

Maldad y pecado en la *General estoria* de Alfonso X El Sabio

RESUMEN

En este trabajo se estudia la aparición del mal y el pecado en toda la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio; se investiga su dependencia de varias clasificaciones medievales y su relación con la concepción de pecado en las obras jurídicas alfonsíes (*Setenario*, *Partidas*). También se analiza el juicio moral que merecen a los redactores los diferentes ejemplos de mal comportamiento humano. Cada pecado o vicio se analiza mediante ejemplos textuales que muestran cómo la presentación de las actitudes humanas y el juicio de los redactores presentan un alto grado de homogeneidad a lo largo de la obra.

PALABRAS CLAVE: ALFONSO X, HISTORIOGRAFÍA MEDIEVAL, LITERATURA MEDIEVAL, PECADOS, *GENERAL ESTORIA*, *SETENARIO*, *PARTIDAS*, BIBLIA, OVIDIO, LUCANO

Evil and sin in the General Estoria of Alfonso X The Wise

ABSTRACT

In this paper, we study the presence of evil and sin in Alfonso the Wise's *General Estoria*, huge historical compilation from the 13th century, in Spanish, covering from the beginnings of humanity until the time of Christ's birth. First, the possible dependence of the *Estoria*'s sin organization from several medieval classifications of sin is discussed, then the relationship between the conception of sin in the *General Estoria* and in the legal works of Alfonso's (*Setenario*, *Partidas*). Afterwards, the conception and treatment of each sin throughout the six Parts of the work is analysed.

KEYWORDS: ALFONSO X, MEDIEVAL HISTORIOGRAPHY, MEDIEVAL LITERATURE, SIN AND SINS, *GENERAL ESTORIA*, *SETENARIO*, *PARTIDAS*, BIBLE, OVID, LUCAN

Recepción: 16 de septiembre de 2015.

Dictamen 1: 20 de octubre de 2015.

Dictamen 2: 28 de octubre de 2015.

MALDAD Y PECADO EN LA *GENERAL ESTORIA* DE ALFONSO X EL SABIO

BELÉN ALMEIDA CABREJAS*

1. La *General Estoria* fue concebida como una historia de todo el mundo conocido, desde la creación hasta el siglo XIII, época de su redacción.¹ La magnitud de los planes y de los medios puestos a la disposición de los equipos que en ella trabajaron, así como del resultado (a pesar de haber quedado trunca), hace de ésta la mayor empresa historiográfica de la Edad Media europea.

Siguiendo un plan muy complejo basado en varias ideas sobre la progresión de la historia, numerosas fuentes, previamente traducidas, se combinaron entre sí y se completaron con capítulos teóricos sobre la organización de la obra, la valoración de las fuentes y otros aspectos, y con variadísimas intervenciones de los redactores que van desde sencillas aclaraciones hasta comentarios morales o instancias de *amplificatio* ornamental. La narración historiográfica resultante se caracteriza por una prosa elegante y trabada, de periodos largos y gran riqueza léxica. En cuanto al contenido de la obra, una de las características más importantes es el deseo de exhaustividad, de presentar todos los datos encontrados en cuantas obras se han podido manejar sobre cada hecho histórico, así como de explicar esos datos del modo más completo posible.

2. En una obra de este carácter, la presentación del mal es tan necesaria como la del bien, primero por una exigencia, debida al género historiográfico, de contar todo

* Universidad de Alcalá. Correo electrónico: belen.almeida@uah.es

¹ Ocupa un lugar singular dentro del género de la crónica universal descrito por Krüger (1976). En común con otros ejemplos de este género tiene la ambición de cubrir la historia desde el comienzo de la humanidad hasta el momento de la redacción, la organización en edades y la combinación de materia bíblica y profana, pero se distingue por su longitud y por estar escrita en lengua vulgar.

tipo de sucesos, y en segundo lugar porque, al considerar la historia como una fuente de modelos o *exemplos*, se piensa que tanto los positivos como los negativos tienen una eficacia didáctica comparable, como puede apreciarse en las siguientes citas:

trabajáronse los sabios omnes de meter en escrito los fechos que son passados [...] E dixieron la verdat de todas las cosas, e non quisieron nada encobrir tan bien de los que fueron buenos como de los que fueron malos. E esto fizieron porque de los fechos de los buenos tomassen exemplo pora fazer bien e de los fechos de los malos que recibiesen castigo por se saber guardar de lo non fazer (GEI, I, 5)².

quando leídas fueren estas batallas, e la esperança de vencer e regnar e el miedo de ser vencidos e perder regno amonestar deven a las cobdicias de los omnes [...] que se teman de caer en semejança de tal avenimiento; e aviendo ende espanto todos leerán d'esto, e però que pasado tomarlo an como si oviese aún de seer (por recebir ende castigos para sí) (GEV, 2, 224).

Teniendo en cuenta esta concepción de la historia, hemos centrado nuestra atención en los comportamientos humanos —eje del devenir histórico—, dejando de lado los animales o monstruos que también pueden hacer o representar el mal, pero en los que es inútil la búsqueda de una causalidad o un juicio moral.

3. A pesar de sus aseveraciones de que tanto el buen como el mal comportamiento suponen ejemplos de conducta, un análisis de la *General Estoria* muestra la dificultad que los redactores encontraron a la hora de presentar el mal en determinados casos. Cuando es el rey u otro “señor” (una figura en principio ejemplar) el culpable de acciones reprobables, no es raro que se aprecie cierta resistencia a seguir la fuente. Esto no quiere decir que no se hallen en las *Estorias* arquetipos de “mal rey” o “mal señor”, sino que cuando los rasgos indeseables se encuentran en personajes que no se consideran negativos, se tiende a hacerlos desaparecer. Esto se advierte en las figuras de Hércules, Julio César, Pompeyo o Níobe, entre otras. A veces, en un desdoble moral característico, se atribuyen a los súbditos (malos consejeros) los errores del señor, como veremos más abajo en el apartado dedicado a la envidia.

Esto sucede porque los reyes son los grandes protagonistas de la *Estoria* alfonsí. El rey es el centro del poder político e iniciador de toda gran empresa militar o cultural, ejemplo de su pueblo es, como expresa la Segunda Partida, cabeza y alma de su reino:

² Para mayor agilidad a la hora de citar la *General Estoria*, la referencia de las citas tiene el formato GEI, I, 5: Primera Parte, volumen I (cada parte abarca dos volúmenes, salvo la Sexta), página 5 (de la edición completa citada en Bibliografía).

[...] dixieron los sabios que *el Rey es cabeça del rreyno*; ca asy commo de la cabeça naçen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, byen asy por el mandamiento que naçe del Rey, que es señor e cabeça de todos los del rreyno, se deven mandar e guiar e aver un acuerdo con el para obedesçerle e anparar e guardar e enderesçar el rreyno, *onde el es alma e cabeça e ellos los miembros* (cit. en Fernández Ordóñez, 2000, p. 28).

Aun reconociendo que los reyes son humanos y falibles y pueden cometer errores, el dar a conocer esos errores puede ser interpretado como “enfamamiento”, algo duramente reprobado en varias obras legislativas alfonsíes, entre ellas las Partidas: “las palabras que fuesen a enfamamiento d’él non las querer dezir nin rretraer en ninguna manera, e muy menos asacrarlas nin de buscarlas de nuevo” (cit. en Fernández Ordóñez, 2000, p. 28).

Con esta actitud está relacionado el hecho de que no se incluyan en la *Estoria de España* (y menos aún en la conocida como “versión crítica”) detalles que indican un comportamiento poco ejemplar de los reyes (cf. Fernández Ordóñez, 2000), a pesar de que nunca se explicita esta práctica. La *General Estoria* se comporta de una manera diferente: el alejamiento cronológico y la diferencia de religión permiten acercarse con más libertad a estos personajes y expresar opiniones muy variadas, incluso críticas, con algunos aspectos de la monarquía. Sin embargo, también los redactores de la *General Estoria* muestran una valoración muy positiva de los reyes, como puede comprobarse en incontables pasajes:

Onde esta palabra que traen las yentes como por fazaña, e dizen “allá van leis ó mandan reis” bien diz a qui bien lo quiere entender e verdad es que las leyes allá van ó los reis mandan, ca ellos las mudan segund lo que es razón e derecho en castigar los malos por mantener en justicia e en paz a los buenos. Mas algunos toman aquella palabra mandan d’otra guisa e trabájanse de poner esta otra palabra “quieren” allí ó dize “mandan”, e dezir “allá van leis ó quieren reis”, e non es assí, ca si las leis o los fueros allá fuessen ó los reis quisiessen los omnes todos seríen buenos, e las leis e los fueros otrossí todos buenos e sin toda pena (GEI, 2, 600).

4. Prestar atención a cómo se define el mal en una cultura nos da claves importantes para entenderla. La categorización del mal en las obras medievales es variada y compleja. Tras otras organizaciones de Prudencio, Evagrio y sobre todo la de Casiano, fue Gregorio el Grande (que redujo el número de ocho a siete) quien más éxito tuvo en fijar en el Occidente europeo una lista de vicios o pecados

capitales (Fritz, 1992, p. 68). Sin embargo, no por ello dejaron de circular listas alternativas (de ocho o de siete miembros) con diferentes denominaciones y orden de elementos (véase p. ej. las clasificaciones utilizadas en el *Libro de buen amor*, coplas 217-371, 2009).³ A veces acompañaban a los pecados capitales una serie de pecados derivados (“hijas”), también nombrados por Gregorio el Grande, aunque el diferente número de “hijas” que atribuyó a cada pecado capital contribuyó a que la lista de estos pecados derivados, cuando aparecía, fuese aún más abierta que la de los pecados capitales.

Los vicios capitales, en principio, no son los pecados más graves, sino las inclinaciones pecaminosas del ser humano,⁴ que lo impulsan a cometer cualquier pecado. La clasificación según la gravedad del pecado cometido (mortal o venial), de vital importancia en los escritos destinados a confesiones o penitencias, es teóricamente independiente de esta otra de los vicios capitales (Schütz, 1973). Sin embargo, pronto se desarrolla en la tradición hispánica (entre otras) una confusión entre pecados o vicios capitales y el concepto de pecado mortal; por dicha confusión se denominan pecados *mortales* a los *capitales* (Ricard, 1966, pp. 31-36). Así, encontramos que el *Libro de buen amor* acusa al Amor diciendo: “Contigo siempre trahes los mortales pecados” (copla 217); en el *Libro de miseria de omne* son llamados “criminales” (pero aún “cabdales” en el *Libro de Alexandre*).

Dentro de la obra alfonsí, podemos destacar la organización de los pecados que encontramos en el *Setenario*, texto de contenido predominantemente religioso que se centra en las antiguas creencias de los gentiles, los pecados y los sacramentos. También resulta interesante la organización de los pecados en la *Primera partida*, con una fuerte relación textual con el *Setenario*. En estas organizaciones, tiene mayor importancia la gravedad del pecado (mortal, venial y, en el *Setenario*, también criminal) que el tipo. Así, comportamientos que se agruparían dentro del mismo pecado capital, como la gula, tienen, como es lógico, gravedad diversa según se trate de “comer e [...] beber más que non deve” (pecado venial) o de “comer tanto que aya de enfermar o de morir” (pecado mortal). Además, muchos pecados considerados en el *Setenario* o en las *Partidas* no figuran en las listas tradicionales de los pecados capitales: así sucede con “traición”, “muerte de hombre”, “falso testimonio” o “perjuro”.

³ Aún en el siglo XV se nombran ocho vicios capitales, por ejemplo, en el *Espejo del alma* de Lope Fernández, como señala Baños Vallejo (2012: 495).

⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II, 2, qu. 148, a. 5 “*vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis*”.

En ninguna de las obras alfonsíes encontramos una lista cerrada de tipos de pecado, aunque entre los pecados que se recomienda a los confesores⁵ preguntar se encuentran “aquellos que son más usados, assí como embidia o sobervia o avaricia o fornicio o furto o falso testimonio, e los otros yerros en que los omnes caen a menudo.”⁶ La organización de Gregorio Magno (u otra semejante) en siete vicios o pecados capitales, si hubiera sido conocida por los alfonsíes, posiblemente se hubiera utilizado en algún momento, pues numerosas clasificaciones de siete elementos fueron aprovechadas para la redacción del *Setenario*, una obra absolutamente deudora del número siete; incluso el número siete se relaciona de modo expreso con los pecados en varias ocasiones, pero nunca en forma de una lista cerrada de pecados diferentes:

Las naturas de pecar son en siete maneras: la primera, en cuidar cómo fará omne aquel mal que quiere fazer por sí o por otre; en acordándolo; en dezirlo él mismo o dar a otro que lo diga; en obrarlo o dar otro que lo obre; en consejar a otro que lo faga; e en consentirlo, pudiéndolo vedar; en aviendo embidia de aquel que lo faze. Onde estas siete maneras de pecar son assí como raíces de que nacen todos los pecados que se pueden fazer [...] *Cuántas maneras son de pecados*. Pecados fazen los omnes de muchas naturas, segunt la voluntad les da e los fechos se los guisan, pero todos tornan en tres maneras: la una venial, la otra criminal, la otra mortal [...]

Parece, pues, seguro que los alfonsíes no manejaron ninguna clasificación de siete pecados capitales, tampoco da la impresión de que hayan estado familiarizados con una de ocho. La organización de pecados en el *Setenario* y en las *Partidas* es de origen en parte jurídico,⁷ y remite finalmente a la clasificación de Agustín de Hipona (a quien Graciano, al parecer fuente directa de los alfonsíes, suele seguir casi textualmente en su clasificación de los pecados).⁸

⁵ Es desde el IV Concilio Laterano (1215-1216) cuando, además de acercarse el concepto de pecado capital y el de pecado mortal, se recomendó a los clérigos basarse en la categoría de los pecados capitales para sus sermones y para las confesiones (Newhauser, 2005, p. xv).

⁶ Así el *Setenario*. En la *Primera partida* (ed. de 1491) aparece algo distinto: “e otrosí puede preguntar a todo ombre que viene a su confesión de los pecados que son usados, assí como *de sobervia, de muerte de ombre, de avariça, de adulterio o de furto, de periuro, de falso testimonio* e de los otros yerros en que caen los ombres a menudo e son como de cada día” (las cursivas son mías). Nótese la ausencia de la envidia, que no figura en muchas clasificaciones medievales (sí en la de Gregorio Magno).

⁷ Como ha demostrado Craddock (1992), la organización de los pecados veniales en *Partidas* y *Setenario* procede directamente del *Decretum* de Graciano.

⁸ Queda por explicar el origen de la peculiar organización tripartita de los pecados en el *Setenario* que no se encuen-

5. Las escasas alusiones teóricas a la clasificación del pecado que encontramos en la *General Estoria* no alcanzan ni de lejos la complejidad y trabazón de las contenidas en las obras jurídicas alfonsíes, y tampoco encontramos elementos que nos aseguren que los redactores de la *Estoria* compartían una consideración semejante del pecado. Los equipos de redactores de unas y otras obras eran diferentes y no es éste el único aspecto en que observamos una falta de concordancia entre los dos grupos de obras; por poner un ejemplo: mientras que la explicación de las religiones no cristianas en la *General Estoria* reposa sobre el evemerismo y, en menor medida, sobre la alegoría,⁹ en la obra legislativa (sobre todo en el *Setenario*) la interpretación preponderante es la cristianización.¹⁰ En lo que sí advertimos una relación entre las obras legislativas y las historiográficas es en el hecho, ya citado, de que ninguna reconoce una clasificación de siete u ocho pecados capitales. En una exposición de los pecados cometidos por Caín al matar a Abel, la cual sigue a Pedro Coméstor, la *Estoria* juega incluso con el número siete sin que, en ningún momento, parezca considerarlos como una lista cerrada:

Sobre aquellos siete pecados mortales que Caím fizo en matar a su hermano e matar omne departen los santos padres, e aquellos pecados fueron éstos, segund los cuenta maestre Pedro [...] E diz que el primero pecado mortal de Caím fue *cobdicia*, porque non partié derechamientre con Dios aquello de quel fazié los sacrificios, ca tenié lo mejor pora sí e de lo peor ofrecié a él [...] El segundo pecado mortal de Caím fue *envidia* que ovo Caím de Abel [...] El tercero pecado fue *traición*, porquel llamó en engaño que salliessen a andar por matarle el mató de aquella guisa. El cuarto fue ell *omezillo* de la muerte, ca lo fizo assí como lo levava en coraçón, e mató omne. El quinto fue *mentina* con falsedat, que mintió a Dios cuandol negó sin toda vergüença que non sabié él de su hermano yl dixo falsedat. El sexto fue *desesperança*, ca desesperó Caím quando dixo que mayor era el su pecado que el perdón que él ende podrié aver. El seteno pecado diz que fue que *nunca Caím fizo penitencia* de'llo nin se repintió ende (GEI, I, 17).

tra en *Partidas*, en el *Decretum* ni en san Agustín; aunque se ha señalado la existencia en la obra de este último de ciertas instancias que sugieren esta organización, como un pasaje sobre tres resurrecciones obradas por Jesucristo, motivo que también se encuentra en el *Setenario*, o la alusión a pecados que necesitan penitencia pública en *De fide et operibus*.

⁹ El evemerismo es una interpretación racionalista de los mitos (los dioses son reyes o héroes antiguos a quienes la historia ha otorgado características divinas); la interpretación alegórica supone una lectura, con frecuencia moral, de los mitos; como cuando se afirma que los cambios de persona en animal narrados por Ovidio son una manera de expresar la “animalización” que sufre el pecador.

¹⁰ La cristianización (p. ej. Júpiter representa a Dios padre) es muy rara en la *Estoria* (Salvo, 2012).

Los pasajes teóricos sobre el pecado son excepcionales en la *Estoria*:

Dos eran estonces las maneras de que nós aquí avemos a dezir en que los ebreos pecavan contra Dios: la primera era entendiéndolo e sabiendo bien que pecavan e non dexando por esso de fazer contra mandado de la ley; e señaladamiente a este yerro tal dezimos pecado nós los latinos, e éste era el más grievé pecado que ellos fazién, e esso mismo fazen el día de oy los cristianos; la segunda manera era quando pecavan non lo entendiendo, e a este pecado dizen en latín delicto, e este pecado es ya menor e más liviano pecado que el primero que diximos. Però otro departimiento fallamos entre pecado e delicto que faze maestre Ebrardo en el Libro del grecismo, e otrossí en el Libro de las penitencias, e dizen que pecado es quando faze omne lo que non deve, como matar, furtar e ir a muger agena e las otras maneras tales de pecar, e que delicto es quando non faze lo que deve, como non ayunar las quatro témporas e las viglias de los santos que manda santa eglesia, e otrossí la Cuaresma, nin fazer algo a pobres en el tiempo que lo ellos an mester e gelo él puede dar, e en las otras maneras tales que son mandadas fazer de nuestra santa iglesia (GEI, 2, 448-9).

En cambio, sí encontramos en la *General Estoria* instancias de todos los tipos de error humano acompañadas por juicios de valor suficientes para estar seguros, muchas veces, de la idea de que los redactores alfonsíes se formaban de estos comportamientos. El léxico utilizado por la *Estoria* para denominar estas conductas (*cobdicia*, *sobervia*, *envidia*, etcétera) es muy semejante al que encontramos en las obras legislativas. Al recurrir a la observación de las fuentes (téngase en cuenta que la *General Estoria* es en parte una obra de traducción de diversos textos antiguos y medievales) nos damos cuenta de que muchos de los juicios de valor de la *Estoria* son heredados de la fuente.¹¹

A pesar de que en principio el concepto *pecado* se aplica sólo a los cristianos (Rábade Romeo, 2008), podemos observar en la *Estoria* que las mismas categorías de pecado que definía la Iglesia, y que podían cometer los creyentes, eran vistas también como errores morales generales de todos los humanos. Incluso el término *pecado* se emplea en la *Estoria*, fuera del ámbito cristiano o bíblico, como un error moral o un desacato a las normas sociales, legales o religiosas propias de otras sociedades o religiones: así, Júpiter es *pecador*, especialmente “en razón

¹¹ Incluso en contextos donde esperaríamos una modificación o una *amplificatio*, Jonxis-Henkemans (1978, p. 162) se sorprende de que en la *Estoria de Alexandre* (Cuarta parte) “although elsewhere in the *General Estoria* [...] Alfonso stresses kingship and translatio potestatis [...], [en la *Estoria de Alexandre*] we are presented with concepts of kingship as they appear in the sources.”

de mujeres”, porque tal comportamiento está reconocido como erróneo (pecaminoso) por todas las religiones: “E es dicho en el language de Castiella adulterador aquel qui esto faze, e *dan este fecho por pecado mortal en toda ley*, ca en toda ley es tenuto por bueno el casamiento e mandado guardarle” (GEII, 1, 117). “Peró *la bigamia en todo tiempo fue dada por grand pecado*” (GEI, 1, 21).

En cambio, comportamientos aceptados en una moral no cristiana y rechazados por el cristianismo son con frecuencia justificados por adaptarse a un horizonte moral adecuado en el momento en que se dan; también las condenas basadas en otras normas morales son aceptadas sin comentario:¹²

El rey Júpiter e la reína Juno seyendo hermanos como es dicho, porque non fallavan de tan alta sangre cuemo ellos con qui casassen, casaron ellos amos hermanos en uno, demás que *gelo non vedava estonces la su ley que los gentiles avién en los casamientos* (GEII, 1, 226).

Júpiter tóvolo por tuerto e pesol, pero non se pudo desvergonçar nin denodar contra Casiope, que era reína ondrada, e mandó que penasse la fija por la culpa de la madre, *pero fallamos que esto tenién por tuerto los gentiles en su ley* de lazarar el fijo por el padre en lo que él non oviés culpa, assí como lo tienen oy por esso mismo en la ley de Cristo (GEII, 1, 399).

En esse año [...] fallaron en Roma en el tiempo de la su deessa Vesta unas vírgines nobles monjas, e eran de las nobles de Roma, que fazién con varones nemiga de sus cuerpos, e soterráronlas vivas, *ca esta era la ley e el castigo que los romanos fazién* sobre sus fijas e parientas vírgines que metién en aquel tiemplo si las fallavan despues que fazién yerro de sos cuerpos contra dios e su orden (GEIV, 2, 617).

6. A lo largo de la *General Estoria* encontramos buena parte de las figuras que en textos diversos (teológicos, religiosos y literarios) son paradigmas de determinados pecados. Por ejemplo Nabucodonosor, Sansón y Saúl son ejemplo de ira y vanagloria, respectivamente, en el *Libro de buen amor*, Caín y Jacob de envidia, Paris, de *cobdicia* y David de *luxuria*; en el *Libro de Alexandre* Saúl es un ejemplo de envidia, Níobe de acidia y Adán y Lot de “gola e glotonía” y “beodez”, respectivamente. El nivel de conocimiento que la sociedad tenía de estas figuras y de algunos episodios

¹² Lo más habitual en la *Estoria* es una actitud de interés respetuoso por las leyes y religiones antiguas. Existen ejemplos de condena o desprecio (“los omnes con desmesurada cobdicia de aver [...] enfiñién a cada cosa su dios que gela guardasse [...] e con neciedad orávanlos en logar del verdadero Dios”), pero muy aislados; en cambio, otra obra en varios aspectos comparable con la *General Estoria* (aunque mucho más breve), la *Histoire ancienne jusqu’à César*, suele presentar siempre el adjetivo *fol*, al hablar de las creencias de los gentiles: “*cuidoient la fole gent qui adonc estoient quelle fust deesse*”, “*pour ce cuidarent les foles gens qui adonc estoient quil eust puissance de faire homes e femes a son vouloir*”, “*si estoit fole leur creance*.”

con ellas relacionados las hacía ideales para ilustrar cualquier contenido, y así una vida entera quedaba a veces reducida a un momento, un rasgo, una imagen fija que la literatura, pintura y escultura reproducían una y otra vez. Sin embargo, en la *General Estoria* el tratamiento que se dispensa a estas figuras es mucho menos esquemático y, a menudo, apenas se adivina en su presentación el motivo que tan determinante resultaba para marcarlos en aquellas otras obras. Además, como ya hemos dicho, en su exhaustiva presentación de las diferentes figuras, los alfonsíes presentan los *yerro*s o *pecados* muchas veces escasamente destacados, sobre todo cuando se trata de personajes importantes o de origen real.

7. Aunque la *cobdicia* es un pecado mucho más destructivo que la *avaricia*, y aparece también más a menudo en los textos alfonsíes, no es raro que *avaricia* se presente como un cuasisinónimo de *codicia*. El *Setenario* habla de “seer avariento o cobdicioso”, adaptación de *avaritia* del *Decretum Gratiani*; en la *Primera partida* se dice que alguien “ovo cobdicia d’ella cuemo avariento”; en la *Estoria de España* se unen “cobdicioso” y “escasso” (avaricia “es escassedat” según la *Primera Partida*) y en la *General Estoria* se recoge, siguiendo la Biblia, que “en abriendo las manos pora tomar se alegra el avariento.” En esta *Estoria* se encuentran también unidos en la figura de Caín, que: “era muy mal omne en muchas cosas e muy cobdicioso de ganar quequier e de heredar, assí que *con avaricia e con cobdicia de aver* fue él el primero que falló arte de labrar la tierra en estrumentos” (GEI,1,14). Ambos pecados quedan además relacionados por ser los únicos a los que se denomina, en algún lugar de la obra alfonsí, “raíz de todos los males”:

[...] cobdicia es raíz de todos males (*Primera Partida*, British Library Ms. Add. 20787, fol. 36r) todos van empós avaricia, que es raíz de todos los males (GEIV, 1, 347).

non cobdicie omne lo ageno, nin lo quiera nin lo aya d’esta guisa por ninguna manera, más que viva en lo suyo de su sudor e bien ganado, e que aquello le cumple, partiéndose de cobdicia, que es raíz de todos los males (GEI, 2, 251).

Perdióse e pereció en ellos el non saber de tantas nemigas como éstas (ca non las quisieron olvidar con la grant codicia que es raíz de todos los males) (GEV, 2, 105).

El contenido de que la *codicia* “es raíz de todos los males” parece un tópico a disposición de los redactores alfonsíes, un tópico que en el último ejemplo se añade al texto traducido de Lucano (el texto latino reza “*Periere latebrae / tot scelerum*”, y todo el contenido recogido entre paréntesis es una glosa).

En esto, los alfonsíes coinciden con la valoración expresada en otras obras castellanas medievales, como el *Libro de buen amor*, donde la codicia es considerada “raíz [...] de todos los pecados” (218a) y el *Libro de Alexandre* el cual dice de la avaricia que “esta es de los vicios / madrona cabdellera” (2346b),¹³ mientras que en la tradición de Gregorio Magno es la soberbia el principio o la raíz de los restantes vicios; de esta interpretación apenas se encuentran huellas en la literatura castellana medieval.

Pero la *codicia* es en la *General Estoria* un principio mucho más amplio que el afán de retener o alcanzar dinero y poder; cualquier otro bien puede ser objeto de una codicia que resultará, según se juzguen sus fines, condenable o simplemente connatural al género humano. Las primeras palabras de la *General Estoria* hacen alusión a la *cobdicia* de saber y también la *Primera partida* habla de una *cobdicia* natural por el conocimiento: “Natural cosa es de cobdiciar los omnes saber los fechos que acaecen en todos los tiempos” (GEI, 1, 5); “los omnes naturalmiente cobdician saber todas las cosas” (*Primera partida*, British Library Ms. Add. 20787, fol. 2v.).

Esta *cobdicia* de saber es un rasgo característico de dos figuras fundamentales de la *Estoria*: Alejandro Magno y César. Se trata de dos figuras muy complejas, y su *cobdicia* de saber es sólo una parte de su inmensa codicia por cuanto puedan obtener de la vida:

Alexandre el Magno ovo grand cobdicia de saber las naturas de las animalias e aver ende esta sabiduría por Aristótil (GEI, 2, 549).

E, oh tú romano, esta cobdicia que tú as de querer saber el fecho del Nilo, esa misma ovieron los reyes de Egipto cuya tierra este río anda, e los de Persia e los de Macedonia de Grecia (GEV, 2, 380-1).

También es connatural al ser humano la “cobdicia de varón” o “cobdicia de mugier”,¹⁴ un apetito o impulso que puede recibir este nombre u otros (véase *infra*, apartado dedicado a la lujuria):

¹³ La idea tiene su origen en la Biblia, cf. Epístola I a Timoteo, 6,10 “*radix enim omnium malorum est cupiditas*”, y fue recogida también por san Agustín. La versión con *avaritia* en lugar de “*est cupiditas*” alcanzó una gran fama por interpretarse como un comentario a la actitud de la Iglesia de Roma (tomando la primera letra de cada palabra, sin *enim*, se lee el nombre de esta ciudad).

¹⁴ Aparecen con este nombre en el *Lapidario* alfonsí.

[...] cuando llegó a la villa e vío su muger que non viera días avié pareció bien e tomó cobdicia d'ella (GEI, I, 163).

E catando a él non fincó y ninguna que non fues movida en su coraçón e non cobdiciasse varón con el grand desseo que avién d'este, e aun que cadaúna dellas le cobdiciava pora sí, tanto fueron pagadas d'él e les pareció apuesto (GEI, I, 418).

Pero la *cobdicia* más citada es aquella que ansía la posesión de bienes. Este deseo es un principio destructor de primer orden en la *Estoria* y es realmente la raíz de todos los males cuando, como explican los alfonsíes en varios pasajes, irrumpe en una mítica “edad de oro” y fuerza a una conversión completa de la sociedad:

En este tiempo d'este Tare, como en signo de las contiendas e batallas que avién a venir en la tercera edad [...], *començaron todos a bollir más que en otro tiempo de fasta allí con grand cobdicia de aver de la tierra* los unos más que los otros. E començaron a asmar en armas e en assacar maneras dellas e de engeños, e partir regnos, e fablar en cabdiellos, e príncipes e reyes pora defenderse e aver derecho, e buscar parientes, e amigos e señores, los unos pora ir contra los otros, los otros pora ampararse d'ellos (GEI, I, 138).

E pues que se acabó aquella primera edad e entró la segunda edad regnó el rey Júpiter, e estonces començaron ya las yentes a aver heredades coñocudas e partirlas por términos, e fazer casas, e estajar regnos, e apartar señores, e mercar e vender e comprar e arrendar e allegar e fazer fiaduras e otras tales cosas como éstas. E d'alli *començaron la cobdicia, que es madre de toda maldad, e la envidia e la malquerencia, e fazerse los omnes sobervia, e querer lo ageno, don vinieron contiendas e peleas e lides e feridas* (GEI, I, 389).

En una escala menor, la codicia colectiva e individual es repetidas veces citada como la causa de la guerra civil que marca el final de la República romana, un momento de la historia que resulta liminar para los alfonsíes:¹⁵ “Nuestro Señor Dios lo ordenó desuso que dio gracia a los romanos por que domasen todo el mundo, e porque después por cobdicia de aseñorear e por sobervia que fizieron vandos entr'ellos” (GEV, 2, 445).

8. “Sobervia”, “orgullo”, “vanagloria”, “loçanía” son palabras que denominan en la obra alfonsí, sobre todo el desconocimiento del propio lugar y la falta de respeto a

¹⁵ En esto los alfonsíes no están solos, pues es una de las explicaciones más frecuentes en la historiografía clásica y en la medieval.

los superiores, con frecuencia incluso a la divinidad.¹⁶ Personajes como Alejandro Magno o César combinan una enorme *cobdicia* con un desconocimiento de todo límite; sin freno en los deseos, su vida se convierte en una brillante campaña de conquista por encima de leyes humanas y divinas, a la que una muerte temprana, consecuencia de los propios comportamientos, vendrá a poner fin. No es raro que este fin desventurado que comparten muchos *sobervios* se atribuya explícitamente a Dios, pues es casi un *leitmotiv* en estos episodios, tanto los de origen bíblico como los derivados de fuentes gentiles, la alusión a la ira divina: “E del quebranto de la sobervia dize sant Agustín en el libro a que dizen Prosper estas palabras en latín por viesso: *Frangit deus omne superbum*. E este latín quier dezir en el language de Castiella d’esta guisa: ‘Crebanta dios toda sobervia e toda cosa soberviosa’” (GEII, 1, 293-4).

El grado mayor de soberbia es igualarse con Dios o con los dioses; este pensamiento se repite en numerosas ocasiones a lo largo de la *Estoria*.

[...] d’aquí enloçaneció ya mucho el rey Nabucodonosor cuando vio que todos sos fronteros le obedecién, e cresciol allí la sobervia e quísose poner en vez de dios e mando quel aorassen cuantos le viessen (GEIV, 1, 191).

E cuenta aún d’él aquella Estoria de Egipto que este rey Tamoso desque començó a regnar e fue mancebo que salió muy loçano e muy sobervio, e levava en su regno las cosas muy sin razón, ca porque vío a su padre como en santidad yl aoravan los omnes segund a Dios, assí como oístes que lo dixiera ell ídolo, mandó que aorassen los ombres a él como a Dios segund que lo fazién a su padre (GEI, 1, 557).

Mas este Baltasar movudo con sobervia e bien tanto con locura mandolos adozir pora beber en ellos e denostar a Dios por ello, e troxieron aquellos vasos que eran de la casa de Dios de Jerusalem e bevieron en ellos (GEIV, 1, 226).

Mas porque ellos eran muy sobervios e no coñocién ni temién a Dios fueron destróidos en esta manera, que Nuestro Señor Dios dañó el language en tal guisa ques no entendién unos a otros [...] e como contece munchas vezes que son fuertes e embidiosas e desdeñosas e sobervias algunas de las mugeres que son ricas e poderosas, esta reina Niobe con embidia de Latona e con sobervia de sí pesóle a demás en la onra que le veyé fazer porque non fazién a ella otra tal e aun más, e tanto era loçana que non quieré conocer mayoría a sus deesas (GEII, 2, 203).

¹⁶ *Fazer sobervias y soberviar* son distintos, pues denominan, en general, actos hostiles.

Si el desconocimiento de Dios es la raíz de la soberbia, ésta es el primer pecado y, en cierto modo, también la raíz del mismo. Sin embargo, consideraciones como la siguiente son rarísimas en la *Estoria* que, como hemos dicho, suele reservar el papel de vicio primero a la codicia: “el comienço de la sobervia dell omne partirse de Dios, ca del quel fizo se partió el so corazón d’él, e comienço de todo pecado es la sobervia (GEIV, 2, 547) [Sirach 10, 14-15: *initium superbiae hominis apostatare a Deo quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor eius quoniam initium peccati omnis superbia*]”. Es *sobervia* también desconocer el propio lugar en la sociedad, y así uno de sus compañeros de infancia condena en Edipo un comportamiento que sólo es inadecuado por no ser Edipo el verdadero hijo del rey:

“Edipo, ¿por qué eres assí *sobervio*?, ca nin te está bien nin tengo que fazes y de tu pro.” Respondiól Edipo e dixol: “Fágolo porque lo quiero fazer assí e que é debdo.” Dixol ell otro: “Non lo fagas nin sobervies a los otros, ca lo sabemos nós por cierto, e es bien que lo sepas tú otrossí, que el rey Polibio que non es tu padre, mas fuste fallado en un mont yermo do estavas colgado de los pies. [...] E non te coñoces porque muestra el rey en ti su franqueza en amarte e fazerte tanto d’algo e te exaltar assí” (GEII, I, 460).

Julio César, estratega, erudito, legislador, fascina a los redactores alfonsíes. Sin embargo, por un motivo nombrado de distintos modos (“cobdicia de señorear”, “envidia” de Pompeyo Magno) inicia la guerra civil en Roma, y tras vencerla, por “sobervia” y desconocimiento del propio lugar, empieza a actuar como un rey: “e sobre eso yendo él a más començó a dar en la cibdat dignidades e poderes e onores que pertenecían de antes al pueblo de darlas el común a quien se ellos quisiesen; e aun fazía ál que le tenía la gente por trasgreencia e desconocencia de sí e sobervia: que venía a él el senado e non se levantava a ellos” (GEV, 2, 422-423).

En este relato, en el que la divinidad no aparece, son los ciudadanos romanos los que le piden que deponga esta actitud, y cuando no lo hace, también son los que vengan esta *sobervia*: “nós fezímoste cónsul e dímoste el cónsulado, e tú fázeste emperador de todo. Onde por todas aquestas cosas que te aquí razonamos debes tú andar llano e sin sobervia e afazerte coñusco, e avrás por y mejor parado el señorío” (GEV, 2, 423).

La soberbia, siempre desmesura y el desconocimiento de Dios o de sí mismo, puede ser también una insensatez, una necedad, una sandez o una locura. El *sobervioso* es con frecuencia un *loco*:

Tarquino Collatino [...] perdió la muger por la locura e por la sobervia dell infant (GEIV, 2, 54).

E segund esto semeja que trayé aún esta reína el sentido de la locura e de la sobervia del rey Nemprot, avuelo de su marido (GEI, 1, 195).

ca dizié aún el pueblo sobervio e envidioso e loco que maguer que Dios non quisiera a Core nin a los que perecieran con él por el sacerdotado que por ventura escogiera pora ello a alguno de los otros desse linage de Leví, e si a ningunos deste linage non quisiesse que aún por ventura non fuera que non tomasse algunos de los de los otros linages. E razonavan que entre tantos non serié que algunos non oviesse y derecheros pora ello como Aarón (GEI, 2, 736-7).

Mas este Baltasar movudo con sobervia e bien tanto con locura mandólos adozir [los vasos sagrados] pora beber en ellos (GEIV, 1, 226).

¿Hasta qué punto están locos estos personajes? La locura (*insipientia*, *stultitia*, *fatuitas*), citada muchas veces en la Biblia como causa de pecado, no recibió gran atención en las psicomauquias o los catálogos de vicios medievales (Fritz, 1992, p. 168). Desde un punto de vista actual, el comportamiento desequilibrado que muestran Nabucodonosor, Saúl o Herodes el Grande podría considerarse locura, pero la *locura* de la *Estoria* se acerca más bien, en general,¹⁷ a una insensatez, una imprudencia que lleva a determinados personajes a comportamientos que, en definitiva, ponen en peligro, sobre todo, su propio bienestar. Estos comportamientos, aunque a veces no aparecen marcados como *sobervia*, tienen con mucha frecuencia el característico rasgo de la falta de consideración hacia la divinidad o hacia un ser de algún modo superior. La severidad del castigo en las fuentes corre pareja con la que los alfonsíes muestran, en general, al condenar a estos personajes. Buenas instancias de todo ello las encontramos en los casos de Penteo, las hijas de Minias, Níobe o el marido de Abigaíl. En todos los casos, un comportamiento inocuo o casi inocuo, la presunción, pero acompañado de una actitud despectiva hacia un dios (en el caso del marido de Abigaíl hacia David), es duramente castigado.

9. La envidia es un defecto que no aparece con regularidad entre los pecados listados en las obras alfonsíes. Entre los pecados mortales del *Setenario* (que son en esta obra de una gravedad intermedia, entre los veniales y los criminales), que adapta el

¹⁷ También hay en la *Estoria* personajes, sobre todo mujeres, que muestran comportamientos descontrolados e incluso se vuelven locas por el dolor o la maldición de los dioses, entre otras causas; su comportamiento incluye elementos como sacudir la cabeza, quitarse la toca, correr, hablar entrecortadamente, con gemidos o hacer sonidos propios de un animal. Adivinas, magas y otras mujeres poseídas por los dioses muestran comportamientos semejantes. Pueden verse para esto los episodios de Penteo, Filomena, Ino, Medea, la maga Ericto, entre otros.

Decretum Gratiani, la envidia no aparece: “falsum testimonium, rapina, furtum, superbia, inuidia, avaritia; et si longo tempore teneatur, iracundia, et ebrietas, si assidua sit” “otrossi jurar falso testimonio, o quebrantar jura; o furtar; o fazer sobervia, o seer avariento o cobdicioso, o tener saña luenga, o ser de grant cubdicia; o embeudarse a menudo”.

En la explicación del origen del mal en el mundo, que encontramos en diferentes pasajes, suelen presentarse varios pecados, casi siempre la *codicia* en primer lugar, pero luego, acompañándola, y muchas veces propuestos como su consecuencia se encuentran la soberbia, la envidia y otros vicios: “E d’allí començaron la cobdicia, que es madre de toda maldad, e la envidia e la malquerencia, e fazerse los omnes sobervia, e querer lo ageno, don vinieron contiendas e peleas e lides e feridas” (GEI, 1, 389).

En la *Estoria*, la envidia es un pecado rara vez atribuido a grandes señores, al contrario que la codicia o la soberbia; en cambio, parece una consecuencia habitual del favor del señor, pues éste causa el malestar de otros que luchan por este mismo favor. La proverbial inestabilidad del favor de los grandes se torna responsabilidad de otros, los malos consejeros, que, envidiosos, intentan *mezclar* al favorito con su señor. Este esquema, repetido con detalle casi obsesivo en algunas historias (la de Moisés y su enemistad con el faraón, la de Daniel con Nabucodonosor y Darío), es tocado en otras muchas ocasiones, con un grado de estabilidad léxica muy notable:

porque el profeta Daniel era omne a quien amava Dios e le mostrava las cosas que avién de venir yl enseñava a hablar d’ellas e departirlas e aconsejar bien a los reis, començaronle a aver embidia los sabios de Babiloña e de Caldea e querer mal por end e trabajáronse de mezclarle con el rey Nabucodonosor (GEIV, 1, 164).

Daniel seyendo con Dario en esta ondra tan grand e en esta adelantaça de todos los príncipes [...] los otros de la corte avién grand embidia d’él, cal veyén valer más que a los otros príncipes, e los otros príncipes e privados de la cort con embidia que avién d’él trabajáronse de buscarle achaque e mezcla con Dario (GEIV, 1, 231).

E desde que vio Malico que Herodes avié tan grant amor con Cassio quel prometiera el regno de Assiria moviósele el coraçón a embidia y a mal (GEVI, 782).

[...] ca los egipcianos, porque iva bien a Moisés en todos sus fechos, aviénle envidia e queriénle mal, como lo avemos ya muchas vezes dicho, e non catavan el bien que les viniera por él, si non a las sus malas voluntades, e dizién que non pujava por buenos fechos que él fazié por sus manos si non por otras razones e arterías. E consejavan d’él todo mal a Faraón, e diziénle toda nemiga d’él e puñavan en mezclarle con él cuanto pudién (GEI, 2, 68).

E tanto será la su maldad e cruelez contra vós, e mayormiente la del pueblo, que son cobdiciosos e envidiosos e d'otras malas costumbres cuales yo coñosco bien, que vos soberbiarán a demás. Ca los reis, maguer que son bravos por sí, però mejores son en sí, si non por los malos consejeros (GEI, 1, 518).

[...] todos los sos herederos [de Ciro] cataron siempre por los judíos mientre el so regno duró, mas los unos les eran buenos, los otros non; e aquellos que bravos les salién non les vinié por sí ca los reyes buenos eran toda vía, mas contecies por los sos privados de los reyes e por los príncipes de las tierras que les dizién mal dellos e los mezclavan (GEIV, 2, 147).

La envidia es entendida como el sentimiento natural de desear las cosas buenas que otro tiene: riquezas, valor, suerte, honra. Una presentación breve y segura de este sentimiento es característica de esta visión:

Estonces reinava un rey a que llamavan Polidecto en una isla pequeña a que dizién Serifón, e avié envidia a Perseo porque era bueno, e queriel mal por ello (GEII, 1, 404).

mas Saúl cuando sopo la buenandança de David ovo ende grand embidia e pesóle muncho, e paróse triste, e non recibió a David como deviera nin como David esperaba (GEII, 2, 580).

Grand envidia ovieron de Jacob Labam e sus fijos porque assí enriquecié (GEI, 1, 355).

esta reina Niobe con embidia de Latona e con sobervia de sí pesóle a demás en la onra que le veyé fazer porque non fazién a ella otra tal e aun más (GEII, 2, 203).

10. La ira es una emoción dual: tiene un aspecto negativo, pues puede conducir a comportamientos incorrectos y, en ocasiones, a situaciones irresolubles. Pero *ira*, y sobre todo el adjetivo *irado*, así como sus cuasisinónimos *saña* y *sañado*,¹⁸ se comportan también de otro modo, marcando la reacción de personajes positivos (especialmente hombres poderosos) ante circunstancias que merecen dicha ira. La ira señorial o ira regia es un elemento más del comportamiento reglado de cualquier señor, y como señor por antonomasia, Dios es presentado con frecuencia como *sañado* o *irado*.

Evad que saldrá el torvelliño de la saña del Señor e tempestad que saldrá sobre la cabeça de los malos sin ley, verná la saña del Señor e non se tornará fasta que non faga e non cumpla el cuedado de so coraçón (GEIV, 1, 373).

¹⁸ *Saña* e *ira* se emplean también para describir animales y objetos, sobre todo el mar o los ríos ("el mar Vermejo, que es tan grand piélago e tan sañado e tan forçador de las cosas"). *Irado* significa a veces simplemente "rápido" ("vieron ell agua correr de yuso muy fuerte e mucho irada").

Nuestro Señor cuando los vio tan quebrantados non les quiso tener tanta saña e ovo duelo d'ellos (GEII, 2, 35).

En la sazón que Josep yazié en la cárcel acaeciò que dos sergentes del rey fizieron por que cayeron en la su ira del rey (GEI, 1, 422).

Mejor es ira que riso, ca por la tristeza de la cara se emienda e se castiga el coraçón del qui peca (GEIII, 1, 467-468).

[...] e las dueñas de Persia [...] tomarán exiemplo d'ella e farán otro tal a sos maridos [...] si esto assí passa que non sea castigado, e la saña que el rey á por esto derecho es (GEIV, 2, 197).

[...] por cobdicia seguieron las sañas de los dioses a Craso en sus batallas e le prometieron crueles lides en que cayó (GEV, 2, 76).

La *saña* y la *ira* desmedidas, poco razonables o las que siente un mal señor tienen una presentación con frecuencia igual a la de la ira justa, también se encuentran como respuesta inmediata (adecuada o inadecuada) a un suceso. Sin embargo, a veces ciertos elementos marcan claramente el juicio negativo que merece a los redactores esta reacción; así, por ejemplo, el hecho de no escuchar a los consejeros o el permitir que la ira domine en exceso, hasta el punto de demudar el rostro o torvar los ojos; también el adjetivo *cruel*¹⁹ unido a *sañado* o *irado* es muy característico de un juicio negativo.

E por que non toviere el tu cuerpo alguna bestia de la mar [...] nin otra bestia nin aves ya-ziendo acá en la tierra, nin cometiese otrosí ninguno alguna cosa desaguisada contra ti por mandado del César que anda cruel e irado (GEV, 2, 296).

E penso en éll el mal de lo que querié e catol de malos ojos muy sañudos e muy crueles, e dixo: “¡Oh, cuémo semejas tú a to padre!”, e non dixo más (GEII, 1, 360).

Cuando oyó el rey al cavallero assí fablar tan grant ovo la ira que por poco non perdió el sen, e con la grant saña levantóse pora matar al cavallero, mas non lo dexaron los ombres buenos que estavan con él (GEII, 1, 506).

En cualquier caso, la *ira* del señor tiene importantes consecuencias para aquellos contra quien se levanta; una reacción adecuada es el intento de apaciguar esa ira.

¹⁹ Al contrario que la mayoría de las palabras que denominan pecados, no hay contextos en que una conducta denominada *cruel* quede suavizada.

La saña del rey, mensajera de muerte, e el sabio varón le amansará (GEIII, 1, 400).

E estid en esta oración con él otros cuarenta días con sus noches, que nin comí pan nin beví agua, por tirarle de la saña en quel aviedes metido e vos perdonasse, ca ove miedo que vos destruíré por ello, como lo quisiera fazer (GEI, 2, 884).

Androgeno quando esto vio tomó de sus amigos e de sus parientes e iva al rey cada día a pedirle por merced que se partiese de aquella saña que avié comenzada (GEV, 2, 412).

La saña o ira como comportamiento disruptor se encuentra sobre todo en la traducción de los libros sapienciales de la Biblia.

El varón irado levanta varajas; el que sofridor es amánsalas desque son levantadas (GEIII, 1, 399).

Non seas ligero a assañarte, ca la ira fuelga en el seno del loco (GEIII, 1, 468).

La saña e la locura amas son cosas malditas e descomulgaderas, e ell omne pecador las avrá en sí (GEIV, 2, 574).

Por otra parte, se denomina igualmente *saña* o *ira* al sentimiento que anima a un guerrero o a un ejército a responder a una derrota o a una provocación y luchar con valentía, incluso, en circunstancias desfavorables; en estos contextos, es un sentimiento muy positivo en los textos alfonsíes:

[...] e tan grant era la saña de los espartanos que maguer que avién seído muy crebantados en dos batallas dantes que non dubdaron de cometer la tercera (GEIV, 2, 177).

Cuando Tideo se vio derribado del cavallo fizosele yacuant mal, mas esforçó e doblósele la saña e la grant fuerça, ca era muy vallient. E assí como cayó del cavallo e levantándose él luego defendió muy fieramientre con la espada (GEII, 1, 497).

E el mancebo quando perdió la mano tanto le creció la saña por lidiar más con la que le fincava (GEV, 2, 92).

En la presentación de esta emoción, como se habrá observado, llama la atención la constancia con que se combinan de modo muy cercano *ira*, o sus derivados, con *saña* y los suyos, tanto en puros dobles “saña e ira, fue sañado e irado, non seas amigo del omne irado ni andes con el omne sañoso” como en otro tipo de construcciones “la ira de la su saña”, “con grand saña só irado”, etcétera.

11. La lujuria es un pecado que abarca desde comportamientos levemente desviados de la norma moral hasta gravísimos delitos. En el *Setenario*, vemos cómo pueden considerarse lujuria pecados veniales, mortales y criminales:

[es pecado venial] yazer con su mugier si non con entendimiento de fazer fijos o complir el debdo que á en sí naturalmiente.

[es pecado mortal] corrompimiento de mugier virgen con quien non sea desposado; yazer omne con su parienta, o con su cuñada, o con mugier de orden; e toda otra manera de fornicio que aya omne soltero con mugier soltera.

Otrossí es pecado criminal adulterio que faze omne casado con mugier que á su marido, o el soltero con la casada; e aver por fuerça cualquier mugier virgen o casada o por casar; [...] o pecado contra natura, assí como el que faze pecado sodomítico²⁰ o con alguna otra animalia.

Puede comprobarse la gradación en los pecados: mientras que tener relaciones con el cónyuge sin deseo de tener hijos es un pecado venial, es pecado mortal que un hombre las tenga con una mujer soltera, y pecado criminal, el más grave, que un hombre tenga relaciones sexuales con una mujer casada, que las tenga con otro varón o con animales y, finalmente, la violación. Las *Partidas* presentan una clasificación bastante semejante.

En la *General Estoria*, como puede imaginarse, es muy frecuente que aparezcan comportamientos que podemos considerar lujuriosos, pero, en cambio, son raras las reflexiones sobre la organización de este tipo de pecados, en general como traducción y glosa de libros bíblicos de contenido legislativo (Levítico, Deuteronomio).

E los que departen la nuestra ley pusieron sob'resta razón nombre departido a cada yerro d'esta manera que varón fiziessse con mugier [...] Al pecado del casado o de la casada llaman adulterio [...] Al de la virgen dizen *stuprum*, e es tanto como quebrantamiento de virginidad con fuerça, e este dan por muy grand pecado los santos padres en la ley de Cristo [...] Al de la soltera con el soltero llamaron e llaman *coitus*, que es por simple yazeja (GEI, 2, 542).

Uno de los aspectos en que los redactores más insisten en las diferencias entre la *ley* de los cristianos y la de los paganos es justamente en la moral sexual. Apenas hay instancias de condena de relaciones establecidas en consonancia con la ley, aunque sea una ley o norma diferente de la cristiana; el único distanciamiento que se aprecia es la aseveración de que determinadas relaciones o uniones no son permisibles bajo la ley cristiana. Algunos juicios negativos que sí existen son heredados de las fuentes, las cuales muestran repugnancia por prácticas sexuales atribuidas a otros pueblos:

²⁰ La lectura *sodomítico* es una propuesta que hago en mi edición (en prensa) del *Setenario*; puesto que los dos manuscritos no descriptos conservados leen *solo antigo* (T) y *solo antiguo* (E). Me remito para ello a las *Partidas*, que presentan *sodomítico* en varios pasajes.

[...] nós non sabemos aún agora d'él, nin sabemos cuál es la luxuria de los bárbaros, que es ciega e errada e sin vergüenza, ca así quebrantan e ensuzian las leyes e los pleitos del casamiento con muchas mugeres sin cuenta como las bestias salvajes [...] E el palacio de aquel rey palacio loco en comer e en beber e en todas yazijas vedadas non catando ley ninguna, e pero que tantas mugeres an yazen con sus hermanas tan bien los reyes como los otros, e muchas vezes con sus madres (GEV, 2, 276).

El comportamiento lujurioso fuera de la norma más habitual en la *Estoria* son las relaciones entre hombres y mujeres no casados entre sí, como las numerosas aventuras de Júpiter, que atraen la ira de Juno sobre sus *comblueças* o *cumbleças* (palabra que nombra la amante de un hombre casado en relación con la esposa). Estas relaciones van desde la seducción hasta el engaño (mediante variados disfraces o *metamorfosis*) y la violación sin que haya condena alguna del dios (o de otros dioses), incluso cuando queda claro que se ha producido violencia. No obstante, sí es cierto que luego, en contextos más alejados de la fuente, se reconoce que Júpiter “era omne pecador, e mayormiente esto cuanto es razón de mugieres”, como hemos visto antes, pero jamás específicamente como violador. Su relación (y la de otros dioses) con las mujeres violadas o a las que se ha intentado violar se denomina casi siempre *amor* (“Dampne, a quien amó Febo”, “esta Ío de quien aquí fablamos, a quien amó el rey Júpiter”).

E pues que vio que non podié vencer a Astarie pora fazer lo que él querié trabajóse de forçarla. E ella cuando esto entendió començó a foír d'él, e Júpiter a ir empós ella, e tanto ovo miedo d'él que se dexó caer en la mar (GEII, 1, 142).

E cuando él [Apolo] entró, cuedando Leucotoe que era su madre Eurimene, levantós a él e recibiólo como a madre, e abraçáronse e besáronse como madre e fija. E empós esto luego dixo assí a la otra compañía: “Dueñas, yo e Leucotoe, mi fija, avemos cosas de fablar en una, e dexatnos el palacio.” [...] E el Sol [...] tornós en su semejança [...] e ovol ella a consentir cuanto él quiso, e fízolo a fuerça, de guisa que se non pudo ende querellar nin dar voces, ca non uvió (GEII, 1, 286).

E assaz se trabajava Calixto cuanto mugier se podié trabajar de estorvarle que non fuesse nin la pudiesse él forçar tanto que dize ell autor que la reína Juno, mugier del rey Júpiter, si lo viesse que más piedad le oviera después. E cuenta otrossí que Calixto que se trabajava de estorvarle e defenderse d'él cuanto podié. ¡Mas qué! ¿Cuál donzella o aun cuál varón podrié sobrar a Júpiter? E esto es como que dixiesse ell autor que ninguno. E venció allí Júpiter, e fues poral cielo (GEI, 2, 634).

Sin una reinterpretación total de los textos ovidianos — que los alfonsíes evidentemente no tuvieron ninguna intención de realizar—, hubiera sido imposible un comentario moral adecuado de cada una de estas contravenciones de las normas morales vigentes tanto entre los cristianos como, según los alfonsíes creían, en la propia época en que sucedían; más aún si se quería mantener la postura de respeto y la admiración por unos dioses entendidos —repetido una y otra vez— como antiguos reyes y héroes divinizados por la imaginación popular.

Sí se incluye la condena moral de otras muchas violaciones cometidas por personajes de menor enjundia y que las propias fuentes condenan, como las de Filomena, Virginia o Lucrecia. En la historia de Filomena (GEII, 1, 340-369), de la que aducimos un fragmento enfrentado con la fuente latina (Met. 6, 537sq.), puede comprobarse la ampliación retórica realizada por los alfonsíes que añaden interesantes contenidos sobre el pecado (los destacamos en cursiva).

palex ego facta sororis, tu geminus coniunx, hostis mihi debita poena!	E <i>yo pecadora a tuerto só fecha comblueça de mi hermana, e tú doble marido de amas. Sobr'esto tú eres mio enemigo e tú la mi pena, si yo alguna devo aver.</i>
quin animam hanc, ne quod facinus tibi, perfide, restet,] eripis?	E pues que así es, ¿por qué me non sacas ell alma por que te non finque ninguna nemiga de fazer?
atque utinam fecisses ante nefandos concubitus: vacuas habuisssem <i>criminis</i> umbras.	E quesiera yo muy de grado que lo oviesses fecho antes que oviesses desonrado mio cuerpo e echado la mi alma en <i>pecado mortal</i> , sin que fuera yo si tú así fiziesses. ¡ <i>E però non le é, ca só forçada!</i>
si tamen haec superi cernunt, si numina divum sunt aliquid, si non perierunt omnia mecum, quandocumque mihi poenas dabis! ipsa pudore proiecto tua facta loquar.	Mas si los celestiales esto catan, si las deidades de nuestros dioses son alguna cosa e si todas non perecieron conmigo, yo non sé cuándo será, mas non me la lograrás: yo non cataré la <i>tu</i> fonta nin la <i>tu</i> vergüença, e diré los tus fechos.

Sin embargo, no hay que pensar que los alfonsíes aprueban cualquier tipo de castigo para este pecado: según la Biblia, Jacob reprocha a sus hijos que hayan vengado tan brutalmente la violación de su hija Dina (I, 1, 371), y, en un segmento que amplifica los versos 6,661-666 de las *Metamorfosis*, se combina la condena a Tereo, violador de su cuñada Filomena, con la lástima por su situación, cuando, sin saberlo, devora a su hijo, asesinado y guisado por su esposa (“rey de grieve ventura”). La responsabilidad de lo acontecido es claramente compartida, en el texto, por Tereo, quien con su acción, indigna de un rey, había desencadenado la tragedia (“por aquello que él fiziera avié contecido aquella malandança toda”, “vuscáralo éll”, “en fazer rey

fecho tan desguisado como aquel, que serié puesto en escripto a desondra d'élle e de toda su casa, e seer leído por siempre cuemo lo es oy e será d'aquí adelant") y por las mujeres, Procne y Filomena, que prefieren vengar la violación que silenciarla:

Pero esso que él pudo segunt la razón que tenié mesuró otrossí en el fecho de la reina su mugier e de la infante su hermana d'ella, e *vio cuémo el fecho de la mala mugier que de diablo era e non de otra cosa, ca pues que él aquel mal fiziera pudieran ellas fazer cuemo buenas mugieres e de alta sangre, e mesurar cuémo del muy mal fecho que él fiziera cumplió e era muy a demás, e encrobir el fecho quanto pudiessen e callarlo e non enader en el mal, ca en el cabo en su casa cayé; e aun a lo peor, e que valliera más que se perdiessse la persona de la infant Filomena que non que se perdiessen amas aquellas casas d'aquellos dos reyes, de Pandión, rey de Atenas, e de Tereo rey de Tracia* (GEII, I, 366).

Las relaciones homosexuales, consideradas en las leyes alfonsíes uno de los pecados más graves y un delito penado con la muerte, aparecen algunas veces en la *General Estoria*. A pesar de la severidad con que son juzgadas dichas relaciones en los corpus legislativos, no es frecuente que susciten muchos comentarios de los redactores de la *Estoria* —aparte de los debidos a la fuente— aunque a veces estos segmentos sí presentan modificaciones textuales quizá debidas a censura. Un ejemplo de esto se da en el episodio de Narciso, al que Ovidio presenta solicitado por jovencitos, que en la traducción alfonsí se convierten en admiradoras; cuando Narciso se enamora de su reflejo, creyendo que es otra persona, en Ovidio cree que se trata de un chico y en la versión alfonsí de una muchacha. Sin embargo, el cambio no es completo, pues observamos que se habla en una ocasión de un “desdeñado de Narciso” y también de “aquel que yo veo so [el agua]”. “E *aquella* a qui yo veo cobdicia que *la* toviessse, ca de quantas vezes me abaxo contra'l agua por besarla tantas vezes se alça e llega otrossí de yuso fasta somo del agua *aquel* que yo veo so ella por besarme otrossí [...] Oh tú, quienquier que eres, sal acá. E *tú, niña* aún sola, ¿por qué me engañas?, e demandándote yo ¿ó vas?” (GEII, I, 234).

También en una historia bíblica, la de la violación de la mujer del levita (Jueces 19-21), se encuentra encubierto el motivo de la homosexualidad; para narrarla, los alfonsíes no sólo se basan en la Biblia, sino que manejan también la narración, bastante diferente, de las *Antigüedades judías*²¹ de Flavio Josefo. En Josefo, los vio-

²¹ Obra que manejaban en una versión latina.

ladores exigen que se les entregue a la mujer del levita, y el hombre que los hospeda les ofrece a su hija para cumplir con las leyes de la hospitalidad, mientras que en la Biblia piden al propio levita, y el ofrecimiento del anciano es de su hija y de la mujer del levita, con la intención de que no sucedan relaciones homosexuales. Los alfonsíes no toman partido por una ni por otra versión, sino que utilizan ambas, combinadas de un modo no del todo claro; no sabemos si por una oscuridad voluntaria:

Unos mancebillos de esos de Gabaa [...] cuando estavan éstos en la plaça *vieron la muger e parecióles fermosa*, e paráronles mientes dó entravan a albergar; e seyendo ellos a cena llegaron estos a la puerta e començaron a empuxarla e llamar al dueño de casa, e dixéronle: “*Danos ese omne que entró allá a tu casa para fazer con él lo que quisiéremos.*” *Pero dize Josefó que non lo avién ellos por él si non por llevarle la muger que le vieran fermosa* [...]. E el viejo salió a ellos e dixoles: “Hermanos, por Dios, non querades vós fazer tal mal como éste, ca *es omne bueno* que posa en mi casa e tal locura como ésta non es de fazer.” E rogávalos e amonestávalos cuanto podié que se tolliesen de allí, e ellos començaron a porfiar e a bravear que lo non farién, mas que entrarién e matarién a él e a todos los otros, e *tomarién a aquel por fuerça e levársele ien*. E aquel omne bueno avié una fija que era aún virgen, e quando esto vio tovo que serié menor pecado e menor desonra e menor malestança d’él en dárgela que non dexar fazer tamaño tuerto e tamaña fuerça *a los estraños que él avié albergados* en su casa [...] e dixoles: “Non fagades así; mas yo é una fija virgen e *aquel omne bueno tiene allí aquella manceba que es su muger*; e adozírvoslas é, e complid en ellas vuestras voluntades. E *ruégovos que para tal enemiga como esta, que es contra natura, non querades vós al varón*” (GEII, 2, 365).

12. Sin duda el concepto de gula es importante en la definición de una virtud basada en el autocontrol, especialmente en el caso de los señores. El exceso de comida y bebidas alcohólicas, como el exceso de familiaridad, de amor por la risa y la broma o el simple exceso de palabras, disminuyen la dignidad del hombre y ponen en peligro su consideración social. Así entre las alabanzas que el *Setenario* hace de Fernando III, padre de Alfonso X, está: “él comié mesuradamente, nin mucho nin poco. Esto mismo fazía en el beber, ca bevié quanto convenié e non en otra guisa, e aun esto non mucho nin a menudo”.

El mucho comer y sobre todo el mucho beber equivalen a una falta de auto-disciplina, y en el caso de la bebida, también llevan a la persona a la lujuria, la violencia, la soberbia y otras conductas insensatas, *locas*, indignas y malas para sus intereses.

Luxuriosa cosa el vino e llena de grant ruido la bevdez; quiquier que en estas cosas se deleita non será sabio (GEIII, 1, 404).

Come el sabio por que biva, bive el glotón o el loco por que coma (GEV, 2, 53).

[...] este nuestro fijo cruel e rebelle [...] non se trabaja de ál si non de glotonía e de bebdz e de garçonía (GEI, 2, 907).

E el palacio de aquel rey palacio loco en comer e en beber e en todas yazijas vedadas (GEV, 2, 276).

[...] por su madre Agave que ensandeció [...] se entiende los omnes de malas costumbres que por sobejanía del vino que an tomada que matan a los otros, dont es éste enxiemplo de deverse ende guardar todo omne (GEII, 1, 268).

Este rey Baltasar fizo fiesta de grandes manjares a mill de los mayores e mejores omnes de so regno [...] e el rey desque ovo bien bevido [...] mandó adozir allí los vasos d'oro e de plata que el rey Nabucodonosor troxiera del templo de Jerusalem pora beber allí en ellos (GEIV, 1, 270).

[...] de muchas carnes solién comer los judíos ante d'este mandado de que non comieron después, e esto que Nuestro Señor les tollió dellas e gelas minguó fizolo por los guardar de glotonía e de avaricia, e otrossí de fol espensa, e de desmesurado fecho de mugieres e otrossí varajas e peleas e muertes en que cae omne muchas vezes por ello desque á comido e bevido a demás (GEI, 2, 490-491).

Además, la comida y bebida, aun en cantidades moderadas, dejan al hombre somnoliento, incapaz de vigilar, expuesto a ser vencido. En los muchos pasajes en que esto sucede, la *Estoria* no atribuye casi nunca culpa a quien ha bebido, sino que cuenta de un modo ágil y esquemático lo sucedido. A veces, *embebdar* a alguien (que en la *Estoria* parece no poder resistirse) es un plan de quien, según sus intenciones, sí puede ser duramente condenado.

[...] fallaron al rey Reso do yazié durmiendo él e toda su compañía, e aun dizen las Estorias que yazién así embueltos en sueño e presos dél porque ovieran grand cena e comieran e bevieran a demás, e mataron y a Reso e a todos los más (GEII, 2, 324).

[...] desque anocheció armaronse él [Ciro] e sus cavalleros e sus compañías & vinieron sobrellos [los escitas] a primora e falláronlos todos embargados e presos del comer e del beber del día e matáronlos todos que non fincó y ninguno (GEIV, 1, 245).

E mandava este rey Busiris pensar d'estos huéspedes de guisa que los embebdassen [...] Desí tomávanlos e levávanlos a sos templos e a los logares ó tenién sos ídolos e degollávanlos allí los omnes d'aquel rey en sacrificios de sos dioses (GEII, 1, 37).

A pesar de los avisos sobre los males del vino y los *comeres*, abundan en la obra vivas descripciones de banquetes suntuosos, reflejo del poder del señor, en los que el vino y los manjares se sirven *a grant abondo*:

[...] vinieron los convidados e ovieron tantos de manjares e de tantas naturas e tan nobles cuan noble oídes que era ell assentamiento de la tienda, e bevién todos en vasos d'oro e de otras cosas todos encastonados de piedras preciosas e todos muy nobles e de muy grand precio, e del vino del mejor que aver pudieron a tan grand abondo por tod el palacio como convinié a tamaña grandez de tal rey (GEIV,2,195).

[...] e recibiólos Godolías muy bien e pensó d'ellos muy abondadamientre en comer e en todas las otras cosas que ovieron mester [...] e tanto pensó d'ellos bien en los manjares e bevió muchas vezes por amor que beviessen ellos e les mostrasse él el so buen talent e les onrassse por ý quel ovo el vino a vencer e adormiol luego después del comer allí ó seyé entre los huéspedes, como suele contecer muchas vezes a muchos (GEIV,1,27).

E comieron todos con Josep quanto quisieron e ovieron mester fasta ques embebdaron, segund diz Moisés. Mas de parte maestre Pedro sobr'esta palabra que dixo Moisés que se embebdaran, e diz que costumbre era de los judíos de dezir embebdarse por comer e beber a grand abondo quanto quisiessse cadaúno d'ellos (GEI,1,453).

Los personajes más positivos nos son presentados en determinados momentos comiendo y bebiendo en abundancia, hasta sentir los efectos del vino, sin que ello se vea en ningún momento censurado por los redactores. La conducta ideal para los redactores no es la abstinencia completa del vino, sino su disfrute *mesurado* (que por lo que parece puede incluir la *bebdez* ocasional) y en el marco apropiado: “Alegria dell alma et del coraçon el uino tempradamientre beudo. Sanidad es dell alma & del cuerpo el beuer mesurado” (GEIV, 2, 579); “los egipcianos, que se davan a vicios e a deleit de sus cuerpos [...] sintién a los ebreos mesurados en sus comeres, e lo non eran essos egipcianos” (GEI, 2, 11).

13. La pereza es una cualidad asociada en la mente medieval con la tristeza, considerada también un fallo de carácter. Así, entre las propiedades del planeta Saturno se encuentran ambas: “E la su propriedat quel davan era pereza e tristeza e duelos” (*Setenario*). A lo largo de la *Estoria*, aparecen diversos comportamientos perezosos, a los que se reprocha sobre todo que dejen de “fazer bien” o “fazer buenas obras”. La pereza más criticada es aquella que aqueja a quienes deberían hacer la guerra. La pereza, el *vagar* o *folgar* es, en la mente medieval, una de las grandes causas de la derrota

y de la decadencia, y ello se aprecia en muchas ocasiones en las representaciones del fin del imperio romano o de la conquista musulmana de España. La causa más frecuente de esta pereza es el excesivo lujo y la entrega a los placeres (*vicio, luxuria*), incluso a otras ocupaciones ajenas a la guerrera. En varias ocasiones encontramos un buen jefe militar *avivando*, sacando de la pereza a sus huestes; en otras, decisiones apresuradas son justificadas como un medio para evitar la pereza o tardanza.

[...] d'esta guisa la yent que fuera d'antigo noble e sabidora de bien perdió la nobleza que solié aver enantes, e que ante que Ciro viniessse lidiavan e fazién batallas e vencién toda vía caeron en luxuria e venciólos d'allí adelant vagar e pereza e mal vicio (GEIV, 1, 237).

[...] pues que ovieron conqueridas muchas yentes e llegadas grandes preas e se vieron en grandes riquezas que quisieron folgar e dexáronse de lidiar e de guerrear a las yentes que les mandara Dios conquerir e destróir (GEII, 1, 185).

Cuando sopieron los reyes sus vezinos los vicios e las folguras e ell apartamiento d'este rey atroviéronse a él e començáronle de guerrear (GEI, 1, 411).

E pues que vio cómo lo cercava el César [Pompeyo] mudó de allí su hueste de logar en logar, e dize la glosa siquier a entención de non dexar folgar las cavallerías nin la otra gente, porque si mucho folgasen en un logar que se non enviciasen e perdiesen el uso de las armas (GEV, 2, 181).

Por fin, el vicio de la pereza se encuentra citado con frecuencia, como sucede con casi todos los vicios, en los segmentos que vierten los libros sapienciales de la Biblia: “Los cuidares del siempre fuerte dan abondo, mas todo perezoso bive siempre en mingua” (GEIII, 1, 406).

14. A lo largo de las páginas anteriores, se ha hecho un rápido repaso por la aparición del mal y el pecado en la *General Estoria*. Reducir nuestra investigación a los seres humanos nos ha permitido poner el acento en el aspecto moral y en la finalidad de la presentación del mal en la obra. En esta vasta compilación historial, la inclusión de comportamientos erróneos de diferentes personas sirve no sólo para contar la verdad histórica tal como la entendían los redactores, sino también para proponer modelos de conducta, especialmente para señores; puesto que éstos son los verdaderos protagonistas de la historia, son sus acciones las que más a menudo son reflejadas, y el comportamiento adecuado para los poderosos el que con más facilidad puede leerse a través de la presentación de figuras tanto positivas como negativas. En este sentido, la *General Estoria* es, entre otras cosas, un verdadero espejo de príncipes.

Mediante un recorrido por la obra, hemos comprobado cómo, siguiendo sobre todo el modelo propuesto por san Agustín, los alfonsíes reservan el primer puesto entre los pecados a la codicia, que consideran, como queda explícito en bastantes ejemplos, el origen de los pecados, y que es igualada con frecuencia con la avaricia. Soberbia y envidia, dos pecados en cierto modo opuestos, ocupan un lugar más bajo; la primera se presenta como propia de señores o poderosos que no reconocen *mejoría* a otros más poderosos, incluso a Dios (esto es, no reconocen la superioridad de nadie sobre ellos); en cambio, la envidia es el yerro característico de quien advierte que alguien que considera igual tiene un bien deseable. La ira recibe un juicio doble: puede ser una falla de carácter, pero también la reacción correcta ante una provocación. Los comportamientos lujuriosos, presentes a lo largo de toda la *Estoria*, pueden, como se ha visto, ser duramente condenados o no merecer juicio alguno. Por fin la gula (que incluye la ingesta de alcohol) y la pereza atraen una atención menor de los redactores alfonsíes; une a ambas la consideración de que las dos pueden conducir, momentáneamente o de modo permanente, a una debilidad que cause la derrota militar o la pérdida del poder.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X. (2009). *General Estoria*. Partes Primera a Sexta. Ed. y coord. por P. Sánchez-Prieto Borja. Madrid, España: Fundación José Antonio de Castro.
- BAÑOS, V. F. (2012). Los pecados capitales en el *Mester de clerecía*. En E. López Ojeda (coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: Pecado, delito y repression* (pp. 477-508). Logroño, España: Instituto de Estudios Riojanos.
- CRADDOCK, J. R. (1992). Los pecados veniales en las *Partidas* y en el *Setenario*: Dos versiones de Graciano, *Decretum* D.25 c.3. *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, (3), 103-116.
- FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, I. (2000). Variación en el modelo historiográfico alfonsí en el siglo XIII. Las versiones de la *Estoria de España*. En G. Martín (ed.). *La historia alfonsí: El modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)* (pp. 41-74). Madrid, España: Casa de Velázquez.
- FRITZ, J. M. (1992). *Le discours du fou au Moyen Age, XIIe-XIIIe siècles*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Histoire ancienne jusqu'à César*, ms. BNF fr. 246.

- JONXIS HENKEMANS, W. (1978). The Last Days of Alexander in *General Estoria* IV. En W. J. Aerts, J. M. M. Hermans y E. Visser (eds.). *Alexander the Great in the Middle Ages* (pp. 142-169). Nijmegen, Holanda: Alfe.
- KRÜGER, K. H. (1976). *Die Universalchroniken*. Turnhout, Bélgica: Brepols.
- Libro de Alexandre* (2007). Edición de J. Casas Rigall. Madrid, España: Castalia.
- Libro de Miseria de Omne* (2012). Edición de J. Cuesta Serrano. Madrid, España: Cátedra.
- NEWHAUSER, R. (2005). Introduction. En R. Newhauser (ed.). *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages* (pp. VII-XIX). Toronto, Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- RÁBADE ROMEO, S. (2008). Reflexiones en torno al pecado en la Edad Media. En A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó (coords.). *Pecar en la Edad Media* (pp. 15-26). Madrid, España: Sílex.
- RICARD, R. (1966). Les péchés capitaux dans le *Libro de buen amor*. *Les Lettres Romanes* (20), 5-37.
- RUIZ, J., Arcipreste de Hita (1996). *Libro de buen amor*. Edición de Alberto Blecuá. Madrid, España: Cátedra.
- SALVO GARCÍA, I. (2012). *Ovidio en la General Estoria de Alfonso X* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- SCHÜTZ, E. (1973). Die Vitia Capitalia in der Theologischen Tradition des Mittelalters. En *Joseps Sündenspiegel. Eine niederdeutsche Lehrdichtung des 15. Jahrhunderts* (pp. 14-18). Vienna, Austria: Böhlau.
- TOMÁS DE AQUINO (2010). *Summa theologiae*. Texto latino de la edición crítica leonina. Traducción y anotaciones hechas por una comisión coordinada por F. Barbado Viejo. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.