* 128 y 139, PL CXVIII.

Herman de Tournai, *De incarnatione Christi*, PL CLXXX.

Hildeberto de Le Mans, *Sermones*, PL CLXXI.

- Honorius Augustodunensis**, *Elucidarium*, PL CLXXII.
- Honorius Augustodunensis**, *Expositio in psalmos*, PL CLXXII.
- Honorius Augustodunensis**, *Speculum ecclesiale*, PL CLXXII.
- Hugo de San Víctor**, *De sacramentis christianae fidei*, PL CLXXVI.
- Inocencio III**, *De Contemptu Mundi*, PL CCXVII.
- Inocencio III**, *Prima collectio decretalium*, PL CCXVI.
- Inocencio III**, *Sermones de sanctis*, PL CCXVII.
- Inocencio III**, *Sermones de tempore*, PL CCXVII.
- Isidoro de Sevilla**, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, PL LXXXIII.
- Isidoro de Sevilla**, *Etimologías*, PL LXXXIV.
- Isidoro de Sevilla**, *Quaestiones in Veterum Testamentum*, PL LXXXIII.
- Jacobo de Varágine**, *Leyenda Dorada*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Jerónimo**, *Commentaria in Ezechielem*, PL XXV.
- Jerónimo**, *Epistolae*, PL XXII.
- Jerónimo**, *Commentaria in Epistolam ad Titum*, PL XXVI.
- Juan Arce de Otálora**, *Summa nobilitatis hispanicae et immunitatis regionum Tributorum: causas, ius, ordinem, iudicium & excusationem breviter complectens*, Salamanca: Andrea de Portonariis, 1559.
- Juan de Mandevilla** [Jean de Bourgogne], *Libro de las maravillas del mundo y del viaje por Tierra Santa*, Valencia, 1524, traducción del siglo XV editada en Admyte vol. 1.
- Juan de Salisbury**, *Polycraticus*, PL CXCIV.
- Juan Escobar del Corro**, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda*, Lyon: Sumptibus Laurentii Durand, 1637.
- Juan Escoto Erígena**, *De divisione naturae*, PL CXXII.
- Leomarte**, *Sumas de la Historia Troyana*, en Admyte vol. 0.
- Libro de Alexandre*, Madrid: Alianza, 1987.
- Libro de los Enxemplos*, Madrid: Real Academia Española, 1952, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LI, Gayangos (comp.).

Libro del Caballero Zifar, Madrid: Clásicos Castalia, 1982.

Los Miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid Ms 10522), Jane Connolly (ed.), Universidad de Salamanca, 1990.

Marco Polo, *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón - El libro de Marco Polo versión de Rodrigo de Santaella*, Juan Gil (ed.), Madrid: Alianza Editorial, 1987.
[*Libro de Marco Polo*, Sevilla: Juan Valera de Salamanca, 1518, en Admyte vol. 1].

Martín de León, *Sermones*, PL CCVIII.

Martín Pérez, *Libro de Confesiones*, Madrid: BAC, 2002.

Miragres de Santiago, Madrid: *Revista de Filología Española Anexo LXVIII*, 1958.

Nicolás Eimeric, *Manual del Inquisidor*, Barcelona: Muchnik, 1983.

Nicolás I, *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*, PL CXIX.

Odorico de Pordenone, "Relación de Viaje", *Konrad Steckels Deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone*, Berlín: Erich Schmidt Verlag, 1968.

Orderico Vital, *Historia ecclesiastica*, PL CLXXXVIII.

Pedro Damián, *Contra Philargyriam et Cupiditatem Munerum*, PL CXLV.

Pedro de Cuéllar, *Catecismo*, J.L Martin & A.Linage Conde, *Religión y Sociedad Medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1987.

Pedro de Poitiers, *Sententiae*, PL CCXI.

Pedro el Chantre, *Verbum Abbreviatum*, PL CCV.

Pedro Lombardo, *Sententiae*, PL CXCII.

Pedro Paludano, *Petrus de Palude Scriptum in librum quartum sententiarum*, Venecia: Bonetus Locatellus, 1493.

Petrus Comestor, *Historia Scholastica*, PL CXCVIII.

Pierre de Berçuire, *Morales de Ovidio*, traducción castellana ca. 1500 editada en Admyte vol. 0.

Rabano Mauro, *Commentaria in Libros Regum*, PL CIX.

Rabano Mauro, *Commentarium in Matthaicum*, PL CVII.

Rabano Mauro, *De Universo*, PL CXI.

Rathier de Verona, *Sermones*, PL CLXXVIII.

Raúl el Ardiente, *Homilia 35*, PL CLV.

Regino de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, PL CXXXII.

Remigio de Auxerre, *Enarrationes in psalmos*, PL CXXXI.

Roberto de Lieja, *Commentaria in Joannem*, PL CLXIX.

Rodolfo de Bourges, *Capitula*, PL CXIX.

Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia arabvm*, José Lozano Sánchez (ed.), Universidad de Sevilla, 1993.

Rutebeuf, *Le miracle de Théophile*, París: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1949.

S.I. Frontinus, *Strategemata. Arte de caballería*, traducción aragonesa ca. 1500 editada en Admyte vol. 0.

Sancho IV, *Castigos y documentos para vivir bien*, Admyte vol. 0.

Smaragdo, *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL CII.

Smaragdo, *In Evangelium Matthaei*, PL CII.

Teodoro de Canterbury, *Poenitentiale*, PL XCIX.

Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum y Sententia Libri Ethicorum*, en Roberto Busa, (ed.), *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Milán: Editoria Elettronica Editel, 1992.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1956.

Walafrido Strabo, *In Evangelium secundum Lucam*, PL CXIV.

Werner de San Blas, *Liber deflorationum*, PL CLVII

Zacarías Crisopolitano, *De concordia evangelistarum*, PL CLXXXVI.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bibliografía sobre Alfonso el Sabio y el *corpus* alfonsí

AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*. I Actas del Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989.

ANDRACHUK, GREGORY "Alfonso el Sabio - Courtier and Legislator", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, 3, 1985.

AYALA MARTÍNEZ, CARLOS DE "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*, *op.cit.*

BAGBY, ALBERT "Alfonso X, el Sabio, compara moros y judíos", *Romanische Forschung*, 82, 1970.

BAGBY, ALBERT "Some characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas", *South Central Bulletin* 30, 1970.

BAGBY, ALBERT "The figure of the Jew in the Cantigas of Alfonso X", 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.

BAGBY, ALBERT "The jew in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio", *Speculum*, 46, 4, 1971. .

BAGBY, ALBERT "The Moslem in the Cantigas of Alfonso X el Sabio", *Kentucky Romance Quarterly*, 20, 1973.

BALLESTEROS-BERETTA, ANTONIO *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Salvat, 1963.

BENAIM DE LASRY, ANITA "Cantiga 186: Alfonso's Adaptation of the Accused Queen Tale", *Romance Quarterly* 33, 3, 1986.

BENAIM DE LASRY, ANITA "Marisaltos: artificial purification in Alfonso el Sabio's Cantiga 107", en Israel Katz & John Keller (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa María...*, *op.cit.*

BIZZARRI, HUGO "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20, 1995.

BURNS, ROBERT (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990.

BURNS, ROBERT "Stupor mundi: Alfonso X of Castile, the Learned", en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*

CARLÉ, M., GRASSOTTI H. & ORDUNA, G. *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1985.

CARMONA, FERNANDO & FLORES, FRANCISCO (eds.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Universidad de Murcia, 1985.

CARPENTER, DWAYNE "Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25", *Al-Qantara*, 7, 1986.

CARPENTER, DWAYNE "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.

CARPENTER, DWAYNE "Jewish-Christian social relations in Alphonsine Spain: A commentary on Book VII, Title XXIV, Law 8 of the *Siete Partidas*", en Geary, John (ed.), *Florilegium Hispanicum. Medieval and Golden Age studies presented to D. C. Clarke*, Madison: HSMS, 1983.

CARPENTER, DWAYNE "Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*", *Romance Quarterly*, 33, 3, 1986.

CARPENTER, DWAYNE *Alfonso X and the Jews: An edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 'De los judíos'*, Berkeley: University of California Press, 1986.

CASTILLO, MIGUEL A. "Panorama de las artes en el reinado de Alfonso X", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

CHATHAM, JAMES "The alfonsine prose Theophilus legend - a reading text", *La Corónica*, 7, 1, 1978.

CRADDOCK, JERRY "El Setenario: última e inconclusa refundición alfonsina de la primera Partida", *AHDE*, 56, 1986.

CRADDOCK, JERRY "La cronología de las obras legislativas de Alfonso X, el Sabio", *AHDE*, 51, 1981.

CRADDOCK, JERRY "Los pecados veniales en las *Partidas* y en el *Setenario*: Dos versiones de Graciano, *Decretum D.25 c.3*", *Glossae*, 3, 1991.

CRADDOCK, JERRY "Must the King obey the law?", en John Geary (ed.), *Florilegium Hispanicum. Medieval...*, *op.cit.*

CRADDOCK, JERRY "The legislative works of Alfonso el Sabio", en R.I. Burns (ed.), *Emperor of Culture*, *op.cit.*

DYER, NANCY "Alfonsine historiography: the literary narrative", en R.I. Burns (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*

ESCAVY ZAMORA, RICARDO "El contenido lexicográfico de las Partidas", en Fernando Carmona & Francisco Flores (eds.), *op.cit.*

ESTEPA DÍAZ, CARLOS "Alfonso X y el 'fecho del Imperio'", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, INÉS "Evolución del pensamiento alfonsí y transformaciones de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

FERREIRO ALEMPARTE, JAIME "Recepción de las Éticas y de la Política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio", *Glossae*, 1, 1988.

FIDALGO FRANCISCO, ELVIRA "Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa María", *Revista de Literatura Medieval*, 8, 1986.

FLORES ARROYUELO, FRANCISCO "El Setenario, una primera versión de los capítulos introductorios de Las Siete Partidas", en Fernando Carmona & Francisco Flores (eds.), *op.cit.*

FOURNÈS, GHISLAINE "Alphonse X, auteur et acteur des *Cantigas de Santa María*", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

FUNES, LEONARDO "La blasfemia del Rey Sabio: Itinerario narrativo de una leyenda", *Incipit*, 13 (1993) y 14 (1994).

GARCIA ARENAL, MERCEDES "Los moros en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio", *Al-Qantara*, 6, 1985.

GARCÍA GALLO, ALFONSO "El *Libro de las Leyes* de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*", *AHDE*, 46, 1976.

GARCÍA GALLO, ALFONSO "La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis", *AHDE*, 54, 1984.

GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO "Fuentes Canónicas de las *Partidas*", *Glossae*, 1992, 3.

GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO "La tradición manuscrita de las *Siete Partidas*", en A. Pérez Martín (ed.), *España y Europa, un pasado jurídico común*, Actas del I Simposio Internacional del Instituto de Derecho Común (Murcia, 26/28 de marzo de 1985), Universidad de Murcia, 1986.

GEARY, JOHN (ed.), *Florilegium Hispanicum. Medieval and Golden Age studies presented to D. C. Clarke*, Madison: HSMS, 1983.

GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN "Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las *Partidas*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36, 1, 1988.

GÓMEZ-REDONDO, FERNANDO "Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, MANUEL "Alfonso X y las oligarquías urbanas de caballeros", *Glossae*, 5-6, 1993-1994.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, MANUEL *Alfonso X el Sabio. Historia de un reinado 1252-1284*, Burgos: La Olmeda, 1999.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, ROBERTO "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.

GUZMÁN, CATHERINE "Antifeminism in the Cantigas de Santa María and the Dialogo de mujeres of Cristóbal de Castillejo", en Israel Katz & John Keller (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa María...*, *op.cit.*

IGLESIA FERREIRÓS, AQUILINO "La labor legislativa del Alfonso X el Sabio", en Antonio García y García, *España y Europa, un pasado jurídico común*, *op.cit.*

IMPEY, OLGA TUDORICA "Del duello de los godos de Espanna: la retórica del llanto y su motivación", *Romance Quarterly* 33, 3, 1986.

JANINI, JOSÉ "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.

KATZ, ISRAEL & KELLER, JOHN (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.

KASTEN, LLOYD "Alfonso el Sabio and the thirteenth-century Spanish language", en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*

LÓPEZ-IBOR, MARTA "El pleito de sucesión de el reinado de Alfonso X", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

MACDONALD, ROBERT "Alfonsine Law, the Cantigas, and Justice", en Israel Katz & John Keller (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa María...*, *op.cit.*

MACDONALD, ROBERT "Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform", en Robert I. Burns, *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror*, Princeton University Press, 1985.

MACDONALD, ROBERT "Problemas políticos y derecho alfonsino considerados desde tres puntos de vista", *AHDE*, 54, 1984.

MACDONALD, ROBERT "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.

MACERATINI, RUGGERO "La posizione giuridica dell'eretico nelle *Siete Partidas*. Contributo allo studio delle fonti della *Partida 7 Tit. 25*", *Studi senesi*, 97, 1985.

MADERO, MARTA "Formas de la justicia en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio", *Hispania*, 56-2, 193, 1996.

MADERO, MARTA "Langages et images du procès dans l'Espagne médiévale", en Robert Jacob (ed.), *Images de la justice: essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Age à l'âge classique*, Paris: Le Léopard d'or, 2000.

MANZI, OFELIA & CORTI FRANCISCO "Un espacio de pecado en las imágenes de las Cantigas de Santa María: la tafurería", *Temas Medievales*, 6, 1996.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre, 1995.

MARTIN, GEORGES "Alphonse X maudit son fils", *Atalaya*, 5, 1994.

MARTIN, GEORGES "Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième partie*", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

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

MARTIN, GEORGES "Datation du Septénaire: rappels et nouvelles considérations", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 24, 2001.

MARTÍN, JOSÉ LUIS "Economía y sociedad de la época alfonsina", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

MARTÍNEZ MARCOS, ESTEBAN *Las causas matrimoniales en las Partidas de Alfonso el Sabio*, Salamanca: C.S.I.C., 1966.

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

MOLINA MOLINA, ÁNGEL "Aspectos de la vida cotidiana en las Partidas", *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 5-6, 1993-94.

MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS "El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo", *Berceo*, 87, 1974.

MORIN, ALEJANDRO "La Medusa como imagen de pecado en la Edad Media", *Incipit*, 19, 1999.

O'CALLAGHAN, JOSEPH "Image and reality: the king creates his kingdom", en R.I. Burns (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*

O'CALLAGHAN, JOSEPH "Sobre la promulgación del *Espéculo* y del *Fuero Real*", en M. Carlé, H. Grassotti & G. Orduna, *op.cit.*

O'CALLAGHAN, JOSEPH *El rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla y León*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.

OCASIO, RAFAEL "Ethnic underclass representation in the Cantigas: the Black moro as a hated character", en Nicolás Toscano Liria (ed.), *Estudios alfonsinos y otros escritos*, Nueva York, 1991.

ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, JOSÉ MARÍA "Fuentes canónicas de la regulación del sacramento del bautismo en las *Partidas*", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25, 2003.

ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, JOSÉ MARÍA "Las fuentes del régimen de la donación en las *Partidas*", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 23, 2001.

ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, JOSÉ MARÍA "Tratamiento jurídico de la enfermedad en las *Partidas*", *Glossae*, 3, 1992.

OTERO, ALFONSO "Las Partidas y el Ordenamiento de Alcalá en el cambio del ordenamiento medieval", *AHDE*, 1993-1994. .

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, MARÍA ISABEL "El tratamiento de la mujer en las *Cantigas de Santa María*", en AA.VV., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid: Universidad Complutense-Casa de Velázquez, 1986.

PÉREZ MARTÍN, ANTONIO "Fuentes romanas en las *Partidas*", *Glossae*, 3, 1992.

PÉREZ MARTÍN, ANTONIO "La institución real en el "ius commune" y en las *Partidas*", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

PÉREZ MARTÍN, ANTONIO "La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las *Siete Partidas*", *Glossae*, 3, 1992.

PÉREZ-PRENDES, JOSÉ MANUEL "Las leyes de Alfonso el Sabio", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

PRESILLA, MARICEL "Conflicts between Ecclesiastical and Popular Culture in the Cantigas de Santa Maria", *Romance Quarterly*, 33, 3, 1986.

PRESILLA, MARICEL "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...*, *op.cit.*

RAIMOND-MOLINIER, JEANNE "La peur dans les 'Cantigas de Santa María'", *Anuario de Estudios Medievales*, 16, 1986.

RATCLIFFE, MARJORIE "Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, 3, 1985, publicado también como "Judíos y musulmanes en las Siete Partidas de Alfonso X" en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*, *op.cit.*

ROMANO, DAVID "Alfonso X y los judíos", *Anuario de Estudios Medievales*, 15, Barcelona, 1985.

ROTH, NORMAN "Jewish collaborators in Alfonso's scientific work", en Burns, R.I. (ed.), *Emperor of Culture...*, *op.cit.*

RUBIO GARCÍA, LUIS "Del latín al castellano en la Cancillería de Alfonso X el Sabio", *Glossae*, 5-6, 1993-1994.

RUBIO SEMPER, AGUSTÍN "Disposiciones sobre clérigos dadas por Alfonso X", en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época, op.cit.*

SAINZ DE LA MAZA, CARLOS "Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de «las tres religiones»", *Dicenda*, 6, 1987.

SALGADO, MARÍA CELIA "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.

SANZ GONZÁLEZ, MARIANO "El privilegio del canon en la Corona de Castilla durante el reinado de Alfonso X el Sabio", *Glossae*, 5-6, 1993-94.

SCARBOROUGH, CONNIE *Women in thirteenth-century Spain as portrayed in Alfonso X's Cantigas de Santa María*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1993.

SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA "Semblanza humana de Alfonso el Sabio", en AA.VV. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época, op.cit.*

STONE, MARILYN "Parents and Children in the *Quarta Partida* de Alfonso X", *Romance Quarterly* 33, 3, 1986.

VALDEAVELLANO, LUIS DE "Sobre la cultura en la época de Alfonso el Sabio", en M. Carlé, H. Grassotti & G. Orduna, *op.cit.*

VALDEÓN BARUQUE, JULIO "Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

VÁZQUEZ JANEIRO, ISAAC "Las 'auctoritates' escolásticas en las *Siete Partidas*", *Glossae*, 3, 1992.

VILA RUBIO, MARÍA NIEVES "Léxico y conciencia histórica en Alfonso X", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23, 2000.

WOLF, ARMIN "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.*

Bibliografía no específica sobre corpus alfonsí

AA.VV. *Faire Croire*, Roma: Ecole Française de Rome, 1981 (Coloquio de la Escuela Francesa de Roma, junio 1979).

AA.VV. *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid: Universidad Complutense, 1986 (Coloquio de la Casa de Velázquez).

AA.VV. *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, Roma: Ecole Française de Rome, 1986 (Coloquio de la Escuela Francesa de Roma, marzo 1984).

AA.VV. *Minorités et marginaux en France meridionnelle et dans la Péninsule Ibérique (VIIe-XIIIe siècles)*, Actes du Colloque de Pau, 27-29 mayo 1984, París: Editions du CNRS, 1986.

AA.VV. *Sanction et Culpabilité. Essais de Philosophie pénale et de criminologie*, vol. 2, París: L'Atelier de l'Archer, 2000.

ALBERTARIO, EMILIO *Delictum e crimen nel diritto romano-classico e nella legislazione giustiniana*, Milán: Società Editrice Vita è Pensiero, 1924.

ALCALÁ, ÁNGEL "Principales innovaciones metodológicas y temáticas sobre 'Los orígenes de la Inquisición' en la obra de Benzion Netanyahu. Algunos reparos", *Revista de la Inquisición*, 1998, 7.

ALESSI, GIORGIA *Prova legale e pena. La crisi del sistema tra evo medio e moderno*, Nápoles: Jovene Editore, 1979.

ALONSO ROMERO, MARÍA PAZ *El proceso penal en Castilla. Siglo XIII-XVIII*, Universidad de Salamanca, 1982.

ALVAREZ CORA, ENRIQUE "Derecho Sexual Visigótico", *Historia, Instituciones, Documentos*, 24, 1997.

ANDRÉEV, MIHAIL "Divorce et adultère dans le droit romain classique", *Revue historique de droit français et étranger*, 4^a serie, 35, 1957.

ANSGAR KELLY, HENRY *Canon Law and the Archbishop of Hita*, Birmingham/Nueva York: Centre for Medieval & Early Renaissance Studies, 1984.

ARABEYRE, PATRICK "Animaux 'exemplaires' et droit canon. Le commentaire de la décrétale *Raynutius* par Guillaume Benoît (1455-1516)", en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *L'animal exemplaire au Moyen Age (V-XV siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

ARIÉ, RACHEL "El reino nasrí en la época de Alfonso X", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

ARIÈS, PHILIPPE "El suicidio", en *Ensayos de la memoria*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.

ARIZALETA, AMAIA "El imaginario infernal del autor del *Libro de Alexandre*", *Atalaya*, 4, 1993.

- ARJAVA, ANTTI** "Paternal power in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, 88, 1998.
- ASAD, TALEL** "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.
- BAER, YITZHAK** *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid: Atalena, 1981.
- BALDWIN, JOHN** *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter Chanter and his circle*, Princeton University Press, 1970.
- BAÑEZA ROMÁN, CELSO** "El *exemplum* de los personajes bíblicos en las listas de pecados capitales en la patristica y poetas medievales españoles", *Estudios Eclesiásticos*, 76, 297, 2001.
- BARKAI, RON** *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid: Rialp, 1991.
- BARTLETT, ROBERT** *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Univeristat de València-Universidad de Granada, 2003.
- BARTLETT, ROBERT** *Trial by fire and water*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- BASCHET, JÉRÔME** "Âme et corps dans l'Occident médiéval", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112, 2000.
- BASCHET, JÉRÔME** "Ève n'est jamais née" en J.C. Schmitt (ed.) *Ève et Pandora. La création de la femme*, Paris: Gallimard, 2001.
- BASCHET, JÉRÔME** "I peccati capitali e le loro punizioni nell'iconografia medievale", en C. Casagrande & S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín: Einaudi, 2000.
- BASCHET, JÉRÔME** "La parenté partagée: engendrement charnel et infusion de l'âme à propos d'une miniature de la fin du XVe siècle", Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia: Sismel edizioni del Galluzzo, 1999.
- BASCHET, JÉRÔME** "Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age", en Natalie Nabert, *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris: Beauchesne, 1996.
- BAUCHAU, B.** "Science et racisme: les juifs, la lèpre et la peste", *Stanford French Review*, 13, 1989.
- BAUM, PAUL** "The medieval Legend of Judas Iscariot", *Publications of The Modern Language Association of America*, 31, 1916.
- BEDOS-REZAK, BRIGITTE & IOGNA-PRAT, DOMINIQUE** *L'individu au Moyen Âge*, Paris: Aubier, 2005.

- BELLOMO, MANLIO** “«Tenemos por bien de fazer estudio de escuelas generales»: tra Italia e Castiglia nel secolo XIII”, *Glossae*, 5-6, 1993-1994.
- BENTON, JOHN F.** “Consciousness of Self and Perceptions of Individuality”, en R. Benson and G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press, 1999.
- BÉRIAC, FRANÇOIS** “Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au Moyen Âge”, en N. Bulst & R. Delort (eds.) *Maladies et société (XIIe-XVIIIe siècles)*, *Actes du Colloque de Bielefeld*, nov. 1986, Paris: Editions du CNRS, 1989.
- BÉRIOU, NICOLE & TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER** *Voluntate dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion au XIIe et XIIIe siècles*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1991.
- BÉRIOU, NICOLE** “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*, Paris: Cerf, 1983.
- BÉRIOU, NICOLE** “La confession dans les écrits théologiens et pastoraux du XIIIe siècle: médiation de l'âme ou démarche judiciaire?”, *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, *op.cit.*
- BERLIOZ, JACQUES & POLO DE BEAULIEU, M.A.** (eds.) *L'animal exemplaire au Moyen Age (V-XV siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- BERMAN, HAROLD** *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México: F.C.E., 1996.
- BIZZARRI, HUGO & RUCQUOI, ADELINE** “Los Espejos de Príncipe en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, 2005.
- BLOCK FRIEDMAN, JOHN** *The monstrous races in medieval art and thought*, Harvard University Press, 1981.
- BLOMME, ROBERT** *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*, Lovaina, 1958.
- BLOOMFIELD, MORTON** “The origen of the concept of the seven cardinal sins”, *Harvard Theological Review*, 34, 2, 1941.
- BLUMMENKRANZ, BERNHARD** *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- BODIAN, MIRIAM** “‘Men of the Nation’: the shaping of converso identity in Early Modern Europe”, *Past & Present*, 143, 1994.
- BORDEAUX, MICHÈLE** “Le sang du corps du droit canon ou des acceptions de l'adage ‘Ecclesia abhorret a sanguine’”, *Droit et Société*, 28, 1994.

BOSWELL, JOHN *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*, Barcelona, Muchnik, 1992.

BOUREAU, ALAIN "Droit et théologie au XIII siècle", *Annales E.S.C.*; 1992, 6.

BOUREAU, ALAIN "L'animal dans la pensée scolastique", en en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *L'animal exemplaire..*, *op.cit.*

BOUREAU, ALAIN "L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scholastique (vers 1270-vers 1330)", en B. Bedos-Rezak & D. Iogna-Prat, *op.cit.*

BOUREAU, ALAIN "La redécouverte de l'autonomie du corps: l'émergence du somnambule (XIIIe- XIVe s.)", *Micrologus*, 1, 1993.

BOUREAU, ALAIN "Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Eglise (XIIème-XVIème siècle)", *L'Evolution psychiatrique*, 58, 3, 1993. .

BOUREAU, ALAIN "The Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages", *Yale French Studies*, 86, 1994.

BOUREAU, ALAIN *Le simple corps du roi*, Paris: Les Éditions de Paris, 1988.

BOUREAU, ALAIN *L'Événement sans fin. Recit et christianisme au Moyen Age*, Paris: Les Belles Lettres, 1993.

BOUREAU, ALAIN *Théologie, science et censure au 13^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris: Les Belles-Lettres, 1999.

BOURQUELOT, FÉLIX "Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 3: 1841-42 y t. 4: 1842-43.

BRAVO LLEDÓ, PILAR & GÓMEZ VOZMEDIANO, MIGUEL "El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval", *Historia, Instituciones, Documentos*, 1999, 26.

BRODY, SAUL *The disease of the soul: Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

BRUNDAGE, JAMES *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México: F.C.E., 2000.

BRYNTESON, WILLIAM "Roman law and legislation in the Middle Ages", *Speculum*, 3, 1966.

BUC, PHILIPPE, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris: Beauchesne, 1994.

BURMAN, EDWARD *Los asesinos. La secta de los guerreros santos del Islam*, Barcelona: Martínez Roca, 1988.

BURNS, ROBERT "Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion", *American Historical Review*, 86, 1975.

BURNS, ROBERT "Renegades, adventurers, and sharp businessmen: the thirteenth century spaniard in the Cause of Islam", *American Catholic Historical Review*, 58, 1972.

BURTON RUSSELL, JEFFREY *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1992.

BYNUM, CAROLINE W. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336 A.D.*, Nueva York: Columbia University Press, 1995.

BYNUM, CAROLINE W. "Did the twelfth-century discover the individual?", *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1, enero 1980 (luego publicado en *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1982).

BYNUM, CAROLINE W. "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Michel Feher, Ramona Nadaff & Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid: Taurus-Alfaguara, 1990.

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

BYNUM, CAROLINE W. *Metamorphosis and Identity*, Nueva York: Zone Books, 2001.

CADDEN, JOAN *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1995.

CANTARELLA, EVA "Adulterio, omicidio legitimo e causa d'onore in diritto romano", en *Studi in onore di G. Scherillo*, Milán: Giuffrè, 1972.

CANTARELLA, EVA *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid: Akal, 1996.

CANTERO MONTENEGRO, ENRIQUE "La imagen del judío en la España medieval", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, t. 11, 1998.

CARO BAROJA, JULIO *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid: Arion, 1961.

CARO BAROJA, JULIO *Razas, pueblos y linajes*, Universidad de Murcia, 1990.

CARPENTER, DWAYNE "Fickle Fortune: gambling in medieval Spain", *Studies in Philology*, 85, 3, 1988.

CASAGRANDE, CARLA & VECCHIO, SILVANA (eds.) *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Societa Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale,

(Venecia, 25-28 settembre 1995), Florencia: Sismel edizioni del Galluzzo (Millennio medievale, 15. Atti di Convegno, 3), 1999.

CASAGRANDE, CARLA & VECCHIO, SILVANA *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin: Einaudi, 2000. .

CASAGRANDE, CARLA & VECCHIO, SILVANA *Les péchés de la langue*, Paris: Cerf, 1991.

CASAGRANDE, CARLA "I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale", *Etica & Politica*, 2002, 2.

CASAGRANDE, CARLA "Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)", *Micrologus*, 2002, 9.

CASSAGNES-BROUQUET, SOPHIE "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.

CASTRO, AMÉRICO *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada, 1947.

CAYLA, OLIVIER & THOMAS, YAN *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Paris: Gallimard, 2002.

CHAMPEAUX, EMILE "Jus sanguinis. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Age", *Revue historique du droit français et étranger*, 4^a serie, 12/1933.

CHEJNE, ANWAR *Historia de la España musulmana*, Madrid, 1993.

CHENU, MARIE-DOMINIQUE , *L'Eveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*, Montreal-Paris, 1969.

CHIFFOLEAU, JACQUES "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIIe au XVe siècle", *Annales E.S.C.*, marzo-abril 1990.

CHIFFOLEAU, JACQUES. "Sur le crime de majesté médiéval" en *Genèse de l'Etat Moderne en Méditerranée*, Roma: Ecole Française de Rome, 1993.

CLARKE, PETER "Peter the Chanter, Innocent III and theological views on collective guilt and punishment", *Journal of Ecclesiastical History*, 52, 2001.

CLAVERO, BARTOLOMÉ *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán: Giuffrè Editore, 1991.

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

CLAVERO, BARTOLOMÉ "La edad larga del derecho entre Europa y Ultramar", *Historia, instituciones, documentos*, 25, 1998.

CLAVERO, BARTOLOMÉ *Tantas Personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid: Ed. Tecnos, 1986.

COHEN, ESTHER "Law, folklore and animal lore", *Past & Present*, 110, 1986.

COHEN, JEREMY "The Jews as the killers of Christ in the latin tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio*, 39, 1983.

COHEN, MARK *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1994.

CONTRERAS, JAIME "Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión", en Angel Alcalá (ed.), *Judíos Sefarditas Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ámbito, 1995.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO "Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 7, 1994.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", *Anuario de estudios medievales*, 16, 1986.

COUTURE, ROGER *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1962.

COVA, LUCIANO "Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale, op.cit.*

D'ORS, ALVARO "Horismoi & Aphorismoi", *Glossae*, 5-6, 1993-94.

DAFTARY, FARHAD *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*, Londres: I.B. Tauris & Co. Ltd, 1994.

DAHAN, GILBERT *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIIe-XIVe siècle*, Paris: Les Editions du Cerf, 1999.

DAHAN, GILBERT *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

DANIEL, NORMAN *Islam et Occident*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

DAUBE, DAVID "The Linguistics of Suicide", *Philosophy and Public Affairs*, I, 1972.

DE CERTEAU, MICHEL "Une pratique social de la différence: croire", en AA.VV., *Faire Croire, op.cit.*

DE CERTEAU, MICHEL *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1985.

DE CERTEAU, MICHEL *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana, 1996.

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

DE LIBERA, ALAIN "Introducción" a TOMÁS DE AQUINO *Contra Averroès*, París: Flammarion, 1994.

DE LIBERA, ALAIN *La philosophie médiévale*, París: PUF, 1989.

DE LUBAC, HENRI *Corpus Mysticum*, París: Aubier, 1949.

DE LUBAC, HENRI *Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de l'Ecriture*, París: Aubier, 1964.

DELLAFERRERA, NELSON "La sepultura de los suicidas en un dictamen de Dalmacio Vélez Sarsfield", *Cuadernos de Historia, Instituto de Historia del Derecho y de las ideas políticas Roberto I. Peña*, 11, 2001.

DELORT, ROBERT "Animal, environnement, ambivalence exemplaire", en Jacques Berlioz & M.A. Polo de Beaulieu (eds.), *op.cit.*

DELUMEAU, JEAN *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992.

DÍAZ ESTEBAN, FERNANDO "Aspectos de la convivencia jurídica desde del punto de vista judío en la España medieval" en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, 1985.

DIERKENS, R. *Les droits sur le corps et le cadavre de l'homme*, París: Masson & Cie, 1966.

DILLARD, HEATH *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge University Press, 1984.

DINZELBACHER, PETER "Étude sur l'incroyance à l'époque de la foi", *Revue des sciences religieuses*, 73/1, 1999.

DUBY, GEORGES "La emergencia del individuo", en Ph. Ariès y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus, 1991.

DUBY, GEORGES *Le chevalier, la femme et le prêtre*, París: Hachette, 1981.

DUBY, GEORGES *Mujeres del siglo XII*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998.

DUCOS, MICHÈLE "Morale et définition du crime à Rome", en Benoît Garnot (dir.) *Ordre moral et délinquance...*, *op.cit.*

DUMONT, LOUIS *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1986.

ÉCHAPPÉ, OLIVIER “Délit et péché: le mal vu par les canonistes médiévaux”, en Natalie Nabert, *Le mal et le diable...*, *op.cit.*

ÉCHAPPÉ, OLIVIER “L'imputabilité de l'acte délictueux: du droit romain au droit canonique”, *L'année canonique*, 30, 1987.

ELLIOT, DYAN “Pollution, illusion and masculine disarray: nocturnal emissions and the sexuality of the clergy”, en K. Lochrie, P. McCracken & J. Schultz (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, University of Minnesota Press, 1997.

ELORDUY, ELEUTERIO *El pecado original. Estudio de su proyección en la historia*, Madrid: BAC, 1977.

ELUKIN, JONATHAN “From Jew to Christian? Conversion and inmutability in Medieval Europe”, en James Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversions in the Middle Ages*, Gainesville: University Press of Florida, 1997.

ENGAMMARE, ISABELLE “Les processus d'hybridation dans les marges à drôleries des manuscrits gothiques”, *Micrologus*, 8-2, 2000.

ESCUDERO, JOSÉ ANTONIO “Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española”, *Revista de la Inquisición*, 1998, 7. .

ESPINOSA ISACH, JOSÉ M. “Notas sobre las fecha de redacción del capítulo 5 del Pseudo Ordenamiento Primero de Nájera (Ordenamiento de Alcalá 32, 5). Aportación al estudio de las redacciones de Derecho Territorial Castellano” en *Estudios Jurídicos en homenaje al Prof. Santa Cruz Teijeiro*, I, Valencia, 1974.

FABRE, PIERRE-ANTOINE “La conversion infinie des conversos. Des ‘nouveaux chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle”, *Annales E.S.C.*, 1999, 4.

FAES DE MOTTONI, BARBARA “Bonaventura e il corpo dell' angelo”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op.cit.*

FEHER, MICHEL & NADAFF, RAMONA & TAZI, NADIA (eds.) *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Madrid: Taurus-Alfaguara, 1990.

FERNANDEZ ALBOR, AGUSTÍN *Homicidio y Asesinato*, Madrid: Editorial Montecorvo, 1964.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS “Castigo de los hijos por los Pecados de sus Padres según la Sagrada Escritura”, *Revista Bíblica*, 5, 1943.

FERRI, ENRICO *Homicidio-Suicidio*, Madrid: Editorial Reus, 1934.

FIGLIOLI, PIERO *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Milán: Giuffrè, 1953/54.

FOA, ANNA “Limpieza versus mission: Church religious orders, and conversion in the sixteenth century”, en S. McMichael & S. Myers, *Friar and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston: Brill, 2004.

- FOUCAULT, MICHEL** *Historia de la Sexualidad*, México: Siglo XXI, 1995.
- FOUCAULT, MICHEL** *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1980 (1978).
- FREEDMAN, PAUL** *Images of the Medieval Peasant*, Stanford University Press, 1999.
- GACTO FERNÁNDEZ, ENRIQUE** *La filiación no legítima en el Derecho histórico español*, Universidad de Sevilla, 1969.
- GALLOWAY, ANDREW** "Chaucer's Legend of Lucrece and the Critique of Ideology in Fourteenth-century England", *ELH* 60.4, 1993.
- GÁMEZ MONTALVO, MA. FRANCISCA** *Régimen jurídico de la mujer en la familia castellana*, Granada: Comares, 1998.
- GARCÍA BALLESTER, LUIS** "La circulación de las ideas médicas en la Castilla de Alfonso X el Sabio", *Revista de Occidente*, 1984, 43.
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO** "Derecho Canónico y Vida Cotidiana en el Medievo", *Revista Portuguesa de História*, 24, 1988.
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO** "El Derecho Común en Castilla durante el siglo XIII", *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 5-6, 1993-94.
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO** "En torno al derecho romano en la España medieval", en M. Carlé, H. Grassotti & G. Orduna, *op.cit.*
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO** "Las imprecaciones en los diplomas leoneses", *Atalaya*, 5, 1994.
- GARDNER, JANE** *Women in Roman Law & Society*, Londres: Routledge, 1995.
- GARNOT, BENOÎT** (dir.) *Ordre moral et délinquance de l'Antiquité au XXe siècle*, Dijon: EUD, 1994.
- GARRISON, ELISE** "Attitudes toward suicide in Ancient Greece", *TAPA*, 121, 1991.
- GAUDEMET, JEAN** "Membrum, persona, status", *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 1995, 61, 1-6.
- GAUDEMET, JEAN** "Morale, droit et histoire du droit", *ZRGKan*, 83, 1997.
- GAUDEMET, JEAN** "Non occides (Ex. 20, 13)", en *Cristianesimo nella storia. Studi in onore di G. Alberigo*, Bolonia: Il Mulino, 1996.
- GAUDEMET, JEAN** "Sanctions répressives et pénitences religieuses dans le droit canonique de l'Eglise Ancienne", en AA.VV. *Sanction et Culpabilité...*, *op.cit.*
- GAUDEMET, JEAN** *Le Mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris: Les Editions du Cerf, 1987.

GAUVARD, CLAUDE “*De grace especial*”. *Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Age*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1991.

GHISALBERTI, CARLO “Sulla teoria dei delitti di lesa maestà nel diritto comune”, *Archivio Giuridico* 149, 1955.

GIBERT, RAFAEL “Jacobus de legibus in studio iuridico hispanico”, *Glossae*, 5-6, 1993-94.

GILLON, LOUIS BERTRAND *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1937.

GLICK, THOMAS *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton University Press, 1979.

GOLDIN, SIMHA “Juifs et juifs convertis au Moyen Age: ‘es-tu encore mon frère?’”, *Annales E.S.C.*, 1999, 4.

GREGORY, TULLIO “Per una fenomenologia del cadavere”, *Micrologus*, 1999, 7.

GRISÉ, YOLANDE *Le suicide dans la Rome antique*, Paris: Les Belles Lettres, 1982.

GROOT, ROGER “When suicide became felony”, *Journal of Legal History* 21, 1, 2000.

GROSSI, VITTORINO & SESBOÛÉ, BERNARD “Pecado original y pecado de los orígenes: desde San Agustín hasta finales de la Edad Media”, en B. Sesboüé (comp.) *El hombre y su salvación. Historia de los dogmas*, tomo 2, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.

GUERREAU, ALAIN “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: C.S.I.C., 1990.

GUERREAU, ALAIN *El futuro de un pasado. La Edad Media en el s. XXI*, Barcelona: Crítica, 2002.

GUIANCE, ARIEL “El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el *Liber Sancti Jacobi. Codex Calistinus*)”, *Temas Medievales*, 1, 1991.

GUIANCE, ARIEL *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.

GUREVICH, AARON *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona: Crítica, 1997.

GUREVICH, AARON *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, 1992.

GY, PIERRE-MARIE “Les définitions de la confession après le quatrième concile de Latran”, en *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, op.cit.

HARRIS CUTLER, ALAN & ELMQUIST CUTLER, HELEN *The jew as Ally of the Muslim. Medieval roots of anti-semitism*, Notre Dame University Press, 1986.

HARRIS, WILLIAM "The Roman Father's Power of Life and Death", en *Studies in roman law in memory of A. Arthur Schiller*, Leyden: Brill, 1986.

HERING TORRES, MAX SEBASTIÁN "'Limpieza de sangre' ¿Racismo en la Edad Moderna?", *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4-9, 2003.

HERNÁNDEZ FRANCO, JUAN "El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre", *Hispania*, 217, 2004.

HOROWITZ, ELLIOTT "Visages du judaïsme: de la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations", *Annales E.S.C.*, 5, 1994.

HOURIHANE, COLUM "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.

HOWARD, DONALD *The Three Temptations: Medieval Man in Search of the World*, Princeton University Press, 1966.

IANCU-AGOU, DANIÈLE "Le Diable et le Juif: Représentations médiévales iconographiques et écrites", en *Le Diable au Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1979 (Sénéfiance 6).

IGLESIA FERREIRÓS, AQUILINO *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1972.

IOGNA-PRAT, DOMINIQUE "Pode-se falar de anti-semitismo medieval?", *Signum*, 2002-4.

IOGNA-PRAT, DOMINIQUE *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, París: Aubier, 2000.

JACQUART, DANIELLE & THOMASSET, CLAUDE *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona: Editorial Labor, 1989.

JOHNSON, WILLIS "The myth of jewish male menses", *Journal of Medieval History*, 24, 3, 1998.

KAMEN, HENRY *La Inquisición Española*, México: Grijalbo, 1990.

KANTOROWICZ, ERNST "Pro Patria Mori", *The American Historical Review*, 56-3, 1951.

KANTOROWICZ, ERNST *Los dos cuerpos del rey*, Madrid: Alianza, 1985.

KELLY, FERGUS *A guide to early irish law*, Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies, 1991.

KLAPISCH-ZUBER, CHRISTIANE "Le corps de la parenté", *Micrologus*, 1, 1993.

KOYRÉ, ALEXANDRE "Aristotelismo y platonismo en la filosofía de la Edad Media", en *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid: Siglo XXI, 1977.

KRIEGER, MAURICE *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéenne*, Paris: Hachette, 1979.

KRUEGER, STEVEN "Conversion and medieval sexual, religious, and racial categories", en K. Lochrie, P. McCracken & J. Schultz (eds.), *Constructing Medieval Sexuality...*, *op.cit.*

KUTTNER, STEPHAN "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.

KUTTNER, STEPHAN *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Ciudad Vaticano, 1935.

LADERO QUESADA, MIGUEL ANGEL "Los mudéjares", *XX siglos*, 1994.

LADERO QUESADA, MIGUEL ANGEL *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*, Barcelona: Ariel, 1982.

LAIN ENTRALGO, PEDRO *Enfermedad y pecado*, Barcelona: Ediciones Toray, 1961.

LALINDE ABADÍA, JESÚS "España en la encrucijada de la 'Xaríá', la 'Torá' y el 'Directum' en AAVV. *Proyección de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y Mediterráneo*, t. 3, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.

LALINDE ABADÍA, JESÚS "La Pena en la Península Ibérica hasta el siglo XVII", *La Peine*. Recueils de la Société Jean Bodin 56, Bruselas: Boeck Université, 1991.

LALINDE ABADÍA, JESÚS "La persona ficta en el escenario político europeo", *AHDE*, 40, 1990.

LAMBERT, MALCOLM *La herejía medieval*, Madrid: Taurus, 1986.

LANDGRAF, ARTUR *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg: VerlagGriedrich Pudtet, 1955.

LAPORTE, JEAN "From impure blood to original sin", *Studia Patristica*, 31, 1997.

LAQUEUR, THOMAS *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra, 1994.

LAURENT, SYLVIE *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XII^e-XV^e siècle)*, Paris: Le Léopard d'Or, 1989.

LAZAR, MOSHE "Theophilus: servant of two masters. The pre-faustian theme of despair and revolt", en *Modern Languages Notes*, 87, 1972.

LE GOFF, JACQUES (comp.) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid: Siglo XXI, 1987.

LE GOFF, JACQUES “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en Michel Feher, Ramona Nadaff & Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para...*, op.cit.

LE GOFF, JACQUES “Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia”, en Louis Bergeron (comp.), *Niveles de cultura y grupos sociales*, México: Siglo XXI, 1977.

LE GOFF, JACQUES “Oficio y profesión según los manuales de confesión de la Edad Media”, *Tiempo, trabajo y cultura en la Edad Media*, Madrid: Taurus, 1983.

LE GOFF, JACQUES *La Bolsa y la Vida*, Barcelona: Gedisa, 1987.

LE GOFF, JACQUES *La Naissance du Purgatoire*, París: Gallimard, 1981.

LE GOFF, JACQUES *Saint Louis*, París: Gallimard, 1996.

LEA, HENRY CH. *A History o the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York: Harper & Brothers, 1888.

LEA, HENRY CH. *A History of the Inquisition of Spain*, Londres: Macmillan, 1906-1907.

LECLERQ, JEAN “Simoniaca heresis”, *Studi Gregoriani*, 1, 1947.

LEFAY-TOURY, MARIE NOËLLE *La tentation du suicide dans les romans français du XIIIe siècle*, París: Honoré Champion, 1979.

LEGENBRE, PIERRE “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.

LEGENBRE, PIERRE *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du Droit*, París: Fayard, 1988.

LEGOYT, A. *Le suicide ancien et moderne*, París: A. Drouin Ed., 1881.

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

LÉVY, JEAN-PHILIPPE *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen Age depuis la renaissance du droit romain jusqu'à la fin du XIVe siècle*, Annales de l'Université de Lyon, 3^a série, fasc. 5, París, 1939.

LEWIS, BERNARD *Les assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, París: Éditions Complexe, 1984.

LHUILIER, GILLES “L'homme-masque”, *Methodos* 4, 2004, <http://methodos.revues.org/document125.html>.

- LIDA, MARÍA ROSA** "Dido y su defensa en la literatura española", *Revista de Filología Hispánica*, IV, 3, 1942.
- LIDA, MARÍA ROSA** "Un decir más de Francisco Imperial: Respuesta a Fernán Pérez de Guzmán", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1, 1947.
- LINEHAN, PETER** "Pseudo-historia y pseudo-liturgia en la obra alfonsina", en Antonio García y García, *España y Europa, un pasado jurídico común, op.cit.*
- LINEHAN, PETER** *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, 1971.
- LITTLE, LESTER** "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.
- LITTLE, LESTER** "Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom", *The American Historical Review*, 76, 1971.
- LOBRANO, GIOVANNI** *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*, Milán: Dott. A Giuffré Editore, 1984.
- LOCHRIE, K., MCCRACKEN, P. & J. SCHULTZ** (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, University of Minnesota Press, 1997.
- LODARES, JUAN** "Las razones del 'castellano derecho'", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19, 1993-1994.
- LORENZI, CARLO** "Pap. Coll. 4, 8, 1, La figlia adultera e il 'ius occidendi iure patris'", *SDHI*, 57, 1991.
- LOTTIN, ODON** *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, Lovaina: Abbaye du Mont César, 1942-1958.
- MACDONALD, MICHAEL & MURPHY, TERENCE** *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MACDONALD, MICHAEL** "The secularization of suicide in England, 1660-1800", *Past & Present*, 111, 1986.
- MADERO, MARTA** *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid: Taurus, 1992.
- MAGNAVACCA, SILVIA** "Santo Tomás-Dante: *De Invidia*", *Temas Medievales*, 6, 1996.
- MANCHÓN GÓMEZ, RAÚL** "Tradición cristiana latina y diplomas medievales: las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León (s. VIII-1230)", *Analecta Malacitana*, 6, 2000.

MANSELLI, RAOUL *Il soprannaturale e la religione popolare nel medio evo*, Roma: Studium Roma, 1986.

MANSFIELD, MARY *The Humiliation of Sinners. Public penance in thirteenth century France*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

MARTIN, HERVÉ "Confession et contrôle sociale à la fin du Moyen Age", Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession...*, *op. cit.*

MARTÍNEZ DIEZ, GONZALO "La tortura judicial en la legislación histórica española", *AHDE*, 1962.

MARTORELLI VICO, ROMANA "Anima e corpo nell'embriologia medievale" en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op. cit.*

MATTOSO, JOSÉ "Pecados secretos", *Signum*, 3, 2001.

MCGINN, THOMAS "Concubinage and the *Lex Iulia* on adultery", *TAPA*, 121, 1991.

MCNEILL, JOHN & GAMER, HELENA *Medieval handbooks of penance*, Nueva York: Columbia University Press, 1990.

MÉCHOULAN, HENRY *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, París: Fayard, 1979.

MEHESZ, CORNÉL *El Hombre Antiguo y el Suicidio*, Universidad de Córdoba, 1967.

MELLINKOFF, RUTH *Antisemitic hate signs in Hebrew illuminated manuscripts from medieval Germany*, Jerusalem: Center for Jewish Art – The Hebrew University of Jerusalem, 1999.

MIGLIORINO, FRANCESCO *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Catania: Università di Catania-Istituto di Scienze sociali, 1985.

MIRCOVIC, AUDE "Personne humaine et personne juridique: une confusion néfaste", en AA.VV. *Sanction et Culpabilité...*, *op. cit.*

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO "Animales, vicios y herejías", *Cuadernos de Historia de España*, 1997.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO "Otras religiones ¿otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el "choque de civilizaciones" en el Medioevo)", *En la España Medieval*, 2002, 25.

MONSALVO ANTÓN, JOSÉ MARÍA *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 1985.

MONTANOS FERRÍN, EMMA "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 (publicado también en E. Montanos Ferrin/ J. Sanchez Arcilla *Estudios de historia del derecho criminal*, Madrid: Jacaryán, 1990).

MONTANOS FERRÍN, EMMA “La criminalización de los derechos del *Pater Familias*”, en Montanos Ferrín & Sánchez Arcilla, *Estudios de Historia del Derecho Criminal*, Madrid: Jacaryan, 1990.

MONTANOS FERRÍN, EMMA *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 1999.

MOORE, ROBERT. “‘Heresy as Disease’, The Concept of Heresy in the Middle Ages”, *Medievalia Lovanensia*, Lovaina, 1976.

MOORE, ROBERT *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona: Crítica, 1989.

MORPURGO, PIERO “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*, 1996, 4.

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

MORRIS, COLIN *The Discovery of the Individual (1050-1200)*, University of Toronto Press, 1995.

MOSSE, GEORGE *Il razzismo in Europa*, Roma: Laterza, 1985.

MURRAY, ALEXANDER *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2000.

MUSSI DA SILVA, OLGA “O tipo judeu nas cantigas cortesãs trovadas em Leão e Castela na época de Afonso, o Sábio”, *História*, 8, 1989.

NABERT, NATALIE *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris: Beauchesne, 1996.

NETANYAHU, BENZION “¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición”, en Angel Alcalá y otros, *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Nueva York, abril de 1983, Barcelona: Ariel, 1984.

NETANYAHU, BENZION *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 2004.

NIRENBERG, DAVID “Conversion, sex and segregation”, *American Historical Review*, octubre 2002.

NIRENBERG, DAVID “El concepto de raza en la España medieval”, *Edad Media: Revista de Historia*, 3, 2000. .

NIRENBERG, DAVID “Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain”, *Common Knowledge*, 9, 1, 2003.

- NIRENBERG, DAVID** "Les juifs, la violence et le sacré", *Annales E.S.C.*, 1995, 1.
- NIRENBERG, DAVID** "Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and christians in fifteenth century Spain", *Past & Present*, 174, 2002.
- NIRENBERG, DAVID** *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1996.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, MANUEL** "Iconografía de uma marginalidade: o repúdio do "Outro"", *Signum*, 2, 2001.
- OLIVER PÉREZ, DOLORES** "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*, t. 3, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.
- ORLANDIS, JOSÉ** "Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media", *AHDE*, 16, 1945.
- OSABA GARCÍA, ESPERANZA** *El adulterio uxorio en la Lex Visigothorum*, Madrid: Marcial Pons, 1997.
- OWEN HUGHES, DIANE** "Il matrimonio nell'Italia medievale", en Christiane Klapisch-Zuber & M.De Giorgio, *Storia del matrimonio*, Bari: Laterza, 1996.
- PAGELS, ELAINE** *Adán, Eva y la Serpiente*, Barcelona: Crítica, 1990.
- PAKTER, WALTER** *Medieval Canon Law and the Jews*, Ebelsbach am Main: Gremler, 1988.
- PALAZZO, ERIC** "Foi et croyance au Moyen Age. Les médiations liturgiques", *Annales E.S.C.*, 53, 1998, 6.
- PARTNER, NANCY** "No sex, no gender", *Speculum*, 68-2, 1993.
- PASTOR, REYNA** *Conflictos Sociales y Estancamiento Económico en la España Medieval*, Barcelona: Ariel, 1973.
- PASTOUREAU, MICHEL** "Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Age", *Micrologus*, 4, 1996.
- PAYEN, JEAN CHARLES** *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Ginebra: Librairie Droz, 1968.
- PECO, JOSÉ** *El uxoricidio por adulterio: estudio de una modalidad del artículo 82 del código penal*, Buenos Aires: Valerio Abeledo, 1929.
- PEGG, MARK** "Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV", *Annales E.S.C.*, 1990, 2.
- PENNINGTON, KENNETH** "'Pro peccatis patrum puniri': a moral and legal problem of the Inquisition", *Church History*, 47, 1978.

- PÉREZ MARTÍN, ANTONIO** “Jacobó de las leyes: datos biográficos”, *Glossae*, 5-6, 1993-94.
- PERRAYMOND, MYLA** “L'iconografía di Giuda Iscariota ed i suoi risvolti evangelici”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56, Roma, 1990.
- PETIT, CARLOS** “Crimen y castigo en el reino visigodo de Toledo”, en *La Peine*. Recueils de la Société Jean Bodin 56, Bruselas: Boeck Université, 1991.
- PICHON, GENEVIÈVE** “La lèpre et le péché”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 38, 1988.
- PIERGIOVANNI, VITO** *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'eta classica*, Milán: Giuffré, 1971-74.
- POLIAKOV, LEON** *Historia del Antisemitismo. De Cristo a los judíos de las Cortes*, Barcelona: Muchnik, 1986.
- POLIAKOV, LEON** *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*, Barcelona: Muchnik, 1986.
- POLY, JEAN PIERRE** *Le chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, París: Perrin, 2003.
- PONS, CYRIL** “Les affaires d'adultère en France du Nord du XIIIe au début du XVIe siècle”, en M. Charageat (coord.) *Matrimonio y sexualidad, Dossier de Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33, 1, 2003.
- PORTIER, LUCIENNE** *Le Pélican. Histoire d'un symbole*, París: Éditions du Cerf, 1984.
- POUILLON, JEAN** *Le cru et le su*, París: Ed. du Seuil, 1993.
- PRODI, PAOLO** *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna: Il mulino, 2000.
- RAMOS VÁZQUEZ, ISABEL** “La represión de los delitos atroces en el Derecho Castellano de la Edad Moderna”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 26, 2004.
- REYNOLDS, PHILIP L.** *Food and body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leiden-Boston-Colonia: Brill, 1999.
- RICHLIN, AMY** “Approaches to the sources on adultery”, en *Reflections of Women in Antiquity*, H. Foley (ed.), NuevaYork: Gordon & Breach, 1986.
- RIVAIR MACEDO, JOSÉ** “Os filhos de Cam: A Africa e o saber enciclopédico medieval”, *Signum*, 3, 2001.
- RIZZELLI, GIUNIO** *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce: Edizioni del Grifo, 1997.
- ROBERT, ULYSSE** *I segni d'infamia*, Catanzaro: Rubbettino Editore, 2000.

ROBERTI, MELCHIORRE “‘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.

RODRÍGUEZ GIL, MAGDALENA *Vice uxor*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998.

ROMANO, DAVID “Les juifs dans les pays espagnols du Moyen Age”, en AA.VV. *Minorités et marginaux...*, *op.cit.*

ROMANO, DAVID “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.

ROMERO, JOSÉ LUIS *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México: Siglo XXI, 1989.

ROUDIL, JEAN “La edición de las «Flores de Derecho»”, *Glossae*, 5-6, 1993-94.

ROUMY, FRANK *L'Adoption dans le droit savant du XIIIe au XVIe siècle*, París: LGDJ, 1998.

ROUSSEAU, XAVIER “Ordre moral, justices et violence: l'homicide dans les sociétés européennes XIIIe-XVIIIe siècles”, en Benoît Garnot (dir.) *Ordre moral et délinquance...*, *op.cit.*

ROUSSELLE, ALINE *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona: Península, 1989.

RUANO, ELOY BENITO *Los orígenes del problema converso*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

RUCQUOI, ADELINE “L’invective anti-juive dans l’Espagne chrétienne: le cas de Martín de León”, *Atalaya*, 5, 1994.

RUCQUOI, ADELINE “Mancilla y Limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV”, en *Os últimos fins na cultura ibérica dos séculos XV a XVIII*, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997.

RUIZ DOMENEC, JOSÉ ENRIQUE “La prodigiosa historia de un peregrino a Santiago de Compostela en el siglo XII”, *Anuario de Estudios Medievales*, 17, 1987.

RUIZ GALVEZ PRIEGO, ESTRELLA *Statut sociojuridique de la femme en Espagne au XIVe siècle*, París: Didier Erudition, 1990.

RUIZ, TEOFILO “Une royauté sans sacre: La monarchie castillane du bas moyen âge”, *Annales E.S.C.*, 1984, 3.

RUSCONI, ROBERTO “*Ordinate confiteri*. La confessione dei peccati nelle *summae de casibus* e nei manuali per i confessori (metà XII-inizi XIV secolo)”, en *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, *op.cit.*

SABATINO LÓPEZ, ROBERTO "Entre el Medioevo y el Renacimiento", *Revista de Occidente*, 43, 1984.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 1983.

SANSY, DANIELE "Juifs et musulmans à la fin du Moyen Age", en N. Nabert (ed.), *Le mal et le diable...*, *op.cit.*

SANTALUCIA, BERNARDO *Derecho penal romano*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1990.

SANTI, FRANCESCO "Cadaveri e carogne. Per una storia del seppellimento animale", *Micrologus*, 7, 1999.

SBRICCOLI, MARIO *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán: Giuffrè Editore, 1974.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Du bon usage du credo", en AA.VV., *Faire Croire*, *op.cit.*

SCHMITT, JEAN CLAUDE "La 'découverte de l'individu': une fiction historiographique?", en *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paul Mengal y Françoise Parot (eds.), París: Sciences en situation, 1992.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "La croyance au Moyen Age", *Raison présente*, 113, 1995.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Le corps des fantômes", *Micrologus*, 1, 1993.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Le corps en chrétienté", en *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París: Gallimard, 2001.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Le suicide au Moyen Age", *Annales E.S.C.*, 1976.

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Religion populaire et culture folklorique", *Annales E.S.C.*, 31, 1976,

SCHMITT, JEAN CLAUDE "Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?" en *Il mestiere di storico del Medioevo*, F. Lepori & F. Santi (comp.), Spoleto: CISAM, 1994.

SCHRAGE, ELTJO "Suicide in Canon Law", *Journal of Legal History* 21, 1, 2000.

SCHÜTZ, ANTON "Les données immédiates de la parenté. L'Eglise, la filiation, le mariage, le droit canonique", en Pierre Legendre, *Leçons IV suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, París: Fayard, 1988.

SCIUTO, ITALO "Le passioni dell' anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino", en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op.cit.*

SEABOURNE, GWEN & SEABOURNE, ALICE "The Law on Suicide in Medieval England", *Journal of Legal History* 21, 1, 2000.

SEBASTIÁN, SANTIAGO “La iconografía del pecado”, en José Jiménez Lozano *et alii*, *Pecado, Poder y Sociedad en la Historia*, Valladolid: Instituto de Historia Simancas, 1992.

SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA “Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía)”, en AA.VV., *La condición de la mujer en la Edad Media*, *op.cit.*

SHOGIMEN, TAKASHI “From disobedience to toleration: William of Ockham and the medieval discourse on fraternal correction”, *Journal of Ecclesiastical History*, 52, 2001.

SICROFF, ALBERT *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, París: Didier, 1960.

SILEO, LEONARDO “La definizione aristotelica di anima nel dibattito della prima metà del duecento”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op.cit.*

SIMONSOHN, SHLOMO “Jews and Judaism as viewed by the Medieval Church”, en H. Ahrweiler (comp.) *L'image de l'autre, 16^e Congrès International des Sciences Historiques, Stuttgart'85*, París: Imprimerie de la Sorbonne.

SIVAN, HAGITH “Le corps d'une pécheresse, le prix de la piété: la politique de l'adultère dans l'Antiquité tardive”, *Annales E.S.C.*, 53, 1998, 2.

SOUTHERN, RICHARD *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres: Penguin, 1990.

SOUTHERN, RICHARD *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

SPINOSA, GIACINTA “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 nella cultura medievale*, *op.cit.*

STACEY, ROBERT “The Conversion of the Jews to Christianity in Thirteenth-Century England”, *Speculum*, 1992, 67.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, LUIS *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid: Rialp, 1988.

SUAREZ-NANI, TIZIANA “Universalità e individualità del male: note sul rapporto tra peccato originale e male morale secondo Tommaso d'Aquino”, *Etica & Politica*, 2002, 2.

TARAYRE, MICHEL, “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.

THOMAS, YAN “À propòs du parricide. L'interdit politique et l'institution du sujet”, *L'inactuel*, 8, 1995.

THOMAS, YAN “*Confessus pro judicato*. L’aveu civil et l’aveu pénal à Rome”, en *L’aveu. Antiquité et Moyen Age*, *op.cit.*

THOMAS, YAN “El ‘vientre’. Cuerpo materno, derecho paterno”, en *Los artificios de las instituciones*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.

THOMAS, YAN “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.*

THOMAS, YAN “Le traité des degrés du jurisconsulte Paul. Edition, traduction et commentaire”, en Pierre Legendre, *Leçons IV suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Paris: Fayard, 1988.

THOMAS, YAN “Les procédures de la majesté. La torture et l’enquête depuis les Julio-Claudiens”, en Michel Humbert & Yan Thomas (eds.), *Mélanges de droit romain et d’histoire ancienne Hommage à la mémoire de André Magdelain*, Paris: LGDJ, 1998.

THOMAS, YAN “Los artificios de la verdad. La ficción en derecho medieval” en *Los artificios de las instituciones*, *op.cit.*

THOMAS, YAN “Operaciones jurídicas romanas sobre el trabajo. El ‘uso’ y los ‘frutos’ del esclavo”, en *Los artificios de las instituciones*, *op.cit.*

THOMAS, YAN “Remarques sur la juridiction domestique à Rome”, en *Parenté et stratégies familiales dans l’Antiquité romaine*, Roma: Ecole Française de Rome, 1990.

THOMAS, YAN “*Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort”, en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma: Ecole Française de Rome, 79, 1984.

THOMASSET, CLAUDE “Mal et maladie dans le *Lys de Medecine* de Bernard de Gordon”, en N. Nabert, *Le mal et le diable...*, *op.cit.*

TIMBAL, PIERRE “La confiscation dans le Droit Français des XIIIe et XIVE siècles”, *Nouvelle Revue Historique du Droit Français*, Paris, 1944.

TOLOMIO, ILARIO “‘*Corpus Carcer*’ nell’ alto medioevo metamorfosi di un concetto”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op.cit.*

TORRES FONTES, JUAN “La familia de Maestro Jacobo de las leyes”, *Glossae*, 5-6, 1993-94.

TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER *Maladie et Société au Moyen Age. La lèpre, les lèpreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu’au milieu du XIVE siècle*, Paris-Bruselas: De Boeck Université, 1991.

TRACHTENBERG, JOSHUA *The Devil and the Jews*, New Haven: Yale University Press, 1944.

TROTTMANN, CHRISTIAN “Sulla funzione dell’ anima e del corpo nella beatitudine: elementi di riflessione nella scolastica”, en Carla Casagrande & Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, *op.cit.*

- TZITZIS, STAMATIOS** *Qu'est-ce que la personne?*, Paris: Armand Colin, 1999.
- UEBEL, MICHAEL** "Unthinking the Monster: Twelfth-century responses to Saracen Alterity", en Jeffrey Cohen (ed.), *Monster Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ULLMANN, WALTER** "Reflections on medieval torture", *Juridical Review*, 56, 1944 (reimpreso en *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, Londres, 1988, 17).
- VALDEÓN BARUQUE, JULIO** *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Universidad de Valladolid, 2000.
- VAN DER LUGT, MAAIKE** "La peau noire dans las science médiévale", *Micrologus*, 13, 2005.
- VAN DER LUGT, MAAIKE** "La personne manquée. Démon, cadavres et opera vitae du début du XIIIe siècle à Saint Thomas", *Micrologus*, 7, 1999.
- VAN HOOFF, ANTON** *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, Londres: Routledge, 1990.
- VAN PROEYEN, MICHEL** "L'hérédité et les savants au Moyen-Âge (XIIIe-XIVe siècle)", *Cahiers d'histoire*, 40, 1995.
- VAN PROEYEN, MICHEL** "Sang et hérédité à la croisée des imaginaires médicaux et sociaux des XIIIe et XIVe siècles" en *Le sang au Moyen Age*, Actes du Colloque du CRISIMA (Montpellier, 17-29 novembre 1997) Les Cahiers du CRISIMA, 1999, 4, Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 1999.
- VAUCHEZ, ANDRÉ** *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid: Cátedra, 1995.
- VAUCHEZ, ANDRÉ** Presentación a AA.VV., *Faire Croire*, op.cit.
- VECCHIO, SILVANA** "La buena esposa", en G. Duby & M. Perrot, *Historia de las mujeres*, vol. 4, Madrid: Taurus, 1993.
- VECCHIO, SILVANA** "Peccatum cordis", *Micrologus*, 11, 2003.
- VECCHIO, SILVANA** "Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo", *Etica & Politica*, 2002, 2.
- VEYNE, PAUL** "La famille et l'amour sous le haut-empire romain", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.
- VEYNE, PAUL** "Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain", *Latomus*, 40, 1981.
- VINCENT-CASSY, MIREILLE** "L'envie au Moyen Age", *Annales E.S.C.*, 1980, 2.
- VINCENT-CASSY, MIREILLE** "Péchés de femmes à la fin du Moyen Age", en AA.VV., *La condición de la mujer en la Edad Media*, op.cit.

VODOLA, ELISABETH "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.

VODOLA, ELISABETH *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1986.

VOGEL, CYRILLE *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris: Cerf, 1982.

VON MOOS, PETER "L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale", en en B. Bedos-Rezak & D. Iogna-Prat, *op.cit.*

VON MOOS, PETER "*Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Age", *Médiévales*, 29 (1995) y 30 (1996).

WÉBER, EDOUARD-HENRI *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

WENZEL, SIEGFRID "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research", *Speculum* 43, 1968.

WENZEL, SIEGFRID *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chaper Hill, 1967.

WINROTH, ANDERS *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge University Press, 2000.

WIRTH, JEAN "La fin des mentalités", conferencia dada en Palais Universitaire de Strasbourg el 19/5/88, en http://www.ehess.fr/centres/grihl/Textes/CavailleJP/Texte_Wirth.htm.

WIRTH, JEAN "La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIe siècle)", en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents*, XLV, 1983.

WIRTH, JEAN "Le cadavre et les vers selon Henri de Gand (Quodlibet, X, 6)", *Micrologus*, 6, 1999.

WOLF, ARMIN "Los *Iura Propria* en Europa en el s. XIII", *Glossae*, 5-6, 1993-1994.

ZIMMERMANN, MOSHÉ "L'image du monde musulman et son utilisation en Catalogne du IX^e au XII^e siècle", en AA.VV. *Minorités et marginaux...*, *op.cit.*

DICCIONARIOS Y OBRAS DE CONSULTA

ALFONSO DE NEBRIJA *Dictionarium hispano-latinum*, Salamanca, 1495, en Admyte vol 1.

ALFONSO DE PALENCIA *Universal vocabulario en latín y romance*, Sevilla: P. de Colonia et al., 1490, en Admyte vol 1.

BENVENISTE, ÉMILE *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983.

BERLIOZ, JACQUES *Identifier Sources et Citations. L'Atelier du Médiéviste*, Turnhout: Brepols, 1994.

BIZZARRI, HUGO *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media (Castilla, siglo XIII)*, Buenos Aires: SECRIT, 2000.

BRYSON, WILLIAM *Dictionary of Sigla and Abbreviations to and in Law Books before 1607*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1975.

CAPELLI, ADRIANO *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, Milán: Hoepli, 1961.

COROMINAS & PASCUAL *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid: Gredos, 1981.

CORTESE, ENNIO *Il Rinascimento giuridico medievale*, Roma: Bulzoni, 1992.

COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona: S.A. Horta, 1943.

ERNOUT, ALFRED & MEILLET, ANTOINE *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, RODRIGO *Vocabulario eclesiástico*, Sevilla, 1499, en Admyte vol 1.

HEFELE CH./LECLERCQ D. *Histoire de Conciles*, Paris: Letouzé et Ané, 1913.

HERRERA, MARÍA TERESA *Diccionario español de textos médicos antiguos*, Madrid: Arco libros, 1996.

KELLER, JOHN & GRANT CASH, ANNETTE *Daily life depicted in the Cantigas de Santa María*, Kentucky University Press, 1998.

LE GOFF, JACQUES & SCHMITT, JEAN CLAUDE *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris: Fayard, 1999.

NAZ, RAOUL *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris: Libraire Letorizel et Ané, 1957.

NICOLINI, HUGONE & FRANCA SINATTI D'AMICO *Indices corporis iuris civilis iuxta vetustiores editiones cum criticis collatas*, Milán: Giuffrè, 1967.

PÉREZ MARTÍN, ANTONIO "Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 14-15, 1989-1990.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA *Diccionario de Autoridades*, Madrid: Gredos, 1963 (edición facsímil de 1732).

VACANT, A.MANGENOT, E., AMMAN, E. *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1933.