

“Carne dela su carne & huesos delos sus huesos”: la madre caníbal y la identidad corporal en *Castigos del rey don Sancho IV*

“Carne dela su carne & huesos delos sus huesos”: the cannibal mother and the bodily identity in *Castigos del rey don Sancho IV*

Alejandro MORIN

Universidad de Buenos Aires
alemorin@fibertel.com.ar

Recibido: 21/5/2014

Aceptado: 9/9/2014

RESUMEN

En un pasaje de *Castigos del rey don Sancho IV* se retoma de *La Guerra de los Judíos* de Flavio Josefo el relato de Miriam, la madre que mata y come a su bebé durante el sitio de Jerusalén. El tratamiento que recibe esta historia se ubica en el marco de una disquisición moral en torno a los diez mandamientos. Aquel de honrar a los padres da pie a una digresión acerca de la incondicionalidad del amor paterno que, significativamente, opera sobre una comparación entre el lazo padre/hijo y el de madre/hijo, en función de una explicación de matriz fisiológica. La ‘racionalización’ que presenta este texto genera una ‘des-monstruización’ de la madre caníbal, en tanto su comportamiento se aleja en última instancia de lo *contra natura*.

Palabras clave: *Castigos del rey don Sancho IV*, canibalismo, cuerpo, identidad, paternidad, maternidad.

ABSTRACT

In a passage of *Castigos del rey don Sancho IV* the author takes up from Flavius Josephus’ *War of the Jews* the story of Miriam, the mother who kills and eats her baby during the siege of Jerusalem. In *Sancho IV* the treatment of this story is part of a moral treatise concerning the Ten Commandments. That one of “honor thy parents” gives rise to a digression about the unconditional nature of paternal love that, significantly, is based on a comparison between the father/son and mother/son bonds using a physiological explanation. The physiological “rationalization” presented in this text “de-monsterizes” the cannibal mother, since her behavior ultimately moves away from the *contra naturam*.

Key words: *Castigos del rey don Sancho IV*, cannibalism, body, identity, paternity, maternity.

En su muy interesante libro de 2003 sobre el canibalismo en la Edad Media, Merril Price dedica un capítulo a un topos de la cultura medieval que fascina a los hombres de letras del Medioevo, el de la madre canibal encarnada en María o Miriam, la infeliz mujer que procede a alimentarse de su bebé en el marco del hambre provocado por el asedio romano a Jerusalén. Dicho capítulo (el IV) lleva por título “The Maternal Monstrous: Cannibalism at the Siege of Jerusalem” y allí Price releva los usos en clave antijudaica que sufriera en la Edad Media el episodio narrado por Flavio Josefo en *La Guerra de los Judíos* VI-3 en un género que tomará entidad propia, el de la *Vindicta Salvatoris*¹. Señala también el crecimiento exponencial de este topos entre los siglos XI y XVI, ligado en gran parte a las ansiedades cristianas en torno del canibalismo ritual de la eucaristía². Pero, nos explica Price, no siempre el *Miriam motiv* aparece en función del antijudaísmo en plan *Vindicta Salvatoris* sino que, a partir de un análisis que ensaya un acercamiento de tinte psicológico, plantea un doble paradigma de interpretación del topos: Miriam representa en efecto a los judíos condenados por el deicidio pero también encarna a la “unnatural mother”, lo que la inscribe en un registro claramente teratológico³.

Teniendo en cuenta este horizonte, el objeto de este trabajo es presentar una singular referencia a la historia de Miriam que se sale de este doble paradigma judíos/madres monstruosas. Es la que ofrecen los *Castigos del rey don Sancho IV* en su capítulo V que trata sobre el precepto de honrar a los padres en el marco de una disquisición moral en torno de los diez mandamientos. El tratamiento del precepto que ejercita Sancho IV resulta muy significativo pues, en lugar de discurrir sobre el afecto natural de la paternidad y la filiación, se monta sobre una oposición entre el amor a los hijos, de parte de los padres, por un lado, y de parte de las madres, por el otro.

Tras proclamar la incondicionalidad del amor paterno⁴, Sancho IV evoca la historia de Miriam “quando el enperador Tito Vaspasiano tenía çercada la çibdat de Iherusalem”. El texto adscribe ciertamente dicho contexto bélico a la culpa por el deicidio (“casiuó a los judios por la muerte de Ihesu Christo”) pero no muestra particular interés por el origen judío de la protagonista de esta historia, “vna duenna que auíe nonbre María” que “comio vn su fijo con rauia de la fanbre que auía que era tan grande que non fallauan ella nin los otros que yazien que comiesen”. De hecho, este relato no dispara una reafirmación de la justicia de la venganza divina, o de sus dimensiones, ni marca el clímax teratológico que desencadene ineluctablemente la caída de Jerusalén y la servidumbre de un pueblo pérfido. Esta referencia a la mujer canibal de Flavio Josefo tiene otros propósitos por cuanto, en una clave muy distinta,

¹ Cf. LIDA DE MALKIEL, M.R.: *Jerusalén. El tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, 1972.

² Cf. PRICE, M.: *Consuming Passions. The Uses Of Cannibalism In Late Medieval And Early Modern Europe*, Nueva York, 2003, pp. 84 y ss. Cf. también WEISS ADAMSON, M.: *Food in Medieval Times*, Londres, 2004, pp. 209 y ss.

³ Cabe aclarar que para Price ambas lecturas se pueden retroalimentar: “she stands [...] at the intersection of two linked discourses of medieval and voracious monstrosity – that of the jew and that of the unnatural mother”, p. 83.

⁴ “El más derecho amor que en el mundo ha e el más verdadero sí es del padre al fijo por las cosas que te yo agora diré [...] Otrosí el padre ante querríe veer la su muerte que la de su fijo”. Seguimos aquí la edición BIZZARRI, H.: *Castigos del rey don Sancho*, Frankfurt am Main-Madrid, 2001.

viene a funcionar como un parámetro para medir la distancia entre el amor paterno y el materno: en efecto, “nunca podemos fallar que padre por cuyta que ouiese que nunca comiese fijo commo esta muger que comió el suyo”, asevera sin transición el texto de Sancho IV.



Fig. 1. Libro de los Castigos, atribuido a Sancho IV, Mss/3995, fol. 8v, Biblioteca Digital Hispánica – Biblioteca Nacional de España: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000136533>.

Este relato, por otra parte, se completa con otro de igual tesitura, una singular reinterpretación de Génesis 7 que antecede a la referencia al sitio de Jerusalén y que permite leer el episodio de Miriam en términos de unos comportamientos femeninos normales y no de una singularidad monstruosa. Efectivamente, dos actitudes contra-

puestas ofrecen padres y madres “quando fue el grand diluuiio del agua en el tienpo de Noé”. Por un lado, “los padres fuyen con los fijos a las montannas muy altas e alcáuanlos sobre sus cabeças con las manos e ante querien ellos morir que non ver morir a sus fijos E nunca los fijos murieron fasta que los padres eran estragados e afogados teniéndolos sobre sus cabeças”. Pero no es eso lo que ocurre con las madres como se encarga de explicitar el texto: “E de las madres non contescie así. E fallamos que ellas subien de pies sobre ellos, e primero querien que muriesen sus fijos que ellas cuidando escapar por ello. E a la çima tambien murieron ellas commo ellos”. Esta escena, que se diferencia radicalmente de las exégesis habituales sobre el Diluvio Universal, es la que elige el autor del Mss/3995 de la Biblioteca Nacional de España (fol. 8v, ilustración 1) para ilustrar este capítulo de *Castigos* (por sobre la referencia al canibalismo de Miriam en Jerusalén), una representación naturalmente extraña a la habitual iconografía del Diluvio en el arte medieval⁵. Allí vemos a las mujeres antedeluvianas intentando en vano escapar de las aguas en un punto alto del paisaje mientras flotan los cadáveres de su prole y mientras los hombres ubican por encima de sus hombros a sus hijos para salvarlos. Estas mujeres antedeluvianas han sido descritas de variadas formas en las distintas tradiciones parabíblicas (incluyendo la posesión de una fisiología extraordinaria) y han sido acusadas de diversos crímenes que justificaban la decisión divina de cuasi-extermiar al género humano⁶. Pero en general son presentadas compartiendo con los hombres el prontuario que dio pie al Diluvio.

Ahora bien, este egoísmo de las madres que anteponen su propia salvación terrenal a la de los hijos y la disparidad que se opera en este punto respecto de los padres no responden a una monstruosidad propia de las mujeres antedeluvianas o de la Miriam de la Jerusalén sitiada sino que se explica, según el texto de Sancho IV, por una diferencia corporal entre hombres y mujeres en cuanto a la gestación de los hijos:

“El fijo es fecho de la simiente del padre, e por eso le ama de tan grand amor su padre. Ca es carne de la su carne e huessos de los sus huessos. De la madre non contescie así, ca el fijo non es fecho de la simiente de la madre, commo quier que bien es verdat que alguna parte ha délla, mas todo lo más es del padre”

Esta aseveración de *Castigos* implica la adscripción del autor a una de las teorías embriológicas dominantes en el mundo letrado de la Baja Edad Media. Sabemos que la embriología medieval en líneas generales se divide en dos grandes corrientes identificadas con las figuras de Galeno y de Aristóteles. En la teoría galénica es necesaria la participación de las simientes de ambos padres para la concepción, las cuales son emitidas en el acto sexual pero producidas a partir de un concentrado que proviene de todas las partes del cuerpo de ambos progenitores. En la teoría aristotélica, en cambio, sólo cuenta la semilla paterna, que proviene de una cocción superior de la sangre y que actúa como un arquitecto que organiza y da forma humana a la materia informe que aporta la madre y sin pasar luego a formar parte del feto. Por su parte,

⁵ Cf. GONZÁLEZ HERNANDO, I.: “El Diluvio universal”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, III-6, 2011, pp. 39-49.

⁶ Cf. LEWIS, J.: *A study of the interpretation of Noah and the flood in jewish and christian literature*, Leiden, 1978.

la materia aportada por la madre proviene de su sangre menstrual que, en lugar de secretarse como consecuencia de la frialdad natural del cuerpo femenino, pasa a un estado de mejor cocción por el calor de la simiente masculina⁷. Esta explicación de matriz fisiológica supone, entonces, una unidad corporal entre los hijos y sus padres varones, verdaderos gestadores de la nueva vida.

Como vemos, Sancho IV inscribe la cuestión del amor de los padres a los hijos en esta continuidad corporal ("ca es carne de la su carne e huessos de los sus huessos") que no se da en las madres. No podría ser mayor el contraste con el sentido común contemporáneo que plantea el apego de las madres por los hijos como un lazo cuasi-biológico, ligado a sus entrañas mismas. El autor de *Castigos* no niega, sin embargo, la existencia de un amor materno pero debe encontrarle otro tipo de razones pues dicho amor no se halla, como el de los padres, inscripto en la carne:

"La madre ama el fijo por tres razones. La primera por que lo trae nueue meses ençerrado en su vientre e los naturales así [la] llaman arca en que la criatura anda guardada. E aquéllos nueue meses que lo trahe pasa con él mucho enojo e mucho pesar. Mas es marauilla grande ser la madre biua e traher otra forma biua ençerrada en sí. E con cuyta hase de mudar toda en la voluntad, e en la color, e en los sabores que [toma]. La segunda razón es por los dolores, e porla cuyta que pasa, e por el peligro de muerte a que llega quando nasce la criatura. E por eso dixo Ihesu Christo en el Euangelio: La muger quando viene su tiempo de parir ha tristeza en sí por razón de los dolores que ha en el parto. E después que la criatura es nascida ha grand alegría e oluida todo el pesar que ha pasado por que es nascido délla omne nueua mente al mundo. La terçera razón es por que commo quier que el padre e la madre crían su fijo, estremada mente es dada más la criança a la madre que non al padre. En la criança llieua la madre con el fijo muchos trabajos, e muchas cuytas, e muchos pesares sennalada mente en las dolençias que el fijo ha. Fasta que es guarido, syenpre la madre está ante en esperança de auer pesar dél que non plazer, e con cuyta désto non puede aseogar en su coraçón. E el padre non toma ende cuydado, ca commo es él más rezió de coraçón, non se le afina tanto en el cuydado e el pesar commo a la madre que es muger"

Ya volveremos más adelante sobre este tipo de causas del amor materno. Pero señalemos ahora que esta etiología que ensaya el autor de *Castigos* no se desarrolla para explicar maternidades extraordinarias y monstruosas sino que se postula para todo el género femenino: no sólo responde a estos comportamientos dictados por la fisiología la madre más perversa, capaz de comerse a su hijo para evitar la inanición, sino que también la más sublime se rige por la misma *ratio*. En efecto, el texto de Sancho IV procede a aplicar el criterio de continuidad corporal con el contraejemplo perfecto de la María de Flavio Josefo. Nos referimos al amor infinito de la Virgen María por Jesús:

"Non ha en el mundo muger carnal por grand amor nin por grand dolor que aya de su fijo que pudiese semejar nin remedar al amor e al dolor que Santa María houo

⁷ Cf. entre otros LAURENT, S.: *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XII^e-XI^e siècle)*, París, 1989, pp. 63-82; JACQUART, D. & THOMASSET, C.: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, 1989, pp. 45-82; y REYNOLDS, P.: *Food and body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leiden-Boston-Colonia, 1999, pp. 260-265.

por su fijo Ihesu Christo quando le vido estar en la cruz. Que dize este glorioso Sant Bernaldo que todas las otras madres, commo quier que sean madres, los sus fijos son semiente de sus padres por la razón que ya desuso oystes. Mas lo de Ihesu Christo non fue así, ca la diuinidat fue de Dios padre e la carne e toda la humanidat fue de Santa María su madre"

En su texto sobre el canibalismo, Price recoge la tradición de contraponer a ambas Marías, aspecto clásico del topos de la madre canibal en la cultura medieval, en particular en los textos de corte antijudaico. Si bien, como plantea Price, esta relación con la Virgen no está exenta de ambigüedades respecto del par maternidad/nutrición, lo cierto es que dichas ambigüedades se disuelven ante las distancias de sacrificios y sus efectos entre ambos casos⁸. Está claro que en Sancho IV también vemos una contraposición evidente. Sin embargo, la aplicación a la Virgen de la embriología aristotélica la vuelve partícipe, aunque sea de modo extraordinario, de la regla general que supone amor incondicional solo cuando hay continuidad corporal.

La gestación virginal de Cristo es un punto de discusión entre escolásticos, debate ampliamente relevado por M. van der Lugt en su libro de 2004 sobre las generaciones extraordinarias en la embriología medieval. De hecho, desde la década de 1240 se aprecia una progresiva embriologización del tratamiento teológico del engendramiento de Cristo en María con el aporte de autores profanos como Aristóteles y Avicena. Este cambio se da cuando se comienza a pensar la concepción virginal de Cristo ya no en términos de milagro sino como parte de un proceso natural, estrategia general de la escolástica que la lleva a repensar lo milagroso como aceleración de eventos naturales y no como un acontecimiento que se produce *contra naturam*⁹. Este viraje implica un desplazamiento del centro de la discusión desde la naturaleza de Cristo hacia la contribución de María a la gestación del Hijo. Es entonces cuando se plantea la cuestión relativa a la materia corporal aportada por la Madre, particularmente en qué consistía esta última y si era suficiente para decretar la humanidad de Jesús: en efecto, los teólogos se preguntan si la ausencia de un espermatozoides masculino no ponía en riesgo la afirmación de la naturaleza humana de Cristo.

El debate, nos explica van der Lugt, se sistematiza desde mediados del s. XIII con la formación de dos corrientes que se identifican a grandes rasgos (con diferencias internas y pluralidad de matices) con las órdenes dominica y franciscana. Los franciscanos, apoyándose en general en Galeno, dan un lugar importante a la contribución de María. Pero postular la existencia de una semilla femenina los pone en la incómoda situación de tener que contemplar una eventual y casi blasfema excitación de María, necesaria para la emisión de su simiente, que pondría en cuestión su virginidad (la cual tiene una doble faz, una física pero también una espiritual). Los dominicos, más aristotélicos, tienden a reducir el rol de la madre en la concepción y se desentienden del placer sexual femenino para la reproducción al desconocer la emisión de una simiente materna. Por otra parte, el punto de vista aristotélico no precisa de la

⁸ Cf. PRICE, M.: *Consuming Passions*, 2013, pp. 84 y ss.

⁹ Cf. BYNUM, C.W.: *Metamorphosis and Identity*, Nueva York, 2001, pp. 90-92; y VAN DER LUGT, M.: *Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire: Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, París, 2004, pp. 381 y ss.

participación sustancial del esperma masculino en la carne del hijo (ya que actúa más bien como un agente que diseña pero no participa necesariamente del feto) y por lo tanto, el Espíritu Santo actúa como si fuera ese arquitecto con su *virtus formativa*, sin por ello ser considerado padre de Cristo (recordemos que en la cultura medieval hay muchas formas de generación sin filiación así como también puede existir reproducción sin sexo). El problema para los más aristotelizantes se da en la ligazón necesaria entre la carne de Cristo y las menstruaciones de María, otro punto que revela, como dice van der Lugt, que ni el aristotelismo ni el galenismo en su estado puro encajan con precisión con las sensibilidades religiosas de los teólogos. Es por ello que algunos, como es el caso de Tomás de Aquino, proceden a una disquisición sobre distintos tipos de sangre de variada pureza para poder despegar la concepción de Cristo del contacto con el humor impuro de la menstruación¹⁰.

Este engendramiento de Jesús sin esperma masculino hace de su carnalidad un asunto ligado exclusivamente al cuerpo de María, como dice nuestro texto de Sancho IV: “ca la diuinidad fue de Dios padre e la carne e toda la humanitat fue de Santa María su madre”. Esta circunstancia es la que explica, según Caroline Bynum, las referencias a una feminización del cuerpo de Cristo detectables en la cultura medieval, en función de la indistinción de su cuerpo con la carne de María, de su identificación con la *ecclesia*, de su función nutricia encarnada en la hostia y también en imágenes, perturbadoras para el espectador contemporáneo, en las que el Mesías aparece con pechos, prácticamente amamantando a sus devotos, imaginario incomprensible si no se tiene en cuenta la homologación en última instancia que la medicina medieval postula para los distintos humores corporales, como la sangre y la leche¹¹. Bynum señala dos puntos de vista que asientan la asimilación que el mundo medieval genera entre la carne y las mujeres. Una de orden teológico: la idea de que “el espíritu es para la carne lo que el hombre es para la mujer”, aplicada a Jesús, implica la correspondencia de su divinidad con el hombre y de su humanidad con la mujer, lo que refuerza la idea de que todo el cuerpo de Cristo procede de María y por lo tanto su carne en última instancia es femenina. La otra corriente es de corte científico, ligada a las teorías de la concepción ya señaladas, en particular la de Aristóteles, que asocia a la mujer con la materia informe.

¹⁰ Acerca de la conflictiva relación entre menstruación y virginidad marial, cf. WOOD, C.: “The Doctor’s dilemma: sin, salvation and the menstrual cycle in medieval thought”, *Speculum*, 56, 4, 1981, pp. 717-727; JACQUART, D. & THOMASSET, C.: *Sexualidad y saber médico*, 1989, p. 73; CADDEN, J.: *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge, 1995; L’HERMITTE-LECLERQ, P.: “Le sang et la lait de la Vierge”, en *Le sang au Moyen Age, Actes du Colloque du CRISIMA (Montpellier, 17-29 novembre 1997)*, Les Cahiers du CRISIMA 4, Montpellier, 1999, pp. 69-75; y VAN DER LUGT, M.: *Le ver, le démon et la vierge*, 2004, pp. 469-470. Se puede detectar una evolución del discurso médico-teológico sobre la naturaleza de María quien por momentos se comporta como una mujer corriente y por momentos revela una fisiología extraordinaria con una complejidad de equilibrio perfecto. Se llega incluso a la discusión de si María tuvo reglas alguna vez. Sobre distintos tratamientos de la impureza de la menstruación, cf. DE MIRAMON, C.: “La fin d’un tabou? L’interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Age. Le cas du XIIe siècle”, en *Le sang au Moyen Age*, pp. 69-75.

¹¹ Cf. BYNUM, C.W.: “The female body and religious practice in the Later Middle Ages”, en *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, 1992, pp. 205-222.

Por lo tanto, el carácter extraordinario de la gestación virginal de Jesús que hace de María una madre única en la historia (por inexistencia de un esperma masculino, por el mantenimiento de su virginidad *post partum*, etc.), no altera el hecho de que la Virgen en *Castigos* se rige por el mismo principio que el resto del género humano, a saber, el dolerse más por lo que es propio que por lo ajeno, tal como lo explicita pleonásticamente el texto de Sancho IV: "todas las otras madres duélense de lo que non es suyo propia mente suyo mismo. E natural mente más se duele el omne o la muger de lo quél petenesçe e que es suyo, que non delo ageno". Los padres varones y la Virgen María comparten una naturaleza, la continuidad de carne y huesos con sus hijos, que determina un patrón de comportamiento que las demás madres desconocen por el simple hecho de que sus hijos, estrictamente hablando, son ajenos a sus personas. Desde esta racionalización de base fisiológica, entonces, la madre caníbal de Jerusalén no opera *contra naturam* sino que, al contrario, sigue una pauta común a todas las mujeres.

Esta oposición entre el amor paterno y el materno, que estructura el tratamiento que da *Castigos* al precepto de honrar a los padres, puede resultar curiosa pero responde a cuestiones ya planteadas entre los teólogos escolásticos desde el s. XIII. Ahora veremos algún ejemplo, mas señalemos aquí que, como indica Hugo Bizzarri, no podría explicarse este capítulo V de *Castigos del rey don Sancho IV* sin considerar la nota general distintiva de esta obra, dada por una profunda escolastización de la literatura sapiencial¹².

Un *locus* de discusión escolástica donde podemos ver una disquisición acerca de un amor diferenciado de parte de cada progenitor está conformado por los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (III. 29) que tratan sobre la *caritas* y el orden de prioridades que impone¹³. Ahora bien, lo que resulta interesante es el camino por el cual se llega a esta diferenciación. En efecto, la idea de una disparidad entre el amor materno y el paterno se asienta en una repetidamente citada afirmación de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* IX, 7 que afirma que las madres aman más a sus hijos por el trabajo tomado en sus nacimientos y por la mayor certidumbre que tienen respecto de los padres en lo que se refiere a saber que son propios. Como plantea Egidio Romano en su *De regimine principum* (lib. III, cap. IV), "matres plus diligunt filios quam patres quia de illis certiores existunt"¹⁴. Ahora bien, esta cita de Aristóteles se retoma en general como una objeción a refutar pero no para asegurar que los padres aman más a sus hijos que las madres sino para dictaminar que los hijos deben amar más al padre que a la madre.

Lo vemos claramente en el comentario a las *Sentencias* de Tomás de Aquino (lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7). El cuarto argumento a refutar establece que, como debemos tener más afecto por quienes más nos aprecian, los hijos deberían amar más a sus madres¹⁵. To-

¹² BIZZARRI, H.: *Los "Castigos del rey don Sancho IV": una reinterpretación*, Londres, 2004, p. 38.

¹³ Sobre la relación entre este tipo de disquisiciones y las cuestiones relativas al gobierno doméstico (*oeconomica*), cf. LAMBERTINI, R.: "Per una storia dell'œconomica tra alto e basso. Medioevo", *Cheiron*, 2, 1985, pp. 61-62.

¹⁴ *Aegidii Columnae De Regimine Principum. Lib III*, Roma, 1607, p. 295.

¹⁵ "Praeterea, magis debemus diligere eos qui nos magis diligunt. Sed matres magis diligunt filios quam patres. Ergo et filii magis debent diligere matres quam patres", *Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parma, 1856.

más retoma los argumentos de Aristóteles y los completa planteando que las madres aman a sus hijos más que los padres en función de tres razones, a saber, los dolores de la generación, el saber más ciertamente que los hijos son propios y la intimidad dada en la primera crianza, circunstancias que implican que las madres ponen más de sí que los padres. Pero en lo que se refiere a la propia existencia del hijo lo que ponen de sí los respectivos progenitores no es del mismo nivel dado que el aporte paterno es más importante que el materno ("porque el padre da la forma y la madre da la materia", *ad quartum*) y ello explica por qué el hombre ama más al padre y a los consanguíneos del lado paterno¹⁶. Como vemos, aún si son reconocidas las dimensiones del amor materno y sus motivaciones, el argumento embriológico permite desechar una preeminencia de la madre al destacar la importancia del rol paterno en la gestación y así explicar una diferencia entre el lazo padre/hijo y el de madre/hijo.

El mismo mecanismo lo podemos hallar en la *Summa Theologica* (II^a-IIae q. 26 a. 10). El segundo argumento a refutar calca la referencia a la *Ética a Nicómaco*¹⁷ pero en la objeción correspondiente, Tomás resuelve la cuestión especificando el registro de la discusión: se está hablando de la amistad debida a los padres considerados como principio de generación y no de la amistad con quien nos ama:

"A la segunda hay que decir: Lo que se afirma en esa objeción se refiere a otra clase de amor. Efectivamente, la amistad que tenemos con quien nos ama es específicamente distinta de la que tenemos con quien nos ha engendrado. Pero aquí tratamos de la amistad debida al padre y a la madre considerados como principio de nuestra generación" [II^a-IIae q. 26 a. 10 ad 2]¹⁸

Y en lo que respecta a la "generationis ratio", el cuerpo del artículo se asienta en la embriología para asegurar que el padre debe ser más amado que la madre:

"En términos absolutos debe ser más amado el padre que la madre, dado que el padre y la madre son amados como principio del origen natural. Pues bien, el padre es principio de modo más excelente que la madre, por serlo como principio activo, y la madre lo es como principio pasivo y material. En consecuencia, y hablando en absoluto, debe ser más amado el padre" [II^a-IIae q. 26 a. 10 co]¹⁹

¹⁶ "Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo, quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de suo. Secundo, quia magis sciunt quod sunt sui filii quam patres. Tertio, quia statim natos secum tenent et nutriunt; non autem patres: sicut et consanguineos cum quibus conversati sumus, magis diligimus, quia amicitiae naturali adjungitur amicitia socialis: et hoc totum redit ad hoc quod plus de suo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod est filii, ponitur a patre quam a matre, quia pater dat formam, et mater dat materiam; et ideo naturaliter homo plus diligit patrem, et consanguineos ex parte patris, quam ex parte matris", *Super Sent.*, lib. 3 d. 29 q. 1 a. 7 ad 4.

¹⁷ "Praeterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater, dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres. Ergo mater est magis diligenda quam pater", *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12: *Summa Theologiae*, Roma: 1888-89.

¹⁸ "Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis, alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem".

¹⁹ "per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est

Un desarrollo más extenso lo hallamos, por ejemplo, en el comentario a las *Sentencias* a cargo de Ricardo de Mediavilla (c. 1249-1308) en el cual se rescata la preeminencia del amor al padre sobre la base de argumentaciones embriológicas, tanto respecto del papel activo del semen paterno como de su *virtus formativa*. En efecto, es esta última la que, al dar forma al cuerpo, lo dispone para la recepción del alma racional, lo cual es más importante que la aportación de la materia informe²⁰.

En estos autores, vemos, se priva de relevancia al amor materno y se salvaguarda la prioridad del amor al padre apelando a teorías embriológicas. Pero no se argumenta allí la superioridad del amor paterno por sobre el materno para con los hijos desde el momento en que la materia en discusión versa en todos los casos sobre el objeto debido del amor filial y no sobre una valuación diferenciada del amor a los hijos en función del sexo de cada progenitor. Donde sí podemos ver que el tema en cuestión radica directamente en esta confrontación es en las *Quaestiones morales* de Sigerio de Brabante (ca. 1271-1272). Su *quaestio tertia* se organiza sobre sobre la pregunta “*utrum pater plus diligit filium quam mater*”²¹ y la primera respuesta ensayada supone que el aporte embriológico del padre prima sobre el de la madre y ello supone un amor mayor:

“Se pregunta luego si el padre ama más al hijo que la madre. Parece que el padre. En efecto, el padre confiere la forma y la madre la materia. Por lo tanto, da el padre al hijo más que la madre. Por lo tanto, razonablemente el padre debe amar más al hijo”²²

principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus”. Un comentador posterior de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, John Major (1467–1550), retoma este tipo de argumentación (“*patrem habet nobilius principium ad generationem filii quam mater*”) y desecha la idea de un amor necesariamente mayor para con la madre planteando que si se debe amar a la madre porque nos ama en mayor medida, debería entonces honrarse más a los amigos que más nos aman (“*mater plus diligit filium quam pater secundum Aristotelem*. IX. *Ethicorum*; ergo filius magis debet diligere matrem quam patrem. Respondetur: consequentia est nulla. argumentum probaret quod plus debeam amicum meum diligere quam patrem. forte amicus meus intensius diligit me quam pater”). Cf. *Super tertium sententiarum*, París, 1517.

²⁰ “Respondeo quod ceteris paribus filius debet magis diligere patrem quam matrem. pater enim et mater debent diligi: ut quedam principia nostre naturalis originis respectu cuius excellentiorem rationem principii habet pater quam mater. Sicut enim dicit philosophus. 15 de animalibus In generatione vir est sicut mouens & comparans: & femina sicut patiens, excellentior autem ratio est ratio principii actui quam passivi. Ad primum in oppositum dicendum quod virtus formativa corporis est in semine patris per quam corpus format & disponit ad susceptionem anime rationalis: quod principalius est in generatione nostra: quam informem materiam ministrare”, *Super tertium sententiarum quaestiones*, Venecia, 1509. Otro comentador de Pedro Lombardo del s. XVI, Juan de Celaya (ca. 1490-1558), recupera este planteo embriológico asegurando la relevancia mayor del aporte organizativo de la *ratio seminalis* paterna que del aporte de materia (“*mater continuo ministrat materiam quamdiu filius est in ventre ipsius et pater non producit aliam rationalem: ergo magis est diligenda mater quam pater. Ad hanc replicam respondetur negando consequentiam: et ratio est: quia pater dedit virtutem seminalem rationem cuius organizatur corpus*”) aunque también discute los argumentos ligados a la intimidad de la crianza (“*mater magis laboravit pro filio quam pater: ergo mater est magis diligenda. Ad hanc replicam respondetur quod verum est tempore infantie: sed postea patres magis laborant regulariter pro educatione filiorum*”). Cf. *Super tertium sententiarum*, Valencia, 1527, fol. 184.

²¹ Seguimos la edición de BAZÁN, B.: *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, Lovaina-París, 1974, pp. 98-105.

²² “Deinde quaeritur utrum pater plus diligit filium quam mater. Videtur quod pater. Nam pater tribuit formam et mater materiam. Dat ergo plus pater filio quam mater. Ergo rationabiliter pater plus debet filium

Sin embargo, esta respuesta se ve cuestionada al confrontarla con el análisis aristotélico de las razones del amor materno. El hecho es que Sigerio expone las dificultades del caso que impiden una respuesta general ("Respecto de esto se ha de entender que aquí no puede ser dada una explicación totalmente universal"²³) y la conclusión final dista de ser tajante: aun si se resguarda la primacía materna apelando a la frecuencia del amor de las madres, esta última no permite olvidar la relevancia del aporte embriológico paterno: "Y en función de estas razones las madres, en la mayoría de los casos, aman más a sus hijos que los padres, aunque los padres mismos confieren la forma; las madres, en cambio, la materia"²⁴

En esta *quaestio* vemos cómo se transforma la cuestión de la prioridad de amor al padre en aquella que compara cuál de los progenitores ama más a sus hijos. La ambivalencia en el tratamiento de la comparación entre sexos que revela Sigerio la podemos reencontrar en la doble afirmación que nos ofrece Raniero Giordani da Pisa, seguidor de Tomás de Aquino muerto en 1348, en su diccionario, la *Pantheologia*, recurriendo a los distintos papeles en la concepción del feto:

"La segunda cuestión es si las madres naturalmente aman a los hijos más que los padres o al contrario. Respondo y digo que por una parte las madres naturalmente aman más a los hijos que los padres. Y ello por tres razones que expone el Filósofo en su libro de las Éticas [...] Por otra parte, en verdad, el padre naturalmente más ama al hijo que la madre, ello porque es más noble en el hijo lo que es dado por el padre que por la madre. Porque el padre da al hijo la forma que atañe a la perfección que es la razón de amar; la madre en verdad da al hijo la materia que atañe a la imperfección que no es razón de amar"²⁵

Esta digresión por el campo de la teología escolástica no tiene otro fin que el de contextualizar en el marco de las discusiones de la época el tratamiento que Sancho IV da al precepto de honrar a los padres, montado sobre una oposición entre los progenitores y una explicación de matriz fisiológica. Pero también sirve para calibrar su originalidad que radica, a nuestro entender, no tanto en su opción por la primacía del amor paterno en lugar de la respuesta más tradicional en favor del amor materno, sino en la radicalidad de su planteamiento fisiológico que se desarrolla hasta sus últimas consecuencias y que se despliega en diferentes niveles de análisis en función de lo que se considera ordinario o extraordinario en la cultura de la época.

En lo que respecta a la madre canibal que nos convoca en este trabajo, las disquisiciones de *Castigos* nos ofrecen, a partir de la perspectiva de la continuidad corporal,

amare", p. 101.

²³ "Ad hoc intelligendum est quod hic non potest dari ratio penitus universalis".

²⁴ "Et propter istas rationes matres, ut in pluribus, magis diligunt filios suos quam patres, licet patres ipsi formam tribuant, matres autem materiam". Recordemos que la expresión "*ut in pluribus*" refiere en la escolástica al mundo estadístico de lo contingente.

²⁵ "Secunda quaestio est, utrum matres naturaliter plus diligant filios, quam patres; vel e conuerso. Respondeo & dico, quod ex una parte matres plus naturaliter diligunt filios quam patres: Et hoc propter tres rationes quas ponit Philosophus in lib. Ethicorum [...] Ex alia vero parte pater naturaliter plus diligit filium quam mater; eo quod nobilior est in filio quod datur a patre, quam a matre; Quia pater dat filio formam quae pertinet ad perfectionem, quae est ratio diligendi; Mater vero dat filio materiam, quae pertinet ad imperfectionem, quae non est ratio diligendi", *Pantheologia*, Lyon, 1655.

una imagen muy alejada del registro de lo contra natura o de lo teratológico²⁶. La Miriam de la Jerusalén sitiada revela de manera extrema un comportamiento que en última instancia responde a una naturaleza común a todas las mujeres y por lo tanto no encaja con la descripción de la “unnatural mother” que señalaba Price para otras ocurrencias del topos²⁷. En este sentido, el texto de Sancho IV procede a una des-teratologización de la madre canibal en el marco de una contraposición natural entre sexos en lo que concierne a la inscripción en la carne del amor a los hijos. Desde esta perspectiva, la madre canibal es, al fin de cuentas, una madre normal.

BIBLIOGRAFÍA

- BIZZARRI, Hugo, *Los “Castigos del rey don Sancho IV”: una reinterpretación*, Londres, 2004.
- BYNUM, Caroline, “The female body and religious practice in the Later Middle Ages”, en *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, 1992, pp. 181-238.
- BYNUM, Caroline, *Metamorphosis and Identity*, Nueva York, 2001.
- CADDEN, Joan, *Meaning of sex difference in the Middle Ages*, Cambridge, 1995.
- DE MIRAMON, Charles, “La fin d’un tabou? L’interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Age. Le cas du XIIIe siècle”, en *Le sang au Moyen Age, Actes du Colloque du CRISIMA (Montpellier, 17-29 novembre 1997) Les Cahiers du CRISIMA*, 4, Montpellier, 1999, pp. 69-75.
- GOLDBERG, Harriet, “Cannibalism in Iberian Narrative. The dark side of gastronomy”, *Bulletin of Hispanic studies* 74, 1, 1997, pp. 107-122.
- GONZÁLEZ HERNANDO, IRENE, “El Diluvio universal”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, III-6, 2011, pp. 39-49.
- JACQUART, Danielle & THOMASSET, Claude, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, 1989.

²⁶ O también del de la animalización como se puede apreciar en el tratamiento que da a la historia de Miriam la *Estoria de Espanna* de Alfonso X. Allí se caracteriza a la madre canibal a partir de una comparación con los comportamientos animales que refuerzan la lectura del episodio como contra natura. Así la mujer que “perdió el natural amor que madre deuie auer contra fijo” describe su propio accionar como el de “bestia fiera”, o incluso peor ya que “las bestias fieras aman sus fijos. & gouiernan los auiendo ellas grand fambre. & gouiernan se de las bestias estrannas. mas de las que son de su natura numqua quieren comer. E por ende aquesto es sobre toda crueldat. de destroyr la madre & comer los miembros que ella parjo” (las citas corresponden a la versión editada en *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, KASTEN, L.; NITTI, J. & JONXIS-HENKEMANS, W., eds., HSMS, Madison, 1997, reproducción de Mss. Escorial: Monasterio Y.I.2 y X.I.4). Cf. MORIN, A.: “Madres canibales. Lecturas medievales de un topos monstruoso”, en D. Barrancos *et alii*, *Criaturas y saberes de lo monstruoso*, Buenos Aires, 2008, pp. 141-151.

²⁷ En su recorrido sobre las referencias al canibalismo en la narrativa ibérica GOLDBERG, H.: “Cannibalism in Iberian Narrative. The dark side of gastronomy”, *Bulletin of Hispanic studies*, 74, 1, 1997, pp. 107-122, recuerda la historia de Miriam en *Castigos* aunque parece relacionarla con el motivo folklórico recogido por Stith Thompson de la madre antinatural.

- LAMBERTINI, Roberto, "Per una storia dell'œconomica tra alto e basso. Medioevo", *Cheiron* 2, 1985, pp. 45-74.
- LAURENT, Sylvie, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 1989.
- LEWIS, Jack, *A study of the interpretation of Noah and the flood in jewish and christian literature*, Leiden, 1978.
- L'HERMITTE-LECLERQ, Paulette, "Le sang et la lait de la Vierge", en *Le sang au Moyen Age, Actes du Colloque du CRISIMA (Montpellier, 17-29 novembre 1997)*, Les Cahiers du CRISIMA 4, Montpellier, 1999, pp. 69-75.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *Jerusalén. El tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, 1972.
- MORIN, Alejandro, "Madres canibales. Lecturas medievales de un topos monstruoso", en D. Barrancos *et alii*, *Criaturas y saberes de lo monstruoso*, Buenos Aires, 2008, pp. 141-151.
- PRICE, Merrall, *Consuming Passions. The Uses Of Cannibalism In Late Medieval And Early Modern Europe*, Nueva York, 2003.
- REYNOLDS, Philip, *Food and body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leiden-Boston-Colonia, 1999.
- VAN DER LUGT, Maaïke, *Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire: Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, Paris, 2004.
- WEISS ADAMSON, Melitta, *Food in Medieval Times*, Londres, 2004.
- WOOD, Charles, "The Doctor's dilemma: sin, salvation and the menstrual cycle in medieval thought", *Speculum*, 56, 4, 1981, pp. 710-727.