

SUICIDAS, APÓSTATAS Y ASESINOS. LA DESESPERACIÓN EN LA SÉPTIMA PARTIDA DE ALFONSO EL SABIO*

por

ALEJANDRO MORIN
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: *A partir de un relevamiento léxico de la «Séptima Partida» de Alfonso el Sabio, se analiza el campo semántico de la desesperación y su articulación con distintas figuras penales que excede la tradicional asociación desesperación/suicidio. Se incluyen también en el campo de análisis al asesinato y al abandono de la fe cristiana en favor del Islam. Se ensaya una interpretación general de la visión que el texto ofrece sobre la desesperación, atendiendo en particular a las condiciones de criminalización del suicidio en el derecho medieval.*

PALABRAS CLAVE: Suicidio. Desesperación. Asesinato. Apostasía. Derecho medieval. *Siete Partidas*.

ABSTRACT: *This article aims at analyzing the lexemes corresponding to the seme «despair» in Alfonso the Learned's «Séptima Partida» in order to study the articulations, images and meanings involved. These articulations go beyond the idea of despair/suicide (traditional in the medieval world) and include assassination and apostasy (in particular, muladism). The article seeks a general interpretation of the text's conception of despair, with particular focus on the conditions needed for the criminalization of suicide in medieval law.*

KEY WORDS: Suicide. Despair. Assassination. Apostasy. Medieval law. *Siete Partidas*.

* Este artículo se basa en una Tesis de Licenciatura para la carrera de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, elaborada bajo la dirección de la Dra. Marta Madero. La misma fue presentada en noviembre de 1997 y por ello no contó con los aportes del texto editado con posterioridad de ALEXANDER MURRAY *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press 1998.

En su *Second Treatise on Government*, J. Locke tiene ocasión de discurrir acerca del suicidio en función de los derechos que asisten o de los cuales se ven privados los hombres que se disponen a fundar la sociedad por medio del contrato. Se trata del sexto apartado donde se afirma que aunque en el estado de naturaleza el hombre «*have an uncontroulable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself*». Esta incapacidad del hombre reside esencialmente en su condición de criatura, dependiente en todo sentido del destino que Otro le ha impuesto².

Otra figura clave de lo que se ha dado en llamar pensamiento moderno nos presenta una conceptualización similar del suicidio. J.J. Rousseau en *Du Contrat Social* en el capítulo donde trata sobre el derecho de vida y de muerte que el «soberano» tiene sobre los individuos plantea como problema a resolver la articulación entre la incapacidad de los hombres para disponer la propia muerte y el derecho de la sociedad sobre la vida de los contratantes³. Allí el suicidio es directamente calificado como crimen y la base para tal afirmación se encuentra en una formulación de principio: «*les particuliers n'ayant point droit de disposer de leur propre vie*». Esta afirmación se retoma en cierto sentido en el capítulo sobre la ley donde se postula como superfluo el preguntarse si las leyes pueden ser injustas «*puisque nul n'est injuste envers lui-même*».

Vemos así que estos dos autores, exponentes claros de un pensamiento destinado a disolver una estructura mental en gran medida aún de corte medieval, no sólo no reconocen un derecho individual a decidir la propia muerte sino que, de hecho, comparten la idea del suicidio como crimen, propia de la Edad Media y el Antiguo Régimen. Es sabido que durante estos períodos, el suicidio fue un crimen penado. La vida humana no era el bien jurídico más protegido y por lo tanto la pena de muerte tampoco resultaba el castigo más alto. El derecho medieval contemplaba la existencia de delitos cuya pena no se extinguía con la muerte del condenado así como una variedad de penas (en el cuerpo, el haber y la fama) cuya aplicación prescindía del hecho de que el autor estuviera vivo; se podían ejercer en efecto tanto sobre los bienes y la condición social de la familia como sobre el propio cadáver.

Pero lo que podría tal vez caracterizarse como una simple pervivencia, rasgo que los historiadores siempre nos vemos efusivamente tentados a señalar,

² «*for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure*», *Second Treatise on Government*, Londres 1764.

³ «*On demande comment les particuliers n'ayant point droit de disposer de leur propre vie peuvent transmettre au souverain ce même droit qu'ils n'ont pas? Cette question ne paraît difficile à résoudre que parce qu'elle est mal posée. Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver. A-t-on jamais dit que celui qui se jette par une fenêtre pour échapper à un incendie soit coupable de suicide? A-t-on même jamais imputé ce crime à celui qui périt dans une tempête dont en s'embarquant il n'ignorait pas le danger?*», *Du Contrat Social*, Amsterdam 1762, cap. 5.

aparece en estos textos más bien como un recurso formal, como un axioma que da consistencia a la argumentación general. Tanto en un texto como en otro, prohibir el comportamiento autodestructivo, impugnarle toda legitimidad, funciona en escasa medida como resabio de viejos prejuicios a la espera de un mundo que respete los derechos individuales o bien comprenda los ánimos deshechos y estudie las mentes perturbadas. Más bien, funciona como base para sustentar la idea de un bien común o de una voluntad general que se fundan (guardando o no la legitimidad de los intereses particulares) sobre la idea de unas voluntades individuales que, en confrontación o en fusión con otras, crean el lazo social y atienden al bien superior. Algo que pareciera desestructurarse si el hombre pudiera ser realmente *injuste envers lui-même*. En líneas generales, la prohibición del suicidio es gemela de la del homicidio pues comparten la misma naturaleza, disponer de una vida que sólo concierne al Creador. Pero en el decurso argumentativo, funciona como premisa: interés individual y autopreservación (que, cabe remarcar, es una obligación, no un instinto) deben ser idénticos para poder así fundar el consenso en torno del respeto por la vida de los contratantes⁴. Esta proscripción del suicidio reinscribe a Dios en un discurso que precisamente lo alejaba de sus núcleos explicativos y pretendía hacer de la sociedad un asunto definitivamente humano. Dios es el propietario de las vidas humanas y quien fija el momento apropiado para cortar el hilo que las teje.

Esta actitud condenatoria respecto del comportamiento autodestructivo, en el momento mismo en que se empieza a reivindicar los derechos del individuo y se inicia el proceso de despenalización del suicidio, nos da cuenta de uno de los aspectos más atrayentes del tema. Más allá de la cuantificación estadística de la población suicida, del análisis de sus diferentes modalidades, de la catalogación de los motivos más frecuentes, resulta particularmente interesante detenerse en el modo de procesamiento del suicidio por parte de una sociedad que se siente en alguna medida injuriada por la decisión del suicida. En diferentes momentos, distintos colectivos han reclamado su derecho a proscribir la práctica suicida entre sus miembros y en cada caso la adscripción a una retórica particular ha configurado una forma singular de exclusión del suicidio.

En el moderno mundo occidental, el suicidio dejará de constituir un delito pero no dejará por ello de configurar una práctica reprobable tanto a nivel moral como legal, como lo prueba la legislación moderna sobre prohibición de la cooperación e instigación al suicidio o la obligación legal de asistencia al suici-

⁴ «and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for our's. Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not, unless it be to do justice on an offender, take away, or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, health, limb, or goods of another», op. cit., cap 6.

da⁵. Pero aún si en principio el derecho no tipifica penalmente el suicidio (por lo menos su tentativa ya que el derecho moderno no concibe la pena sobre un muerto), lo cierto es que otro tipo de exclusión se ejerce sobre esta práctica. Paulatinamente, el suicidio abandonará el campo del delito para adentrarse en el de la locura. Esta exclusión «médica» no sólo suplanta la legal sino que en su momento la subvierte tal como atestigua la tardía adecuación de ciertas legislaciones a una práctica judicial que ya había dejado de penar el suicidio a través de la multiplicación de los diagnósticos de insania⁶.

Este proceso resulta claro en la evolución semántica de lo que J.C. Schmitt ha llamado el *maître-mot* del suicidio medieval, la desesperación, tema central de este trabajo⁷. Medievales y contemporáneos coincidirían en calificar con el término *desesperados* a aquellos que nosotros llamamos suicidas. Pero en el derecho medieval el término implica un concepto delineado que no refiere, como en la actualidad, a un más que frecuente estado psicológico sino que participa del campo semántico del pecado y el crimen. No se trata en absoluto de un estado mental que absolvería al «imputado» por no hallarse éste en sus cabales sino que, al contrario, el estado de desesperación constituye por sí mismo una falta, más allá de su concreción en el homicidio de sí mismo, y conlleva por ello una culpa. La evolución del vocablo, del vicio a un estado de ánimo, evidencia entonces el paso de una exclusión a otra, de la criminalización condenatoria a la medicalización «comprensiva».

Una traducción (con un grado mayor de forzamiento que el que toda traducción conlleva) haría del desesperamiento un sinónimo del suicidio, opción que muchos traductores hacen para evitar perífrasis engorrosas aunque más ajustadas al sentido histórico. En efecto, la palabra *suicidio* prácticamente no se registra en las lenguas occidentales hasta finales del siglo XVII y ello se debe a

⁵ De manera sólo subsidiaria, podría sumarse a la enumeración la invalidez de los seguros de vida en caso de suicidio. La combinación entre despenalización del suicidio con esta preocupación por las conductas que lo bordean plantea una situación formulada en términos de paradoja por Ravá (1901) en *Los derechos sobre la propia persona*: «Si el suicidio constituye un derecho, ¿cómo es siempre lícita la acción de quien intenta impedir que el suicida consume su propósito?», citado por FERRI, E: en *Homicidio-Suicidio* (Madrid 1934, p.14). Efectivamente, si se explicitara el derecho al suicidio, tal formulación debería venir acompañada de la puesta en práctica de dispositivos concretos para asegurar el disfrute de ese derecho (requisito básico en la construcción jurídica de cualquier derecho). Como sagazmente señala Yan Thomas, en derecho no es lo mismo decir al sujeto que su vida le pertenece a no decirle más que su vida no le pertenece. El derecho moderno le asegura al sujeto que su vida no le pertenece a Dios, al Estado o a cualquier otra instancia supraindividual, pero no por ello le garantiza como contrapartida una disponibilidad plena de su persona.

⁶ Tal el caso inglés donde las cortes durante el siglo XVIII abandonan progresivamente la condena de los *felones de se* por medio de la extensión indefinida de la fórmula de excepción *non compos mentis* mientras que la despenalización en el ámbito legislativo no se dará hasta mucho más tarde (1823 para la profanación de los cadáveres; 1870 para la confiscación de bienes). Cf. MACDONALD, M.: «The secularization of suicide in England, 1660-1800»: *Past & Present* 111, 50-59.

⁷ SCHMITT, Jean-Claude: «Le suicide au Moyen Age»: *Annales E.S.C.*, 1976 Enero-Febrero.

que el concepto mismo no existe o en todo caso difiere radicalmente del actual⁸. Si bien en los textos medievales proliferan las referencias a personas que se dan muerte a sí mismas, «con sus propias manos» como suelen recalcar, la definición de tales acciones queda encuadrada bien bajo la perífrasis «homicidio de sí», bien con el término *desesperamiento*. Este vocablo proviene del ámbito teológico y remite el homicidio de sí mismo al gravísimo pecado de desesperación, es decir, desesperar de la merced divina lo que en última instancia implica una negación de los poderes de Dios así como, en algunos casos, de la vida eterna⁹. El término a menudo se utiliza directamente, sin referencias a este origen teológico, de forma tal que resulta a los contemporáneos transparente la asociación entre desesperarse y matarse a sí mismo.

Con este sentido, el vocablo *desesperados* aparece en tanto *terminus technicus* en el texto elegido como corpus de este trabajo, la *Séptima Partida* de Alfonso X el Sabio de Castilla. En efecto, en esta parte penal de la obra se incluye un título dedicado a los «*desesperados que mata <n> asi mismos*»¹⁰. Se trata de *Partidas VII, 27* donde se define la desesperación, se enumera las causales posibles y se estipulan penas cuyo análisis veremos en detalle en el apartado «*Desesperado Seyendo*».

Ahora bien, dicho título incluye una ley que refiere a una conducta a nuestros ojos claramente ajena al suicidio, como es la de asesinato. El término *asesinos* es un vocablo tan corriente en nuestro lenguaje coloquial como lo es *desesperados* y en ese registro ambos ostentan un sentido más o menos vago aunque reconocible. *Asesino* se emplea habitualmente sin más precisiones como sinónimo de homicida. Sin embargo, tanto como *desesperado*, la palabra *asesino* conforma asimismo un *terminus technicus*. Remite en la actualidad, en el ámbito jurídico, al homicida por pago o promesa remuneratoria y se designa con esta palabra un agravante preciso del delito de homicidio. El hecho es que en *Partidas VII, 27, 3* se clasifica a los asesinos explícitamente como desesperados y ello genera un interrogante acerca de la coherencia del texto. Las diferentes lecturas

⁸ Es por ello que de aquí en adelante en las ocasiones en que hagamos referencia a suicidas en la Edad Media deberá sobreentenderse un entrecomillado que daría cuenta del anacronismo que el uso del término implica pero que evitaremos por razones de practicidad tipográfica. Cf. SCHMITT, op.cit., p.4.

⁹ Cf. Tomás de Aquino en *S.Th. 2-2 q.20 a.3* donde discute acerca de la gravedad del pecado de desesperación en tanto opuesto a una de las virtudes teologales. A la cuestión «*utrum desperatio sit maximum peccatorum*», responde que la desesperación es menos grave que los otros dos pecados opuestos a virtudes teologales (infidelidad y odio a Dios) pero no obstante resulta para los hombres más peligroso.

¹⁰ Las citas de *Partidas* corresponden a la edición que llevó adelante A. Díaz de Montalvo en 1491, editadas en Admyte Volumen 1, Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Madrid, Biblioteca Nacional/Micronet, 1992, [transcripción y facsímil de edición sevillana de 1491].

Se ha tomado como base esta edición mas se ha cotejado las leyes citadas con las versiones de Gregorio López (*Las Siete Partidas*, Salamanca 1555 -reproducción anastática de la editorial del Boletín Oficial del Estado, 1984) y de la Real Academia de la Historia (*Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, 3 tomos, Madrid 1807).

que origina esta inclusión de los asesinos en el conjunto de los desesperados y su interpretación se analizarán en el apartado «*Non est nomen artis*».

Hasta aquí vemos que el campo semántico de la desesperación en *Séptima Partida* engloba las conductas de suicidio y asesinato. Sin embargo, un rastreo lexical de la obra permite aprehender un tercer tipo. En efecto, quienes también aparecen calificados como desesperados (en *Partidas VII, 25, Delos moros*) son un tipo particular de apóstatas, aquellos cristianos que reniegan de la fe para hacerse moros. El análisis de esta asociación entre apostasía y desesperación se desplegará en el apartado «Sandios y Malandantes».

Por último, en la sección que llamamos «*Felones de se*», se intentará cerrar el trabajo a partir del análisis de las condiciones de criminalización del suicidio y su factibilidad en el caso particular de *Séptima Partida*.

DESESPERADO SEYENDO

En este apartado, ensayaremos un panorama de la normativa existente en el derecho castellano respecto del suicidio. Procederemos a una descripción de la legislación alfonsina, recorriendo nuestro texto base y contextualizando con el derecho común y los códigos castellanos.

El título 27 de *Partidas VII*, «*Delos desesperados que mata <n> asi mismos & a otros por algo que les da <n>: & delos bienes dellos*», se inscribe entre aquellos tres dedicados a judíos, moros y herejes y aquel que pena a los denostadores. Consta de un epígrafe y tres leyes, la última de las cuales es la referida a los asesinos que ya mencionáramos y que se analiza en el apartado «*Non est nomen artis*». A este conjunto se agrega una ley del título 1 (*Partidas VII, 1, 24*) expresamente citada en la ley 2 bajo el *incipit* «*desesperado seyendo*» y que complementa directamente la normativa dada por *Partidas VII, 27*.

En el epígrafe, se determina la desesperación como «*pecado que nu <n> ca dios p <er> dona a los que en el cabe <n>*». Este carácter de acto inexcusable, antes aun que la referencia al suicidio (que no es mencionado en el epígrafe), resulta su trazo definitorio que la distingue de los tipos descriptos en los títulos anteriores en tanto «*maguer los o <n> bres yerra <n> en las maneras que dichas auemos {...} si les finca esperança puede <n> ganar merçed de dios. mas el que en desespera mie <n> to muere nu <n> ca puede llegar ael*». La condena inapelable de Dios sólo reproduce la irrevocabilidad de la decisión suicida. Es el desesperado quien se condena eternamente pues no se da a sí mismo la oportunidad de una contrición y de un perdón que todo pecador, por ignominioso que sea su «prontuario», está habilitado (e incitado) a experimentar.

En *Partidas VII, 27, 1*, se precisa más la descripción de la desesperación ampliando la definición y explicitando cinco maneras de desesperados, cruciales a la hora de la determinación de las penas que estipula *Partidas VII, 27, 2*. Se consigna entonces que «*Desesperamiento es quando el onbre se desfuzza & se desanpa-*

ra delos bienes deste mundo & del otro aborresciendo su vida & cobdiçando su muerte». Las cinco maneras se dividen en tres grupos bien diferenciados. En primer lugar, y en relación clara con los precedentes del Derecho Romano, se describe el suicidio que se origina en el miedo o la vergüenza que experimenta un hombre acusado por un crimen¹¹. Este suicidio genera un problema procesal por cuanto perturba la acción del juez y por ello *Partidas VII, 27, 2* remite directamente a la ley 24 de *Partidas VII, 1* a fin de determinar la pena que en este caso se deberá infligir. En esta norma, se regula «*como deue el iudgador leuar el pleito dela acusacion adelante sy el acusado se mata el mismo*» y ello ocurre de la siguiente manera: si el pleito ya fue iniciado y contempla pena de muerte y confiscación de bienes o si el asunto por el cual fue acusado el desesperado fuera «*de tal natura quel fazedor d<e>l pudiese ser acusado despues de su muerte*», debe el juez proceder a la confiscación de bienes para la cámara del Rey. De lo contrario, «*sy el yerro fuese tal que por razon del non deuiere prender muerte maguer se matase non le deuen tomar sus bienes. ante deuen fincar a sus herederos*»¹². El segundo conjunto está dado por las siguientes tres maneras de «*maneras de desesperación delos ombres*»:

¹¹ «*La primera es quando alguno ha fecho grand yerro & seyendo acusado del con miedo & con verguença dela pena que espera resçebir porende matase el mismo co<n> sus manos. o beue asabiendas yeruas con que muera*».

¹² Lo principal de la normativa romana acerca del suicidio tiene por objeto determinar la validez de los testamentos y la facultad de legar bienes que tienen los suicidas. A este respecto, el fisco se abstiene de intervenir en todos los casos en que el suicidio no se haya producido por la mala conciencia de un crimen pues en ese caso se procede a la confiscación y la invalidación de los testamentos.

Así, en C. 9, 50 se fija el destino de los bienes del suicida: son confiscados si se mata por temor de la pena pero no si lo hace por dolor del cuerpo, hartazgo de la vida, locura o cualquier otra causa, en cuyo caso, los bienes pasan a los herederos, exista o no testamento. Asimismo, el suicidio por temor de la sentencia (*ob metum criminis*) es equiparado en cuanto a sus efectos al hecho de estar bajo acusación de *perduellio* pues ambas situaciones inhiben la facultad de legar. C. 9, 6, 4 complementa la norma en tanto asegura la validez de los testamentos de los reos muertos antes de la sentencia a menos que se tratase de muerte voluntaria. C. 6, 22, 2 garantiza la validez de los testamentos con la misma condición de que el suicidio no se produzca por temor de la pena. Cf. asimismo D. 48, 3, 6, 7 respecto del valor del testamento del deportado suicida y D. 29, 5, 1, 23 donde se regula la apertura de testamentos de quienes se matan por dolor, etc. En el título correspondiente del *Digesto* (D. 48, 21), se explicita claramente, al igual que en el *Codex*, que los acusados suicidas no tienen heredero si el suicidio se comete por temor de la pena. Pero el jurista (Marciano) agrega una justificación significativa en tanto ha de considerarse que el suicidio representa una confesión del crimen. Se regula también una discriminación de delitos que habilitan la pena de confiscación y la misma norma con D. 49, 14, 45, 2 estipulan la necesidad de probar que el suicidio se origina en la *mala conscientia* pues de lo contrario debería presumirse que las razones son las que exigen de la pena. Cf. VEYNE, Paul, «Suicide; fisc, esclavage, capital et droit romain»: *Latomus*, XL, 1981.

La glosa de Gregorio López a *Partidas VII, 1, 24* llama también a efectuar una interpretación *benigne* de los muertos bajo acusación respecto de si se han matado por temor de la pena. D. 3, 2, 11, 3, por último, prolonga respecto del duelo (con su prohibición expresa) la atención puesta sobre los bienes de los suicidas por *mala conscientia*. Pero cabe notar que el texto agrega a quienes se ahor-

La segunda es quando alguno se mata con grand cuyta o por gra<n>d dolor de enfermedad que acaesce non pudiendo sofrir las penas della. La .iiij. es qua<n>do algu<n>o lo fizo co<n> locura o co<n> saña. La quarta es quando alguno que es rico & onrrado & poderoso veyendo que lo deseredan o lo han deseredado o le fazen p<er>der la onrra o el señorio que ante auia desesperase ponie<n>dose apeligro de muerte o matandose el mesmo

Estas tres circunstancias tienen la cualidad de excluir penas de confiscación tal como lo expresan *Partidas VII, 27, 2* («E los otros desesperados [es decir, aquellos que no entran dentro de la primera manera] que se mata<n> ellos mesmos por algu<n>os delos yerros que diximos en la ley ante desta no deve<n> auer pena ningu<n>a») y la ley complementaria *Partidas VII, 1, 24* («Eso mesmo [que los bienes pasen a los descendientes] deve ser guardado si alguno se matase por locura o por dolor o por cuyta de enfermedad o por otro grand pesar que ouiese»).

Señalemos, por otra parte, respecto de este segundo conjunto, que la «cuarta manera», es decir, la que compete al hombre «rico & onrrado & poderoso», da cuenta de la ambigüedad frente al suicidio que plantean los hábitos guerreros de la aristocracia. En efecto, el texto alfonsino se encarga de registrar entre las formas de suicidio la circunstancia dada por la frase «ponie<n>dose apeligro de muerte», que nos habla de la aceptación social de eventuales conductas suicidas en la nobleza y de la necesidad de la teología moral de distinguir nociones como valentía y temeridad, cuyos confines, al igual que en el caso del amor de martirio, nunca resultan fáciles de delimitar¹³.

El último conjunto es aquel que aparece designado en la enumeración como «quinta manera» y que refiere a los asesinos («delos essessinos & delos otros traydores que matan afurto a los onbres por algo que les dan»). Para la pena que a estos les incumbe, el texto remite al título 8, *Delos omezillos*.

can, «suspensiosi», sin referencia a crimen previo alguno. La edición trabajada es *Corpus Juris Civilis Justinianei*, Lyon 1627.

Es de suponer que la norma alfonsina *Partidas VII, 1, 24* piensa el asunto de los reos suicidas por mala conciencia en los mismos términos que el derecho romano pero no presenta una justificación explícita. En el ámbito de la Inquisición, hallamos esta argumentación de forma manifiesta: cf. la glosa de F. Peña al *Manual del Inquisidor* de Nicolás Eimeric: «En caso de proceso póstumo se recurre a la práctica de las efigies (...) También se entregará al brazo secular la efigie del acusado que se suicide durante el proceso ya que el suicidio constituye la más clara confesión de culpabilidad» (Barcelona 1983, p. 233).

¹³ *Cantigas de Santa María* 16 ilustra literariamente esta «manera de desesperación». En efecto, allí se presencia una conducta suicida («cuidou a morrer por ela») pero que puede adoptar unas formas que generan aceptación social: «non leixava guerra nen lide nen bon tornei, / u se non provasse tan ben, que conde nen rey / polo que fazia o non ouves'a pregar» (editadas por Walter Mettmann, Coimbra 1961). Sin embargo, cabe notar que la aceptación de estas formas está lejos de ser unánime. No escapa a los canonistas la proximidad que presentan el homicidio de sí mismo y la participación en torneos militares. Así lo expresan el Sínodo de Valenze del 857 que identifica ambos comportamientos y el conjunto de normas canónicas que privan de sepultura a los muertos *in torneamentis* como en X 5, 13, 1.

Por fuera del título 27 y su ley complementaria expresa, la normativa sobre suicidio aparece de forma fragmentaria e indirecta en distintos puntos de *Partidas*. Son varios los puntos que, a partir de los datos que la bibliografía sobre el suicidio en la Edad Media nos aporta, supondríamos ver tratados en el título 27 y que, sin embargo, no son objeto de tratamiento en el texto (la misma discordancia se produce si nos acercamos a la legislación alfonsina teniendo *in mente* una comparación con nuestra actual legislación sobre el tema).

En primer lugar, no se regula en él nada acerca del deber de asistencia al suicida. Pero en *Partidas VII, 8, 16* y en *Partidas VII, 29, 12* se establece dos casos particulares de responsabilidad ante el suicidio ajeno. En el primer caso, se trata del deber que los siervos tienen para con la seguridad de sus señores que llega, eventualmente, a impedir de alguna manera que éstos se maten a sí mismos o a su familia¹⁴. En el segundo caso, entre las obligaciones que tienen los guardiacárceles respecto de la persona de los presos a su cargo, se encuentra la de impedir un posible suicidio por el cual serían convictos en caso de llevarse a cabo¹⁵.

Otro punto que no aparece tratado en el título específico de los desesperados es el referido a instigación al suicidio. Ninguna ley de *Partidas* contempla la posibilidad de esta conducta (que en el registro literario y en el canónico aparece como monopolio del Diablo)¹⁶. Pero sí hallamos en *Partidas VII, 8, 10*

¹⁴ «Otrosy dezimos que sy el señor por algund despecho que ouiesse el mesmo se quisiessse matar o quisiessse matar a su muger o a sus fijos tortizera mente que luego que esto vieren deuen acorrer y enbargarle que non faga tal maldad». En el derecho romano, D. 29, 5, 1, 22 señala la responsabilidad de los esclavos ante el suicidio del amo si estaba en sus posibilidades impedirlo.

¹⁵ «La quinta manera es quando el preso se mata el mismo estando en la prision o despeñandose o firiendo-se o degolla <n>dose: en tal caso com <m> este non deue el que guardaua el preso ficar syn pena. por q <ue> sy fuesse guardado acuçiosa mente non se podria assi matar. E por ende deue ser tirado del oficio & castigado de feridas assy com <m> sobre dicho es»

¹⁶ En el ámbito canónico, esta relación con el Diablo aparece en términos precisos en lo dispuesto por el canon 4 del XVI Concilio de Toledo del 693 donde el tema central es la tentativa de suicidio (*Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963). El homicidio de sí mismo aparece en este texto tratado significativamente en términos de comportamiento contagioso. Este decreto conciliar es particularmente rico. Por un lado, es el único con que contamos que especifique un tratamiento particular para el suicida frustrado, para quien cayera en las trampas del diablo pero «por casualidad escapare a la muerte»: se prescribe su alejamiento de la comunidad cristiana y la prohibición de comulgar por espacio de dos meses. La existencia de una potencial penitencia que permitiría al desesperado volver a la «*pristinæ (...) spei atque salutis*» explica la insistencia en el uso de metáforas médicas que presenta este texto: «*disperationis contagium*», «*ulcus*», «*malagmam*». Pero si esto representa un antiguo y recurrente topos de la imaginería penitencial y si la referencia a faltas previas del desesperado («*ut dum fuerint pro qualibet neglegentia aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris sub poenitentiae satisfactione custodiae mancipati*») nos recuerda también algo anterior (el tratamiento legal romano del suicidio), la idea de un «contagio» nos parece aportar una novedad. Se ve aquí una particular atención puesta no tanto en el desesperado mismo como en la comunidad a la que pertenece. En efecto, la comunidad parecería ser afectada realmente por el mal ejemplo de los desesperados de suerte que el suicidio aparece como un vicio en expansión («*vitia inolita*», «*tam*

la penalización de la facilitación de armas o cualquier otro medio con que el suicida pueda llevar a cabo su propósito¹⁷. Asimismo, en la citada ley sobre los guardiacárceles hallamos también la prohibición de suministrar medios al eventual suicida¹⁸.

El tratamiento del cadáver del suicida es otro asunto en el que *Partidas VII*, 27 no se expide. La bibliografía nos llevaría a pensar que aquí debería hablarse de la pena de privación de sepultura mas, como hemos visto, el texto habla explícitamente de ausencia de penas en la mayoría de las «*maneras de desesperación delos onbres*». Sin embargo, es dable suponer que en este punto se aplica lo prescripto por *Partidas I*, 13, 9¹⁹. La aplicación a los suicidas de esta norma que prohíbe sepultura cristiana a quienes mueren en pecado mortal a sabiendas resulta pensable desde el momento en que la definición de la desesperación es precisamente la de «*pecado que nu <n> ca dios p <er> dona alos que enel cabe <n>*» y dado que «*el que en desperamie <n> to muere nu <n> ca puede llegar ael [el perdón de Dios]*».

Así lo interpreta también la glosa de Gregorio López que remite esta norma de *Primera Partida* al *Decretum* de Graciano, canon «*Placuit*» (23, 5, 12). «*Placuit*» reproduce el canon 34 del Concilio de Braga del año 561 en el que se prohíbe oblacones para quienes se matan voluntariamente por hierro o vene-

grave inolevit disperationis contagium», «*serpit*»), un vicio particularmente peligroso por cuanto disuelve los lazos sociales («*quod subito in membrorum compagibus exortum sauciat*»).

Cf. asimismo el Concilio de Arles del año 452 (canon 53) donde se estipula que un amo está exento de responsabilidad ante el castigo autoinfligido por un esclavo que llegue hasta el suicidio y se considera este último como producto de un «*diabolico furore*» (LABBEI Ph.-COSSARTII G.: *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, Venecia 1731).

¹⁷ «*Sañudo estando algund onbre enbriago o e <n>fermo de grand enfermedad o estando sandio o desmemoriado de manera que quisiese matar asi mesmo o aotro & non touiese arma nin otra cosa con que podiese conplir su voluntad & demandase a algu <n> o otro que le diese co <n> que la cu <n> pliese si el otro le diese armas asabiendas o otra cosa co <n> q <ue> se matase asy mesmo o aotro aq <ue> l q <ue> gelo da deue auer pena por ello tan bien como sy el mesmo lo matase*».

¹⁸ «*E si por aue <n> tura el guardador matasse al preso que touiese en guarda y le diesse asabiendas bevrage o otra cosa con que se matasse el que esto fiziese el mesmo deue morir porende*».

¹⁹ «*Ley. ix. que no deuen dar sepultura alos vsureros publicos nin alos que mueren en pecado mortal sabida mente*».

Usurero seye <n> do alguno manifestamente e <n> su vida o el q <ue> muriese en pecado mortal sabidame <n> te q <u> a lquier destos q <ue> asi muriese sin penite <n> çia no se co <n> fesa <n> do deste pecado no le deuen dar sepultura de s <an> ta ygl <es> ia. ca pues q <ue> el derecho defiende q <ue> atal onbre com <m> o este no le den ensu vida ninguno delos sacramentos de s <an> ta ygl <es> ia no faziendo ensu vida penite <n> çia deste pecado ni seria razo <n> q <ue> le diesen sepultura entre los otros xpi <sti> anos p <er> o sy ante q <ue> muriese mostrase señales de arrepe <n> timi <n> to q <ue> se co <n> fessara si pudiera mas q <ue> no lo pudo fazer por algu <n> d embargo: asi com <m> o por enfermedad q <ue> le q <u> i tase la lengua porq <ue> lo no pudiese fazer nin dezir: o porq <ue> no ouiese aq <u> i en en tal manera no le deue <n> q <u> i tar la sepultura. Ca aq <ue> llos q <ue> resçibiese s <an> ta ygl <es> ia ensu vida co <n> fesando su pecado o auiendo voluntad delo fazer no deuen ser desechados enla muerte».

no, se arrojan de un precipicio, se ahorcan o se dan muerte en cualquier otra forma violenta así como también se les niega el canto de salmos al momento de la sepultura. Este texto ha sido abundantemente retomado en la Edad Media²⁰:

«Placuit, tu qui sibi ipsis voluntario aut per ferrum, aut per venenum, aut per praecipitium, aut per suspendium, vel quolibet modo violentam inferunt mortem, nulla prorsus pro illis in oblatione commemoratio fiat, neque cum psalmis ad sepulturam eorum

²⁰ Además de Graciano, aparece en el *Decretum* de Ivo de Chartres (PL CLXI, p. 746), Halitgarus (PL CV, pp. 681-682), Rodolphus Bituricensis (PL CXIX, p. 723) y Teodoro de Canterbury (PL XCIX, p. 932, donde unifica el texto de este canon con el del concilio de Auxerre, vid. infra).

El *Decretum* dedica otros tres cánones al suicidio en Grat. 23, 5. En el primero de ellos (el 9, *Si non licet*) se reproduce los principales conceptos sobre el tema vertidos por San Agustín en *De Civitate Dei*, donde Agustín se refiere extensamente al suicidio en relación con las críticas paganas de las que fueron objeto las cristianas que soportaron violación por parte de invasores en lugar de matarse siguiendo el ejemplo de la casta Lucrecia.

Agustín establece que el suicidio equivale a un homicidio aun si el suicida mereciera la muerte por algún crimen. El argumento más patente es el dado por Judas. La argumentación de Agustín prosigue con los fundamentos normativos de esta equiparación del suicidio con el homicidio. Para ello, se remite al Decálogo donde el mandamiento «No matarás» no contiene ningún especificativo que permita pensar que sólo se trata de prohibir la muerte de un prójimo. En efecto, según Agustín, el mandamiento debería quedar conformado, de ser desplegada su esencia, como «*Non occides; nec alterum ergo nec te*» pues quien mata a sí mismo, no deja de matar a un hombre: «*Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit*».

Los otros dos cánones, tomados uno también de Agustín (de *Contra litteras Petiliani Donatistae*, c. XLIX, 114 en PL XLIII, p. 299) y otro de Jerónimo (*Commentariorum in Jonam*, c. 1 en PL XXV, p. 1129), se centran en un tema acuciante como es el de los límites a establecer en el amor de martirio, la necesidad de fijar una línea de demarcación entre la aceptación pasiva de la violencia ajena, legítima y encomiable, y la gama de situaciones ambiguas (provocación deliberada del martirio, actitud de imprudencia ante la persecución, etc.) que, por bordear todas el suicidio, deben ser examinadas y condenadas.

El texto de Jerónimo remite a las persecuciones retomando la cuestión de la castidad pero significativamente lo hace en términos claramente opuestos a los de *De Civitate Dei*. La excepción «*absque eo, ubi castitas periclitatur*» que estipula este canon resulta problemática para los exégetas pues si no es lícito matarse cuando se trata de la adhesión misma a la fe cristiana («*in persecutionibus*»), menos parece serlo cuando concierne a una castidad amenazada. La exégesis plantea entonces la necesidad de reinterpretar la expresión «*absque eo*», no en el sentido de excepción sino, al contrario, de negación de toda excepción. Dice la glosa a este canon «*Non est nostrum*»: «*Dicunt quidam q. ubi fides Ecclesiae, & castitas corporis impugnatur, licet alicui se occidere, ut hic innuitur: cum tamen Aug. dicat q. ad quodcunque malum qui cogatur, non potest se occidere, ut s. e. q. 4 displicet. melius potest legi haec dictio, absque, inclusive, q. d. nec in istis (in quib. magis videtur) licet alicui se occidere*».

La cita agustiniana refiere expresamente al martirio en el contexto de una polémica con el donatista Petiliano. Este texto vuelve sobre la cuestión de la legitimidad del suicidio como castigo autoinfligido por el pecador. De hecho, hace referencia a un «*traditor*» que no es otro que Judas (Petiliano sostenía que debía considerarse el caso de Judas y otros similares como una forma de martirio por cuanto el suicidio se originaba en razón de los pecados cometidos). La decisión agustiniana es rotunda: el suicidio es incompatible con el martirio.

cadavera deducantur. Multi enim sibi hoc per ignorantiam usurpant. Similiter et de his placuit fieri qui por suis sceleribus puniuntur».

Ahora bien, el contenido de este canon, aunque se refiere a suicidas, ignora en términos explícitos la privación de sepultura y se refiere solamente a oblacones y salmos²¹. La privación de sepultura, pena que esperaríamos encontrar en primer plano en la normativa canónica, no aparece (en principio) en Graciano y donde sí lo hace manifiestamente es en las *Decretales* de Gregorio IX en X 3, 18, 11 «*Ex parte parentum*»²². En el *casus* que debe resolver la autoridad papal, se deslizan reminiscencias agustinianas (¿es lícito matarse —arrojarse de un puente, en este ejemplo— para conservar la castidad?). Sin embargo, la respuesta es categórica: no hay pena en tanto la muerte se produce en este caso involuntariamente («*non sponte*»); la joven se arroja con intención de huir de sus violadores y no de matarse a sí misma. La cuestión a decidir es justamente la de la sepultura. El *Casus* de la glosa ordinaria lo explicita: «*quaeritur utrum debeat in coemeterio sepeliri?*». Ahora bien, es de notar que el texto de Inocencio que recogen las *Decretales* toma la privación de sepultura eclesiástica como algo ya asentado y el caso se plantea sobre la pertinencia de la aplicación de una norma ya dada. Y esa norma, para la glosa (al igual que para Gregorio López respecto de la norma alfonsina), es nuevamente el canon «*Placuit*» del *Decretum* pues a él se remite para fundamentar la decisión papal sobre privación de sepultura: «*quia si sponte, non esset sepelienda in cimiterio Ecclesiae 23 q.5 placuit*».

A fin de comprender esta cuestión, conviene entonces recurrir a la glosa ordinaria al canon «*Placuit*» del *Decretum* hecha por Johannes Teutonicus. Hallamos aquí que la cuestión también resulta problemática para el glosador pues éste se ve obligado a explicitar la distancia entre lo que efectivamente se lee en el texto del canon y la normativa vigente:

«Videtur ergo q. tales sepeliuntur, ut hic & infra e. q. 8 Quicumque sed hoc non est verum & intelligas illud de canina sepultura nam & contrito quandoque denegatur Ecclesiastica sepultura, ut extr. de torneamentis, cap. I & extr. de rap. Super eo.»

²¹ La proscripción de las oblacones a difuntos suicidas aparece tratada también en otros concilios como el de Orleans del 533 (canon 15) y el de Auxerre del 578 (canon 17). El texto de Auxerre, como el de Braga, es retomado en uno de los cánones del *Decretum* de Ivo de Chartres dedicados al suicidio, que reproducen también fragmentos del *De Civitate Dei*, de *Contra Petilianum* y otro texto referido a prohibición de oblacones y misas.

²² «*Ex parte parentum M. nobis est intimatum; quod cum nobilis vir dominus I. de insula Butardi eidem possisset insidias, quam sollicitauerat saepe de stupro, & ipsa Gartionibus qui eam rapere nitebantur; super quendam pontem occurreret, tandem fugiens manus illorum, in anem de ponte cadens fuit casu submersa. Quocirca mandamus, quatenus cum illa non sponte praecipitauerit se de ponte, sed (sicut superius est expressum) casu ceciderit, corpus eius tradi facias Ecclesiasticae sepulturae: praesertim cum ex honesta causa fugisse noscatur: & cui communicabatur viuenti communicandum fit iam defuncte».* Este canon reproduce una respuesta de Inocencio III al arzobispo de Tours de 1206, PL CXXV, pp. 816-817.

Esta glosa nos advierte por qué se pretende que en «*Placuit*» se halle implícita la pena de privación de sepultura²³. La referencia a una «*canina sepultura*» da cuenta de que la tumba de un desesperado no configura una sepultura en sentido estricto pues, desde este punto de vista, el entierro de un desesperado no tiene más sentido que el que se hace con un animal. Se trata de una sepultura eclesiástica o se trata sólo de un pozo donde eliminar un desperdicio²⁴. Las razones higiénicas que puede adivinarse tras la decisión de enterrar un cuerpo que en verdad tiene prohibida la sepultura se hacen evidentes en una disposición papal más antigua, de Nicolás I del año 866²⁵.

Así como en la normativa canónica la glosa indica una notoria distancia entre el texto de la norma y la efectiva práctica llevada a cabo, de la misma for-

²³ El *Dictionnaire de Théologie Catholique*, por ejemplo, reenvía para privación de sepultura al Concilio de Braga del 561, es decir, el texto rescatado por el canon «*Placuit*» (VACANT, A., MANGENOT, E., AMMAN, E., París 1933). También la glosa a *Ordenanzas Reales* 8, 13, 9 de Diego Pérez, vid. infra.

²⁴ Esta animalización de los privados de sepultura puede hallarse en otros textos, incluso en *Siete Partidas*. Así en el epígrafe ya citado de *Partidas* I, 13 el texto especifica que «*fue ordenado por los padres sa<n>tos que ouiesen sepulturas los cuerpos cerca de sus yglesias & no e<n> los lugares yermos dellas yaziendo soterrados por los ca<n>pos com<m>o bestias*».

La glosa de Diego Pérez a *Ordenanzas Reales* 8, 13, 9 retoma la glosa de Johannes Teutonicus al *Decretum* en un discurso donde las valencias animales son predominantes: «*{...} ubi tenet quod quocunque modo constet quem seipsum occidere sive per impatientiam doloris, vel propter verecundiam criminis, de quo fuit accusatus, vel propter aliam successum, ut faciant pessimi homines, qui habent triticum reconditum in horreis, & nolunt vendere, existimantes se in futurum propter adversum tempus, & naturae humanae contrarium, putantes hoc malum reipublic. eventurum retinent, ut cariiori pretio distrabant, & Deus propter suam misericordiam mittit pluviam opportunam & desideratam & sic sua spe frustrati, cum videant pretium esse diminutum, & longe villius quam ipsi putabant fore, instigante daemone, saepe accidit, ut seipsos, laqueo ad collum injecto, suspendant & strangulent: qui quidem non sunt in ecclesia sepeliendi, sed in montanis locis, & in sterquilinio, & sic asinorum more sunt bestiis, avibus, seu piscibus commendandi. Facit, nam monachus non reddens rationem administrationis bonorum ecclesiae, post mortem etiam punitur quia debet extra coemiterium in stercore sepeliri* cap cum ad monasterium §. l. de statu monachorum et ibi glos. in verb. in sterquilinio simil. glos. peculiare in cap. Ioan. de regul. glos. 3. in cap. quicumque clericus 23.q.8 *quae loquitur de canina sepultura*» (Madrid 1780).

²⁵ «*Si sit sepeliendus qui seipsum occidit, vel si sit pro eo sacrificium offerendum, requiritis. Sepeliendus est quidem, ne viventium odoratui molestiam ingerat: non tamen est, ut aliis pavor incutiatur, solito cum obsequiis more ad sepulcra ferendus: sed et si qui sunt qui ejus sepulturae studio humanitatis obsequuntur, sibi, non illi qui sui existiti homicida, praestare videntur. Sacrificium vero pro eo non est offerendum, qui non solum ad mortem usque peccavit, sed et mortis sibimet interitum propinavit. Quis enim magis peccatum ad mortem facit, pro quo Joannes apostolus dicit non orandum (I Joan v), quam is qui Judam imitatus sui ipsius homicida fuisse magistro diabolo comprobatur*». *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*, PL CXIX, p. 1013, XCVIII (es de notar que Graciano, que trabaja con las respuestas de Nicolás, no rescata para su compilación este texto en particular).

De acuerdo con lo expuesto por Nicolás, los desesperados no deberían en principio ser sepultados mas se lleva a cabo el entierro por no producir molestias entre los vivos: «*Sepeliendus est quidem, ne viventium odoratui molestiam ingerat*». Esta preocupación sanitaria no exime sin embargo de proscribir el oficio de oblaiones para estos desesperados que imitaron a Judas y tuvieron al Diabolo como maestro. La atención se centra nuevamente en la comunidad; la prohibición de oblaiones está en función de generar un efecto específico: «*ut aliis pavor incutiatur*».

ma, es posible pensar que debemos suponer la presencia implícita en *Partidas VII*, 27 de la privación de sepultura.

¿Alcanzaría esta consideración también a los recaudos tomados para aislar el cadáver del suicida? El trabajo de J.C. Schmitt nos habla de los distintos medios por los cuales una población destierra o confina los restos de un suicida por temor a que los mismos acarreen una desgracia a la región donde se cometió el crimen²⁶. La idea de aislar de su medio al cadáver de un criminal no es ajena a la normativa de *Partidas* tal como lo señala la recuperación de la *poena cullei* del derecho romano para castigo de los parricidas (*Partidas VII*, 8, 12)²⁷. Así como tampoco resulta extraña en el contexto de la obra la idea de un crimen generador de catástrofes, tal como aparece en las consideraciones acerca de los efectos perniciosos sobre una región de la comisión en ella del crimen de sodomía (*Partidas VII*, 11, 1)²⁸. Pero el hecho es que el texto alfonsino resulta sumamente parco respecto de las consecuencias nocivas de la comisión de un suicidio y de la presencia en una región del cuerpo del criminal. La austeridad del texto respecto del tratamiento a seguir con el cadáver llega al punto de que la aplicación a los desesperados de la privación de sepultura se mantiene, tal como vemos, en el registro de lo implícito²⁹.

²⁶ Cf. SCHMITT, op. cit., p. 12. Así aparece en el folklore atribuido al destino del cadáver de Poncio Pilatos tal como atestiguan los *Miragres de Santiago* (*Revista de Filología Española* Anexo 68, Madrid 1958).

²⁷ «Qualquier dellos q<ue> mate a otro co<n> armas o co<n> yeruas paladina mente. o encubierto ma<n> daro<n> los enperadores & los sabios antiguos q<ue> atal q<ue> fizo esta enemiga q<ue> sea açotado publica me<n>te a<n>te todos & desi q<ue> lo meta<n> en vn saco de cuero & q<ue> encierre<n> con el vn ca<n> y vn gato & vna culebra y vn ximio & d<e>spues q<ue> fuere<n> enel saco co<n> estas q<u>a`tro bestias cosan la boca del saco y la<n>çe<n> los en la mar o enel rio que fuere mas açerca de aq<ue>l lugar do acaesçiere».

²⁸ «& de aquella villa sodoma onde dios fizo esta marauilla tomo este nonbre este pecado aque llama<n> sodomitico. E deue se guardar todo onbre deste yerro. porque nasgen del muchos males & denuesto & desfamia assy mesmo el que lo faze. Ca por tales yerros enbia n<uest>ro señor dios sobre la tierra donde lo fazen sanbre y pestile<n>çia & torme<n>tos & otros males muchos que no podria o<n>bre contar». La misma idea de castigo catastrófico para el mismo pecado puede hallarse en *Novella 77* del *Corpus Juris Civilis* y en el *Verbum Abbreviatum* de Pedro el Chantre (PL CCV, pp. 333-335).

²⁹ Las *Ordenanzas Reales*, cuyo tratamiento del tema luego comentaremos pero que respecto de los cadáveres es tanto o más parco que *Partidas VII*, 27, presenta también, según la glosa que Diego Pérez le hiciera en 1780, una fuerte distancia entre el texto de la norma y la práctica efectiva. Distancia que incluso contempla los mecanismos de expulsión de los restos. A la pena de confiscación de bienes, la glosa agrega: «Et careat ecclesiastica sepultura, nec est orandum pro eo, cap. placuit 23.q.5». Y luego, a partir del comentario al canon «*Si non licet*» (que también veremos más adelante) expresa: «profecto etiam qui seipsum occidit, homicida est, & tanto nocentior cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qui se occidendum putavit. & sic ibi constat homicidam esse, qui seipsum occidit. Quo fit, quo cum decedat in peccato mortali notorie, sicut Judas, qui laqueo se suspendit, conscius de sua prodicione adversus Christum Dominum nostrum comissa, non confidens in ejus infinita misericordia, ideo ad inferos descendit, merito sepultura in ecclesia non est ei danda sed in flumine projiciendus cum injuriam fecit Reipublicae ab ejus territorio arcendus est, ut communiter fit, & observatur in Hispania».

Finalicemos este panorama de la normativa de *Partidas* respecto del suicidio con otro punto de ausencia. Nada dice el texto acerca de qué hacer cuando se trata de tentativa de suicidio, cuando el desesperado ve frustradas sus intenciones homicidas. El texto de *Partidas* guarda silencio al respecto pero cabe señalar que en realidad la obra alfonsina, en general, no presta gran atención a los delitos en grado de tentativa³⁰. De todas maneras, podríamos suponer que en este caso nos podemos hallar ante otra efectiva distancia entre discurso normativo y práctica judicial. Así nos lo sugiere el trabajo de J.C. Schmitt cuando analiza el único caso que recogió acerca de un castigo a un suicida frustrado³¹. En efecto, aun cuando eventualmente determinada legislación haría pensar en un tratamiento duro respecto de los suicidas fallidos, como, para otra época, el caso británico estudiado por MacDonald, la práctica judicial puede resultar más benévola que lo esperable, particularmente con la posibilidad de aducir desquicio en el momento de intento de suicidio³². Si ello puede ocurrir en regiones y momentos en que la normativa es más severa, es dable pensar que en el caso de *Partidas*, donde explícitamente se exime de penas a quienes se han matado por locura o saña, dolor o cuita de enfermedad, etc., no se prevea pena alguna para los suicidas frustrados³³.

En suma, lo que se evidencia en esta revista de la normativa alfonsina sobre el suicidio es que el mismo conforma un crimen para el cual no se estipula prácticamente pena alguna. El epígrafe del título 27 promete decir «*q<ue> pena merescen los desesperados en sus personas y en sus bienes*» y la expectativa es razonable en tanto nos hallamos en la *Partida* penal y en ella existe un título expresamente dedicado a los desesperados. Pero cuando se detalla los castigos correspondientes a cada una de las cinco maneras desplegadas en *Partidas VII*,

³⁰ En D. 48, 21, 3, 6, se expresa que, en caso de tentativa fallida, se ha de determinar si el intento de suicidio se produjo por las causas que normalmente eximen de confiscación a los suicidas (dolor, enfado de la vida, etc.) pues, en caso contrario (*si sine causa*), se procederá al castigo por la idea de que quien no se perdona a sí mismo, difícilmente perdonará a otros. Por último, en D. 49, 16, 6, 7 se pena en forma expresa la tentativa de suicidio pero se refiere exclusivamente a soldados (la vida de los reclutas militares pertenece al Estado, de allí la interdicción del suicidio). Se establece la expulsión del ejército con ignominia del soldado que intenta suicidarse por impaciencia del dolor, tedio de la vida, enfermedad, etc. Pero se impone pena capital a aquellos que lo intenten por otra razón que las explicitadas a no ser que sean «*per vinum aut lasciviam lapsis*», en cuyo caso, se les perdona la vida y se los cambia de cuerpo militar. Respecto de los soldados suicidas, ver también D. 29, 1, 34 donde se estipula la validez de sus testamentos y D. 48, 3, 6, 7 donde se los considera nulos si el suicidio se produce por temor de la pena de un delito militar.

³¹ Se trata de un caso en Metz de 1484. Del castigo infligido afirma: «*son châtement me paraît lié aux raisons sexuelles de sa tentative et non à la tentative elle-même; dans aucun autre cas de tentative ratée je n'ai observé que le désespéré fût puni*», op. cit., p. 24.

³² Cf. MACDONALD, op. cit., p.68 y ss.

³³ La Glosa de Gregorio López a *Partidas VII, 1, 24* excluye explícitamente la aplicación de esta ley a suicidas frustrados aun si se citara en contra el derecho romano: «*Non ergo procedet hujus legis dispositio, si non se actualiter interfecit, licet voluerit se interficere, sed fuit prohibitus; licet in contrarium faciat l. fin. § 6 in vers sicuti D. de bon. eor. qui mor. sibi consciv. sed responde, quod licet puniri debeat, non tamen perdet bona, sed aliter puniatur*».

27, 1 resulta que tres de ellas carecen explícitamente de penas (locura, dolor o enfermedad, pérdida de poder o riqueza). Para otro caso, el del reo suicida, se estipula pena de confiscación de bienes pero se trata en realidad de la pena que le hubiera correspondido por el crimen de que se lo acusaba y no por el suicidio en sí. Por último, las penas más claras están dirigidas a los asesinos pero justamente éstos no son suicidas. La privación de sepultura, que conformaría en este contexto la única pena probable, no aparece en el título 27 ni en *Partidas VII* y en la norma en que se regula no se menciona explícitamente a los suicidas sino que se los encuadra genéricamente bajo la condición dada por la frase «*el q<ue> muriese en pecado mortal sabidame<n>te*».

No podría aducirse aquí, tal como dijimos, que el texto no contempla penas para los suicidas en virtud de que la muerte extingue la persecución de un crimen, puesto que en el caso de los desesperados la muerte misma es el crimen en cuestión y por lo tanto no podría extinguir su propia persecución. Pero además conformaría un anacronismo pues el derecho medieval a diferencia del contemporáneo sí concibe penas sobre un muerto y, de hecho, una de las normas aquí reseñadas, nos habla explícitamente de crímenes que son de tal naturaleza que su *fazedor* puede ser acusado después de su muerte (*Partidas VII*, 1, 24).

Ahora bien, ¿cómo se ubica en la historia de los códigos castellanos la normativa de *Partidas* sobre el suicidio?³⁴ Aquí el panorama ofrece una gran pobreza pues no hallamos nada regulado sobre el homicidio de sí mismo en el *Fuero Juzgo*³⁵, ni en el *Fuero Real* como así tampoco en las obras incompletas de Alfonso X como el *Espéculo* y el *Setenario*. Esta situación se repite, luego de Alfonso, en el *Ordenamiento de Alcalá* por el cual *Partidas* cobra vigencia legal. Donde sí hallamos una regulación del tema es en las *Ordenanzas Reales* de 1484, luego retomada por *Nov. Recopilación*:

OORR 8, 13, 9 Ley .jx. la pena del que se desesp<er>are
El que se matare a sy mesmo pierda todos sus bienes. non teniendo berederos descendientes³⁶

³⁴ Para esta investigación no se ha relevado el corpus foral en virtud de sus dimensiones y la carencia de bibliografía que nos introdujera en su complicada armazón. Suponemos que la tarea de abordar los fueros para este tema es importante pues por los datos que aporta cierta bibliografía, centrada particularmente en Francia e Inglaterra, como LEGOYT, A. *Le suicide ancien et moderne* (París 1881) y TIMBAL, P. «La confiscation dans le Droit Français des XIIIe et XIVe siècles» (*Nouvelle Revue Historique du Droit Français*, París 1944), se ve que en esas regiones las recopilaciones consuetudinarias ofrecen un tratamiento muy duro para con los desesperados.

³⁵ La única referencia al homicidio de sí mismo que aparece en el *Fuero Juzgo* se registra en una ley que discurre acerca de las deslealtades hacia el rey y que tomaremos más adelante para nuestro análisis. Se trata de Libro I, ley «*que el pueblo no<n> yerre cont<r>a el rey*» (traducción al leonés del latín, ca. 1260, editada en Admyte vol. 0) que reproduce el canon 75 del IV Concilio de Toledo del año 633 «*De conmonitione plebis ne in principes delinquatur*».

³⁶ *Ordenanzas Reales* presenta dos versiones de este normativa con una diferencia fundamental. En OORR 8, 19, 19 hallamos el siguiente texto: «*Todo ome o muger q<ue> se matare pierda todos sus bienes para la n<uest>ra camara*», donde no se hace referencia a los herederos del suicida. *Nov. Reco-*

Contando con este texto y el de *Partidas* como únicos hitos de una hipotética línea evolutiva (con todo lo imaginario que la confección de tal línea implicaría), resulta sumamente arduo dibujar una tendencia a una mayor dureza o a una mayor laxitud en la legislación castellana respecto de los desesperados.

Por un lado, puede adivinarse un endurecimiento del trato propinado a los suicidas en la significativa parquedad que presenta el texto de *Ordenanzas Reales*. En efecto, no existe allí explicación alguna de los móviles suicidas ni se establece eximente alguno. Para *Ordenanzas Reales*, no hay distinciones entre varias «maneras de desesperación de los hombres» y a este indiferenciado conjunto de desesperados le cabe una única pena que es la confiscación de bienes.

Pero, por otro lado, la excepción dada por la expresión «*non teniendo herederos descendientes*» plantearía una cierta mejoría pues la pena de confiscación que preveía *Partidas VII, 1, 24* ignoraba para su aplicación la existencia o inexistencia de descendientes.

Ahora, si nos atenemos a la letra del texto de *Ordenanzas Reales* y de *Nov. Recopilación*, hallamos una diferencia clave (salvado el matiz dado por la salvaguarda de los derechos de los sucesores). En efecto, lo que se pena aquí es el propio desesperamiento y no un delito previo como ocurría en *Partidas VII, 1, 24*³⁷. Llega a un término entonces aquella ambigua situación por la cual en principio se configuraba un tipo penal, los desesperados en *Partidas VII*, para luego eximirlos finalmente de toda pena. El desesperamiento constituye un crimen penado en *Ordenanzas Reales* mientras en *Partidas* (que le dedica mucha más atención) presenta, como acto penado, una entidad más que escasa.

SANDIOS Y MALANDANTES

Dijimos que la noción de desesperación incluía en *Partidas VII* un tercer tipo además de los suicidas y los asesinos. Es por ello que en este apartado el foco de nuestro interés se desplaza hacia otro lugar del texto (*Partidas VII, 25: Delos Moros*) a fin de analizar la asimilación que ahí se produce entre los desesperados y aquellos cristianos que abandonan la fe para hacerse musulmanes³⁸.

pilación 12, 21, 15, sin embargo, unifica la referencia a los herederos de *OORR 8, 13, 9* con la estipulación sobre el fisco regio de *OORR 8, 19, 19*: «*Todo hombre ó muger que se matare a sí mismo, pierda todos sus bienes, y sean para nuestra cámara no teniendo herederos descendientes*». Las citas corresponden a la edición de A. Díaz de Montalvo, Huete 1484 (editada en Admyte, vol. 1).

³⁷ Nos referimos a la letra del texto de *Ordenanzas Reales* pues la glosa de Gregorio López pretende adscribir el sentido de esta norma a los condicionamientos dados en *Partidas VII*. La glosa de Diego Pérez a *OORR 8, 13, 9* retoma el comentario de Gregorio López.

³⁸ «*Ley quarta. que pena meresçe auer el cristiano que se tornare moro.*

Ensandesçen alas vegadas o <n>bres y ha y pierden el seso y el verdadero entendimiento com <m>o onbres de mala ventura & desesperados de todo bien reniegan la fe d<e> nuestro señor ihesu cristo & tornan se moros y tales ay dellos que se mueue <n>lo afazer por sabor de beuir a su guisa o por perdidas que auian de parientes

Se constata allí una asociación explícita entre desesperados y apóstatas³⁹. Se califica a los muladíes como «*ombres de mala ventura & desesperados de todo bien*» que reniegan la fe de Cristo. Se relaciona la comisión de semejante falta con un estado de debilidad mental («*Ensandesçen alas vegadas o <n>bres y ha y pierden el seso y el verdadero entendimiento*») mas nada justifica renunciar a la fe «*por la qual serian saluos y avrian vida perdurable para sienpre*». La pena es de muerte pero no en primera instancia pues en principio se estipula la pérdida total de los bienes («*no pueda <n> leuar ninguna cosa dello*») los cuales pasan a los parientes que permanezcan en la verdadera fe. En un segundo momento, si el apóstata es hallado en tierras cristianas, se procede a la muerte: «*& despues desto ma <n>damos que si fuere fallado el que tal yerro fiziere en algund lugar de nuestro señorío que muera por ello*».

La calificación de estos apóstatas como desesperados resulta clara: la apostasía implica la pérdida de la vida eterna en un acto voluntario al igual que con la pérdida simultánea de la vida terrenal y la eterna en el caso de los suicidas. Pero además de la mención explícita del término *desesperado*, la asociación viene dada también por el correlato de los posibles móviles de la falta que cada una de las normativas despliega⁴⁰.

que les matan o se les mueren o porque pierden lo que auian & fincan pobres o por malos fechos que fazen temiendo la pena que mereçen por rason dellos. & por qualquier destas maneras sobre dichas o de otras maneras semeiantes que se mueuen a fazer tal cosa com <m>o esta: fazen muy grand maldad & muy grand traycion. E por ninguna perdida ni pesar que les viniere ni por ganancia ni por riqueza ni buena andança ni sabor que entendiessen auer en la vida deste mundo non deve renunçiar la fe de nuestro señor ihesu cristo por la qual serian saluos y avrian vida perdurable para sienpre. & pore <n>de ma <n>damos que todos quantos esta maldad fiziere <n> que pierdan porende todo quanto auian. & no pueda <n> leuar ninguna cosa dello. mas que finq<ue> todo asus fijos si los ouieren aquellos que fincaren enla nuestra fe & la no reuocare <n>. & si fijos no ouiere ellos alos mas propincos parie<n>tes que ouieren fasta del.xij. grado que finque <n> e <n>la creencia delos cristianos. & si tales fijos ni parientes no ouieren finque <n> todos sus bienes para la camara del rey. & despues desto ma <n>damos que si fuere fallado el que tal yerro fiziere en algund lugar de nuestro señorío que muera por ello».

³⁹ Empleamos aquí la palabra *apostasía* con su sentido actual que difiere del presente en Alfonso. Mientras para nosotros el *apóstata* designa a quien abandona la fe (la cara inversa del converso), Alfonso lo define «*com <m>o cristiano que se torno iudio o moro & despues se arrepiente & se torna ala ley delos cristianos*» (es decir, la cara inversa del relapso). Respecto del término *muladí* lo empleamos con el sentido que finalmente adoptó que designa a quien se hace musulmán, más allá del hecho de que Alfonso no utiliza este vocablo. Sobre un uso más estricto del término en la España medieval, cf. CHEJNE, A. *Historia de la España musulmana*, Madrid 1993, p. 104.

⁴⁰ Los muladíes apostatan «*por malos fechos que fazen temiendo la pena que mereçen por rason dellos*» así como, en el caso de los desesperados, «*quando alguno ha fecho grand yerro & seyendo acusado del con miedo & con verguença dela pena que espera rescebir porende matase el mismo co <n> sus manos o beue asabiendas yeruas con que muera*». A su vez, «*quando alguno que es rico & onrrado & poderoso veyendo que lo deseredan o lo han deseredado o le fazen p<er>der la onrra o el señorío que ante auia desesperase ponie <n>dose apeligro de muerte o matandose el mesmo*» de la misma manera en que los muladíes abandonan la fe «*porque pierden lo que auian & fincan pobres*». Por último, el texto de los apóstatas refiere a aquellos que reniegan del cristianismo «*por perdidas que auian de parientes que les matan o se les mueren*» mientras

Para analizar la asimilación desesperados/muladíes resulta necesario rescatar un elemento clave en la descripción de los apóstatas cual es el de la traición. Anticipemos la hipótesis general de este trabajo: el cuadro semántico de la desesperación en *Partidas VII* engloba tipos que en principio y en abstracto carecen de elementos en común (suicidas, asesinos, apóstatas) pero se puede proponer un denominador común para los tres tipos que es precisamente el de la traición.

En el caso de los muladíes, el texto alfonsino es explícito: «*fazen muy grand maldad & muy grand traycion*». Pero además, en el contexto bélico de la Reconquista, la asociación con la traición resulta obvia no sólo en términos religiosos sino también militares. El interés de Alfonso X por condenar las conversiones al Islam es esencialmente político-militar⁴¹ y en este panorama es que se entiende la normativa que establece *Partidas VII*, 25, 8 respecto de perdonar a muladíes que puedan ofrecer servicios a la causa cristiana⁴². Desde el punto de vista de nuestro análisis, entonces, la traición es el elemento crucial a rescatar en esta imagen de la apostasía que hace, como veremos, a la lógica de la traición sobre la que está montada la noción de desesperación en *Partidas VII*.

Ahora bien, estas consideraciones parecerían poder aplicarse a cualquier tipo de apóstatas y, sin embargo, el texto alfonsino sólo califica con el término *desesperado* a quienes se hacen moros. Por ello, se hace necesario, desde el momento en que las disparidades abundan, comparar los términos con que se cali-

que en las leyes que norman la desesperación, aun si no remiten explícitamente a este punto, se aducen razones relativamente afines como cuando se señala su comisión «*por dolor o por cuyta de enfermedad o por otro grand pesar que ouiese*». Las dos primeras citas de los desesperados corresponden a *Partidas VII*, 27, 1; la tercera, a *Partidas VII*, 1, 24. Respecto de la muerte de familiares, *Partidas*, en otro contexto, señala una relación entre duelo y suicidio. Se trata de *Partidas I*, 4, 43 (Como non tiene pro mas daño e <n> fazer duelo por los finados).

⁴¹ «Es evidente, pues, la intención de Alfonso el Sabio de eliminar las conversiones al Islam por parte de los cristianos. Esta preocupación responde, en gran medida, a las exigencias políticas de la época. Aunque Fernando III había conquistado varios centros árabes estratégicos en el sur de la Península {...}, la amenaza musulmana seguiría siendo por muchos años una realidad incontrovertible. A pesar de que Alfonso manifiesta cierto interés por la conversión de los musulmanes (SP 7.25.2), le preocupa más evitar las conversiones al Islam, ya que fácilmente podrían engendrar graves consecuencias sociales y bélicas. Además, si la legislación alfonsina respecto a los moros se hubiese basado en motivos estrictamente religiosos, el rey nunca habría perdonado a un muladí (converso al Islam), aun cuando éste prestara servicio al Estado», en CARPENTER, D. «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25»: *Al-Qantara* 7 (1986).

⁴² «Contesçer podria que algunos delos que renegassen la fe catholica & se tornassen moros & se trabaiassen de fazer algund granado seruiçio a los cristianos que se tornasse algundo pro dela tierra. & porque los que se trabaiassen de fazer tal bien com <m> este sobre dicho non finquen sin gualardon: tenemos por bien & ma <n> damos que les sea perdonada & quita la pena dela muerte que diximos en la quarta ley ante desta que deuián resçebir por razon del yerro que fiziessen que assaz daria a entender que el que tal cosa fiziessen que se tornaua a los cristianos & que amaua ala fe catholica sy lo non dexassen por verguença o por affruenta de sus parientes o de sus amigos. E por ende mandamos & queremos que le sea perdonada la vida: maguer finque moro». Cf. asimismo *Partidas I*, 9, 38.

fica la conversión al Islam con los correspondientes a aquellos otros que también abandonan la fe; en particular quienes abrazan el judaísmo.

En efecto, el tratamiento que *Partidas VII* propina a quienes se hacen judíos es particularmente diferente a lo que hemos visto respecto de los muladíes⁴³. No hay allí explicación alguna de los móviles posibles de este tipo de apostasía tal como se despliega en el caso de los muladíes. Por otro lado, la pena establecida en primera instancia es la capital sin contemplar la posibilidad del destierro. Por último, el título 24 de los judíos carece de normas como las que aparecen en el título 25 de los moros respecto de la posibilidad de arrepentimiento y perdón⁴⁴.

Pero las diferencias no son sólo de grado. Existe una clasificación y una conceptualización distinta para cada una de estas *leys*. En efecto, tal como señala D. Carpenter, mientras los muladíes están pensados en términos de traición en una «*amalgamation of religious antipathy and political fear*», la conversión al judaísmo en cambio se apuntala sobre la idea de desvío religioso⁴⁵. Mientras los muladíes «*fazen muy grand maldad & muy grand traycion*», quien opta por el judaísmo, es un «*malandante*», lo que lo equipara a un hereje: «*que lo maten por ello bien assi com <m> o si se tornasse hereie*». En este sentido, resulta revelador el epígrafe del Tít. 25 *Delos moros*:

«*Onde pues que enel titulo ante deste fablamos delos iudios & dela su ciega porfia que han contra la verdadera creencia. queremos aqui dezir delos moros & dela su nescedad que cree <n> & porque se cuyda <n> salvar*»

Mientras los moros son considerados necios, los judíos aparecen caracterizados como porfiados. Evidentemente, los efectos de sentido que producen estas calificaciones son divergentes. La «*necedad mora*» habla de la clara deva-

⁴³ «*Partidas, VII, 24, 7 Que pena meresce el cristiano que se tornar iudio.*

Tan malandante seyendo algund christiano que se tornasse iudio mandamos que lo maten por ello bien assi com <m> o si se tornasse hereie. Otrsi dezimos que deuen fazer de sus bienes en aquella manera que diximos que fazen delos aueres delos hereies»

⁴⁴ Cabe marcar que en *Partidas VII, 25, 8* el título de la norma («*porque razones el cristiano que se tornare iudio o moro & se arrepiente despues tornandose ala fe delos cristianos se puede escusar dela pena sobre dicha*») parece igualar apóstatas al judaísmo y al Islam. Pero el texto de la norma parece contradecir su propio título en tanto ignora a los que se hacen judíos y sólo habla de moros.

⁴⁵ «*In contrast to the laws dealing with Jews, the statutes governing Muslims evince an amalgamation of religious antipathy and political fear. Not only did Muslims embrace a faith repugnant to Christians -although the latter were often abysmally ignorant of even the rudiments of the religion they so assiduously combatted- but Muslims also posed a ubiquitous threat to the political designs of the Christian rulers. It is not surprising, then, that the Alfonsine legislation regarding Muslims is dedicated fundamentally in the guise of ostensibly religious statutes. Of the eleven laws comprising «De los moros», seven deal with conversion, usually from Christianity to Islam. Significantly, those Christians who adopt Islam are deemed culpable of great evil and even treason, while those who embrace Judaism are excoriated for having strayed from the true faith*», cf. CARPENTER, D.: *Alfonso X and the Jews: An edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 «De los judíos*», University of California Press 1986, pp. 104-105.

luación de la fe musulmana que destila *Partidas* pero la «porfía judía» remite en primer lugar (veremos luego los matices que implica esta noción) a la obstinación, es decir, el requisito básico para declarar una herejía.

El desprecio por la fe islámica, frente a la alta estimación en que se tiene al cristianismo, obviamente, pero también al judaísmo, nos parece un punto crucial. Un eco de la misma puede observarse en *Especulo V*, 8, 35 donde se discierne la fuerza que un musulmán o un judío tendría sobre su cónyuge cristiano para poder arrancarlo de la verdadera fe⁴⁶. En este texto, se dice que los moros «*non an ffirmedunbre de ley*» por carecer de profetas y santos y que resulta más fácil convertir a un musulmán que a un judío: «*ssi el que ffuese de nuestra ley quissiese convertir al iudío, quenon lo podría ffazer tan ayna como al moro o al gentil*»⁴⁷. Y ello es por que la ley judía, «*comienço e testimonio de la nuestra*», cuenta con profetas y santos que la prueban pero más aún cuenta con la estrecha relación entablada con la fe cristiana, «*ayuntamiento que á la ssu ley con la nuestra*». En efecto, son numerosos los esfuerzos teológicos por abolir la dependencia genealógica que la Iglesia tiene respecto de la Sinagoga (como, por ejemplo, aquel que convierte a los judíos en descendientes de Abraham a través de Agar

⁴⁶ «{...} E por ende dezimos, que aquello que dize en la ley ante desta, que pueden morar en uno marido e mugier maguer ssean de ssennas leys, que esto sse entiendo de los moros e de los gentiles mas non de los iudíos. Ca los moros e los gentiles commoquier que ayan ssus creencias apartadas de nos, non an ffirmedunbre de ley que sse pueda prouar por proffetas nin por ssantos. E por ende quando la mugier o el marido ffuese de una destas ssectas el el otro christiano, non deven ante aver ssospecha que los tornassen a las ssus creencias que ante avien, pues que non an rrazones tan ffirmes porque lo puedan ffazer; e por ende non los deven partir ssinon en la manera que diximos en esta otra ley.

Mas los iudíos que an la vieia ley, que creemos que dio Dios a Moyssén e es provado por muchas proffetas e por muchos ssantos e es la ssu ley comienço e testimonio de la nuestra, por este ayuntamiento que á la ssu ley con la nuestra ssería ssospecha que los que sse convirtiessen a la nuestra ley e quissiesen ffincar en el casamiento primero con los de la ssuya, que punnarien de los engannar e de los tornar a la ssu creencia e ssacarlos de la nuestra. E demás dezimos aún que ssi el que ffuese de nuestra ley quissiese convertir al iudío, quenon lo podría ffazer tan ayna como al moro o al gentil. E por ende ssi alguno de la ley de los iudíos, varón o mugier, sse tornare a la nuestra ffé e ffuer casado, tenemos por bien que el perlado daquel lugar amoneste al que ffincare en la ley de los iudíos que sse torne christiano e ssi non lo quissiere ffazer, que dallí adelante que los departa». Cabe aclarar que la ley correspondiente a este punto en *Partidas* (*Partidas IV*, 10, 3) no hace diferencia alguna entre judíos y musulmanes.

⁴⁷ «Los buenos moros están en disposición de convertirse o, por su respeto a la Virgen, en un estado de «pre-conversión». Es ésta una buena ilustración de lo que Burns ha llamado «the thirteenth century dream of conversion», que hace mantener la ficción de que los musulmanes se hallan dispuestos a convertirse, de que sus hombres sabios no lo hacen por ignorancia de la buena ley y no podrían resistir una polémica razonada», GARCÍA-ARENAL, M. «Los moros en las Cantigas de Alfonso X»: *Al-Qantara* 6 (1985). Cf. BURNS, R. «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion»: *American Historical Review* 86 (1975).

La carencia de *ffirmedunbre de ley* que señala el *Especulo* se repite en *Partidas VII*, 25, 1 cuando se dice «E como quier que los moros non tengan buena ley {...}».

mientras los cristianos serían de la proge de Sara)⁴⁸. Los musulmanes, en cambio, no representan para los cristianos ninguna peligrosa paternidad.

Esta devaluación del Islam que hace de la conversión a esta fe algo menos terrible (y por lo tanto algo menos severamente penado) que la conversión al judaísmo parece reproducir en el registro jurídico la comparación que en el plano literario hace *Cantigas de Santa María* 348 donde se afirma que los judíos son «*mui peyores ca mouros*» y que la Virgen considera a los «*judeos, seus êemigos, a que quer peor ca mouros*»⁴⁹. Esta disparidad de trato parece contradecir el precepto canónico de que son los sarracenos el enemigo a perseguir y no los judíos⁵⁰. Pero más allá de las múltiples e independientes tendencias perceptibles en una sociedad cada vez más intolerante, lo cierto es que en el tema de la conversión y la apostasía existe una radical diferencia entre judíos y musulmanes y ello a partir tanto de una sobreestimación de la fe judía como de ciertas profecías que hacían de la conversión general de los judíos al cristianismo el requisito para la llegada del fin de los tiempos⁵¹. En este sentido, si los cristianos se hacen judíos, esta apostasía resulta particularmente nociva porque va contra todo lo esperable, comprometiendo la *opus Dei*. En cambio, la adopción de la fe musulmana, en este contexto, si bien nunca tolerada por su naturaleza misma y sobre todo por sus secuelas militares, admite un tratamiento que hace de la misma el accionar de un desquiciado o de un imbécil. Recordemos el encabezamiento del texto: «*Ensandesçen alas vegadas o <n>bres y ha y pierden el seso y el verdadero entendimiento {...}*».

⁴⁸ Cf. DE LUBAC, H.: *Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture* (París 1964) y POLIAKOV, L. *Historia del Antisemitismo. De Cristo a los judíos de las Cortes* (Barcelona 1986).

⁴⁹ Cf. BAGBY, A. «Alfonso X, el Sabio, compara moros y judíos»: *Romanische Forschungen* 82 (1970): «De cierto modo, la Cantiga 348 sintetiza lo que la mayoría de las otras sesenta y siete cantigas nos revelan sobre el moro y el judío: que el moro es decididamente indeseable, un bárbaro, saqueador e invasor político-religioso; y que el judío es un tipo que no merece confianza porque su única verdadera lealtad es para consigo mismo y para con los suyos, y su avaricia financiera trasciende a cualquier otro interés. Y hay más, pues esta cantiga también proporciona una contestación directa a la pregunta planteada por este estudio; de estos dos personajes negativamente retratados, el judío está considerado por Alfonso X como el peor (el menos deseable)», p. 583.

⁵⁰ «*Judaeos non debemus persequi, sed Sarracenos*», Grat. 23, 8.

⁵¹ POLIAKOV pone en evidencia «no sólo la sorprendente sobrevaloración de la herencia judía y por tanto de los judíos en cuanto tales por parte de los cristianos, sino también la forma en que esa herencia tan codiciada podía ser por ello realzada y valorada por los mismos judíos. Igualmente, la caza de almas que se hacía con los judíos tenía que reforzar en ellos la creencia en su propia importancia: ¿no era cierto que en 1236 la Santa Sede hizo saber que la conversión de cualquier pagano era una obra saludable, pero la de un judío era especialmente valiosa? Todo ello entremezclado de consideraciones escatológicas: si, tal como afirmaba San Pablo en sus escritos y también San Agustín, la conversión general de los judíos significaría el fin de los tiempos, al parecer sólo dependía de su buena voluntad que el advenimiento del juicio final de Cristo se adelantara o se atrasara al igual que la renovación del mundo», op. cit., pp. 153.

Un eco de estas profecías se registra en las *Ordenanzas Reales* de 1484 (Lib. 8, Tít. 3 *De los judíos & moros*): «Por que n<uest>ra volu<n>tad es que los judios se mantengan en n<uest>ro señorío E asy lo manda la santa ygl<es>ia por que avn se an de tornar a n<uest>ra fe & ser saluos segun las profecias {...}».

Aquí hallamos otra relación entre muladíes y desesperados, la necesidad de dar razones de un comportamiento autodestructivo (ya se trate de la vida del cuerpo como la del alma), conducta que a primera vista resulta inexplicable⁵². Por ello, ambas normativas ensayan el despliegue de los posibles móviles de cada falta y apelan al desequilibrio mental en sus explicaciones. Asimismo, podría relacionarse el trato relativamente más suave que los muladíes tienen respecto de otras desviaciones religiosas con la relativa ausencia de penas en el título de los desesperados.

Este conjunto de rasgos comunes nos permite entonces formular una hipótesis por la cual la asimilación entre desesperados y apóstatas en *Partidas* opera particularmente sobre los muladíes y no sobre los demás tipos y ello en función de un fuerte desprecio por la fe musulmana. Este da pie a un enfoque general que, si bien nunca abandona la postura condenatoria, tiende hacia una actitud más bien comprensiva y, dado el caso, hasta conciliatoria.

Formulada esta hipótesis, corresponde plantear aquí una serie de inconvenientes que se le podría oponer. Por un lado, esta contraposición entre un muladí traidor y un converso al judaísmo, porfiado y equiparable al hereje, choca con la fuerte y tradicional caracterización del judío como traidor en los textos castellanos medievales⁵³.

Pero el asunto es más complicado pues la noción misma de porfía lleva implícita la idea de traición. Este término, que en los idiomas íberorromances y en italiano ha obtenido en su evolución semántica el sentido de obstinación, es un derivado semiculto del vocablo latino *perfidia*, mala fe, engaño, violación de la *fides*⁵⁴. Para la tradición teológica, de la que Alfonso se hace eco al hablar de *ciega porfía*, la perfidia es un asunto eminentemente judío. En efecto, los hebreos, pueblo elegido que gozaba de la Gracia Divina en los tiempos de la Ley, rompen la *fides* para con Dios en el exacto momento en que deberían haber optado definitivamente por El, es decir, haberlo reconocido en el Hijo⁵⁵. Es por ello que la fe judía es en realidad *perfidia* y no *religio*, tal como opone el

⁵² Tal como se lo pregunta el *Fuero Juzgo* en la ley que mencionamos en el apartado anterior: «q<u>a l es el o<mn>e ta<n> sandio q<ue> corte su cabeça co<n> su mano p<ro>p<r>i`a. Mais esto es sabida cosa q<ue> aq<ue>llos q<ue> mata<n> assi mismos no<n> se mienbran d<e> su salude»

⁵³ Cf. BAGBY, A.: «The jew in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio»: *Speculum* 46 (1971).

Cf. asimismo *Partidas VII*, 24, 3: «E los enperadores que fuero<n> antiguame<n>te señores de todo el mundo touieron por bie<n> & por derecho q<ue> por la trayçio<n> que fiziero<n> en matar su señor que perdiesen porende todas las onrras y los preuilegios que auian de manera que ningund iudio nunca ouiesse iamas lugar ni ofiçio publico que pudiesse apremiar aningund cristiano e<n> ninguna manera».

⁵⁴ Cf. COROMINAS & PASCUAL: *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid 1981, t. 4, pp. 613-615.

⁵⁵ «On peut donc être depuis toujours dans l'infidelitas, mais on tombe dans la perfidia. Judaicus populus ad perfidiam declinavit. C'est un naufrage», DE LUBAC, op. cit., II, t. 1, apartado «Perfidi» (pp. 153-181) de máxima utilidad para este punto.

canon 67 del IV Concilio Laterano⁵⁶. Los judíos de la Ley eran entonces cristianos en potencia mas apostataron cayendo en la porfía que los volvió ciegos ante las verdades más evidentes. Más aún, los ha enloquecido, los ha perdido en el sopor que produce la falta de verdadero entendimiento. Los judíos en general, no sólo los que antes podían haber sido cristianos sino todos en conjunto, conforman un pueblo de apóstatas y en este sentido son básicamente traidores⁵⁷.

Contempladas estas consideraciones, deberíamos renunciar a ligar los desesperados exclusivamente con los muladíes y referir más bien la relación al conjunto de los apóstatas. En este sentido, el epígrafe de *Partidas VII*, 28 («*Delos q<ue> denuestan adios & a santa maria & a los otros santos*») permite matizar nuestra hipótesis en tanto presenta una clasificación de los desesperados que los hace partícipes de un mismo conjunto con los judíos, los moros y los herejes a partir de los términos en que se entabla su relación con Dios:

E pore<n> de pues que e<n> los titulos ante deste fablamos delos iudios & delos moros & delos hereges y delos desesperados que todos estos cuyda<n>do creer & descreen e<n> dios cuyda<n>do que lo loa<n> lo denuesta<n>. queremos aq<u>i` dezir de otros que co<n> saña queriendo denostar ael y asus s<an>c<t>os {...}

Esta taxonomía alfonsina, que interpone a los herejes en nuestra diagonal de lectura, no sólo nos advierte sobre el alcance de la noción de desesperación respecto de los apóstatas sino que también nos señala nuevos elementos de análisis que serán retomados en el apartado «*Felones de se*».

Hemos analizado entonces en este apartado una de las variantes perceptibles en el campo semántico de la desesperación en *Partidas VII*, la apostasía, en particular la conversión al Islam. La asimilación desesperados/muladíes se deduce a partir de una serie de rasgos coincidentes: empleo explícito del término *desesperado*; semejanza en los efectos de la falta (pérdida de la vida —terrenal o eterna); necesidad de descifrar las motivaciones de un acto en principio inexplicable; correlato de las razones aducidas; similar actitud general de condena (que sin dejar de censurar encierra una variable dosis de flexibilidad), etc.

Los muladíes se presentan a los ojos del jurista como una suerte de «suicidas» que abandonan «*la vida perdurable para sienpre*» en un comportamiento autodestructivo cuyas motivaciones resulta imperioso revelar. Este carácter en principio inexplicable está en función del desprecio general para con la fe mu-

⁵⁶ «*Quanto amplius christiana religio ab exactione compescitur usurarum, tanto gravius super his Judaeorum perfidia inolecit*», en HEFELE, Ch. / LECLERCQ, D.: *Histoire de Conciles*, París 1913, vol. 5, 2ª parte, p. 1386.

⁵⁷ «*Les Juifs incrédules, en effet, ne peuvent pas croire, comme l'Évangile de saint Jean le note à plusieurs reprises, mais cette impossibilité provient «ex vitio propriae voluntatis»; ils sont, au fond d'eux-mêmes, «ennemis de la vérité». Leur «perfidia» est donc une faute. C'est envers Dieu une malice: «judaica malitia». C'est envers lui une injustice: «iniquitatem, perfidiam intelligo». Puisque c'est implicitement une apostasie, c'est une trahison*», DE LUBAC, op. cit., p. 169.

sulmana que trasunta *Partidas* y que hace de este tipo de apostasía un asunto militarmente temible, fácticamente frecuente, pero religiosamente absurdo. Mientras tanto, la conversión al judaísmo que carece de implicaciones militares revela, según el texto y las penas que éste impone, una peligrosidad mayor en función de la alta estimación en que se tiene, no a la fe judía (considerada *perfidia* y no *religio*), sino al papel que los judíos juegan en la historia de la Cristianidad, pervivencias amenazantes de una inevitable genealogía.

NON EST NOMEN ARTIS

Hemos ya consignado que en *Partidas VII*, 27 dedicado a los «desesperados que mata <n> así mismos» aparece una ley referida a un tipo penal claramente ajeno al suicidio como es el asesinato. Este término alude en nuestro lenguaje coloquial sin más indicaciones al homicidio pero en el ámbito jurídico remite estrictamente al homicidio por pago o promesa remuneratoria, designando esta palabra entonces un agravante preciso de aquel delito. En dicha norma, *Partidas VII*, 27, 3, se clasifica a los asesinos explícitamente como desesperados⁵⁸. La inclusión de este texto en el título de los desesperados produce una razonable sensación de extrañeza, por cuanto el sentido común lo ubicaría en el Título 8 *Delos omezillos*, más aún cuando no se registra en este texto referencia alguna al suicidio. La extrañeza se agudiza cuando se intenta confrontar esta clasificación de los asesinos en tanto desesperados con otros textos castellanos de la época. Aquí nos encontramos con que, salvo escasas excepciones, no se registra otro texto que siquiera emplee el término *asesino* hasta bien tardíamente⁵⁹.

⁵⁸ «Ley tercera. que pena meresçen los assessinos & los otros desesperados que matan los ombres por algo q<ue> les dan.

Assesinos so <n> llamados vna manera que ha d<e> ombres desesperados & malos que mata <n> a los o<n>bres atrayçio <n> de manera que no se puede <n> dellos guardar. ca tales ay dellos que a <n> da <n> vestidos com <m> o religiosos. & otros com <m> o pelegrinos. & otros que a <n> dan com <m> o labradores & aluerça <n> se para labrar co <n> los o <n> bres porque se asegure <n> co <n> ellos & anda <n> muy e <n> çbierta me <n> te enestas maneras sobre dichas & en otras semeia <n> tes destas porque pueda <n> co <n> plir su trayçio <n> & su maldad que ha <n> en el coraço <n> de fazer. & porque tales ombres com <m> o estos son muy peligrosos mayor mente contra los reyes & co <n> tra los otros gra <n> des señores. por ende defendemos que ningund ombre no sea osado delos resçebir asabiendas en su casa ni de los encubrir en ninguna maneras. E si por aventura algu <n> o contra esto fiziere resçibie <n> do algu <n> o dellos o encubrie <n> dolo o mandándole matar alguno o <n> bre o muger que no lo e <n> cubriese el que lo resçibiesse & si sopiesse çierta mente que se allegaua en casa de otro alguno & no lo descubriese. mandamos q<ue> muera por ello. E si por aue <n> tura fuyesçe q<ue> no o pudiesen auer para co <n> plir la iustiçia enel damos lo por desafiado de nos & de todos los de nuestro señorío de manera que qualquier que lo mate de allí adelante no aya pena ninguna. Otrosi dezimos que los assessinos & los otros ombres desesperados que matan los ombres por algo que les dan que deuen morir por ende tan bien ellos com <m> o los otros por cuyo mandado lo fazen».

⁵⁹ De hecho, diccionarios del siglo XV, como el de Nebrija (*Dictionarium hispano-latinum*, Salamanca 1495) o el de Alfonso de Palencia (*Universal vocabulario en latín y romance*, Sevilla 1490,

A fin de ensayar una interpretación de esta insólita clasificación que hace el redactor de *Partidas VII, 27, 3*, analizaremos previamente el tratamiento de este problema por parte de dos historiadores del derecho español. En primer lugar, contamos con un texto de 1960, *Homicidio y Asesinato*, tesis doctoral de A. Fernández Albor⁶⁰, quien estudia la historia de estas dos figuras penales en el derecho español partiendo del derecho romano. Al analizar *Partidas VII, 27, 3*, identifica el asesinato con la figura del sicario del derecho romano, tal como viene descrito en la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*. Esta asimilación, punto sobre el que volveremos, se piensa en términos de agravante de homicidio y en ese sentido engloba conductas explícitamente tratadas en el texto alfonsino (homicidio por precio) pero que no aparecen en la norma romana así como lo contrario (el envenenamiento, clave en la *Lex Cornelia*, pero ausente en la ley de los asesinos)⁶¹. Respecto del problema de clasificación, el hecho, sin embargo, es que Fernández Albor directamente lo ignora. No se plantea interrogante alguno sobre la inclusión de los asesinos en otro título que el de *De los omezillos*, cuestión que, a nuestro parecer, debería por lo menos haber señalado dada la especificidad del tema y el enfoque diacrónico elegido como estrategia de trabajo.

El otro texto es más rico. Se trata del artículo *El asesinato* de E. Montanos Ferrín (1990)⁶², centrado en la historia de esta figura en el derecho español. El texto plantea como disparador del trabajo también una sensación de extrañeza, pero esta vez frente a una clasificación del derecho actual: el art. 406 del Código Penal español que engloba bajo la figura de asesinato múltiples conductas y que Montanos Ferrín entiende como fruto de la superposición de distintas tradiciones históricas e interpretaciones jurídicas de los textos básicos. En este

ambos editados en Admyte vol. 1), ignoran el término y, según Corominas, en 1535 todavía se consideraba *assassinare* como una palabra italiana de la cual podía uno aprovecharse. Las excepciones, que luego retomaremos, son las siguientes:

- *Gran Conquista de Ultramar* (Anónimo, ca. 1295) aporta las formas *anxixenes* y *anxixines* que dan cuenta del origen oriental del término, es decir, los guerreros chiitas del Viejo de la Montaña (editado en Admyte vol. 0, fols. 61r. y 303r).
- *Libro de los Estados* (Don Juan Manuel, 1330) parece asociar asesinato con envenenamiento: «Otrosí, oí decir á aquel don Joban, que vos yo dije que es tanto mi amigo, que muchos homes le quisieran matar tan bien con yerbas como por manera de asesignos, como por armas á falsedat» (Biblioteca de Autores Españoles, Gayangos (comp.), Madrid 1952, p. 313).

Señalemos, por último, que el término está ausente por completo en *Decretum* de Graciano (ingresa al derecho canónico con el *Liber Sextus* de 1298).

⁶⁰ Madrid 1964.

⁶¹ «Así, pues, llegamos a la conclusión de que la voz asesino, que emplean las *Partidas* por primera vez, tiene una significación especial, que podemos equiparar al crimen *sicariorum* del Derecho romano, estando incluidos en este concepto el homicidio a traición, sobre seguro, por precio, y el ocasionado empleando veneno», op. cit., p. 57.

⁶² «El asesinato» en PELÁEZ, M. (ed.) *Estudios de derecho romano e historia del derecho comparado. Trabajos en homenaje a Ferrán Valls y Taberner*, vol. 17, Barcelona 1991, pp. 5499-5554 (publicado también en MONTANOS FERRIN, E. / SANCHEZ ARCILLA, J.: *Estudios de historia del derecho criminal*, Madrid 1990 -las citas corresponden a esta edición).

sentido, el trabajo resulta bastante útil por cuanto aporta datos clave como la remisión del problema a la primera formulación legal del asesinato en el decreto *Pro humani redemptione* de Inocencio IV (1245)⁶³. Para Montanos Ferrín, *Partidas VII*, 27, 3 aparece como una adición posterior a la redacción originaria del título 27 a partir del conocimiento que el redactor tiene del *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298) en el que se incluye, y por medio del cual se difunde, el decreto de Inocencio.

Para Montanos Ferrín, considerar la *Lex Cornelia* como antecedente de la norma alfonsina implica una operación errónea, desde el momento en que «*la lectura de los textos a través de los que tenemos noticia de fragmentos de esta ley romana no nos permite hacer esta asimilación pues no se habla de asesinato {...} Caía bajo la acción de esta ley todo hecho violento ejecutado con armas y el hecho mismo de llevarlas encima*» (pp. 258-259)⁶⁴. Señalemos, por otra parte, que la remisión al *Liber*

⁶³ «*Ut qui facit aliquem interfici, sit excommunicatus & depositus*

Pro humani redemptione generis, de summis caelorum ad ima mundi descendens, & mortem tandem subiens temporalem Dei Filius Jesus Christus, ne gregem sui pretio sanguinis gloriosi redemptum ascensurus post resurrectionem ad Patrem absque pastore desereret, ipsius curam beato Petro apostolo (ut suae stabilitate fidei ceteros in Christiana religione firmaret, eorumque mentes ad salutis operae suae accenderet devotionis ardore) commisit. Unde nos ejusdem Apostoli effecti (disponente Domino, licet immeriti) successores, & ipsius redemptoris locum in terris (quamquam indigne) tenentes: circa gregis ejusdem custodiam solliciti excitati vigiliis, & animarum saluti iugis attentione cogitationis intendere summovendo noxia, & agendo profutura debemus: ut excusso a nobis negligentiae somno, nostrique cordis oculis diligentia sedula vigilantibus, animas Deo lucrifacere, sua nobis cooperante gratia valeamus.

*Cum igitur illi qui sic horrenda inhumanitate, detestandaque saevitia mortem sitiunt aliorum, ut ipsos faciant per assassinos occidi, non solum corporum, sed mortem procurent etiam animarum (nisi eos exuberens gratia Divina praevenierit, ut sint armis spiritualibus praemuniti) ac omnis potestas tribuatur a Domino ad justitiam rectumque iudicium exercendum. Nos tanto periculo volentes occurrere animarum, & tam nefarias praesumptiones ecclesiasticae animadversionis mucrone ferire, ut metus poenae, meta huiusmodi praesumptionis existat, praesertim cum nonnulli magnates taliter perimi formidantes, coacti fuerint securitatem ab eorundem assassinatorum domino impetrare: sicque ab eo non absque Christianae dignitatis opprobrio redimere quodammodo vitam suam: Sacri approbatione concilii statuimus, ut quicumque princeps, praelatus, seu quaevis alia Ecclesiastica saecularisve persona, quempiam Christianorum per praedictos assassinos interfici fecerit, vel etiam mandaverit (quamquam mors ex hoc forsitan non sequatur) aut eos receptaverit, vel defenderit, seu occultaverit, excommunicationis & depositionis a dignitate, honore, ordine, officio, et beneficio incurrat sententias ipso facto: & illa libere aliis, per illos ad quos eorum collatio pertinet, conferantur. Sit etiam cum suis bonis mundanis omnibus, tanquam Christianae religionis aemulus, a toto Christiano populo perpetuo diffidatus. Et postquam probabilibus constiterit argumentis aliquem scelus tam execrabile commisisse, nullatenus alia excommunicationis, vel depositionis, seu diffidationis adversus eum sententia requiratur», *Liber Sextus Decretalium*, D. Bonifacii Papae VIII, Lyon 1606.*

⁶⁴ Montanos Ferrín desestima también el origen oriental del término *asesinos* por cuanto el *Pro humani redemptione* ignora toda referencia la situación de las Cruzadas; cf. op. cit. pp. 259-261.

La glosa ordinaria al *Liber Sextus* de Johannes Andreae da cuenta de la discusión en torno a la referencia oriental: «*Iste est quidam baro Sarracenus: & prout dicitur, sunt illi sui serui ita nutriti, q. parendo mandato domini sui credunt saluari. Et dicit Host. q. multi Christiani principes per tales mortui sunt. Et dicit Archid. per hanc particulam probari decretalem non loqui de iis, qui non sunt sub alicuius dominio:*

Sextus y la constatación de la ausencia del término en el *Corpus Juris* viene dada ya por las glosas de Gregorio López de la edición de 1555⁶⁵.

Valioso en la provisión de datos, el texto de Montanos Ferrín resulta sin embargo pobre en interpretaciones (para el tema que nos ocupa) y ello se origina en la estrategia general del trabajo. Aborda un estudio histórico del derecho con ojos de jurista más preocupado por la definición de un tipo penal puro que por la interpretación de textos antiguos en su propia estructura y contexto. Esto se evidencia en la idea matriz del trabajo, la de identificar el sentido originario del concepto de asesinato con su sentido verdadero o esencial (la idea de matar por encargo tal como queda definida en el *Pro humani redemptione*). A partir de ello, el texto se dedica a distribuir méritos (autores que captaron y fueron fieles a tal esencia) y a diagnosticar como contrapartida errores, confusiones y titubeos.

El redactor de *Partidas VII, 27, 3* cae para su desgracia en el segundo grupo en tanto sobrevalora el precio por sobre el encargo y confunde asesinato con otro delito bien distinto que es el de traición. El redactor «no sabe bien ante qué figura está y mezcla conceptos», su actitud es «titubeante» y comete «error» cuando «interpreta de forma equivocada». Finalmente, para desagravio del redactor, Montanos Ferrín consigna que «no sería justo dejar de insistir en que en el momento de definir la pena de asesinato, el autor de la ley de Part., recoge el verdadero contenido de este delito: matar por mandato»⁶⁶.

Respecto de la clasificación de los asesinos como desesperados, Montanos Ferrín considera que esta inclusión se realiza «sorprendentemente pero no tan sorprendentemente» dado que, a partir de la lectura del *Pro humani redemptione*, se comprendería que la referencia a la desesperación viene dada por el hecho de que el asesino toma desprevenidas a sus víctimas y les niega la posibilidad de la última confesión⁶⁷.

Esta interpretación resulta insostenible. Encuentra la razón de la clasificación de los asesinos como desesperados, no en una cualidad propia sino de las víctimas. Y en este punto contradice la visión de la desesperación de la tradición cristiana. En efecto, en el ámbito teológico es posible hallar desesperados que son homicidas/no suicidas, como es el caso de Caín. Los dos grandes refe-

sed pro pecunia homines occidunt, qui vulgariter assassini dicuntur. facit pro eo littera, per praedictos, quae sequitur»

⁶⁵ «Non bene explicat ista l. qui sunt isti assassini neque etiam hoc bene declaratur in c. pro humani. de homi. lib. 6 ubi de istis habetur & dicit Bal. in l. non ideo minus in prin. c. de accusa. q. istud nomen non est nomen artis & ideo non habemus de eo factam mentionem in iure civili».

⁶⁶ Las citas corresponden a pp. 264-269.

⁶⁷ «Y es muy probable que lo incluyera en el título de desesperados, por lo que este término implica la falta de esperanza, porque a los desesperados les falta la esperanza y sólo con la esperanza se puede ganar 'merced de Dios'; y de esta misma esperanza quedan privados los asesinados a los que, por sorprenderles la muerte, se les priva del acceso a las gracias espirituales y mueren, por tanto, sin la esperanza en la vida eterna», op. cit. p. 263-264.

rentes bíblicos de la desesperación son Judas y Caín. Del primero, claro «homicida de sí mismo», se repite continuamente desde el ya citado *De Civitate Dei* de Agustín (I, 17-2) que más pecó en desesperarse que en traicionar a Cristo. Caín, por su parte, es una figura homicida lejana al suicidio. Sin embargo, aparece asociado explícitamente con la desesperación, en el primigenio sentido de este pecado, es decir, desesperar de la merced divina: «*ca desespéro Caym quando dixit que maior era el su peccado que el perdon que el ende podría aver*»⁶⁸. Está claro que la esperanza que se pierde en este caso es la de Caín, no la de su hermano. Nunca encontramos calificadas con ese vocablo a las víctimas de aquellos desesperados/homicidas, salvo que homicida y víctima coincidan en la misma persona pero esta circunstancia es ajena al contenido del *Pro humani redemptione*⁶⁹.

Por otro lado, el decreto de Inocencio, que para Montanos Ferrín constituye la clave de explicación del problema, no califica a los asesinos como desesperados ni aparece ubicado, en su codificación del *Liber Sextus*, en otro lado que no sea el título *De Homicidio* (*Sext.* 5, 4). Pero además la interpretación de Montanos Ferrín se apoya incorrectamente en un considerando del *Pro humani redemptione* en el que se determina la gravedad del asesinato a partir del hecho de que las víctimas mueren privadas de armas espirituales (con lo cual los asesinos matan tanto los cuerpos como las almas)⁷⁰. Pero entonces se confunde dos nociones distintas pues, en efecto, morir inconfeso resulta claramente diferente de morir desesperado. En el primer caso, el estado de inconfeso se produce como resultado de un avatar de la vida que conlleva, sí, cierto grado de negligencia por parte del cristiano, pues su deber es el de asegurarse la salvación con una práctica de la confesión lo más frecuente posible. En el segundo, en cambio, el estado de desesperación configura de por sí un pecado, desde el momento en que un desesperado en principio rechazaría la confesión si las circunstancias la permitieran así como, si se trata de un homicida de sí mismo, su última

⁶⁸ Alfonso X, *General Estoria*, cap. X (editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, L. Kasten, J. Nitti & W. Jonxis-Henkemans ed., Madison 1997).

⁶⁹ Con el mismo argumento (los desesperados son los asesinos, no las víctimas), Ariel GUIANCE, en su tesis doctoral sobre la muerte en la Edad Media (*Muerte y muertes en la España medieval*, Buenos Aires 1996), avanza la idea de identificar a los asesinos como desesperados a partir de la definición que presentan las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: «*Desperatus vulgo vocatur malus, ac perditus, nec jam ullius prosperae spei*» (PL LXXXIV, 10, 467, 72). La referencia es correcta no sólo por la fuente citada sino también por el uso extendido del término *desesperanza* en el sentido de pérdida o condenación, generalmente con la expresión «*camino de desesperança*». Sin embargo, ésta resulta una interpretación incompleta pues *perditus* es un apelativo moral aplicable en todo caso a cualquiera de los tipos penales descritos en *Partidas VII* y no daría cuenta entonces del mecanismo de inclusión en el campo específico de la desesperación. Cf. edición de la tesis de GUIANCE en *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid 1998, p. 266 y sqq.

⁷⁰ «*illi qui sic horrenda inhumanitate, detestandaque saevitia mortem sitiunt aliorum, ut ipsos faciant per assassinos occidi, non solum corporum, sed mortem procurant etiam animarum (nisi eos exuberens gratia Divina praevenierit, ut sint armis spiritualibus praemuniti)*», op. cit.

acción constituye el mayor crimen al mismo tiempo en que imposibilita la confesión y redención del mismo.

La interpretación de Montanos Ferrín parece viciada por la concepción general de su trabajo antes descrita. De esta manera, la clasificación de marras aparece como un titubeo o inexactitud más del redactor de *Partidas VII*, 27, 3 que por un lado lo lleva a mezclar conceptos y por otro a reproducir acríticamente el orden de redacción del *Liber Sextus*⁷¹.

Si bien no hay que dar por sentada la existencia de una sistematicidad determinante en la redacción de *Partidas*, resulta preferible evitar toda estrategia explicativa que solucione el problema con la hipótesis del error o la interpretación torpe. Tanto como resulta conveniente pensar que las clasificaciones, que a nuestros ojos aparecen extrañas, pueden responder a una lógica descifrable. En este sentido, la hipótesis del presente trabajo es la de analizar la clasificación en cuestión suponiendo que parte de una lógica propia y válida, basada en cierta concepción general de la desesperación en *Partidas VII*.

Habíamos adelantado en el apartado anterior nuestra hipótesis acerca de plantear un común denominador basado en la traición para el conjunto de desesperados tal como queda definido a partir de un rastreo lexical en *Partidas VII*: suicidas, apóstatas y asesinos. Ya hemos relevado el peso de la traición respecto de los desesperados apóstatas y de qué manera se explicitaba en el texto alfonsino.

Respecto de los asesinos, el texto también resulta explícito. En *Partidas VII*, 27, 1 la quinta manera de desesperados es la de «*delos essessinos & delos otros traydores que matan afurto a los onbres por algo que les dan*» y en *Partidas VII*, 27, 3 aparecen descritos como «*onbres desesperados & malos que mata <n> a los o <n> bres atraygio <n> de manera que no se puede <n> dellos guardar*»; sus disfraces y engaños, por último, están en función de «*co <n> plir su traygio <n>*». La relación parece venir dada por el modo particular de matar.

En *Partidas*, registramos muchas maneras de matar a un hombre. Se lo puede matar «*con tuerto*» (o «*a tuerto*» o «*tortizeramente*») así como lo contrario, es decir, «*con derecho*» o «*con derecho tornado sobre si*». También se puede matar «*por ocasión*» (o «*desaventura*»), «*a sabiendas*» o «*en defendiéndose*». La manera de matar de los asesinos merece un doble calificativo: matan «*afurto*» y «*atraycion*».

⁷¹ «El clérigo, posible autor de la adición, tenía a la vista, sin duda, el *Liber Sextus*, cuyo libro 5 sigue el mismo orden sistemático de las *Decretales*, y cuyo orden también sigue *Partidas* en su libro 7, títulos 21 a 34», op. cit. p. 263. Es de notar que esta suscripción al orden de redacción del *Liber Sextus* no llega a lo fundamental, es decir, el hecho de que en él el texto sobre los asesinos se encuentra en el título relativo a los homicidios. En este sentido, nos resulta insuficiente la argumentación de MONTANOS FERRÍN en favor de considerar a *Partidas VII*, 27, 3 como adición posterior al resto del título 27 a partir del conocimiento por parte del redactor del *Liber Sextus*. La datación de *Partidas* es un asunto por demás complejo y polémico y la divergencia aquí señalada nos permite sospechar que el redactor pueda conocer el contenido del *Pro humani redemptione* por otra vía como, por ejemplo, el Concilio de Lyon. Cf. edición en LABBEI Ph. & COSSARTII G., op. cit., vol. 14, p. 79.

Matar *afurto*, expresión cuyo sentido implica la idea de acción solapada o clandestina, parece una cualidad exclusiva de los asesinos, pues no se registra en otro lugar de *Partidas*. Estaría en relación directa con la descripción de las falsas identidades que asumen los asesinos para llevar a cabo su accionar (retomaríamos luego esta cualidad específica).

En cambio, matar *atraxción* (el homicidio proditorio del lenguaje jurídico actual) aparece en otros contextos además de la ley correspondiente a los asesinos⁷². Esta referencia al homicidio proditorio (que para Montanos Ferrín constituye el «error» del redactor, por cuanto confunde los términos traición y asesinato en virtud de sentirlos como delitos de igual gravedad), no debería entenderse en los términos de unas circunstancias fácticas que caracterizarían a los asesinatos (matar por espalda, emboscada, etc.) sino con el sentido que cobraba en el ámbito municipal la idea de matar a traición. Se mata a traición cuando se hace sobre seguridad, es decir, se mata sobre tregua, cuando la víctima no ha recibido una declaración de enemistad y por ello se comporta como persona asegurada⁷³.

La relación entre suicidio y traición, por último, ya no aparece tan evidente desde el momento en que el texto no es explícito. Una forma correcta, pero por demás amplia, de relacionar la desesperación con la traición vendría dada por el carácter sinalagmático que cobra en el siglo XIII el sacramento del bautismo como efecto de la difusión del derecho romano. Teniendo en cuenta que el «contrato» así establecido se conforma según el modelo de las relaciones de fidelidad, todo pecado deviene consecuentemente un acto de traición a Dios y, en el caso de los desesperados, ello se haría más evidente por cuanto disponen de una vida que no les pertenece a ellos sino a Dios⁷⁴.

Sin embargo, contamos con una interpretación que, aunque compatible con estas consideraciones, resulta más apropiada por cuanto su alcance es más restrictivo. Si el homicidio proditorio, tal como vimos, debe entenderse como aquel cometido sobre seguridad y a su vez los asesinos se caracterizan por matar a traición, entonces la asimilación desesperados/asesinos se revela de forma

⁷² En *Partidas VII*, 8, 15 aparece como un subtipo del matar «a tuerto» donde se especifica que por este delito mueren tanto nobles como no nobles. En *Partidas III*, 23, 16 (ley que se ha considerado la recepción de la *Lex Cornelia*), se establece que «los q<ue> matan a yeruas o atraxción o aleue [...] no puede<n> tomar alçada del iuyzio que dieren contra ellos». Por último, en *Partidas VII*, 31, 8, entre las cosas que «deuen catar los iuezes ante que manden dar las penas» está el hecho de que «mayor pena meresce el que mata aotro a trayción o aleue que si lo matasse en pelea o e<n> otra manera».

⁷³ Cf. IGLESIA FERREIRÓS, A.: *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Santiago de Compostela 1972, pp. 161-167. Cf. asimismo MONTANOS FERRÍN, op.cit. pp. 268 y 309.

En *Partidas II*, 9, 10 que trata sobre los físicos del rey, se establece que, de no seguir las prescripciones en ella estipuladas, «faria<n> trayción conoçida & meresce<n> tal pena com<m>o o<n>bres que mataria<n> atraxçio<n> ao<n>bres q<ue> se fian dellos». Respecto del matar sobre tregua, cf. también la ley 77 de las *Leyes del Estilo*.

⁷⁴ VODOLA, E.F., «Fides et culpa: the use of Roman Law in Ecclesiastical Ideology», Cambridge 1980: *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, B. Tierney - P. Linehan (ed.).

más nítida. El desesperado que comete homicidio sobre un hombre (que no es otro que sí mismo, pero no importa pues no dejaría por ello de matar a un hombre, tal como explicarían San Agustín y, por su intermedio, Graciano⁷⁵), lo hace de forma tal que toma desprevenida a su víctima; la mata a traición. Es decir, la víctima del desesperado se encuentra en situación de mayor indefensión que la de cualquier otro homicida desde el momento en que no se puede precaver y, de esta forma, el suicidio parecería como un crimen más grave que el homicidio común y similar por lo tanto al de los asesinos que, recordemos, matan de tal manera que sus víctimas «no se puede <n> dellos guardar»⁷⁶.

Desde el punto de vista de este análisis, entonces, la noción de desesperación estaría en *Partidas* estructurada según una lógica de la traición que haría elementos de un mismo conjunto a los apóstatas, a los asesinos y a los suicidas. La traición evocada en el texto de los asesinos no debería en nuestra opinión entenderse desde la idea de una confusión que se produce en la mente del redactor sino como un elemento clave en la definición de una figura que se halla en construcción. Por ello debemos desechar toda interpretación que resuelva el análisis remitiendo a un sentido originario supuestamente esencial. El redactor de *Partidas* trabaja con lo que tiene en mente y con todos los criterios a su alcance para clasificar esa conducta que es el asesinato. En este sentido, resulta abusivo desestimar sin más tanto el origen oriental del término *asesino* (por el hecho de que el *Pro humani redemptione* no lo tome en cuenta) como las figuras legales del derecho romano.

Respecto de los «*anxesines*» chiitas, cabría recordar que en el s. XIII se produce en Occidente una ola de pánico originada en el rumor de que sectarios del Viejo de la Montaña se habían infiltrado, solapadamente claro está (es decir *afurto*), con las precisas órdenes de liquidar a los reyes cristianos⁷⁷. Desde este

⁷⁵ «*Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit*», Grat. 23, 5, 9.

⁷⁶ La hipótesis que aquí planteamos (los asesinos son incluidos en el título de los desesperados porque ambos tipos comparten la misma modalidad de homicidio) proviene del desplazamiento de la pregunta «natural» sobre la inclusión de marras. En lugar de interrogarnos sobre qué rasgos tienen los asesinos para ser clasificados como desesperados, la mirada se dirige sobre los propios desesperados y la conceptualización posible de su accionar. Es posible presentar reparos a la pertinencia de esta operación. Por otro lado, esta argumentación en algún sentido no cuadra totalmente con la ausencia de penas que *Partidas VII*, 27 reserva a los desesperados suicidas (si resulta que el suicidio representa un homicidio más grave que el homicidio común).

⁷⁷ Cf. LE GOFF, J.: *Saint Louis*, París, pp. 361 y ss. Cf. también LEWIS, B. *The Assassins: a radical sect in Islam* (Oxford 1987) y DAFTARY, F.: *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (Londres 1994). Este último, en particular, ofrece interesantes datos sobre la leyenda negra de los asesinos en el Occidente medieval. En especial, las versiones que señalan la práctica de montar un show de suicidio por obediencia al líder como parte de una estrategia para impresionar a los enemigos cristianos o musulmanes (pp. 105 y sqq.). Las distintas leyendas sobre el Viejo de la Montaña y sus seguidores hallan su raíz en la necesidad de explicar el grado de adhesión y autosacrificio (que incluye generalmente la muerte del *fida'i* en la consecución de su empresa) ante los ojos de los observadores occidentales.

punto de vista, la referencia en *Partidas VII*, 27, 3 a los disfraces y sobre todo la aclaración que ahí se hace de que «*tales onbres com <m> o estos son muy peligrosos mayor mente contra los reyes & co <n> tra los otros gra <n> des señores*» resultan altamente significativas⁷⁸.

Respecto de los sicarios, la *Lex Cornelia* se refiere a aquel que «*hominis occidendi, furtive faciendi causa cum telo ambulaverit*» (D. 48, 8, 1) y en algunas versiones se refiere explícitamente al homicidio por mandato («*Mandator caedis pro homicida habetur*»⁷⁹). El derecho romano funciona como sistema general de referencia de los juristas y por lo tanto se debería considerar el esfuerzo realizado por éstos para equiparar las figuras de sicario y asesino. Un producto de este esfuerzo vendría dado por la sinonimia que se registra en el s. XV entre sicario y homicida proditorio: «*Sicarius: el que tiene tal cuchillo pequeño escondido o espada para saltar o matar a traycio <n> o mal fazer*»⁸⁰.

Por ello, podría pensarse que en el texto en cuestión nos hallamos ante una fusión de figuras como son las de los traidores, los asesinos musulmanes, los sicarios del derecho romano y probablemente también los sentidos que va cobrando el término en el uso vulgar (como la asociación asesino/envenenador que hallamos en Don Juan Manuel⁸¹).

No se trataría de un titubeo o interpretación equívoca sino de una construcción a partir de los elementos con que se cuenta. Y en esta construcción cumpliría un papel fundamental la concepción que los redactores tienen de la noción de desesperación. Esta, en el contexto propio de *Partidas*, se halla estructurada a partir de una lógica de la traición y es esta lógica la que en definitiva lleva al redactor a clasificar a los asesinos como desesperados, aun si, en abstracto, las figuras de suicidio y homicidio por promesa remuneratoria carecen en principio de elementos en común.

⁷⁸ Esta referencia a los reyes señala otro posible punto de contacto entre asesinos y homicidas de sí que trataremos en el próximo apartado. Por otro lado, consignemos que el idioma inglés emplea actualmente el vocablo *assasins* en general con el sentido común de *murderers* pero también se utiliza para referirse a magnicidas.

⁷⁹ D. 48, 8, 15. En *Corpus Iuris Civilis Iustiniani*, Génova 1620 y *Corpus Iuris Civilis Romanus*, Coloniae Munatianae 1756.

⁸⁰ Cf. Rodrigo Fernández de Santaella, *Vocabulario eclesiástico*, Sevilla, 1499, editado en Admyte vol. 1.

⁸¹ Recordemos la importancia del envenenador en la *Lex Cornelia*.

Esta mirada sobre los sentidos que adquiere el término en su uso extrajurídico origina una serie de inconvenientes. Por un lado, nos topamos con la ausencia casi total de menciones del término ya anotada. Por otro lado, nos plantea la pertinencia del procedimiento de pensar el registro jurídico con categorías extrajurídicas (noción teológica como la desesperación o citas literarias como la de Don Juan Manuel). Sin embargo, cabe notar que para el redactor del *Pro Humani Redemptione*, el vocablo *asesino*, en el momento de usarlo, tampoco representa un *terminus technicus* jurídico; está empleando un vocablo de uso extralegal tal como advierte Baldo. La novedad del término en el ámbito del derecho permite pensar la existencia de una lógica en juego no estrictamente jurídica.

FELONES DE SE

En el apartado anterior, hemos destacado un punto en la ley de los asesinos cual es el de representar un peligro «*mayor mente contra los reyes & co<n>tra los otros gra<n>des señores*». Esta aclaración, que hemos enlazado con el origen oriental del término *asesinos*, nos sirve asimismo para plantearnos la relación existente entre desesperados y quienes atacan la persona del rey. En efecto, un factor a tener en cuenta para estudiar la criminalización de la desesperación es el de las vinculaciones entre el suicidio y el binomio traición/crimen de lesa majestad.

¿Establece *Partidas* una relación entre quienes se matan a sí mismos y quienes atacan la persona del rey? Hallamos en *Partidas II, 13, 6* una relación concreta entre estos dos tipos pues ahí se describe la muerte del propio señor como un acto contra Dios, contra el reino y contra sí mismo⁸². Esta vinculación se hace más evidente en una ley del *Fuero Juzgo* a la que ya nos hemos referido por constituir la única referencia en la obra al homicidio de sí mismo y que significativamente trata acerca de las deslealtades hacia el rey⁸³. Hallamos en aquellos textos un enlace que resulta lógico si se lo contextualiza en el discurso que en ellos se expone acerca de los beneficios que la realeza implica para los súbditos, por los cuales de toda agresión al rey se deriva sin forzamientos su carácter de comportamiento autodestructivo. Desde este punto de vista, la traición regia constituye sin duda una forma de suicidio. ¿Pero es posible hallar la proposición complementaria, es decir, una afirmación por la cual el suicidio pueda ser considerado una forma de traición?⁸⁴

Un razonamiento de este tipo puede manifestarse explícitamente en la fundamentación de la penalización del suicidio en el Antiguo Régimen (transpirenaico), hecha sobre la base de una argumentación centrada en el crimen de lesa

⁸² «*Ca los q<ue> se trabaiase<n> de su muerte yria<n> co<n>tra el fecho de dios & co<n>tra el su ma<n>damie<n>to. ca mataria<n> aq<ue>l q<ue> el pusiera ensu logar en tierra ca el mesmo defe<n>dio que ningu<n>o no metiese mano enellos p<ar>a fazer mal. Otrosi farian co<n>tra el regno ca les q<u>i`taria aq<ue>lla cabeça q<ue> dios le diera. & la vida porq<ue> biue<n> en vno. & demas daria<n> mala no<n>bradia al reyno por sie<n>pre. E avn faria<n> co<n>tra si mismos mata<n>do su señor aq<u>i`en d<e>ue<n> guardar sobre todas las cosas deste mu<n>do & denostar seya<n> de traycion asi & todo su linaje p<ar>a sie<n>pre*».

⁸³ «*Ond<e> q<u>a`l esp<er>aça puede auer el Rey. o el p<r>i`ncipe en tales om<ne>s q<ue> aiudara<n> c<ontr>a` s<us> enemigos. o como puede o<mn>e creer q<ue> estos ua<n> en paz co<n> l<os> ot<r>a`s gentes. o q<ue> guarde<n> lealtat q<u>a` no ellos n<on> guardo-ro<n> lo q<ue> prometioro<n>. & el sac<r>a`mento q<ue> han fecho al su rey. & q<u>a`l es el o<mn>e ta<n> sandio q<ue> corte su cabeça co<n> su mano p<ro>p<r>i`a. Mais esto es sabida cosa q<ue> aq<ue>llos q<ue> mata<n> assi mismos no<n> se mienbran d<e> su salute. & q<ue> faz assanar el rey c<ontr>a` si; oluida se le el mandado d<e> n<uest>ro sen<n>or q<ue> diz n<on> q<ue>rades taner l<os> mios x<r>i`<sti>anos.*» (Libro I, ley «*que el pueblo no<n> yerre cont<r>a el rey*»).

⁸⁴ Nos referimos a una forma de traición regia y no a la hipótesis planteada en el apartado anterior acerca del matar *atraycion*.

majestad⁸⁵. No hallamos en *Partidas* planteos semejantes y ello estaría en función, veremos luego, de la configuración que toma en este texto el delito de lesa majestad. Sin embargo, es posible relevar algunos pasos dados en *Partidas* en dirección a esta identificación entre suicidio y traición regia y a este respecto, en virtud de la asimilación que se produce en el derecho romano-canónico entre crimen de lesa majestad y herejía, resulta conveniente retomar un punto señalado, pero no tratado, en el apartado «Sandios y Malandantes».

En efecto, citamos allí el epígrafe de *Partidas VII*, 28 por el cual se englobaba en un mismo conjunto definido por la incredulidad a judíos, moros, herejes y desesperados. No es la única vinculación posible entre desesperados y herejes. Una comparación entre *Partidas VII*, 26, 1 y el epígrafe de *Partidas I*, 13 (*Delas sepulturas*) ofrece una similitud tal en la descripción que permite postular una fuerte identificación en estructura profunda entre desesperados y herejes:

Partidas VII, 26, 1:

«com<m>o quier que sea<n> muchas d<e> tales maneras d<e> hereges. p<er>o dos son las principales. La primera es toda cree<n>cia que onbre ha que se des-
acuerda de aquella fe verdadera que la yglesia de roma manda tener & guardar. La .ij. es
de creencia que ha<n> algunos onbres malos descreydos que creen que el anima se muere
conel cuerpo. & que del bien & del mal que onbre faze eneste mundo no avra gualardon ni
pena enel otro. E los que esto creen son peores que bestias».

Partidas I, 13

«[E]rraro<n> algunos o<n>bres muy mala me<n>te creyendo q<ue> quando
muere el cuerpo del o<n>bre que muere otrosi el alma conel & que todo se perdía en vno: &
este fue ente<n>dimie<n>to de desesperados que tenian que no auia meioria d<e>
otra animalia q<ue> dios fiziese eneste mu<n>do ni auia de auer ningu<n>d guala-
daron del bie<n> q<ue> fiziesen eneste mu<n>do: ni otrosi pena por el mal: & tales
com<m>o estos no deue<n> ser contados por onbres: mas por peores que bestias: q<ue>
pues el por ente<n>dimiento se aparta el o<n>bre de toas las otras animalias aquel
q<ue> lo pierde peor es que bestia»⁸⁶.

⁸⁵ Cf. KANTOROWICZ, E.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid 1985, pp. 27 y 245 y sqq.: «El justicia Lord Dyer, resolvió que el suicidio era un crimen triple. Era una ofensa contra la naturaleza porque iba contra el instinto de conservación; una ofensa contra Dios porque violaba el sexto mandamiento; y, finalmente, un crimen `contra el Rey porque por ello pierde un Súbdito, y (como Brown lo definió) siendo, como es, la Cabeza, ha perdido uno de sus Miembros místicos'» y «`Qui contra rempublicam vadit, se ipsum impugnat'. A la inversa, podría decirse que `qui se ipsum impugnat, contra rempublicam vadit', esto es, respecto del suicidio, que se consideraba traición».

En la ya citada glosa de Diego Pérez a las *Ordenanzas Reales* hallamos también referencias a una conceptualización del suicidio como atentado a la cosa pública en expresiones como «cum injuriam fecit Reipublicae» o «ut civitate injuriam facientem».

⁸⁶ *Partidas I*, 4, 43, en la versión que presenta la edición de la Real Academia de la Historia (con numeración *Partidas I*, 4, 99) presenta un texto que también relaciona desesperación y herejía: «Et todas estas cosas facien por desesperamiento en que los metie el diablo, faciéndoles creer que non tan solamente perdien los cuerpos, mas aun las almas, teniendo que morien con ellos de so uno. Et esto era heregia et mui

Podríamos decir que los glosadores parecen considerar el asunto en el mismo sentido al tratar al par desesperados/hereses como si fuesen términos intercambiables. Así en *Partidas I, 13, 8*, la glosa de Gregorio López al término «Hereges» envía a la glosa ordinaria del canon «*Ex parte parentum*» de las *Decretales* de Gregorio IX (que ya citamos y analizamos). El texto de este canon, tal como hemos visto, refiere exclusivamente a suicidas pero utiliza (por la negativa, en virtud del caso en cuestión) el argumento de prohibición de sepultura empleado contra los herejes: «*& cui communicabatur viuenti communicandum fit iam defuncte*»⁸⁷.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de los desesperados como «descreydos»? ¿En qué consiste «la creencia que ha <n> algunos ombres descreydos» que se manifiesta como «ente <n> dimie <n> to de desesperados»?⁸⁸

En primer lugar, debemos abandonar el sentido que actualmente damos a términos como *creencia*, *religión* o *fe*. El significado con que estos vocablos circularon en la Edad Media lejos está de nuestra concepción acerca de lo religioso donde el factor fundamental y definitorio lo lleva la adhesión de un creyente individual a determinados contenidos doctrinarios y/o sistemas de valores. Este es un concepto de religión surgido sólo tras un largo proceso que se inicia con las Reformas protestante y católica del s. XVI y cristaliza con el movimiento de la Ilustración del s. XVIII⁸⁹. La *fides* medieval excede el ámbito de una convicción reducida al fuero interno en tanto constituye una forma particular de conocimiento, el modo de comprensión propio de las cosas invisibles, un tipo de

contra rason, ca por sallirse el alma del espíritu movedor, quando el cuerpo queda de moverse, non se puede desfacer por eso el alma, que es de entendimiento et de rason».

⁸⁷ Otro argumento a tener en cuenta es la aproximación entre desesperación y obstinación, hallable en diccionarios del s. XV. Cf. Alfonso de Palencia, *Vocabulario universal*: «*Ostinat. endureçe se. & como desesperado se oppone. Assi q<ue> obstinatio es soberuiosa dureza dela volu<n>tad. & ira. & osadia. & contraste. Et gana de trauar litigio. y el obstinado es desesp<er>ado. & porfioso syn reuocacio<n> q<ue> da de cabeça en seguir lo q<ue> p<ro>pone. & se apressura delo fazer: sin q<ue> le puedan reuocar. y es duro en aq<ue>lla lucha p<er> sistie<n>do en iniusta affirmacio<n>*», op. cit. Cf. también las *Sententiae* de Pedro Lombardo sobre las relaciones entre desesperación y obstinación (lib. 2, dist. 43, cap. 1).

⁸⁸ Otra relación entre desesperación e incredulidad puede apreciarse en las genealogías de pecados a partir de los siete pecados capitales. En general, se hace derivar la desesperación en algunos casos del pecado de la ira y en otros del de la acedia (como los ejemplos que cita WENZEL, S. en su obra *The sin of sloth. Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill 1967). Pero la genealogía expuesta por el *Libro del Tesoro* de Bruneto Latini, en cambio, encuentra el origen de la desesperación en la incredulidad: «*Los c<r>i<n>ales pecados son.vije. sup<er>bia iuvidia ira lux<ur>ia cobdicia no c<r>e`encia auaricia au<n> son ot<r>os muytos pecados q<ue> todos naxe<n> & muere<n> destos.vije` [...] d<e> menos creye<n>ça naxe malicia chico coraço<n> desesp<er>ancf`ja p<er>eça desconoxe<n>çia no p<ro>ujde<n>çia socie & deleyt de mal*», cap. «*De crimjnal peccado*», traducción aragonesa ca. 1400 editada en Admyte vol. 0.

⁸⁹ Cf. el artículo que ASAD, T. escribió en oposición al concepto geertziano de religión «The construction of religion as an anthropological category» en *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993. pp. 42 y 45.

saber cuya naturaleza es complementaria y no excluyente de la *scientia*⁹⁰. Es por ello que la diversidad religiosa tiene, podríamos decir, implicancias epistemológicas. Si se carece de la Gracia, si no se está montado sobre los hombros de un gigante, uno se pierde en la locura, el sopor o la ceguera ante las «*lucidissima, evidentissima*». Como les ocurre a los judíos en razón de su «perfidia»⁹¹ o a los herejes que se definen como «*manera de gente loca*»⁹². Como, de la misma manera, el accionar de los desesperados muladíes sólo puede ser explicado porque «*ensandesgen alas vegadas o <n>bres y ha y pierden el seso y el verdadero entendimiento {...}*».

La creencia es algo más aún. Constituye, al decir de M. de Certeau, una práctica social compleja que, a través del envío a un Otro y a un futuro, habilita un campo de solidaridades y obligaciones que hace la unidad de los que participan en la práctica (con ciertas instituciones que garantizan la consistencia del campo definiendo su verosímil propio)⁹³. Este concepto de creencia que pone de relieve su carácter de praxis determina una noción de religión que rescata su sentido etimológico de ligazón, reunión, atadura, es decir, de constituyente de relaciones sociales⁹⁴. Desde esta perspectiva, un *descreydo* no es tanto aquel que se separa de un colectivo por no adherir a unos enunciados fijados por la recta opinión, como aquel que atenta contra la consistencia de los lazos que hacen a la unidad de tal colectivo. El imaginario de lo herético que versa sobre la disolución de la comunidad es conocido y previsible. Pero la desesperación también cabe en este esquema. Recordemos la imagen dada por el XVI Concilio Toledano por la cual la desesperación representaba una úlcera que cercenaba la articulación de los miembros: «*ulcus, quod subito in membrorum compagibus exortum sauciat*».

Creencia e incredulidad no pueden ser considerados términos estrictamente antónimos. No se concibe la ausencia de creencia (eso es asunto de locos como el *insipiens* del *Proslogion* de Anselmo) sino que entre fiel e infiel se plantea una diferencia de grado. El infiel no es aquel que no cree sino aquel que cree mal, aquel cuya vinculación con el Otro divino está fallada (mientras su congénere, el pérfido, es aquel que ha roto o traicionado esa relación con Dios). La incredulidad de los desesperados *descreydos* pone en escena una ruptura, una violación del pacto con Dios que amenaza el pacto de la comunidad cristiana con el Otro divino⁹⁵. Nuevamente nadamos en el mar de la traición.

⁹⁰ Cf. SCHMITT, Jean-Claude: «Du bon usage du *credo*», en *Faire Croire*, Roma 1981, p. 33.

⁹¹ Cf. DE LUBAC, op. cit., pp. 162-170 y LEGENDRE, P., «Les Juifs se livrent à des interprétations insensées: Expertise d'un texte», París 1980: *La psychanalyse est-elle une histoire juive? Colloque de Montpellier*.

⁹² *Partidas VII*, 26, epígrafe.

⁹³ Cf. DE CERTEAU, M.: «Une pratique sociale de la différence: croire» en *Faire Croire*, op. cit., pp. 363-364 y 368.

⁹⁴ Cf. SCHMITT, Jean-Claude: «Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?»: *Il mestiere di storico del Medioevo*, p. 77.

⁹⁵ Las relaciones entre desesperación, infidelidad y herejía son tan estrechas que motivan una *quaestio* en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (*S. Th.* 2-2, q.20, a.2, *Utrum desperatio sine infidelitate esse possit*).

Estas consideraciones cuadran en algún sentido con lo expuesto por Ph. Ariès acerca del suicidio en sus *Ensayos de la memoria*⁹⁶. En este texto, donde pretende inscribir el tema en su historia de la muerte, plantea el rechazo al suicidio como efecto directo de una política de domesticación de la muerte por parte de las sociedades tradicionales. Este control de la muerte se da por medio de una sacralización y una ritualización que se ven quebrantadas por la decisión individualista del suicida, quien interpone la muerte de manera imprevista e informal en el tranquilo horizonte de la sociedad⁹⁷. Complementariamente, la despenalización del suicidio para Ph. Ariès vendría dada por una desocialización de la muerte en el siglo XIX y su derivación, la transferencia de la muerte al ámbito de lo privado⁹⁸.

Esta perspectiva «sociomental» para interpretar la criminalización del suicidio peca de cierta vaguedad cronológica y conceptual. No todas de «*nuestras antiguas sociedades tradicionales*» impugnan el suicidio ni lo hacen de la misma manera. En la polis griega, por ejemplo, el suicidio se estigmatiza por medio de una serie de penas y ritos (como la privación de sepultura en Tebas o el seccionamiento y enterramiento aparte de la mano del suicida en el Atica) y se elabora una argumentación condenatoria centrada en la idea de ataque a la comunidad ciudadana⁹⁹. En Roma, por lo menos hasta la época imperial, la actitud hacia el suicidio es distinta y, pese a concebir regulaciones sobre el tema particularmente en el caso de los suicidios por *mala conscientia*, no se considera que caiga dentro del campo de lo deshonoroso o lo delictivo. En el ámbito cristiano, por último, el suicidio es teorizado en la constelación de los comportamientos capitaneados por los pecados capitales y se procede a su castigo sobre la base de una argumentación centrada en la figura de homicidio. En estas grandes líneas,

⁹⁶ Bogotá 1995. En este texto, ARIÈS pretende colmar un vacío de su clásico *La Muerte en Occidente* (Barcelona 1982), donde la cuestión del suicidio había sido dejada de lado.

⁹⁷ «Me gustaría retomar mis propias tesis sobre la muerte (...) y preguntarme sobre el lugar que ocuparía el suicidio en una historia general de la muerte (...) Nuestras antiguas sociedades tradicionales sacralizaron la muerte o, como dije anteriormente, la domesticaron, que finalmente viene a significar lo mismo. Es decir que los hombres, atemorizados frente a su inmenso poder, se esforzaban por desarmarla, por restarle dramatismo y por hacerla entrar en un sistema de ritos y creencias que tenían por objeto convertirla en una etapa más del destino. Por ello rechazaban y condenaban al suicidio: el cuerpo del suicida era castigado, arrastrado por el piso, y no tenía derecho a ser sepultado en la iglesia; en cambio tenían ritos previstos cuando el suicidio se institucionalizaba, y entonces sí había lugar para la solemnidad, como en el caso del soldado vencido que se suicidaba por honor, o de otras formas de suicidio, como el duelo. Fuera de estos casos, previstos y canonizados, al hombre no le estaba permitido modificar su sentido, someter a la sociedad a la presencia imprevista de la muerte por una decisión de carácter individual», op. cit. p. 253.

⁹⁸ «A partir del siglo XIX, y sobre todo en el XX, la muerte se desocializó. La sociedad se negó a reglamentarla e incluso a saber de ella, a tener que ver con su existencia (...) La muerte pasó así del dominio público, en donde estaba como circunscrita, vigilada, sometida a control, al dominio privado, en donde fue liberada. Empezó entonces a depender cada vez más de la voluntad del individuo», op. cit., p. 254.

⁹⁹ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, libro V, XI, p. 131, México 1957. Cf. también Platón, *Leyes*, IX, 873.

¿qué consistencia puede cobrar una noción como «sociedad», ese colectivo que prohíbe a sus miembros la decisión «individual» de la muerte? ¿Deberíamos suponer que la muerte es «domesticada» en Grecia, es «desocializada» en Roma y sigue los carriles de una ritualización en la Edad Media?

Sin pretender una explicación para problemas tan abarcativos como pueden ser la muerte, la sociedad y el individuo en ámbitos tan dispares, tal vez resulte más conveniente, a los efectos de analizar estrictamente la penalización del suicidio en la Edad Media, adoptar una perspectiva que piense la criminalización en el marco del propio discurso jurídico (que en la Baja Edad Media es, a todas luces, discurso jurídico-político). En este sentido, nos parece conveniente retomar la referencia que en este apartado hicimos de la obra de E. Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey*. El proceso de penalización del suicidio parece encontrar su culminación una vez que se la articula con el discurso de la majestad real: todo atentado que ésta sufra implica una forma de suicidio por parte del atacante; complementariamente, todo suicida perpetraría de alguna manera un crimen de lesa majestad.

Si rescatamos la relación desesperados/herejes, que se monta sobre la noción de incredulidad y las connotaciones de traición y ruptura de pacto que ésta implica, es porque para el momento de redacción de *Partidas*, los juristas del Derecho común ya han logrado, tras un proceso asaz minucioso, la asimilación entre herejía y crimen de lesa majestad¹⁰⁰. Esta asimilación habilitaba por un lado la pertinencia de un procedimiento especial, la cuestión o *inquisitio*, y por otro lado, aseguraba la legitimidad de una persecución *post mortem* (fundamental a la hora de criminalizar el homicidio de sí mismo)¹⁰¹.

Ahora bien, es sabido que *Partidas* toma del *Corpus Juris* la figura del *crimen maiestatis* pero el modo de apropiación del mismo resulta un proceso confuso e incompleto. En *Partidas VII, 2, 1* se identifica el crimen de lesa majestad con la traición¹⁰² pero tras ello, al decir de A. Iglesia Ferreirós, «se pasa a definir la traición en general, y no la traición regia. El referirse a quienes no se atreven a tomar venganza de aquéllos a quienes quieren mal o el aludir a que la traición es traer un hombre a otro, parece referirse a la traición en cuanto infidelidad, aunque existan elementos extraños, y no a la traición de lesa majestad»¹⁰³.

¹⁰⁰ «Il est clair en tout cas que l'assimilation hérésie/crime de majesté est déjà pratiquement acquise à partir des années 1180. Elle affleure, on l'a vu, chez les canonistes comme Huguccio ou chez les civilistes comme Placentin et Azon», CHIFFOLEAU, J.: «Sur le crime de majesté médiéval», Roma 1993: *Genèse de l'Etat Moderne en Méditerranée*, Coloquio de la Ecole Française de Rome, p. 195.

¹⁰¹ El derecho romano planteaba la extinción del delito con la muerte salvo que se tratase de delito de majestad: «Is qui in reatu decedit, integri status decedit, extinguitur enim crimen mortalitate: nisi forte quis maiestatis reus fuit. nam hoc crimine, nisi successoribus purgetur, hereditas fisco vindicatur», D. 48, 5, 11. En el derecho canónico, cf. Grat. 24, 2, 6 canon «Sane» (*Haeretici etiam post mortem sunt excommunicandi*).

¹⁰² «Lese maiestatis crimen. tanto quiere dezir en romance com <m> o yerro de trayçio <n> q <ue> faze o <n>bre contra la persona del rey. E trayçion es la mal vil cosa & la peor q <ue> puede caer en coraçõ <n> de o <n>bre»

¹⁰³ Op. cit., pp. 181-182.

Partidas, que concibe nominalmente la traición en el sentido que los emperadores le habían dado en la figura de delito de lesa majestad, termina encuadrándola, al estilo feudal, en el marco de la deslealtad. La construcción de la majestad, esa entidad que sólo se deja definir por aquello que la ataca, se presenta como un proceso fallado en virtud del modo particular de inserción en este texto de la figura del *crimen maiestatis*, identificado finalmente con una traición basada en el incumplimiento de deberes recíprocos y no en la violación sacrílega de una majestad real¹⁰⁴. En todo caso, tal como lo señala J. Chiffolleau, la constitución de la majestad real en Castilla parece montarse sobre otros mecanismos que el de los ataques a la sacralización de un cuerpo místico que tenga por cabeza al rey¹⁰⁵.

En este contexto de apropiación desplazada de la figura de lesa majestad, podría explicarse quizá por qué no termina de pensarse el homicidio de sí mismo en *Partidas VII*, 27 aun si éste, como ya dijimos, es un título de la Partida penal expresamente dedicado a los «desesperados que mata <n> así mismos» y donde se promete decir «q <ue> pena merescen los desesperados en sus personas y en sus bienes».

Como dijimos en la introducción, en las sociedades que proscriben la práctica suicida, la adscripción a retóricas particulares da forma a modalidades singulares de exclusión. En el derecho medieval, tal exclusión parece fundarse sobre la articulación entre los discursos relativos al homicidio de sí mismo y los concernientes a la figura de la lesa majestad. La tesis de este trabajo es que tal articulación no termina de concretarse en *Siete Partidas*, en función de la configuración particular en este texto de la figura de traición, pensada en términos de deslealtad y no de ataque sacrílego a una majestad real.

¹⁰⁴ *Partidas II*, 13, 25 parece ofrecer un camino hacia la configuración de un cuerpo místico del reino con cabeza en el rey: «Semeiança muy con razon pusieron los sabios en dos maneras al rey sobre su pueblo. La vna ala cabeça del onbre onde nasce <n> los sentidos. & la otra al coraço <n> do es el anima d<e> la vida {...} Onde no conuiene al pueblo que guarden al rey tan sola mente del mismo assy com <m> o diximos e <n> la ley ante desta. Mas avn son tenudos de guardarlo delos señores dele no matar en ninguna <n> a manera. Ca el que lo fiziese q <u> i`taria adios su vicario & al reyno su cabeça & al pueblo su vida». Sin embargo, *Partidas II*, de un «clima mental distinto» a *Partidas VII* (IGLESIA FERREIRÓS, op.cit. p. 228), «responde toda ella, así como el Espéculo, a la idea de lealtad, pese a que la violación de la misma, no siempre esté calificada de traición {...} Partida segunda es el resultado de llevar a sus últimas consecuencias la idea de fidelidad debida al monarca. Será traición -traición o aleve- la deslealtad, toda deslealtad, cometida contra el monarca. P 7, 2, 1, pese a configurar la traición como deslealtad, da un paso adelante en la crisis de la noción de fidelidad al establecer una equiparación entre traición y crimen maiestatis. Si tanto traición como crimen maiestatis se centran en la persona del rey y del emperador, respectivamente, responden a principios completamente distintos. El crimen maiestatis, su denominación lo resalta, tiene su razón de ser en la maiestas del emperador violada, mientras la traición encuentra su fundamento en el incumplimiento de unos deberes recíprocos. La identificación entre crimen maiestatis y traición supone así desvirtuar el auténtico sentido de la traición» (idem, pp. 204 y 228).

¹⁰⁵ «Les cas de royaumes ibériques mériterait aussi d'être examiné de près puisque c'est toujours dans un contexte universaliste, apparemment bien archaïque, en luttant d'abord contre les musulmans puis, à partir de la fin du XVe siècle, en se constituant un empire au-delà des mers, que les souverains espagnols imposent leur majesté», CHIFFOLEAU, op. cit., p. 202.

Sin embargo, *Partidas* ofrece una noción de desesperación que montada sobre una lógica de la traición parece indicar un acercamiento factible entre desesperación y crimen de lesa majestad. Entre los tipos de desesperados, señalamos por un lado a los apóstatas, cuya relación con la traición es palpable tanto en términos religiosos como político-militares. Asimismo, los asesinos son calificados como traidores en virtud de las modalidades propias de su accionar y también en relación con la traición regia por cuanto constituyen un peligro «*mayor mente contra los reyes & co <n>tra los otros gra <n>des señores*». Los suicidas, por último, también se vinculan con la traición por cometer contra sí mismos un homicidio proditorio y por formar parte del mundo de la *descreencia* que conlleva una traición a Dios y una violación del pacto que hace a la comunidad.

Algunos pasos, entonces, parecen haber sido dados en dirección a una efectiva criminalización del suicidio pero ese camino parece haber sido recorrido tan sólo en el Derecho común y todavía no haber sido implementado completamente en *Siete Partidas*. Entre aquellos pasos, sobresale claramente la asimilación que los canonistas construyen entre herejía y crimen de lesa majestad divina (la cual habilita la persecución *post mortem* que recoge *Partidas VII*, 26, 7). Desde este punto de vista, *Partidas* brinda ciertamente un camino posible de articulación entre desesperación y crimen de lesa majestad por intermedio de la figura de la lesa majestad divina en función de la identificación que este texto propone entre desesperados y herejes. En efecto, aparece en acto una noción de desesperación que emparenta a los suicidas con un conjunto determinado por el *descreymiento* que implica traición a Dios y disolución de los lazos sociales.

Pero estos caminos parecen abortar en virtud de la particular inserción en *Partidas* de la figura de lesa majestad que posterga su articulación final con el homicidio de sí mismo. Ello originaría que la reprobación moral que indudablemente afecta a las conductas suicidas (que puede expresarse en una práctica que a menudo excede a los textos normativos) no termine de cuajar en una estricta penalización.

Es por ello que suscribimos la conveniencia de una perspectiva jurídicopolítica para pensar el suicidio en la Edad Media que llevaría a considerar su criminalización como ejemplo de configuración de aquellos crímenes «abstractos» que instituye el Estado en el proceso de su propia constitución (en reemplazo de los crímenes «concretos» que designaban un daño y un injuriado acusador¹⁰⁶). Y es en este contexto en el que se debería relevar la incidencia que la construcción de la majestad real ejerció en la conceptualización que los hombres de la Baja Edad Media y la Edad Moderna tuvieron de sus congéneres que decidieron enfrentarse «con sus propias manos» a la muerte.

¹⁰⁶ Cf. MOORE, R.: *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona 1989, pp. 132-133.