



## El robo y su castigo o penitencia medieval en el contexto del Ms. Esc. K-III-4

Carina Zubillaga<sup>1</sup>

Recibido: 25 de julio de 2019 / Aceptado: 09 de septiembre de 2019

**Resumen.** La compleja relación del crimen con el pecado y del castigo con la penitencia en el ámbito cristiano medieval occidental se analizará a partir del caso particular del robo en el contexto del Ms. Esc. K-III-4 (*Libro de Apolonio*, *Vida de Santa María Egipciaca*, *Libro de los tres reyes de Oriente*), para dar cuenta de la prevalencia de la penitencia sobre el castigo como un mensaje ejemplar que testimonia la problemática tanto espiritual como más ampliamente social del pecado.

**Palabras clave:** Robo; Pecado; Penitencia; Delito; *Libro de Apolonio*; *Vida de Santa María Egipciaca*; *Libro de los tres reyes de Oriente*.

### [en] The robbery and its medieval punishment or penance in the context of Ms. Esc. K-III-4

**Abstract.** The complex relationship of crime with sin and punishment with penance in the Western medieval Christian realm will be analysed in the particular case of robbery in the context of Ms. Esc. K-III-4 (*Libro de Apolonio*, *Vida de Santa María Egipciaca*, *Libro de los tres reyes de Oriente*), to give an account of the prevalence of penance on the punishment as an exemplary message that testifies to the spiritual and more widely social problems of the sin.

**Key words:** Robbery; Sin; Penance; Crime; *Libro de Apolonio*; *Vida de Santa María Egipciaca*; *Libro de los tres reyes de Oriente*.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La figura del ladrón en el *Libro de Apolonio*. 3. El robo como metáfora en la *Vida de Santa María Egipciaca*. 4. Ladrones y redención en el *Libro de los tres reyes de Oriente*. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Zubillaga, C. (2020). El robo y su castigo o penitencia medieval en el contexto del Ms. Esc. K-III-4, en *En la España Medieval*, 43, 51-66.

## 1. Introducción

En el occidente cristiano medieval, la asociación del crimen con el pecado se corresponde con la relación del castigo con la penitencia regulada e impartida generalmente por la Iglesia. De la lista presentada por San Pablo en I, Corintios 6, 9-10 y I

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires – SECRI (IIBICRIT-CONICET).  
carinazubillaga@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6924-6098.

Timoteo 1, 9-10, se evaluaba en principio cada caso siguiendo el *Ordo paenitentium*, agregándose la posibilidad de tarifas de expiación de acuerdo con los libros penitenciales<sup>2</sup>. Las pautas para el perdón de los pecados, reglamentadas según numerosos documentos *ad hoc* ya desde el siglo VII, testimonian la problemática tanto espiritual como más ampliamente social del pecado, así como la inadecuación de un sistema ambiguo para distinguir los crímenes de los pecados de incumbencia totalmente canónica.

La crítica especializada ha analizado la temática de la conexión distintiva<sup>3</sup> o bien la directa homologación de delito y pecado esencialmente en sus alcances jurídicos y sociales<sup>4</sup> y casi nada en sus aspectos literarios y/o más culturales, que constituirán el eje del presente artículo. Por lo que sabemos, solo el número 7, correspondiente al año 2010, de la revista *Clio & Crimen* dedicado al estudio del “Pecado-crime y penitencia-castigo en la Edad Media a través de la literatura y el arte” se ha interesado por esta serie de aspectos, si bien la lectura de los trabajos revela un interés mayoritario por la sexualidad como aspecto central de las investigaciones, en consonancia con la importancia medieval de la lujuria, sin dudas el pecado con más cantidad de representaciones en el arte del período.

Entre las faltas contempladas por una Edad Media cristiana sumamente atenta a los lujuriosos y sus pecados, el robo –si bien no se considera tan gravemente como el homicidio o la herejía– ocupa un lugar destacado entre otros crímenes centrales, según lo testimonian las *Partidas* de Alfonso X, suma del saber jurídico de la época:

*Cuáles pecados son grandes e muy desaguisados e cuáles medianos:* Pecados grandes e muy desaguisados son, según lo departe santa Iglesia, matar hombre a sabiendas e de grado, o hacer simonía en orden o ser hereje. E los pecados medianos dicen que son estos: así como adulterio, fornicio, falso testimonio, robo, hurto, soberbia, avaricia, que se entiende por escaseza, saña de luengo tiempo, sacrilegio, perjurio, beodez cotidiana, engaño en dicho e en hecho de que viene mal a otro. Pero si alguno hace de estos pecados medianos que hemos nombrado en esta ley, e los conoce de su grado en pleito para hacer enmienda de ellos, no lo deben deponer, mas débele dar su mayoral penitencia cual entendiere que merece. Pero si fuere encubierto el pecado desde que hubiese hecho penitencia de él, no lo puede embargar para lo poder elegir, ni le puede por esto quitar el lugar que tiene<sup>5</sup>.

Las especificaciones acerca del robo en las *Partidas*, en particular de su castigo, dan cuenta de las distinciones entre la pena económica y el escarmiento, posible de aplicar en los ladrones consumados, así como de los alcances tanto de la acusación como de la pena no solo entre los protagonistas del hecho o los hechos, sino incluso entre sus herederos:

*Qué cosa es robo e cuántas maneras son de él:* Rapina en latín tanto quiere decir en romance como robo que los hombres hacen en las cosas ajenas que son mue-

<sup>2</sup> Para ahondar, véase especialmente Ariès, “Saint Paul”, p. 34.

<sup>3</sup> Masferrer, “La distinción entre delito y pecado”.

<sup>4</sup> Carrasco Manchado y Rábade Obradó, *Pecar en la Edad Media*; Morin, *Pecado y Delito*.

<sup>5</sup> Alfonso X, *Las Siete partidas*, partida I, título V, ley XXXIII.

bles; e son tres maneras de robos. La primera es la que hacen los almogávares e los caballeros en tiempo de guerra en las cosas de los enemigos de la fe. E de esto hablamos asaz cumplidamente en la segunda Partida de este libro en las leyes que hablan en esta razón. La segunda es cuando alguno roba a otro lo suyo o lo que llevase ajeno en yermo o en poblado no habiendo razón derecha por la que se lo hacer. La tercera es cuando se aciende o se derriba a so ora alguna casa, o peligra alguna nave e los que vinieren en manera de ayudar, roban e llevan las cosas que hallan ahí<sup>6</sup>.

*Quién puede acusar e demandar el robo e cuáles e ante quién:* Aquél puede demandar la cosa robada que la tiene en su poder a la sazón que se la roban, quiera sea señor de ella, o la tenga de otro en razón de guarda o de encomienda o a peños. Otrosí decimos que los herederos del robado pueden hacer esa misma demanda que podría hacer aquél de quien heredaron, antes que finase. E esa misma manera puede ser de los herederos de los robadores, porque ellos no son tenidos de pechar la pena del robo, si primeramente no fue demandado en juicio por demanda e por respuesta a aquellos de quien ellos heredan, como quiera que siempre sean tenidos de pechar la cosa robada o la estimación de ella. E puede ser hecha demanda de robo ante el juzgador del lugar donde fue hecho o en otro lugar cualquiera que hallasen el robador o la cosa robada<sup>7</sup>.

*Qué pena merecen los robadores e los que los ayudan:* Contra los robadores es puesta pena en dos maneras. La primera es pecho, pues el que roba la cosa es tenido de la tornar con tres tanto de más, de cuanto podría valer la cosa robada. E esta pena debe ser demandada hasta un año desde el día que el robo fue hecho. E en ese año no se deben contar los días que no juzgan los juzgadores, e los otros en que aquél a quién fue hecho el robo fue embargado por alguna razón derecha, de manera que no pudiese hacer la demanda. Mas después que el año pasase, no podría hacer demanda en razón de la pena, como quiera que la cosa robada con los frutos de ella o la estimación, pueden siempre demandar al robador o a sus herederos, así como de suso dijimos. La otra manera de pena es en razón de escarmiento, e ésta tiene lugar contra los hombres de mala fama que roban los caminos o las casas o lugares ajenos, como ladrones. E esto hablásemos adelante en el título de los hurtos que se sigue en pos de esto<sup>8</sup>.

A pesar de la evidente asociación cristiana entre delito y pecado en el siglo XIII, las aproximaciones más recientes de la historiografía jurídica, como la de Masferrer<sup>9</sup>, relativizan una indistinción absoluta basada en las aproximaciones previas de estudiosos como Tomás y Valiente<sup>10</sup> y Clavero<sup>11</sup>, resaltando de modo elocuente la complejidad de una correspondencia que se presenta de manera nada unívoca en los textos historiográficos y, en especial, en los literarios objeto de este estudio<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, partida VII, título XIII, ley I.

<sup>7</sup> *Ibidem*, partida VII, título XIII, ley II.

<sup>8</sup> *Ibidem*, partida VII, título XIII, ley III.

<sup>9</sup> Masferrer, “La distinción entre delito y pecado”.

<sup>10</sup> Tomás y Valiente, *El derecho penal*.

<sup>11</sup> Clavero, “Delito y pecado”.

<sup>12</sup> A la complejidad de la relación entre delito y pecado se suma, en este sentido, la del derecho con la literatura en su abordaje interdisciplinario (Obarrio Moreno, *Iura et humanitas*).

La complejidad de la relación entre el pecado y el delito, deudora de los lazos innegables entre el derecho penal y canónico de la época, permite de todos modos relevar algunas características de una falta criminalizable, de las cuales tanto la gravedad como la exterioridad del pecado resultan determinantes para nuestro análisis. Que el pecado sea mortal, es decir, transgreda uno de los mandamientos dados por Dios, y que sea visible y reconocible son los ejes según los cuales este se presenta y permite profundizar en la dinámica del crimen en los textos literarios medievales. Tanto la visibilidad como el conocimiento compartido de un crimen como el robo son los factores decisivos de su manifestación textual y de la ejemplaridad cifrada en su narración, lo que guiará su abordaje temático en el presente trabajo.

En el marco de la transformación de la afectividad y de la espiritualidad medieval que se sucede a partir del siglo XII y comienza a testimoniarse textualmente en el siglo XIII, siguiendo nuestras aproximaciones más recientes a las historias que componen el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, las nociones de pecado y penitencia asociadas con las de crimen y castigo se analizarán como parte de un sistema de valores cristianos que nutren la cultura del período y que lo hacen conformando la literatura vernácula emergente y la ejemplaridad resultante de la producción, transmisión y recepción de esos valores.

A partir del siglo XII, los nuevos grupos sociales ligados al crecimiento de las ciudades, entre otros factores sociales y económicos resultantes de su aparición, promueven asimismo nuevas condiciones de vida espiritual<sup>13</sup>. Efectivamente, la transformación de la piedad que se orienta a la devoción a la humanidad de Cristo da lugar a manifestaciones textuales como las reunidas en el códice K-III-4, en el que las etapas ocultas de la vida de Jesús niño y su sufrimiento patético en la cruz se conjugan en el último poema, el *Libro de los tres reyes de Oriente*, presentándose una mirada más humana, asimismo, de la santidad en las figuras de un rey virtuoso y letrado como el particular héroe del primer poema del códice, el *Libro de Apolonio*, y una prostituta arrepentida en la historia central del manuscrito, la *Vida de Santa María Egipciaca*<sup>14</sup>.

Según esta orientación y a partir del análisis propuesto, un códice individual como el K-III-4 –que reúne textos de diferentes tradiciones, géneros y lenguas fuente, bajo la idea organizadora de su transmisión unitaria– puede conducir a una aproximación temática a la vez particular y general de la consideración del robo como crimen y de sus formas de penitencia y castigo, en referencia a un contexto manuscrito que da cuenta de un contexto social más extendido, apreciable en las variantes, consideraciones y matices de la manifestación del tema en los textos.

Existen dos coincidencias temáticas básicas entre los poemas que componen el códice K-III-4: el erotismo o la violencia asociados con un aspecto folclórico escandaloso y la impronta religiosa generalizada, que determinan que el asunto esencial de los poemas sea el conflicto entre la virtud y el vicio<sup>15</sup>. No es extraño, entonces, que

<sup>13</sup> Vauchez, *La espiritualidad*.

<sup>14</sup> Este peculiar códice castellano datado a fines del siglo XIV, pero que reúne tres poemas del temprano siglo XIII (el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*), ha sido editado recientemente por mí en su totalidad manuscrita, atendiendo a la unidad de su producción y transmisión y a las condiciones de su recepción textual conjunta. Para ahondar en sus características paleográficas, lingüísticas y textuales, se remite al estudio introductorio de la edición Zubillaga, *Poesía narrativa clerical*.

<sup>15</sup> Deyermond, “Emoción y ética”, pp. 153-154.

un crimen como el robo aparezca en las historias como un tema recurrente y significativo de la oposición general entre el bien y el mal; oposición que puede extremarse en el contexto manuscrito hasta la diferencia completa, sin que exista posibilidad de reconciliación, o bien resolverse a través de la penitencia, gracias a la redención salvífica de Cristo.

## 2. La figura del ladrón en el *Libro de Apolonio*

En el *Libro de Apolonio*, el primero y más extenso de los poemas que integran el Ms. K-III-4, todos los personajes que rodean el intento de asesinato o de comercio de la joven Tarsiana pueden asociarse de una u otra manera con la figura de un ladrón. La hija de Apolonio es el paradigma esencial de la virtud en el texto, duplicando las aventuras de su padre como una heroína cuya naturaleza femenina permite sumar la castidad como virtud determinante para la cultura cristiana, básicamente identificable con la defensa virtuosa de las mujeres<sup>16</sup>.

Claramente es su madrastra Dionisa quien pergeña la muerte de la doncella, guiada por la envidia de su belleza y saberes, pero en especial movida por el deseo de apropiarse de aquellos bienes que Apolonio le había encomendado para la crianza de la joven:

Asmava que la fiziese a escuso matar,  
ca nunca la vernié el padre a buscar;  
el aver que le diera podérselo ie lograr,  
non podrié en otra guisa de la llaga sanar.  
Dizié entre su cuer la mala omiçida:  
“Si esta moça fuese de carrera tollida,  
con estos sus adobos que la fazen vellida  
casaría mi fija, la que hove parida” (369-370)<sup>17</sup>.

Asimismo el rufián Teófilo es movilizado por el afán económico que rige sus acciones, quien acepta el encargo de Dionisa de asesinar a Tarsiana solo “por amor el astroso de salir de laçerio” (375a). A pesar de sus malas intenciones, Teófilo le da a Tarsiana el espacio necesario de la oración, que providencialmente la salvará de ser asesinada, y por ello pareciera ser perdonado posteriormente del castigo de su propia muerte. Es la única razón aducida en el poema, al menos, para una redención que tiene además bastante de mejora, cifrada en la libertad sin dudas relacionada con su previa elección dadivosa:

Dieron a Teófilo mejorada raçión  
porque le dio espaçio de fer oraçión;  
dexáronlo a vida e fue buen gualardón,  
de cativo que era diéronle quitaçión (612).

<sup>16</sup> Entre las santas, el motivo de la defensa de la virginidad resulta el constituyente básico de historias en las cuales los ataques masculinos son sobre todo ataques sexuales.

<sup>17</sup> Se sigue la transcripción del poema presente en la edición conjunta del Ms. K-III-4 (Zubillaga, *Poesía narrativa clerical*), indicando a continuación de cada cita el número de versos y/o estrofas correspondientes.

En la distribución final de premios y especialmente de castigos el rufián es redimido frente a Dionisa y Estrángilo, tutores de la joven y autores intelectuales del plan de asesinar a Tarsiana, quienes sí acaban muertos por pedido de Apolonio (Dionisa quemada y Estrángilo ahorcado):

Non alongaron plazo nin le dieron vagar;  
 fue luego Dionisa levada a quemar,  
 levaron al marido desende a enforquar.  
 Todo fue ante fecho que fuessen a yantar (611).

La figura de los piratas que enseguida secuestran a Tarsiana es la estrictamente asociada en el poema, sin embargo, con los ladrones. Estos ladrones arriban como resultado de la oración de Tarsiana y son la indudable concreción de una respuesta divina que contribuye al avance de la trama y da forma a las complejas secuencias narrativas subsiguientes:

Seyendo Tarsiana en esta oraçión,  
 rencurando su cuita e su tribulaçión,  
 ovo Dios de la huérfana duelo e compasiòn,  
 enviól' su acorro e oyó su petiçión.  
 Ya pensava Teófilo del gladio aguisar,  
 asomaron ladrones que andavan por la mar;  
 vieron que el malo enemiga queriá far,  
 diéronle todos bozes, fiziéronle dubdar.  
 Coitaron la galea por amor de uviar,  
 en aquel traidor falso mano queriën echar;  
 ovo pavor Teóphilo, non quiso esperar,  
 fluxo para la villa quanto lo pudo far (384-386).

En dos ocasiones más estos piratas son calificados como ladrones: en el mismo momento, por el narrador nuevamente, cuando Teófilo escapa y ellos determinan secuestrar a Tarsiana, y luego por la misma joven en su recuento de lo acaecido frente a su padre Apolonio, previa anagnórisis entre ambos:

Corrieron los ladrones a todo su poder,  
 cuidaron a Teóphilo alcançar o prender;  
 mas quando a esso non pudieron acaecer,  
 ovieron en la dueña la saña a verter.  
 Vieron la niña de muy gran parescer,  
 asmaron de levarla e sacarla a vender;  
 podriën ganar por ella mucho de buen aver,  
 que nunca más pudiesen en pobreza cayer (391-392).

Ladrones en galeas que sobre mar vinieron,  
 por amor de furtarme de muerte me estorcieron;  
 por mi ventura grave a omne me vendieron  
 por que muchas de vírgines en mal fado cayeron (492).

El dueño del prostíbulo que compra a Tarsiana movido por un afán económico excluyente semejante a los anteriores (“Un homne malo, señor de soldaderas, / asmó ganar con esta ganancias tan pleneras”, 396ab) también tiene el castigo de la muerte, de manera parecida a Dionisa y Estrángilo, según pedido de Apolonio y resolución del consejo ciudadano:

Non quisieron el ruego meter en otro plazo,  
moviósse el conçejo como que sañudazo;  
fueron al traidor, echáronle el laço,  
matáronlo a piedras como a mal rapaço (567).

De acuerdo con la interpretación de Deyermond, que busca de alguna manera paliar las inconsistencias del poema, son los impenitentes quienes reciben la muerte como castigo, en tanto aquellos que se arrepienten o vacilan, como Teófilo, pueden ser perdonados: “La penitencia después del pecado, por grave que sea, consigue el perdón; la impenitencia, por venial que sea el pecado, recibe la muerte cruel como castigo”<sup>18</sup>. Este sistema cristiano de valores, que el estudioso considera una constante del *Libro de Apolonio*, no impide la propia contradicción interna de que Teófilo sea perdonado por un lado, e incluso liberado de la esclavitud casi al final del poema, pero previamente el mismo narrador asevere lo contrario acerca de su fin: “murió en servidumbre, nunca ende fue quitado. / Qui en tal se metiere non predrá mejor grado” (390cd). En el sistema de premios y castigos del texto, sin embargo, concentrado y sistematizado hacia el final de la historia, Teófilo es perdonado y liberado.

Más allá de su posible arrepentimiento, tanto el rufián Teófilo como los piratas poseen en el desarrollo de la acción un mero valor instrumental, ya sea de la maldad originada por el Diablo, ya sea de la providencia determinada por Dios. Quizá a causa del carácter instrumental de esas figuras de la maldad la culpa verdadera y el castigo recaigan entonces, de manera más concreta, en quienes en su libre albedrío optan por el mal y determinan las formas y modos de instrumentarlo.

El tema de la visibilidad y conocimiento del crimen de Dionisa y Estrángilo es fundamental en el poema, en función del desarrollo de la historia y de la relevancia de la avaricia como disparador inicial de los males posteriores. De regreso en Tarso, Apolonio escucha de boca de Dionisa que su hija ha muerto y no puede llorar frente a su tumba, presintiendo la mentira. Aunque el pecado se mantiene oculto, en este caso, hasta la resolución textual final, es de todas formas identificable y reconocible como verdad interior:

Quando en el sepulcro cayó el buen varón,  
quiso façer su duelo como havié razón;  
abaxósele el duelo e el mal del coraçón,  
non pudo echar lágrima por nenguna misión.  
Tornó contra sí mismo, començó de asmar:  
“¡Ay, Dios!, ¿qué puede esta cosa estar?  
Si mi fija Tarsiana yoguiesse en este logar,  
non devién los mis ojos tan en caro se partir.  
Asmo que todo aquesto es mentira provada,

<sup>18</sup> Deyermond, “Emoción y ética”, p. 161.

non creyo que mi fija aquí es soterrada;  
 mas o me la han vendida o en mal logar echada.  
 Seya, muerta o biva, a Dios acomendada” (448-450).

La verdad interna, frente a la mentira aparente de la muerte de la joven, destaca en el poema la problemática del ocultamiento del pecado, que sin embargo resulta evidente y se conoce en profundidad más allá de las apariencias.

Otro aspecto importante de la visibilidad y conocimiento compartido del crimen es el carácter plural de la decisión del castigo en la historia. Si bien la autoridad de Apolonio es reconocida como juez y parte por los ciudadanos de Tarso y Mitilene, son en ambos casos los consejos –como colectivo institucional– los que establecen la forma de resolver el conflicto. La justicia se practica y se define de manera comunitaria, remarcando la relación del individuo con la sociedad de la que forma parte; una sociedad de indudables valores y ética cristianos, aunque sin serlo realmente, debido a que esta es una historia de materia antigua con precedentes latinos y posibles originales griegos perdidos<sup>19</sup>.

Esta inserción del individuo en una sociedad cambiante, que combina referentes históricos antiguos con modificaciones económicas y culturales ciudadanas posteriores al siglo XII, determina asimismo que esas transformaciones sociales interfieran en la noción misma y medida del pecado. La extensión de la economía monetaria europea –cuya dinámica es posible apreciar en el *Libro de Apolonio*<sup>20</sup>– conduce en el siglo XIII al predominio del pecado de la avaricia por sobre la soberbia como raíz de todos los males<sup>21</sup>, como se ha demostrado en relación con el robo y el afán económico excluyente en el análisis de esta historia.

### 3. El robo como metáfora en la *Vida de Santa María Egipciaca*

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, segunda de las historias que conforman el Ms. K-III-4, el pecado inicial de la joven prostituta María de Egipto se prolonga hasta bien avanzado el poema, creciendo en detalle y llamativo desarrollo<sup>22</sup>. Esa lujuria no es castigada, al contrario de lo que sucede en la historia previa con el rey Antíoco, su hija y el incesto que principia el *Libro de Apolonio*<sup>23</sup>; el arrepentimiento de la pecadora y su penitencia posterior redimen su vida pasada y configuran la ejemplaridad básica de la historia de esta penitente, prototipo junto con María Magdalena de la prostituta santa. Aquí sí es el arrepentimiento declarado, explícito y concretado como penitencia el que funciona como ejemplo para todo pecador.

<sup>19</sup> La *Historia Apollonii regis Tyri* es la versión más temprana conocida de la historia de Apolonio de Tiro hacia el siglo III, aunque parte de la crítica señala un posible original griego perdido debido a su estructura compositiva y la temática semejante a las novelas de amor y aventuras previas.

<sup>20</sup> “El entorno del poema no es precisamente el campo, sino la ciudad, o mejor, la ciudad-puerto, ya que todas las ciudades de Apolonio son puertos de mar: Tiro, Antioquía, Tarso, Pentápolin, Mitilene y Éfeso” (Artiles, *El “Libro de Apolonio”*, p. 37).

<sup>21</sup> Little, “Pride goes before avarice”.

<sup>22</sup> La lujuria como pecado esencialmente femenino testimonia el condicionamiento de los modelos de género en la idea de la transgresión, según pautas religiosas medievales extensibles hasta el presente, como analiza por ejemplo Juliano (“Delito y pecado”).

<sup>23</sup> El pecado inicial del incesto entre el rey Antíoco y su hija, en el *Libro de Apolonio*, es castigado directamente por fuerzas sobrenaturales: “destruyólos a amos un rayo del diablo” (248c).

El pecado de la lujuria, que mueve a la joven y bella pecadora a abandonar su hogar para entregarse a sus impulsos sin limitaciones familiares, lleva a su identificación textual con la figura de un ladrón:

María se va en otro regno  
 por acabar más de preçio.  
 Sus parientes todos dexó,  
 assí que más nunqua los vio.  
 Sola salló como ladrón,  
 que non demandó conpañón;  
 en su camino entró María,  
 que non demandava conpañía. (135-142)<sup>24</sup>

Esta identificación de la soledad de quien todo lo abandona por su pecado con el robo opone el delito al comportamiento social deseable como conducta cristiana.

En este sentido, el verdadero ejemplo cristiano en el poema no es la santa penitente, que sigue conservando en el desierto rasgos de esa conducta asocial primera, sino los monjes de la abadía de San Juan. Ya en su primera presentación textual, mediando la historia, los monjes aparecen como un colectivo cuyos integrantes son indistinguibles de manera individual, de acuerdo con su funcionalidad religiosa y social más extendida:

Fuelgue un poco María;  
 contarvos é de una abadía  
 que era en cabo de la montaña  
 e havia hí buena conpañía.  
 Mas nunqua viestes una gente  
 que a Dios serviés' tan gente. (798-803)

El detalle de la conducta cotidiana de estos monjes sigue remarcando esa unidad que los distingue como grupo que funciona de manera conjunta en base a la postergación personal, de los placeres e incluso de las necesidades básicas como el descanso cómodo y la alimentación adecuada, en pos de un bien espiritual que los alcanza a ellos como colectivo y, en consecuencia, también al resto de los fieles cristianos:

Grandes avían las coronas,  
 sayas visten a caronas;  
 non avían cura d'estameñas,  
 ni yazen en lechos ni en cameñas;  
 por alimpiarse de sus pecados  
 non calçavan çapatos.  
 Noche e día a Dios servién,  
 sabet por çierto que non durmién.  
 Todo el día estaban en su mester  
 fasta la hora del comer,

<sup>24</sup> Se sigue la transcripción del poema presente en la edición conjunta del Ms. K-III-4 (Zubillaga, *Poesía narrativa clerical*), indicando a continuación de cada cita el número de versos correspondientes.

e quando ivan a comer  
 non querién hí mucho seyer.  
 En pobredat s'en mantenién,  
 por amor de Dios lo fazién.  
 Pan de ordio comién, que non d'ál,  
 por çierto non echavan hí sal;  
 e quando avién grant conducho,  
 landes avían e poco fruto;  
 agua bevían que non es sana,  
 que non era de fontana (804-823).

El poema señala la ausencia de pecado particularmente en la relación de unos con otros, en una sumatoria en la cual la avaricia se destaca de nuevo –al igual que en el *Libro de Apolonio*– como el mal mayor, que en este caso se contrapone a la imagen de Dios como único y anhelado tesoro:

Entr'ellos non avié copdiçia,  
 ni envidia nin avariçia.  
 Todos son de buena voluntat,  
 que non querién aver propietat;  
 non querién aver argento ni oro,  
 que en Dios es todo su tesoro (824-829).

A pesar de que la lujuria es el pecado innegable que moviliza a María Egipcíaca<sup>25</sup>, la relevancia del afán económico no deja, sin embargo, de estar presente en la historia sobre todo a través de las imágenes asociadas al pecado, en oposición a la conducta sin tacha de estos monjes. María es enlazada con la figura del ladrón, como hemos puesto de relieve, y además lo económico aparece como un subtexto en los numerosos intercambios de la historia, tanto concretos como simbólicos:

These exchanges progress from disorder to order, from unregulated transactions in which the value set upon the godos and services traded does not correspond to either moral or material worth, to those in which Exchange rates become tied to charity and the economy of salvation<sup>26</sup>.

El uso del lenguaje comercial y las abundantes metáforas monetarias en el poema singularizan, asimismo, la temática de la visibilidad y el conocimiento del pecado y, de manera opuesta, de la consecuente penitencia que sería inenarrable sin la figura necesaria de un testigo, conocedor de la transformación tanto externa como interna de María de Egipto en santa.

La visibilidad y el conocimiento del pecado se particularizan en este poema en la figura del testigo, o bien en la necesidad de su ausencia. Cuando la pecadora parte de su hogar paterno, lo hace justamente para evitar que su familia presencie su vida

<sup>25</sup> De acuerdo con esto, Beresford señala que “The emphasis of this description is not upon prostitution, but upon sin, hedonism, and immoderate excess” (“Encendida del ardor”, p. 50).

<sup>26</sup> Francomano, “Taking the gold”, p. 405.

lujuriosa. En su penitencia, contrariamente, es la figura del testigo la que reafirma la transformación obrada en María Egipciaca.

No es casual que sea el monje Gozimás, uno de los miembros de la abadía de San Juan, quien encuentre a la penitente en el desierto en una de sus habituales salidas cuaresmales y resulte el intermediario entre la vida-historia de María de Egipto y el resto de su comunidad, colectivo representante a su vez de la comunidad cristiana en su conjunto, en tanto que receptora última del valor ejemplar de la historia de la prostituta arrepentida. Primer protagonista del relato en las versiones orientales iniciales de la historia de la penitente, a partir del siglo XII –en las conocidas como versiones occidentales de la vida de la santa– Gozimás cede su protagonismo a la mujer, pero adquiere un papel relevante como testigo de su santidad<sup>27</sup>.

#### 4. Ladrones y redención en el *Libro de los tres reyes de Oriente*

En el *Libro de los tres reyes de Oriente*, la última historia del Ms. K-III-4, mucho más breve que las dos anteriores, la temática de la visibilidad y conocimiento del pecado remite ya directamente a la figura redentora de Cristo, quien obra en el poema –a través de la mediación de su madre María, debido a que al principio de la historia es solo un recién nacido– purificando el pecado de un niño leproso mediante el agua de su propio baño, en una metáfora bautismal que actualiza la salvación en el momento de la muerte de ese mismo niño ya como ladrón consumado a su lado en la escena de la Pasión con que concluye el poema y el códice en su conjunto. El carácter conclusivo de la redención cristiana como mensaje ejemplar unitario del manuscrito indudablemente subraya la importancia de la penitencia por sobre el castigo, así como la naturaleza del pecado redimido por Cristo por sobre la del crimen en general y la del robo en particular.

Por otra parte, el tema de la soledad identificable previamente en la lujuriosa juventud de María Egipciaca con la figura del ladrón también se reitera en esta historia, pero adaptándose en función de la inclusión del concepto de familia, esencial para la función ideológica del poema. Ya desde la aparición de los dos ladrones que asaltan a la Sagrada Familia en su huida a Egipto, la primera diferencia con la fuente principal del episodio –el *Evangelio árabe de la infancia* (cap. XXIII)– es que los ladrones no se presentan aislados de su grupo de pertenencia. Justamente la dilación del robo en el *Libro de los tres reyes de Oriente* se produce por una discusión de ambos malhechores acerca del botín, decidiendo uno de ellos el albergue de Jesús, María y José en el ambiente familiar de su hogar como escenario de la caridad y el milagro consecuente:

“Et óyasme, amigo, por caridat  
e por amor de piadat,  
pensemos de andar,  
que hora es de alvergar;  
en mi casa alvergaremos  
e cras como quisieres partiremos.  
E si se fueren por ninguna arte,

<sup>27</sup> Para ahondar en la transformación de la leyenda en su pasaje a las lenguas vernáculas a fines del siglo XII y durante el siglo XIII, véase especialmente Robertson, “Poem and spirit”.

yo te pecharé tu parte”.  
 ¡Dios, qué bien recibidos son  
 de la muger daquel ladrón! (121-130)<sup>28</sup>.

La curación del niño leproso, en este sentido, quien en el *Libro de los tres reyes de Oriente* es hijo del buen ladrón, se unifica con el asalto a partir del concepto de familia como referente básico de la bondad cristiana. En el *Evangelio árabe de la infancia*, en cambio, los episodios eran independientes y resaltaban esa soledad característica de la imagen del robo como conducta asocial e incluso antisocial<sup>29</sup>.

La esposa del buen ladrón que hospeda a la Sagrada Familia y el hijo de ambos actúan en el poema como la contención caritativa de la conducta reprochable de su esposo como ladrón. El milagro de la sanación es, de esta manera, el claro resultante de la acción piadosa previa de la mujer, apreciable en su servicio constante:

Va la huéspedea correntera  
 e puso del agua en la caldera.  
 Deque el agua hovo asaz caliente,  
 el niño en braços prende.  
 Mientre lo baña, ál non faz  
 sino cayer lágrimas por su faz (155-160).

La principal innovación del poema hispánico con respecto a todo el material apócrifo anterior consiste en que sean finalmente los hijos de los ladrones, y no ellos mismos, quienes mueran con Jesús en el Calvario. Tal adaptación, cifrada en la adecuación cronológica y en la continuidad del delito, está fundamentada textualmente a través del robo como una actividad de los padres replicada en la vida de los hijos<sup>30</sup>:

Los niños fueron creçiendo,  
 las mañas de los padres aprendiendo:  
 salién robar caminos  
 e degollavan los pelegrinos,  
 e fazían mal atanto  
 fasta on los puso Pilato.  
 A Jherusalem los aduz,  
 mándalos poner en cruz  
 en aquel día señalado  
 que Christus fue crucificado (218-227).

La escena de la Crucifixión, final del *Libro de los tres reyes de Oriente*, condensa el paradigma cristiano acerca del robo como pecado antes que como delito, pasible entonces de ser perdonado o redimido, como efectivamente ocurre con el hijo del

<sup>28</sup> Se sigue la transcripción del poema presente en la edición conjunta del Ms. K-III-4 (Zubillaga, *Poesía narrativa clerical*), indicando a continuación de cada cita el número de versos correspondientes.

<sup>29</sup> Para el detalle de los episodios en el *Evangelio árabe de la infancia* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, se remite al análisis de Zubillaga, “Biografía y dimensión humana”.

<sup>30</sup> Esto refuerza la idea medieval del carácter hereditario del pecado, y lo hace doblemente: en la caracterización del robo como actividad heredada de padres a hijos y en la asimilación de la lepra, en particular entre las enfermedades, con el pecado que asimismo se hereda.

buen ladrón mediante el lazo inquebrantable de la alianza bautismal de su sanación infantil:

El que en su agua fue bañado  
 fue puesto al su diestro lado;  
 luego quel' vio, en Él creyó  
 e merçet le demandó.  
 Nuestro Señor dixo: "Oy serás comigo  
 en el santo paraíso" (228-233).

El hijo del ladrón malo, por el contrario, se condena esencialmente por no creer en Cristo:

El fi de traidor quando fablava  
 todo lo despreçiava.  
 Diz: "Varón, ¡cómo eres loco,  
 que Christus non te valdrá tan poco!  
 A sí non puede prestar,  
 ¡cómo puede a ti uviar?".  
 Este fue en infierno miso  
 e el otro en paraíso.  
 Dimas fue salvo  
 e Gestas fue condampnado.  
 Dimas e Gestas,  
 medio divina potestas (234-245).

Más allá de la actividad del robo y de las conductas impropias que guiaron sus vidas, entonces, es la creencia en el poder redentor cristiano (absolutamente personal, aunque planteada como herencia familiar) lo que unifica el mensaje ejemplificador de la historia, como han señalado sus principales estudiosos. Tanto Chaplin<sup>31</sup> como Richardson<sup>32</sup> y Zubillaga<sup>33</sup> han destacado en sus análisis estructurales del poema que la conformación de la historia como un todo se asienta en una unidad doctrinal basada en la lógica cronológica de la vida humana como reflejo de la redención.

Bíblicamente, la figura del ladrón remite en su esencia a esta oposición del buen ladrón y el ladrón malo crucificados con Cristo<sup>34</sup>; oposición que se reitera en este poema final del Ms. K-III-4 mediante la profundización de los temas del triunfo salvífico sobre el pecado, el carácter hereditario del crimen y de la enfermedad como representación pecaminosa básica en la Edad Media, y la problematización de esa idea de herencia, que hace que sean los hijos de los ladrones y no ellos mismos quienes mueran junto a Jesús en la cruz.

<sup>31</sup> Chaplin, "The episode of the robbers".

<sup>32</sup> Richardson, "Structure and theme".

<sup>33</sup> Zubillaga, "Biografía y dimensión humana".

<sup>34</sup> Acerca de sus nombres y el detalle de su tradición, véase Alvar, *Libro de la infancia*, pp. 92-98.

## 5. Conclusión

La oposición entre el vicio y la virtud, configurador esencial del códice K-III-4 en su conjunto, ha podido apreciarse en la progresión de la iniquidad, cifrada en la figura del ladrón, que recorre cada una de estas historias manuscritas en las cuales las aspiraciones monetarias, el lenguaje comercial y el móvil económico de la maldad funcionan como subtextos de relaciones culturales y más ampliamente sociales en un entorno europeo de transformación creciente.

En el *Libro de Apolonio*, ya se pone de relieve el afán económico que ubica a la avaricia como la madre de todos los pecados, en consonancia con cambios sociales más extendidos relacionados con la promoción de la burguesía y el auge de la economía monetaria ciudadana en el siglo XIII. Son los autores intelectuales de los crímenes, o quienes los promueven antes que sus meros ejecutores, los que son castigados en el poema mediante consejos colectivos que dan cuenta de la inserción del individuo particular y sus formas de adaptación en esa sociedad cambiante.

La temática de la visibilidad y conocimiento del pecado se enfatiza en la segunda de las historias manuscritas: la *Vida de Santa María Egipciaca*, en la que se destaca el carácter asocial y amoral de la lujuria identificándosela con el robo, entre otras metáforas económicas que oponen totalmente el pecado inicial de la prostituta a su posterior santidad.

Finalmente, el *Libro de los tres reyes de Oriente* sintetiza esa oposición en el castigo último de aquellos que mueren sin aceptar la redención cristiana frente a los que en cambio creen en Jesús, aunque hayan sido unos ladrones viles y malvados que asaltaron a la Sagrada Familia en su huida a Egipto o, en este caso, sus hijos. El carácter salvífico de la Pasión con que culmina este poema y el códice como una unidad destaca, en este sentido, el alcance de la redención más allá del pecado, particularizando especialmente en el robo y en la figura opuesta de los dos ladrones que mueren con Cristo tanto el crimen como su expiación.

La progresión manuscrita de la representación del robo y de los ladrones concretos y sus fechorías en cada una de las historias del códice K-III-4 no propicia la idea del crimen y su castigo como ideales sociales y éticos cristianos; por el contrario, como ha intentado demostrarse, prioriza la imagen del pecado y la posibilidad de su penitencia como vías de orden y estabilidad en una sociedad que se percibe como amenazadoramente cambiante. Allí radica la ejemplaridad de relatos en los que la figura del ladrón remite al estar fuera de la ley; una ley social representada en el *Libro de Apolonio* por los nacientes consejos ciudadanos que dirimen lo que es justo y lo que no lo es, identificada en la *Vida de Santa María Egipciaca* con la comunidad monástica, y constituida en el *Libro de los tres reyes de Oriente* por la familia como núcleo comunitario primigenio.

Los pares binarios inocente/culpable, justicia/injusticia, unidad/variedad –característicos del pensamiento dicotómico medieval– se subsumen indudablemente en el imaginario de una sociedad tradicional como la medieval en el par inclusivo orden/caos. Y la posibilidad de alcanzar ese orden está cifrada, en gran medida, en la transmisión de historias ejemplares asentadas en valores cristianos como las que aquí se han abordado; historias a la vez constitutivas y constituyentes de los avatares de la historia del medioevo occidental. En este sentido, a pesar de que el Ms. Esc. K-III-4 es un códice singular en el amplio panorama textual de la época, su carácter conjunto y su unidad temática permiten extender su análisis unitario a un proceso de

desarrollo cultural mayor acerca de la problemática del pecado, según las dinámicas de producción y recepción de relatos y tradiciones asociados a prácticas económicas, políticas y sociales más extendidas.

## 6. Bibliografía

- Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas (El Libro del Fuero de las Leyes)*, ed. de José Sánchez-Arcilla, Madrid: Editorial Reus, 2004.
- Alvar, Manuel (ed.), *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, Madrid: CSIC, 1965.
- Ariès, Philippe, "Saint Paul et la chair", *Communications*, 35 (1982), pp. 34-36.
- Artiles, Joaquín, *El "Libro de Apolonio". Poema español del siglo XIII*, Madrid: Gredos, 1976.
- Beresford, Andrew M., "Encendida del ardor de la luxuria': Prostitution and promiscuity in the Legend of Saint Mary of Egypt", en Andrew M. Beresford (ed.), *"Quien hubiese tal ventura": Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 45-56.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel y Rábade Obradó, María del Pilar (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid: Sílex, 2008.
- Chaplin, Margaret, "The episode of the robbers in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 44 (1967), pp. 88-95.
- Clavero, Bartolomé, "Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones", en Francisco Tomás y Valiente, Bartolomé Clavero, José Luis Bermejo, Enrique Gacto, António Manuel Hespanha, Clara Álvarez Alonso, *Sexo barroco y otras transgresiones*, Madrid: Alianza, 1990.
- Deyermond, Alan, "Emoción y ética en el *Libro de Apolonio*", *Vox Romanica*, 48 (1989), pp. 153-164.
- Francomano, Emily, "Taking the gold out of Egypt: Prostitution and the economy of salvation in the *Vida de María Egipcíaca*", *Hispanic Review*, 82/4 (2014), pp. 397-420.
- Juliano, Dolores, "Delito y pecado. La transgresión en femenino", *Política y sociedad*, 46/1-2 (2009), pp. 79-95.
- Little, Lester K., "Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom", *The American Historical Review*, 76/1 (1971), pp. 16-49.
- Masferrer, Aniceto, "La distinción entre delito y pecado en la tradición penal bajomedieval y moderna. Una propuesta revisionista de la historiografía española, europea y anglosajona", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 87 (2017), pp. 693-756.
- Morin, Alejandro, *Pecado y Delito en la Edad Media: Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba: Del Copista, 2009.
- Obarrio Moreno, Juan Alfredo, *Iura et humanitas. Diálogos entre el Derecho y la Literatura*, Madrid: Dykinson, 2017.
- Richardson, Vivienne, "Structure and theme in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 61 (1984), pp. 183-188.
- Robertson, Duncan, "Poem and spirit. The twelfth-century French *Life* of saint Mary the Egyptian", *Medioevo Romanzo*, 7/3 (1980), pp. 305-327.
- Tomás y Valiente, Francisco, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI- XVII - XVIII)*, Madrid: Editorial Tecnos, 1969.
- Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 1985.

- Zubillaga, Carina (ed.), *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*, Buenos Aires: SECRIT, 2014.
- , “Biografía y dimensión humana en el *Libro de los tres reyes de Oriente*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 93/8 (2016), pp. 843-854.