

BEATRICE PASCIUTA

EL DIABLO EN EL PARAÍSO

Derecho, teología y literatura en
el *Processus Satane* (siglo XIV)



El diablo en el Paraíso

The Figuerola Institute
Programme: Legal History

The Programme "Legal History" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the history of law from different points of view –academically, culturally, socially, and institutionally– covering both ancient and modern eras. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:
Carlos III University of Madrid

Book Series:
Legal History

Editorial Committee:
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*
Catherine Fillon, *Université Jean Moulin Lyon 3*
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*
Carlos Petit, *Universidad de Huelva*
Cristina Vano, *Università degli studi di Napoli Federico II*

More information at www.uc3m.es/legal_history

El diablo en el Paraíso
Derecho, teología y literatura en
el *Processus Satane* (s. XIV)

Beatrice Pasciuta

Prefacio de Alain Boureau

Traducción de Marta Madero

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

2017

Motivo cubierta: British Library, Additional MS 49999, (c. 1240), f. 40v

Historia del derecho, 49

© 2017 Beatrice Pasciuta

© 2017 Alain Boureau, para el prefacio

© 2017 Marta Madero, para la traducción

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-16829-12-5

ISSN: 2255-5137

Versión electrónica disponible en e-Archivo

<http://hdl.handle.net/10016/24439>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

Duerme, vuela, reposa: ¡También se muere el mar!
(F. García Lorca, *El cuerpo presente*)

A Paola, que no ha tenido tiempo

SUMARIO

Prefacio: <i>Alain Boureau</i>	11
Introducción	17
1. El “Proceso entre el diablo y la Virgen ante Cristo juez”	25
2. La historia del texto	47
3. El contexto cultural	67
4. Los aspectos jurídicos	90
5. Los aspectos teológicos	138
Apéndices	185
Abreviaturas	235
Bibliografía	237
Índice general	263

PREFACIO

¿Todas las criaturas gozan de derechos? ¿Un delincuente declarado debe tener el beneficio de la asistencia legal? Ante la actualidad y la urgencia de estos interrogantes, frecuentemente formulados en un ambiente “populista”, cabe recordar que habían sido planteados ya a fines de la Edad Media en una serie de obras que formaban un conjunto de “procesos de Satán”, en los que se ponían en escena las reivindicaciones judiciales del diablo. Este es el *corpus* que analiza el elegante libro de Beatrice Pasciuta.

Se podría aducir que esta forma de entrar en materia es excesivamente pesada y sería teniendo en cuenta que se están evocando textos de ficción que más parecen un divertimento de feria o un puro ejercicio universitario –en el doble sentido de un intento de aplicación del saber jurídico a un caso imaginario, y de un ensayo burlesco de estudiante avanzado que exhibe su saber y su sentido del humor–. Sin embargo, uno de los aportes de este libro es precisamente el de mostrar que la intensa difusión de estos textos, y sus variados contextos de edición y traducción, obliga a dejar de lado las reducciones funcionales en beneficio de un enfoque diversificado. Era necesario entonces, en primer lugar, trazar los contornos de este conjunto de obras, complicado por diferentes tradiciones historiográficas que, a fuerza de transformar en sustanciales diferencias a veces secundarias, había constituido un “género” a partir de dos obras (el *Processus Satane* o *Accessit Mascaron* y el *Processus Belial*) por cierto inestables, pero de una idéntica matriz a pesar de sus diferentes públicos. Esta diferencia de públicos se manifiesta también en el contenido de los textos asociados en un mismo manuscrito.

Un análisis riguroso del primer texto, el *Processus Satane*, le permite a Beatrice Pasciuta elaborar una lista provisoria de 40 manuscritos, entre los que identifica versiones en las que las densas alegaciones jurídicas han sido suprimidas. La autora constata también que estos textos presentan a veces didascalias que podían preparar una representación, a pesar de que no existe en ellos la menor huella de un texto teatral, que por el contrario abundan en los libretos de una *sacra reppresentazione* o de un *contrasto*.

Los historiadores han en general dado poca importancia a estos procesos ficticios que, asignados a dos categorías menores y “folclóricas” –el ejercicio de escuela o la representación de feria–, se situaban en un ángulo ciego de la

investigación. Uno de los capítulos del libro de Beatrice Pasciuta analiza precisamente los avatares de esta asignación: el desprecio de los grandes teóricos alemanes del derecho del siglo XIX, Savigny y Bethman-Holweg, reflejaba la voluntad ideológica de recuperar los fundamentos romanos de un derecho civil que era necesario construir lo más lejos posible del derecho canónico y católico. El género suscita por el contrario interés en Estados Unidos, como prefiguración del *mock trial*, al que recurre la *Common Law*.

Pero en verdad, más allá de sus usos, es necesario considerar que el cristianismo es también una religión del proceso; Dios enjuició a Adán¹ y convocará al género humano para el Juicio Final. Entretanto, los hombres llevaron a juicio a Cristo. Y podríamos agregar, partiendo de una religión judaica ya fuertemente marcada de juridicidad, la atención que suscita el Libro de Job, diálogo judicial múltiple que fue intensamente comentado en el Occidente medieval de este periodo. La impronta del derecho en la teología se realizaría particularmente en el momento de la “revolución gregoriana”, puesto que el derecho canónico permitía gobernar una sociedad sin reivindicar la soberanía política. Nuestros diversos *Procesos* exaltan el rol nuevo y decisivo del proceso romano-canónico que se consolida durante la Edad Media central, y las competencias jurídicas de Beatrice Pasciuta le permiten identificar la evocación precisa de las etapas del nuevo orden procesal, cuyo despliegue ritual y jurídico revela los lazos que lo unen al culto y el teatro.

Con el fin de ilustrar este punto, quisiera presentar rápidamente el otro proceso, que el libro de Beatrice Pasciuta no analiza, y sobre el que he trabajado durante algunos años mientras seguía la investigación de una estudiante que, desgraciadamente, no pudo concluir. Se trata del *Proceso de Belial* redactado por Giacomo da Teramo en 1382.

Giacomo da Teramo había nacido en 1349, probablemente en Ancarano, pequeña ciudad de los Abruzos meridionales, cercana a Teramo. Pertenece a la familia de los Paladini, quizás de origen francesa, y en todo caso elevada al rango baronial en los Abruzos en 1271 por Carlos I de Anjou.

Giacomo estudió derecho en Padua. Y no es imposible que haya también estudiado teología en esta universidad que, más que la de Bolonia, incitaba a hacerlo teniendo como objetivo una carrera curial. De hecho, se atribuye

¹ Cfr. Emanuele Coccia, *La comédie du droit. Adam et le premier procès de l'histoire humaine*, Gianluca Briguglia e Irène Rosier-Catach (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 269-282.

incluso a Giacomo da Teramo un comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo del que sin embargo no se ha conservado ninguna huella. Su carrera se desarrolló en forma bastante clásica. Al fin de sus estudios se transformó en canónigo de los Abruzos (título honorífico) y archidiacono de Aversa en Campania, en un momento en el que este obispado estaba administrado por un gran personaje curial, el cardenal Marino del Giudice. Pero Teramo no era aún doctor en derecho: en su *incipit* se presenta como sacerdote y “modesto discípulo de la universidad de Padua”: el archidiaconato constituía sin duda una de esas prebendas que aseguraban la manutención de los estudiantes. Es quizás Marino del Giudice quien le consigue un cargo en la penitenciaria. Esto lo sitúa en el corazón de la corriente urbanista del cisma: por otra parte, el texto está dedicado a Urbano VI (1378-1389). Insisto sobre este punto, pues es también el momento de la redacción del *Belial*: no estamos ya solamente en el ambiente universitario, y la obra sirve en parte para poner en evidencia el dominio de un saber útil para la penitenciaria. A pesar del destino ulterior del libro, un texto lleno de alegaciones precisas y no desarrolladas era de difícil acceso para un no especialista del derecho.

La promoción episcopal llegaría rápidamente: Bonifacio IX, sucesor de Urbano VI, lo nombra obispo de Monopoli (en Puglia) en 1391, antes de su promoción al arzobispo de Taranto en 1400, y luego de Florencia en 1401. En el Concilio de Pisa (1410) Giacomo es transferido al arzobispado de Spoleto y encargado de la administración del ducado correspondiente. Se manejará con destreza, puesto que será nombrado por Martín V legado apostólico en Polonia en 1417, en donde morirá poco después. A este perfil de fiel servidor de la Curia corresponde la redacción, a comienzos del siglo XV, de un *Diálogo sobre la monarquía del pontífice romano* (*Dialogus de pontificis romani monarchia*), masivamente favorable al pontífice.

Giacomo da Teramo fue durante toda su carrera un canonista; y si bien nunca enseñó, es autor de un *Comentario a las Clementinas*. El *Proceso de Belial*, por su parte, manifiesta una vigorosa defensa de la autonomía superior del derecho, que importa más que las otras autoridades, bíblicas o profanas, al menos en el ámbito normativo.

A pesar de la proximidad de los títulos, las obras difieren mucho: como lo han demostrado Karl Shoemaker² y Beatrice Pasciuta, el *Processus Satane* ofrece una variante mariológica, que exalta la misericordia de la Virgen, que

2 Karl Shoemaker, *The Devil at Law in the Middle Ages*, «Revue de l'histoire des religions», 4/2011, 228, pp. 567-585.

se distingue de la severidad de la justicia divina según un esquema antiguo. Numerosos textos hagiográficos daban ese rol a María, abogada de las causas difíciles. El derecho canónico sirve entonces para ilustrar un derecho humano –anunciador de la futura misericordia en el *Proceso de Belial*–, ante la acción judicial de la comunidad infernal contra el género humano, con Satán y la Virgen como procuradores de ambas partes, y Jesús como juez.

Contrariamente al *Processus Satane*, el *Proceso de Belial* fue inscrito en 1564 en el *Index* de libros prohibidos por el Concilio de Trento.³ La razón no está clara, sobre todo teniendo en cuenta la autoridad y el perfil del autor. ¿El género era quizás demasiado lúdico para el contenido, o bien la parte de los demonios demasiado honesta o demasiado ambigua? Lo cierto es que la prohibición dio un nuevo impulso a la difusión del texto en tierras protestantes.

Lo que estaba en juego en este proceso era diferente: el *Proceso de Belial* tenía un alcance demonológico. En efecto, el demonio era declarado sujeto de derecho, como lo muestra la minucia formal del proceso, respetado por la divinidad. San Anselmo negaba al demonio toda posibilidad de juicio. Mientras que se debe recordar que se trata de un proceso iniciado por Belial. Lo que significa que el demonio existe autónomamente. Luego, el instrumento jurídico se transforma en un apoyo indispensable para lo que en el Evangelio y en la teología clásica se designaba como “discreción de espíritus”; la verdad del demonio debe establecerse no ya en las conciencias sino públicamente, ante los tribunales. Los demonios debían ser sometidos a juicio, incluso si eran ellos los que se habían constituido como demandantes en primer lugar. Obviamente, esta fuerza del derecho juega un rol esencial en la caza de brujas, como he intentado demostrarlo⁴ a partir de una consulta jurídica de 1320, ordenada y piloteada por el papa Juan XXII.⁵ Por último, la decisión final del proceso en instancia de apelación tiene un alcance demonológico nada banal.

El primer proceso deriva de una demanda de Satán contra Jesús, que habría transgredido sus derechos al invadir el Infierno, propiedad de Satán. En este proceso, quién preside es Salomón, el procurador (o abogado) de Jesús es

3 *Index librorum prohibitorum SS. Domini Nostri Gregorii XVI Pontificis Maximi*, Monteregali 1852, p. 262.

4 Alain Boureau, *Satan hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

5 *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, texte édité, annoté et présenté par Alain Boureau, Rome, École Française de Rome, 2004.

Moisés, mientras que Satán confía su defensa a Belial. En el proceso de apelación, en forma de arbitraje, es el patriarca José quién preside mientras que Jesús y Satán designan o aceptan como árbitros, uno a Aristóteles e Isaías, el otro al emperador Augusto y a Jeremías. En ambos procesos, Satán es desestimado pero, en apelación recibe el derecho de tomar posesión de los cuerpos y las almas de los condenados. Por lo tanto, estos pertenecen a Satán, tema que seguiría siendo problemático y ambiguo en la teología cristiana. Esta decisión ha podido contribuir al giro demonológico, debido al dualismo Dios/Satán que marca la nueva demonología. Es posible que el éxito desmesurado de este texto haya contribuido a forjar una reacción a favor de la necesidad y de la severidad de una demonología *seria*. Por lo tanto, en este sentido, el *Proceso de Belial* ha contribuido sin duda a la demonología del siglo XV.

La redacción del *Proceso de Belial* había sido probablemente inducida por el precedente del *Processus Satane* cuya primera versión Beatrice Pasciuta sitúa en 1317 y que beneficiará de su atribución, tan discutida, al gran jurista Bartolo da Sassoferrato. *El diablo en el Paraíso* presenta minuciosamente dos versiones, editadas con cuidado, una a partir de cuatro manuscritos y la otra de dos. La realización de una edición de trabajo, que parecía imposible según los criterios de la filología, ha sido lograda con éxito. Los alcances editoriales, culturales, teológicos y jurídicos son analizados con fineza y disquisición. Este libro ofrece los resultados de la exploración de un continente olvidado, que católicos y reformados habían recorrido con el deseo conflictivo de hallar el poder de la acción humana frente a las grandes acusaciones divinas.

Alain Boureau

INTRODUCCIÓN

En el año 1219 el papa Honorio III prohibía la enseñanza del *ius civile* en la escuela de teología de París y hacia extensiva la prohibición a toda la ciudad y sus alrededores, amenazando con excomulgar a quien osase transgredirla. La decisión pontificia, contenida en la bula *Super speculam* (X.5.33.28), decretaba oficialmente la separación de la enseñanza del derecho y de la teología.

Convencionalmente, este momento suele ser considerado como la referencia obligada para entender una tradición académica y disciplinar que desde entonces avanzó por dos vías distintas, aunque a veces paralelas, ocupándose por una parte de la historia del derecho medieval, por otra, de la historia del pensamiento teológico y filosófico.

Sin embargo, la revolución cultural que se había iniciado en Europa a partir del siglo XI parecía avanzar en la dirección contraria, y la tardía decisión papal, con su interdicción perentoria, no hacía más que poner en evidencia esta divergencia.

En efecto, en los primeros dos siglos después del año 1000, la teología primero, el derecho después, se habían separado del saber enciclopédico de las llamadas Artes liberales, en cuyo seno habían ocupado un lugar bastante marginal durante los siglos de la primera Edad Media, para conquistar una individualidad científica autónoma.

El epifenómeno de esta nueva organización del saber se concentraba en las escuelas. Partiendo de París para la teología y de Boloña para el derecho, una red de escuelas se desarrollaba rápidamente en toda Europa creando un movimiento cultural de enormes proporciones, destinado a revolucionar totalmente el panorama cultural.

La separación entre teología y derecho –o mejor dicho, entre dos ámbitos didácticos– respondía a una intervención autoritaria impuesta desde fuera de los círculos escolásticos y justificada en razones de oportunidad política ligadas a la voluntad de control de las escuelas por parte del poder público. En cuanto a la mezcla de las culturas y de los lenguajes, la situación era mucho más compleja. En efecto, incluso una consulta superficial de las grandes obras de los más eminentes teólogos –de Abelardo a Pedro Lombardo, de Bernardo de Claraval a Anselmo de Aosta y a santo Tomás de Aquino– pone

en evidencia cómo las temáticas centrales de la especulación filosófica echan mano en forma recurrente del vocabulario jurídico y de los grandes esquemas que rigen la lógica del derecho. Y esta deuda con el ámbito jurídico, que había caracterizado la construcción escatológica del cristianismo desde sus orígenes, se hacía ahora más evidente gracias al nuevo peso que el vocabulario jurídico había adquirido en los siglos de la Edad Media Central.

La relectura de Agustín hecha por Tomás de Aquino o por los *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo ofrecen ejemplos evidentes. El debate sobre los derechos del diablo, tradicionalmente “poseedor” de las almas de los pecadores, se retomaba bajo el influjo del sentido jurídico del término “posesión” y conducía a la reformulación de la teoría de la salvación, que dejaba de ser *redemptio* –es decir, rescate– de las almas de la esclavitud impuesta por el diablo, para devenir *satisfactio* –resarcimiento– de la deuda de la humanidad con Dios.

La Virgen, que había adquirido un rol central, asumía también, en la primera escolástica y hasta la obra de los ordenes mendicantes, perfiles jurídicos que diseñaban el modelo de la mujer imposible. La Virgen Madre, *hija de su Hijo*, se veía dotada de las prerrogativa que el derecho denegaba a las mujeres: en la *Salve*, la más célebre plegaria mariana, creada en la primera mitad del siglo XII, la Virgen es reina y abogada de la humanidad, y en le *De laudibus Sanctae Mariae* del franciscano Ricardo de San Lorenzo es sabia en derecho.

La lista de las deudas de la teología con el derecho podría continuar, y lo mismo rige para el derecho, que toma de las elaboraciones de los teólogos –en particular de la escolástica– esquemas y argumentos de legitimación en la construcción de un nuevo contexto jurídico que rige la sociedad y se estructura entorno a la exégesis de los textos romanos y a la producción normativa de la Iglesia.

El lugar en donde esta confluencia de saberes se hace más conspicua es el del derecho procesal, en donde se revela claramente la deuda del derecho con la teología.

Es bien sabido que a partir del fin del siglo XII y durante todo el siglo sucesivo, los juristas, los civilistas primero y luego sobre todo los canonistas, lanzan una extraordinaria reflexión sobre las formas del proceso, necesarias para garantizar la correcta resolución de las controversias jurídicas. El derecho romano, fundamento de la lógica jurídica medieval, no ofrecía suficientes indicaciones en la materia y por lo tanto obligaba a los juristas a realizar un

esfuerzo de interpretación creativa que conduciría a resultados originales y fundantes en el ámbito procesal. No se trataba solamente de una puesta a punto del procedimiento como conjunto de pasos formales, sino de hallar una suerte de mecanismo coherente, susceptible de garantizar, más allá de cualquier intervención de autoridad externa, la adecuación lógica de las decisiones adoptadas. En efecto, las legislaciones medievales –y en primer lugar la del *Liber Augustalis*, otorgado por Federico II al reino de Sicilia (1231-1246)– revelan la recepción de la doctrina y le confieren valor de ley.

Los juristas coinciden en afirmar que el primer proceso del que se tenga noticias en la historia de la humanidad es el que tiene lugar en el Paraíso Terrestre y que es el prelude de la expulsión de Adán y Eva. A partir de ese momento se encadenan las formas jurídicas destinadas a definir los conflictos entre los hombres. Pero los lazos del ámbito procesal con la teología son mucho más profundos y podría decirse que estructurales.

El proceso judicial es en efecto concebido como una liturgia. Construido como conjunto ordenado de instancias que garantizan la incontrovertible verdad procesal, el proceso funciona –o al menos debería funcionar– más allá del lugar geográfico en el que se celebra, y se nutre en gran medida de la liturgia religiosa y sacramental. Las analogías entre los dos “ritos” son numerosas y evidentes. Del mismo modo que sucede con la misa, el juicio se realiza en un lugar sagrado y dedicado. El juez, como el sacerdote, administra sabiamente los ritos destinados a garantizar la efectiva materialización de una idea inmanente y metafísica. La liturgia eucarística y la liturgia judicial comparten la convicción de que solo a través de la ejecución de un ritual preciso se puede alcanzar la verdad, sea esta sacramental o procesal. Y el resultado del proceso, sellado por el principio *ne bis ne idem*, una vez alcanzada su forma definitiva, no puede ser puesto en tela de juicio, en la medida en que es la manifestación tangible de la sacralidad del rito.

Iglesias y tribunales son espacios públicos: en ellos es posible asistir a una liturgia de la que se puede ser partícipe, pero derecho y teología tienen a su vez objetivos eminentemente didácticos, y para comunicar al vasto y heterogéneo público los caminos son otros que los de la liturgia. Ante todo la enseñanza. En las escuelas de derecho y en las de teología, junto a los tradicionales métodos exegéticos, se elaboran instrumentos didácticos nuevos de extraordinaria eficacia; el recurso a la simulación, a la disputa organizada del maestro es uno de ellos. La deuda aquí es con el teatro y la representación de plaza, la puesta en escena del argumento religioso o jurídico se práctica

en efecto en las escuelas y en las plazas. El argumento elegido es ejemplar y tiene como objetivo que el contenido permanezca impreso en la memoria y la consciencia del auditorio.

Los tres ámbitos están íntimamente conectados: derecho, teología y teatro están ligados entre sí por la pertenencia común a una cultura poliédrica que rechaza las divisiones entre disciplinas que, por otra parte, solo serán erigidas mucho más tarde en el marco de una configuración cultural totalmente diversa. Y cabe decir que es precisamente esta complejidad, este flujo constante de conceptos y técnicas que la investigación contemporánea ha con frecuencia ignorado.

La preocupación por definir los espacios respectivos de los saberes y las distinciones entre cultura docta y cultura popular han producido, a partir del siglo XIX, una orientación historiográfica que aún hoy se supera con dificultades. La historia de las disciplinas –derecho, filosofía, literatura, teatro– se iniciaba durante el siglo XIX por exigencias de variada naturaleza, pero todas ellas fuertemente ligadas a temáticas de tipo identitario y nacionalista. En Alemania, la Escuela Histórica de F.C. Savigny creaba una historia del derecho medieval basada en la historia literaria de los juristas que habían estudiado derecho romano. El objetivo era el de dar a una Alemania que aún no había sido unida, un derecho que, pudiendo provenir del Estado –como en verdad había sucedido en la Francia napoleónica–, tuviese la autoridad de la tradición y el espesor del pasado. Tal operación conducía a focalizar la atención solo en algunos juristas –los civilistas, o sea aquellos que habían construido el saber jurídico con la exégesis del derecho romano– y a ignorar a los canonistas, intérpretes de un derecho considerado extranjero a la tradición germánica, lo que redundaba en el hecho de privilegiar algunos géneros literarios –los más cercanos a las fuentes romanas– relegando los otros a un rango inferior.

La preocupación por enseñar la identidad nacional por medio de la historia cultural –del derecho, pero también de la filosofía, del teatro, de la literatura– es un fenómeno que marca el siglo XIX europeo y que influye profundamente incluso las reformas de los sistemas de instrucción, en tanto en Francia como en Alemania estos se modelan siguiendo la radical separación de disciplinas. El resultado es el de la proyección retrospectiva de estas delimitaciones y el enfoque sectorial de sistemas culturales que, por el contrario, tenían como marca esencial la complejidad de las interacciones.

La larga vida de este análisis sectorial de la cultura es perceptible aún hoy, incluso cuando el enfoque propuesto por los *cultural studies* y, para el dere-

cho, de las interrogaciones de los estudios de *law and humanities*, han puesto en evidencia la necesidad del cambio de rumbo, indicando nuevos itinerarios de investigación.

El diablo en el Paraíso es ante todo una propuesta de lectura de un texto sobre el que pesa la crítica o el silencio de la historiografía jurídica, pero también literaria, teatral y filosófico-teológica.

El “Proceso entre el diablo y la Virgen ante Cristo juez”, con el título de *Tractatus questionis ventilate inter Diabolum et Virginem Mariam coram Cristo iudice*, aparece en el *corpus* de los Tratados de Bartolo de Sassoferrato. Se trata de un texto compuesto probablemente en el ambiente de la canonística, tradicionalmente interesada en el proceso y obviamente consciente de los temas de punta del debate teológico. Escrito durante la primera mitad del siglo XIV, ciertamente no es asignable a Bartolo, aunque sin embargo se le atribuye ya en algunos manuscritos de inicios de siglo. Se presenta como un proceso simulado, ambientado en el Paraíso en la sede del Tribunal Celeste, entre el diablo y la Virgen que se disputan la posesión del género humano.

En el preámbulo una voz narradora se dirige al público para contar los antecedentes del caso. El género humano, condenado por culpa del pecado de Adán y Eva y redimido gracias a la intervención de otra mujer, la Virgen María, no cesa en su actitud pecadora. Satanás, por lo tanto, reclama ser puesto en posesión de las almas pecadoras de las que ha sido injustamente privado, y decide intentar una vía extrema y “moderna”: el recurso a la justicia. Nombra un procurador, le instruye en la formula de demanda que debe ser presentada al juez y lo manda al Paraíso, con el fin de hacer valer sus derechos. El proceso se desarrolla de allí en adelante con las arengas de las parte, que asumen incluso tonos fuertes y violentos al límite del insulto, pero que se conducen no obstante en respeto del procedimiento previsto por la doctrina jurídica, y contienen incluso las alegaciones, es decir, las indicaciones de los pasajes del derecho civil y canónico utilizados por los representantes de las partes en juicio. El proceso se concluye con una sentencia solemne, pronunciada por Cristo el día de Pascua del año 1311, con la cual el género humano es absuelto y el diablo nuevamente condenado a estar en el Infierno por la eternidad.

La obra une derecho y teología: la forma es jurídica así como la estructura del proceso, pero la temática, el objeto de la confrontación, es decididamente teológico. El modo en el que viene presentada la controversia es literario o teatral y alude al género de la controversia y de la representación sacra.

Si bien goza de un éxito extraordinario y de una imponente difusión al menos hasta el siglo XVII, el “Proceso de Satanás”, como se lo designa comúnmente en las fuentes manuscritas, es casi desconocido durante los siglos subsiguientes. El juicio de quienes se ocuparon de él –historiadores del derecho, del teatro y de la literatura– es de absoluta condena y relega la obra al ámbito de las producciones bizarras de una cultura popular y farsesca.

En realidad, en una primera lectura, el texto suscita, con razón, diversión y estupor, pero se debe advertir que no se lo puede asignar a la ligera a la cultura “popular” medieval. Si se lo estudia con atención revela en verdad una multiplicidad de lecturas posibles, que incluyen ciertamente la literatura ejemplar y edificante que es instrumento de la prédica, pero contempla también, con igual rigor, la cultura propia del ámbito universitario que se practica en las escuelas de derecho y en las de teología.

Si se lo encuadra en una perspectiva mono-disciplinar, la comprensión del texto resulta por cierto poco clara y sobre todo insatisfactoria. Es una obra jurídica, o al menos así se cristaliza en su destino impreso. Pero la doctrina medieval del proceso había producido obras de envergadura, y en comparación con estas, la nuestra se presenta solo como una eficaz prueba de la divulgación de los principales instrumentos procesales: leída desde la posición del historiador del derecho se trata así de una obra “menor”. La diferencia de espesor con respecto a los productos de la cultura “popular” se evidencia si se considera la obra en sus contenidos filosóficos y teológicos.

La característica de la simulación en forma de diálogo induce a colocar la obra en la órbita de la literatura de divulgación y edificante, destinada a la representación de plaza. Pero incluso la adscripción a esa literatura resulta poco convincente: el texto, diversamente de otros ejemplos de Sagrada Representación, resulta excesivamente técnico y desprovisto de significativos elementos retóricos? destinados a impactar en el público. Finalmente, es visible la influencia de la literatura culta, sobre todo la de las controversias y las alusiones a la *Commedia* dantesca son claras, en particular en lo referente a la estructuración temporal y a la ambientación ultraterrena. No obstante, la mezcla de literatura culta, acentuado tecnicismo y modesto valor expresivo del texto, dificultan una definición en términos de obra literaria y conducen fatalmente a la categoría de producto “popular”.

La estrategia metodológica que se impone, por lo tanto, conduce al abandono de los caminos interpretativos convencionales de las disciplinas como campos autónomos, y obliga a practicar una lectura simultánea de las for-

mas que lo configuran. No porque se pretenda valorizar a cualquier precio una obra desconocida, sino con el objetivo de explicar la proveniencia y la función, y arrojar una luz diversa sobre una cultura compleja y poliédrica, a la que, en forma anacrónica se siguen aplicando categorías contemporáneas, en particular la rígida distinción entre productos de “nivel alto” y obras “de divulgación” o incluso “menores”.

El “Proceso de Satanás” se presta perfectamente al borrado de fronteras disciplinares y juicios de valor. Es a la vez un *unicum* y una obra de género, que contiene en igual medida derecho y teología, y está destinada a un público culto y de plaza, como se demuestra en el análisis de los manuscritos que lo contienen. Usa tonos de farsa e instrumentos de la paradoja y de la parodia, y representa a la vez una prueba extraordinaria de la resistencia recíproca tanto del derecho como de la teología: intentar poner en duda la teoría de la Redención por medio de la utilización rigurosa de la lógica procesal, obliga al jurista a encontrar –entre las soluciones procesales- la que se adapta al correcto desarrollo de un proceso imposible del que se conoce el resultado. Asimismo, la teología puede verificar, a través de la utilización del esquema procesal, la consistencia lógica del debate sobre la Redención, de la lucha entre el bien y el mal y del rol redentor de la Virgen.

Cuando me topé por casualidad con el “Proceso de Satanás”, creía que se trataba de un tratado sobre el proceso atribuido –como muchas otras obras de dudosa autoría– al gran Bartolo. Pero cuanto más me adentraba en la lectura, más me interrogaba sobre qué estaba leyendo. El camino para responder a esta pregunta ha sido largo y afortunadamente no lineal. Ignoro si he logrado encontrar la respuesta a mi pregunta y si esta constituye una solución convincente. El historiador del derecho no aprenderá nada nuevo sobre la historia del proceso, pero encontrará quizás interesante la parte que concierne a la teología y a las fuentes literarias, y lo mismo, espero, podrá hallar en este análisis el teólogo, el historiador de la literatura y el filólogo.

Este libro intenta retomar, en clave contemporánea, la presencia simultánea de ámbitos y niveles culturales que a mi entender caracterizan el “Proceso de Satanás” y la cultura de la Edad Media central y tardía. La ambición de respetar la complejidad y poder dirigirse a un público de disciplinas diversas explica en parte algunas de las elecciones, no del todo congruentes con los cánones de la investigación pura, que no puedo menos que confesar: la traducción adaptada del texto que contiene el primer capítulo, el examen de

las fuentes literarias y teológicas (pero sin el elenco preciso y filológico de las alegaciones jurídicas y teológicas contenidas en el texto), la reducción del aparato de notas y de las informaciones bibliográficas, la simple transcripción de las variantes del “Proceso de Satanás” en lugar de la elaboración de una edición crítica, las numerosas preguntas sin respuesta y las incursiones en campos en los que he entrado casi en veste de neófito.

La lista de los nombres y lugares, de las cosas notables que han acompañado esta investigación sería demasiado larga, seguramente incompleta y quizás no demasiado útil.

Baste decir que el libro fue escrito a lo largo de cinco años, y en muchos lugares. He tenido el privilegio de poder discutir con muchos colegas y maestros, pero también con numerosos amigos y estudiantes, y con todo aquel que me preguntase sobre qué estaba trabajado y haya tenido la paciencia de escucharme. Todos ellos habitan estas páginas y a cada uno va mi sincera gratitud.

... E quindi uscimmo a riveder le stelle (Inferno, XXXIV, 139)

Palermo, 29 de junio de 2014

El “Proceso entre el diablo y la Virgen ante Cristo juez”

Conoced, queridísimos hermanos –dice Satanás– lo que las traiciones de Judas han causado y sabed que el mismo Judas hizo matar a su maestro, el profeta que decía ser el hijo de Dios.

Sabed también que el género humano fue condenado, desde la creación del mundo, a causa de la desobediencia de Eva y que luego fue salvado por la Gloriosa Virgen María, una mujer lo condenó y una mujer lo salvó. [1]

Así inicia el “Proceso entre el diablo y la Virgen” en la variante más conocida, que se imprime como parte integrante del *corpus* de las obras atribuidas a Bartolo da Sassoferrato.¹

En el preámbulo, Satanás en persona comienza a contar al auditorio los antecedentes del caso, utilizando un *incipit* característico del repertorio de los Sermones; luego, sin solución de continuidad, entra el Narrador, que prosigue:

Entonces la nequicia infernal pensó, llamó a consejo la desenfrenada codicia, el fraude diabólico y la astucia, todas estas cualidades que poseía, para encontrar el modo de reconducir al género humano a la antigua esclavitud, e intuyendo ese maquinador fraudulento que la naturaleza de la mujer es más débil que la del hombre, sugirió a la mujer de Pilatos que impidiese la condena a muerte de Cristo y así, cuando ella despertó del sueño dijo al marido: “Multa enim passa sum hac nocte etc.”. Los judíos vieron

1 La narración que aquí se presenta sigue prevalentemente la versión del manuscrito *Cod. Haen.* 15 [fol.129v-135v] conservado en la *Universitätsbibliothek* de Leipzig e integralmente transcrito *infra* Apéndice 1. Los números entre paréntesis cuadradas se refieren a los párrafos de la transcripción. Los pasajes reportados en cuerpo más pequeño son traducción textual, aquellos en cuerpo más grande constituyen por el contrario adaptaciones del texto o un comentario del mismo. Asimismo, es mía la división que ritma las fases del proceso según lo previsto por la ciencia jurídica medieval. En la traducción se han omitido algunos pasajes, en la medida en que fuesen repetitivos o redundantes, así como las alegaciones jurídicas, que el lector podrá encontrar en la transcripción en Apéndice. La decisión de ofrecer una traducción adaptada y comentada –cuyos riesgos asumo plenamente– nace de la convicción de que facilitará la relación con un texto que desde su creación se había adaptado continuamente a las “exigencias” del público al que se lo destinaba. En este capítulo no hemos incorporado notas para dar fluidez a la lectura. Todos los argumentos presentados serán retomados en los capítulos siguientes.

a Dios, nuestro salvador, que realizaba muchos milagros y decían “Haz que un hombre muera por el pueblo”. Y otros “No matéis a Cristo, como quiere la mujer de Pilatos, pues alivia a los míseros tener compañía en la desventura”. Querían, aquellos judíos, en su judaica perfidia, que todo el pueblo cristiano fuese condenado, como el perro que, mientras yace en la paja con el asno, no come la paja e impide al asno comerla. Y entonces Pilatos, ante la duda, dijo: “¡Lo que he escrito lo he escrito!” Y Cristo fue crucificado, murió y fue sepultado.

Entonces la maldad infernal reflexiona y, luego de largo, ponderado y pérfido consejo, decide enviar a la presencia de Jesucristo su procurador, suficientemente instruido y con el mandato exclusivo de demandar la restitución en esclavitud del género humano. No podríamos maravillarnos de la presencia del demonio ante una autoridad superior, puesto que sabemos en verdad que Cristo, salvador del género humano, lo había autorizado y como sabéis el diablo está en todas partes. [2-4]

1. *Las fases preliminares*

Inicia el proceso. Un diablo, procurador de la infernal maldad, se presenta ante Cristo juez y pide ser escuchado.

–Creador del cielo y de la tierra, soy el maldito, procurador de la nequicia infernal y comparezco ante vos y para vuestra información solicito os plazca escucharme un poco, porque si lo deseáis os explicaré brevemente. [5]

El juez opone un seco rechazo, evocando con despectiva ironía el encuentro con el diablo durante su vida terrenal, evocada entre las “tentaciones de Cristo” en el Evangelio de Mateo.

–Recuerdo cuando caminábamos la tierra, el modo en que querías informarnos cuando dijiste “transforma esta piedra en pan” o qué maravillas nos habrías dado si solo te hubiésemos adorado. [6]

Pero el diablo recuerda al Juez su deber e invoca sin vacilaciones las garantías ofrecidas por el derecho:

–Señor Dios, vos sois justicia y por eso a vos, como justo juez, pido que me mostréis justicia; solicito en efecto que el género humano sea citado en juicio y que comparezca ante vos dentro de tres días para responder a mi demanda. Y he aquí mi mandato, que adjunto a las actas y que aquí produzco, puesto que no puedo ser admitido a ejercer ninguna otra acción más que esta. [7]

Junto con la demanda, el diablo se califica como procurador de la infernal maldad y exhibe el mandato especial que lo autoriza en forma exclusiva a convocar al género humano a juicio.

Cristo examina el acto de procuración para verificar –como prevé el *ordo iudiciarius*– su adecuación formal. Habiéndose cerciorado de que el diablo no actúa en forma ilegítima, es decir, que el mandato es auténtico, el juez no puede sino aceptar la demanda y asignar el término de comparecencia de las partes, fijado por el *ordo* en no más de tres días hábiles: el proceso da así formalmente inicio.

La fase contradictoria entre el juez y el demandante se desplaza entonces, del plano de la implicación personal, que fundaba el rechazo en la evocación del relato evangélico, al ámbito –mucho más sólido– de las reglas procesales.

El diablo solicita en efecto que la primera audiencia tenga lugar al día siguiente, pero Cristo, irónicamente, replica:

–Acabas de decir tres días: ¿cómo puedes entonces retirar lo que has dicho? Conoces bien el estado de las cosas por haberlo experimentado, y sabes que es largo el camino de la tierra al cielo, camino del que eres experto conocedor, desde el momento en que por tu soberbia has caído del cielo, expulsado por nuestra autoridad. [10]

Así, volviendo inmediatamente al plano del procedimiento, el juez señala que él y solo él debe fijar los términos de comparecencia en juicio:

–Puesto que estamos en desacuerdo sobre la asignación de los términos, a mí en tanto juez y no a ti incumbe asignar el día de comparecencia de las partes. Y por lo tanto establecemos que tú y el género humano comparezcan en juicio el tercer día hábil, es decir el Viernes Santo, puesto que ese fue el día en el que en el patíbulo de la cruz hemos sufrido la muerte corporal. [10]

El diablo se rebela y hace valer cómo tanto en el derecho canónico como en el civil y en virtud de las leyes promulgadas por todos los soberanos de la tierra, ese es un día universalmente ferial; él sabe bien y hace notar que la citación prevista para un día feriado es nula y nulo es por lo tanto todo lo que de ella deriva, es decir, todo el proceso.

La respuesta de Cristo desplaza una vez más la perspectiva, substituyendo el plano de las prerrogativas del juez por el de la autoridad del sumo legislador:

–¡Nosotros creamos el derecho y le damos autoridad, y no a la inversa: queremos

por lo tanto que esta citación sea válida y no obsta que el día del Viernes Santo sea jurídicamente feriado! [12]

En esta respuesta se materializa la peculiaridad que el derecho y la teología confieren a la figura de Cristo: él es a la vez sumo juez y sumo legislador, y por lo tanto, en tanto juez, aplica las leyes que, como legislador, puede modificar sin límites. De esta matriz deriva la autoridad de todo poder terrenal, esta es la fuente de legitimación, la razón de ser de todos los ordenamientos de la tierra; y significativamente Cristo justifica su afirmación alegando el conocidísimo pasaje justiniano: “Sed et quod principi placuit legis habet vigorem” (I.1.2.6), como subrayando que la suma potestad legislativa de Dios es el *genus* del que deriva la potestad terrenal.

Cristo ordena entonces notificar al ángel Gabriel la citación con el son de la tuba, o sea en el modo habitual, con el fin de que el género humano se presente el día establecido para responder al procurador de la nequicia.

En este instante –prosigue el Narrador– el diablo retorna a los Infiernos y cuenta a sus *socii* –los Diablos– lo sucedido.

Los Diablos constatan que la decisión del juez no deriva en ningún daño a la acción y establecen, luego de haberse aconsejado entre sí, que el procurador debe presentarse en juicio el día establecido para poner a prueba la justicia del juez.

Llegado el día de Viernes Santo, el diablo, reflexionando sobre el hecho de que en el proceso es más grave la contumacia del *actor* que la del reo, y que en el reino de los cielos solo tiene enemigos, se presenta intempestivamente en el tribunal. [13-16]

En las partes descriptivas la voz narradora se dirige directamente al público o le señala *en aparté* la evidencia de la paradoja; en este caso, para justificar la repentina aparición del diablo en el tribunal, el Narrador dice “tempeste, ut loquamur more humano” (intempestivamente, como decimos los hombres) [15], y luego, al describir la sede del tribunal celeste, se preocupa en precisar que se trata de un espacio destinado a esta función en el interior de la casa de Dios, en donde tienen lugar muchas actividades: “in loco ubi seu in quo pro tribunali Iesus stare consueverat [...] quia in domo Dei mansiones multe sunt” (en el lugar en el cuál Jesús habitualmente presidía el tribunal, puesto que en la casa de Dios tienen lugar muchas actividades). [15]

El diablo se presenta entonces y solicita ser escuchado. Pero Cristo lo echa malamente y lo hace esperar, recordándole que ha destinado la entera jornada a la audiencia. El diablo lo espera hasta la hora nona viendo –hablando siempre a la manera de los

hombres— gente que va y viene y se lamenta de ser el único que no es escuchado; reitera por lo tanto su solicitud y es expulsado con mayor fuerza:

—Inoportuno y protervo, ¿acaso no te he dicho que he destinado la entera jornada a la audiencia?

Cae la noche y el diablo, que ha esperado hasta entonces en un rincón, comienza a lamentarse diciendo:

—¿Dónde está tu justicia, señor, que aún en el cielo difícilmente encuentro?

Cristo se ve constreñido a darle audiencia:

—Ven, maldito; es el momento de escucharte.

El diablo muestra la citación y Gabriel la proclama diciendo: ¿Hay aquí alguien que represente al género humano?

Pero nadie responde. [16-23]

El diablo parece haberse salido con la suya porque su ángulo de ataque se apoya precisamente en la contumacia:

—Qué nadie piense que yo quiera proceder diversamente de lo establecido; por el contrario, si bien el derecho prevé que el contumaz sea fulminado por la sentencia inmediata de excomunión, como sabéis, yo no pido esto; solicito solo un documento en el que conste que me he presentado, según las reglas, y que nadie se ha presentado por el género humano. No se qué menos podría pedir. [24]

La demanda es aparentemente mínima. El diablo invoca el Digesto e insiste en que pretende actuar *curialiter*. Pero en verdad esta demanda mínima esconde la verdadera pretensión, que derivaría ineluctablemente, en caso de ser aceptada, en la declaración en contumacia del demandado.

En realidad —precisa el Narrador— el diablo reclamaba la reducción a esclavitud del género humano y la reiteración de su sumisión a la obediencia del diablo, pena a la que ya había sido condenado por el pecado de Eva.

El juez, que conoce el secreto de las tinieblas, no se deja engañar.

—Tu sabes —dice Cristo—, que el juez puede juzgar según la *mera justicia*, según el *rigor iuris* o según la *aequitas*, según las personas, las causas, los lugares y los tiempos; y puesto que tenemos ante los ojos la *aequitas*, queremos, llevados por ella, diferir el término hasta mañana. [24-25]

Así Cristo responde invocando la *aequitas*, único remedio posible para eludir la evidente aberración que una aplicación rigurosa y mecánica del *ordo* hubiese conllevado, con la consecuente restitución de la humanidad al diablo.

La decisión, que se funda en una de las prerrogativas del juez, es ulteriormente reforzada por la doble potestad de Cristo antes evocada, a la vez juez y

legislador, potestad que le confiere el poder de modificar las normas cuando lo juzgue necesario.

El diablo no lo toma a bien y ataca: “¿Donde está tu justicia?” [27]

Cristo parece impacientarse:

–¡Arrojadlo fuera! –grita–. ¿Acaso no te hemos dicho que es nuestra voluntad respetar la *aequitas*?

El demonio, expulsado del reino de los cielos, vuelve a los Infiernos e informa a sus compañeros. Y –comenta el Narrador– si antes había traído malas noticias, ahora trae aún peores.

Los diablos, consultándose entre sí como de costumbre, muestran tener fe en la vía procesal decidida por el juez y dicen a su procurador:

–Si Jesús –que es definido por los diablos “Señor y nuestro juez”, *Dominus iudex noster*– ha decidido juzgar según la *aequitas*, ciertamente te escuchará también a ti, procurador de la nequicia infernal, siguiendo el brocardo que recuerda que quién hace uso de la *aequitas* no comete injuria “enim equo quis utitur nemini facit iniuriam”. Pero si no quiere escucharte habrá abandonado los límites del derecho. Mañana temprano preséntate ante Jesús, nuestro juez. [27-30]

Incluso la *aequitas*, remedio subjetivo por excelencia, no permite apartarse de las reglas que impone la lógica jurídica y constituye una modalidad igualmente garantista de las prerrogativas de las partes en este juicio.

La escena se desplaza nuevamente al Paraíso, en donde había corrido la voz de que el género humano estaba en peligro de ser declarado contumaz.

El coro de los santos eleva sus ruegos a Jesús para que salve a la humanidad utilizando la clemencia. El clamor del coro de los santos se eleva y llega a oídos de la Virgen. Ella escucha y comprende, y se siente amargamente turbada; y luego de enterarse de que la última dilación posible ya había sido concedida, declara públicamente que desea ser la abogada del género humano; y el coro celeste, habiendo escuchado esto, se llena de alegría! [32-33]

Nuevo cambio de escena: siempre en el cielo, pero en la parte destinada al tribunal, la mañana siguiente. Inicia el proceso propiamente dicho: “El diablo retorna al tribunal y con desagrado ve a Cristo en majestad que ocupa su escaño de juez”. [34]

La evidencia de que Cristo se dispone a celebrar el proceso indica que probablemente no se ha obtenido la declaración de contumacia del demandado.

Y he aquí que la Virgen hace su entrada triunfal.

Acompañada de un grupo de ángeles y de santos que cantan en alta voz: “Ave reina de los cielos”, y de exponentes del género humano que la imploran: “Madre de misericordia protege al género humano del enemigo maligno”, la Virgen avanza solemnemente y se sienta a la derecha del Hijo del Padre Omnipotente, y luego de haber escuchado las plegarias a ella dirigidas, y muy perturbada como a las claras muestra su rostro, comienza su alocución, diciendo al hijo:

–Puesto que, hijo mío, escucho que el género humano ha sido citado ante vuestra presencia, si hay alguien que dice tener una causa contra el género humano, que se presente y declare su demanda.

Y los ángeles:

–¡Oh! abogada del género humano, ved al maligno procurador de la nequicia infernal, condenado por su inmensa soberbia mientras estaba entre nosotros, es él quien no cesa de molestar al juez acusando al género humano.

En ese instante el diablo, así convocado, se presenta *demissa facie et animo petulanti*. Pero –agrega el Narrador– habiendo escuchado las palabras de la Virgen, el diablo no osa mirarla porque quien ha actuado mal odia la luz; la Virgen al contrario lo fulmina *cum horribili oculo* y su rostro muestra gran perturbación.

Jesús intima al demonio a declarar la propia demanda.

–Di ahora lo que tengas que decir contra el género humano. [35-40]

Da comienzo así la fase preliminar del debate, relativa a la admisibilidad de las partes y a las eventuales sentencias interlocutorias; y el diablo tiene la primera palabra, respondiendo al pedido del juez:

Santo padre, que no te conmueva tu carne y tu sangre ni el gran amor de tu madre sino la sola justicia, puesto que vos sois la justicia, y sois la caridad, la equidad y la verdad y la vida en todo lugar y haced lo que está escrito.

Y agrega: Yo diré, presentaré mi demanda, pero no veo a quién he de dirigirme porque como sabéis el juicio consta de tres persona y no veo a la persona del reo o del demandado; y por lo tanto no puedo exponer mi causa a partir del momento en que no tengo quién responda legítimamente y que sea el adversario legítimo. [41]

La Virgen entonces dice:

Hago más las palabras del diablo: él dice en efecto que el juicio consta de tres personas, a saber el juez, el *actor* y el reo. Pero yo no veo a la persona del *actor* que es el primer fundamento del proceso; el diablo en realidad no debe ser escuchado y solicitado que se pronuncie y declare que él debe actuar por si mismo y no en nombre de otros. [42]

El diablo responde:

La persona del *actor* se funda en la procuración que he presentado, escrita por mano del notario público en el año 1354, indicción V, en presencia de Rufino, Machenotto y Cerbero y de muchos otros convocados y bajo juramento para el acto de procuración; y por otra parte la persona del *actor* ha sido principalmente fundada en el hecho de que el juez ha emanado la citación a pedido mío, reconociéndome de este modo como legítimo procurador. [43]

La Virgen dice entonces:

Dado que el carácter de las mujeres es fácilmente irritable no deseamos ocupar todo el día con largos discursos. Solicito que me sea exhibida una copia de la citación; puesto que esto debe hacerse antes de que procedamos. [44]

Ante la solicitud de la Virgen que le sea entregada copia de la citación – solicitud que contiene en sí tanto el reconocimiento de la legitimidad de la acción por medio del procurador presente en el juicio, como –obviamente– la intención de descartar las objeciones del *actor* acerca de su propia legitimidad para estar en el juicio, el diablo responde: “¿Para quién es la copia? No veo a la parte demandada, quién debe intervenir legítimamente en el juicio.” [45]

La abogada replica: “Heme aquí, yo soy la abogada del género humano y estoy lista para actuar en juicio en nombre del género humano y para responderte según lo previsto por el derecho”. [46]

El diablo se dirige directamente al juez y declara:

–Escucha Padre y señor juez, y considera la verdad, pues tu madre está excluida de todo oficio de abogacía. Considera en primer lugar que las mujeres no pueden postular por otro, puesto que este es un oficio varonil; y además es tu madre, por lo que la considero sospechosa. Si en verdad tu madre fuese admitida a este oficio, es decir si pudiese ser la abogada del género humano, te pondría fácilmente de su parte –a ti, Jesús, su hijo– y así el derecho y la justicia se habría desviado totalmente de sus confines; por eso digo que ella no debe ser admitida en juicio y solicito que sobre esto te pronuncies [47]

La abogada dice entonces, dirigiéndose a su hijo:

–Estad atento hijo mío, no te dejes embaucar por la perfidia de ese maligno. Afirmo que no debo ser admitida como abogada del género humano. Y en verdad miente, pues habla contra la verdad y contra el derecho: ¡y en su boca nunca se halló la verdad!

Sabed, o señor juez hijo mío, que si bien las mujeres no son admitidas a postular en juicio, se las admite por cierto si actúan en defensa de los miserables, de sus parien-

tes, de los pupilos y de las viudas. Y si consideramos con atención, hijo mío, ¿dónde se pueden encontrar personas más miserables que en el mundo, que el procurador de la nequicia infernal pretende devolver al estado primigenio y a la antigua esclavitud, yendo en contra de las costumbres, la justicia y el derecho natural?

Él alega además que pues soy la madre del juez –y por lo tanto, en tanto madre, sospechosa– no debo ser admitida en juicio; pero contra esto digo que debo ser admitida y que puedo defender esta causa y proseguirla como abogada puesto que concierne mi interés personal. E incluso si fuese judía o excomulgada mi defensa sería válida y tendría derecho a ser escuchada y por lo tanto, con más razón debo ser admitida puesto que no me lo impide la infamia.

Sabed además, hijo queridísimo, que son tres los órdenes reconocidos: el primero es el de los cónyuges, el segundo el de las vírgenes y el tercero el de los continentes. Yo estoy incluida en los tres: como sabes pertenezco al primero pues fui cónyuge de José, al segundo porque fui virgen antes del parto, durante el parto y después del parto, y concebí y engendré por tu sola potencia y sin unión con otro, como el grano germina sin intervención exterior, y como la vara de Aaron produjo flores y frutos sin semillas ni raíces, y pertenezco al tercero pues he sido continente como bien sabes.

Y ahora digo y alego ante ti, hijo mío dulcísimo y juez justo, que estos tres órdenes están fijados en el género humano con un nudo inextricable y por lo tanto también en mi, y puedo y debo ser declarada como la necesaria abogada del género humano porque postulo por un hecho que me concierne, y es, en consecuencia, propio. [48]

Dice el diablo:

–Señor juez, solicito que pronunciéis la interlocutorio sobre las personas legítimas para actuar en este proceso.

El juez se pronuncia y declara a María legítima abogada; establece que sea admitida en juicio y escuchada, y admite también al procurador de la nequicia infernal y ordena que sea dada a María copia de la procuración y de la citación, y así se hace. [49-50]

La posible condena en contumacia del demandado es definitivamente dejada de lado en virtud de la sentencia interlocutoria dada por el juez, por la cuál ambas partes son admitidas en juicio; a la abogada se le entrega una copia de la citación. Y es ella quien debe verificar si existen otros prejudiciales que deban ser debatidos en la fase preliminar del juicio.

Y para que no se le pueda hacer oposición en nada –precisa el Narrador– la abogada dice: –Si el procurador de la nequicia infernal desea decir algo, ¡que hable! [51]

El diablo entonces responde:

–Es costumbre que con discernimiento y cautela cualquier hombre sabio que quiera actuar contra otro plantee en primer lugar el interdicto restitutorio que le compete *de iure* pues, como sabéis, señor juez, *melior est conditio possidentis*. Y por lo tanto yo, procurador y *procuratio nomine*, solicito como cosa primera y principal ser restituido en mi antigua posesión del género humano, y torturarlo y supliciarlo como antes, y estoy listo para demostrar, en nombre de Satanás y en el mío, haber estado en posesión pacífica y quieta del género humano y haber sido expoliado y estas dos aserciones serán convenientemente demostradas, pero antes que se proceda, el expoliado debe ser restituido en posesión. [52]

Así responde la abogada del género humano:

–Escucha hijo mío bendito la iniquidad del diablo que ejerce su rol de actor con una demanda falsa puesto que en modo alguno puede pedir *ut sui moris est* como primera cosa y en forma preliminar ser restituido en la posesión del género humano; y sabéis bien señor juez lo que dice el derecho sobre la restitución de las *res spoliatae* y así dice todo el título “de restitutione spoliatorum” (X.2.13): a saber, que nada debe ser restituido, pues la restitución se concede solo a quien posee *non vi no clam non precario*, sino con título justo y de buena fe.

Los demonios nunca estuvieron en posesión de los hombres sino que debían, como custodios de las cárceles del Infierno, asumir la guardia de las puertas; como Betellus y Graffeus, diablos infernales que custodiaban, y por lo tanto no poseyeron sino que fueron simples custodios.

En mérito a esto solicito se pronuncie contra el procurador, afirmando que ni a él personalmente ni en calidad de procurador debe ser hecha restitución. Y ahora hijo mío, te ruego escuches: está escrito que el interdicto se aplica a la cosa poseída tomando en cuenta el título de la posesión; ahora, el hecho es que Vos, señor juez hijo mío, poseéis los hombres porque Vos los habéis creado y por eso los hombres son vuestros y el diablo no puede tener en buena fe la posesión de la cosa de otro, y del hombre que has creado, no obstante lo haya poseído o tenido por largo tiempo, pues el posesor de mala fe no puede invocar la prescripción adquisitiva.

Y puesto que el diablo carecía y carece de buena fe, él no es posesor de buena fe sino detentor de mala fe.

Y además una cosa es poseer y otra es tener, y por lo tanto no ha habido ninguna posesión, y donde no hay buena fe, el título de la prescripción es nulo y no hay lugar a la restitución. Y así solicito que sea pronunciado.

¿Qué me dirás ahora, condenado y réprobo maldito? ¿Quizás que mi hijo, que es aquí Padre e Hijo y Espíritu Santo, y juez, no ha creado al hombre?

Él fue hombre y el hombre es suyo y por él todos fueron engendrados; y por lo tanto tu posees una cosa que es de otro, y como sabes y es ciertísimo y se debe decir, tu no posees en modo alguno las cosas de otro; por esto la restitución no debe tener lugar y digo y solicito con la más fuerte instancia formal a mi disposición que según lo alegado, así sea pronunciado y declarado. [53]

La réplica de la abogada respeta rigurosamente las razones del derecho para rechazar en forma inexpugnable la pretensión de su adversario. El recurso al título sobre la restitución de los bienes constituye la trama argumental: la buena fe de la posesión, la irrelevancia de su duración, la diferencia entre posesión y tenencia, la imposibilidad jurídica de ejercitar posesión sobre la cosa de otro. Pero es también evidente que todos estos argumentos se apoyan en una firme base teológica, cuyos ejes son la mala fe del diablo, que obtiene la posesión del género humano con el engaño en el Paraíso terrestre, el rol de simple custodio de las puertas del Infierno y por lo tanto la ausencia de derechos adquiridos sobre la humanidad, el hecho de que actúa por mandato divino, el dogma trinitario, finalmente, y por lo tanto la existencia de un único Dios, creador y redentor del hombre.

En respuesta a la réplica de la Virgen, Cristo juez pronuncia otra sentencia interlocutoria con la que rechaza la pretensión del *actor* y declara que el diablo no está en la posición de quien debe ser restituído en posesión de la cosa solicitada. [54]

2. *El debate*

Una vez pronunciadas las dos sentencias interlocutorias con las que se admiten las partes y se rechazan otras demandas prejudiciales, se cierra la fase inicial del proceso, calificada en el *ordo iudiciarius* como *preparatoria de iudiciis* y se entra en materia, fase que el derecho procesal medieval define como *substantialia iudicii*. Esta fase se abre con la *litis contestatio*, que prevé la presentación del *libellus*, en el que están contenidos los reclamos del demandante.

El actor en este punto se ve obligado a formular ante el juez una nueva demanda, esta vez de mérito, que será sujeta a contradictorio.

Entonces el diablo –dice el Narrador– rechinando los dientes, mete la mano en la bolsa y extrae el libelo y comienza a leer el Génesis, en donde Dios dice a Adán y a Eva: “Comed de todos los árboles excepto de este, pues moriréis”.

–Por eso pido –dice el diablo– que estas palabras escritas en el Génesis permanezcan firmes y en pie y que no muten, sino digo que Vos no sois la verdad ni un juez justo. Adán y Eva, en efecto, como sabéis, mientras estaban en el Paraíso terrestre, desobedecieron voluntariamente a su maestro y señor cuando comieron la manzana contra la voluntad de Dios; por lo que devinieron infectos y leprosos, ellos y sus descendientes.

Y en otro pasaje se lee que los padres comieron uva acerba y los dientes de los hijos

se hicieron insensibles. Por eso solicito, señor juez, que consideréis a esos condenados por sus pecados y los condenéis, y condenados me sean restituidos.

No obsta la antedicha interlocutoria porque se puede hacer en el proceso *de facto* y *ex abrupto* y no *de iure*, solicito que la antedicha sea revertida con orden contraria y que sea anulada y revocada. Si hacéis en forma diversa, señor juez, no seréis la verdad ni un juez justo. [55]

Responde la Abogada del mundo:

–Escucha mis palabras, queridísimo hijo mío, y no tomes en cuenta los relatos del demonio. Este maligno ha alegado solo la cabeza pero ha suprimido la cola. Ha en efecto omitido las palabras que siguen en el Génesis, en donde se dice que el diablo con su maldita astucia indujo a Adán y Eva a pecar.

De todo esto se sigue que fue el diablo el instigador y autor de ese pecado. Puesto que el daño se considera causado por quien ofrece la ocasión –la *occasio damni*– y los demonios son la causa del pecado de Adán y Eva.

Y además, puesto que el fraude y el dolo no deben ser de ningún modo tutelados para que del dolo cometido no se saque ventaja, solicito que el diablo sea echado fuera del aula del tribunal y que sea totalmente desestimada su *actio*. [56]

Encendido de ira –como sugiere el Narrador, con sutil ironía– el diablo se dirige al juez:

–Ante una demanda semejante, Padre santo, haz conmigo lo que hacen los buenos jueces, que en casos similares siguen la justicia. En efecto, si como sostiene la abogada del mundo yo veo mi acción desestimada, esto sería, sea contra la forma del derecho, sea contra mi derecho.

Imploro entonces a vuestro noble oficio, señor juez, pues aún cuando se calla se puede proceder recurriendo al mero poder del juez con el fin de que los crímenes no queden sin castigo. Y digo esto movido por juicio justo y bueno. A esto, como sabéis, esta obligado todo buen juez *de necessitate*. [57]

Ante estas palabras, la abogada responde:

–Escucha hijo mío bendito, sois el origen de la justicia y también la suma *aequitas*, lleno de dulzura y misericordia.

En primer lugar, él pide que se proceda con el *rigor iuris*: ahora bien, por lo que el solicita, implorando el oficio del juez, no debe ser escuchado ulteriormente pues como sabéis, *de iure* la regla prevé que cuando a una parte incumben uno o dos remedios procesales, esta está obligada a elegir solo uno y cuando lo ha hecho y lo ha declarado en juicio, como ha hecho el diablo, significa que se renuncia a los otros.

Así sucede en esta circunstancia, pues si bien al diablo competen muchos *remedia* para proseguir en lo que solicita, lo que no niego, desde el inicio el *actor* ha elegido uno y lo ha presentado en juicio, como resulta claramente de los actos del proceso registrados en vuestro tribunal por mano de Juan Evangelista, notario de vuestra curia y escriba público.

Por lo tanto, en el mérito, debe ser rechazado en esta demanda y en otras que de ella dependan o estén en relación con la misma.

Más aún, dado que al diablo le ha sido negado lo que solicita por una vía, ¿cómo sería posible que se lo admita por otra? Ciertamente esto no es posible: lo que se niega por una vía no puede ser admitido por otra. Y la razón de esto es que se debe evitar un círculo vicioso, un *circuitus*.

Asimismo, cuando se puede recurrir a un remedio ordinario no se debe recurrir a uno extraordinario; y el demonio ha propuesto un remedio ordinario, lo presentó en juicio y perdió, por lo tanto no debe ser escuchado.

Vos sabéis, hijo mío, que este maligno ha pedido en juicio la restitución, que es un remedio ordinario, y contra esto habéis pronunciado una sentencia interlocutoria, declarando que no se le debe restituir la posesión del género humano; ahora, no obstante pida que con una simple palabra tuya la sentencia interlocutoria sea revocada, contra esta sentencia no hay apelación: incluso el diablo sabe que esta sentencia es de naturaleza definitiva y es cosa juzgada.

De todo esto se ve a las claras que el diablo rechazado en esta demanda y no debe ser escuchado ulteriormente en razón de la *exception rei iudicate*. [58]

Luego de la refutación *de iure* hecha por la abogada contra la pretensión del actor, un cambio de registro en la argumentación parece querer reportar el público a una dimensión dramática y teatral.

No obstante esta alegación –prosigue la voz narradora– la abogada del género humano, siguiendo la frágil y mísera inclinación del género femenino, y temiendo la derrota del género humano, derramó lágrimas y sollozos infinitos a tal punto que toda la milicia celeste, viéndola llorar así con gran dolor, no dejaba de llorar.

El llanto coral acompaña el momento más dramático de la representación: la Virgen se dirige a su hijo –y no ya al juez– y expone las razones del corazón y la política luego de haber expuesto las del derecho:

Arrodillándose y desgarrándose las vestiduras –dice el Narrador– María se dirige al Hijo:

–Hijo mío, he aquí el diablo que te escupió el rostro, que te lapidó, que te ató a la columna, que te fustigó, que te hizo morir en la cruz como un ladrón; y ahora con ánimo arrogante, con el rostro demudado y con tanta astucia implora tu oficio.

Yo por el contrario, tu madre dulcísima, te llevé en el vientre nueve meses y te amanté con estos senos y hui de la furia de Herodes, sin abandonarte jamás.

Por esto, hijo mío, procede, pues veis que este maligno persevera en su obstinación. Sabes que él formula su demanda contra la evidencia de la razón; y por lo tanto soy yo, abogada del género humano, quién pide ser tratada con justicia y que a ese maligno le sea enteramente negado tu oficio.

Yo soy madre, y él diablo.

Yo imploro la salvación del género humano, él su muerte.

Yo soy amiga de mi hijo, él condenado e infame y excluido para siempre de la coronación de la gloria celeste: ¿cómo es posible que se lo escuche? Ciertamente, de ningún modo.

Más aún, ¿por qué este maligno debe estar en una condición mejor que la mía?

En efecto no lo comprendo, pues postulo movida por la inmensa tristeza y aterrada por el gran dolor, y si favoreces al enemigo frente a tu madre, deberás borrar me del libro de la gloria celeste. [59]

Si bien ha replicado ya según el derecho en forma irreprochable y probablemente ya suficiente para que sea rechazada la demanda formulada por el procurador del diablo, la Virgen recurre a la emoción, desplazando el discurso al plano sentimental y a su relación de madre a hijo. La inserción de la digresión personal parece avalar los argumentos del diablo, que había pedido que fuese recusada la abogada por su lazo con el juez. La Virgen deja de ser abogada para ser mujer y madre, y como madre argumenta ante el hijo, temiendo que el rigor de las leyes por él establecidas conduzca a una monstruosa aberración: una nueva tensión entre *rigor iuris* y *aequitas*, pero también entre derecho y teología, como si se quisiese poner de manifiesto que para poder funcionar correctamente, las dos esferas deben integrarse.

El aspecto sentimental y la argumentación no jurídica parecen pesar más, y Cristo declara aceptar las razones de la madre, dejando en segundo plano a la abogada.

Entonces él –continúa la narración– viendo a su madre tan sufriente, llevado por la inmensa piedad le dice al diablo:

–Vete Satanás, pues te negamos el oficio solicitado. [60]

El demonio, llevado por la ira:

–Señor Jesucristo, vos no sois un juez justo; veo bien y claramente reconozco que vuestra carne y vuestra sangre os hacen desviar de la justicia y sabéis bien que según el derecho no era lícito que vuestra madre postulase ante ti por las causas, derechos y razones antedichos.

Ahora yo os muestro el Evangelio que, si lo leéis bien, me da razón; se dice en efecto “Viene el príncipe de este mundo”.

Pido entonces, Padre santo, que observéis vuestras palabras, escritas aquí y que provienen de vuestros labios, y que no las hagáis vanas. Y pido que se les dé ejecución según lo dicho *in lictera*.

Vos sabéis que yo soy el príncipe del mundo; y en esto la Escritura, las palabras y el sentido hablan de mí porque yo soy el príncipe de los malos y de los pecadores, vos sois el príncipe de los buenos y los justos.

Ahora sabed que cuando los litigantes se disputan, los buenos jueces intentan dirimir el litigio y el juez debe dar a cada uno su parte. Por lo tanto, que vuestra voluntad sea entregarme el género humano en razón del pecado cometido.

Yo soy el príncipe de este mundo y como sabéis las palabras deben ser entendidas y deben tener efecto. Por lo tanto, si soy el príncipe de los malvados y de los pecadores y el género humano ha pecado como se ha dicho, haz que yo sea efectivamente príncipe del mundo y no me privéis de lo que es mío.

Vos habéis visto, Padre santo, que cada día hay discordia entre yo y vos y que vos decís que es vuestro lo que es mío y yo digo que es mío lo que es vuestro, entonces, para que cese toda discordia, haz como juez bueno y justo y proceded *equa lance*.

Dividid los buenos de los malos: vos sois el señor de los buenos y yo el de los malos y si hacéis esto os prometo que vuestro reino no será más grande que un grano de mijo en comparación con el mío. [61]

El diablo recurre a la teología, a sus presupuestos y a su vocabulario, para salir de la trampa del sentimiento y reinstalar el debate en el campo del derecho. Y su línea parece poner en dificultad al juez: el reclamo constante al peligro de la denegación de justicia y al deber de Cristo de ser un buen juez, y por lo tanto imparcial, encuentran un sólido apoyo en el Evangelio, cuyos contenidos, desde el punto de vista jurídico son –como era ya indiscutido en la doctrina del siglo XIV– indudables y jerárquicamente soberanos con respecto a toda otra fuente de derecho humano. Es entonces necesaria una respuesta, por parte del demandado, y es indispensable que se adapte a los instrumentos utilizados por el demandante.

Jesús se dirige entonces a su madre: “¡Oh! Abogada del mundo, responde al demonio pues a primera vista parece que postula y exige según derecho y justicia”. [62]

La abogada responde:

–Hijo mío, este malvado no puede en modo alguno pedir según derecho y justicia; él pide una cosa pero piensa lo contrario.

Vos sabéis, como saben todos, cuántos y cuáles males este maligno hizo en el día de ayer, Viernes Santo; tiene en verdad mil maneras de hacer daño y no ignoramos su astucia.

Sabéis que a pedido suyo habéis sido pesado en la balanza de la cruz; sabéis también que habéis soportado el descenso del cielo al mundo por la redención del género humano hasta la muerte temporal. Y este malvado pide la muerte ajena con horrenda crueldad y detestable astucia.

Entonces hijo mío, pues has descendido a los Infiernos y de allí has arrancado a los prisioneros, no es congruente ni justo seguir la disputa sobre la esclavitud del género humano, especialmente en detrimento del género humano; la sentencia devino cosa juzgada y es inapelable y por lo tanto no se puede seguir apelando, de otro modo seríamos como los niños a quienes cuando no les place lo que cuenta el libro repiten “Contémoslo otra vez, pero de modo contrario”. De esto, hijo mío, se sigue a las claras que este maligno es totalmente extraño a la justicia. [63]

Y mirando al diablo con el rostro turbado, dice:

–¡Habla maldito, a ver si estas a la altura de esta respuesta! [64]

El diablo, interpela a la abogada con tono peyorativo:

–Déjalo, pues no es el momento de hablar de invenciones fantásticas y no debes alabarte a ti misma pues toda alabanza en la propia boca se ensucia.

Pasemos a otra cosa.

Y digo que Dios vive en la verdad y en la justicia y él debe castigar al grande y al pequeño, y ante él no debe haber diferencia entre las personas; y debe castigar al parricida como el extraño y por lo tanto, entrando aquí pido que el hombre sea condenado y lo hago con un fuertísimo argumento: tu sabes que el ángel Lucifer fue echado del cielo sin ningún precepto precedente y por lo tanto no podía ser calificado como desobediente. Pero a Adán y Eva les fue dado un precepto, que no comiesen el fruto pues en el momento en que lo comiesen morirían; y el precepto fue transgredido; y puesto que yo, que no recibí ningún precepto al que debiese obedecer fui expulsado del cielo y he sido condenado, con más razón y mucho más aún debe ser condenado el género humano que ha desobedecido el precepto del Señor.

Y es más grave actuar contra un precepto que sin que este exista, y así digo que el género humano debe ser condenado y pido que la abogada responda a esto. [65]

Responde la abogada:

–¡Oh miserable infeliz! Lo que has argumentado en lo que concierne al ángel no es análogo al caso del género humano.

El ángel que ha pecado fue justamente castigado porque no tenía ninguna debilidad en sí que lo indujese a pecar, y puesto que no ha pecado por una debilidad sino por deliberada maldad, sabéis que no hacía falta ningún precepto.

El hombre al contrario, cuando pecó tenía algo que lo inducía a pecar, es decir un cuerpo frágil.

El ángel tenía por naturaleza, sin ningún precepto, conocimiento de todas las cosas

y la certeza del bien y del mal debido a la perfección de su naturaleza. Así, debido a esa certeza, pecó más gravemente el ángel, pues sabiendo, por soberbia se rebeló ante Dios, mientras el hombre ignorante fue inducido por la dolosa y maligna malicia, y por lo tanto el ángel cayó desde un nivel más alto.

El hombre en verdad no tenía esa certeza debido al cuerpo que pesaba sobre el alma. Y por eso no es justo lo que dices sobre el ángel y debes callar, pérfido maldito, pues se ha dicho suficiente. [66]

El diablo contesta: “No callaré, abre tus orejas, abogada del género humano, y escucha lo que te digo”. [67]

La abogada, ignorando el intento de réplica, trata de cerrar la fase contradictoria:

–Acabemos con los litigios: sabes que has perdido en todo; y por lo tanto sobre esto no puedes volver.

Pide solamente una interlocutoria sobre lo que has planteado, así como no te demoraste en actuar en lo concerniente a la restitución. [68]

Pero el diablo no cede:

–¡Oh abogada, me maravillo mucho porque veo que no solo a mi sino también a Dios queréis imponer un término para el fin del proceso!

Pero presta atención a esto solamente: yo insisto y digo que el hombre ha pecado. [69]

La abogada entonces se dirige directamente al juez:

–Hijo mío, juez de los vivos y de los muertos, yo sé lo que quiere decir este maligno; quiere en efecto argumentar con falsas cavilaciones y demostrar con argumentos presuntuosos que el hombre ha pecado, y quiere concluir como si sus afirmaciones tuviesen como origen una fuente jurídica.

Vos sabéis, hijo mío, que su propósito y su fundamentación eran falsos: por lo tanto, ¿cómo se puede creer que ahora diga la verdad? Ciertamente, alguien que ha pecado una vez no se presume que siempre sea pecador. En verdad este maligno dice incluso que yo quiero fastidiar a Dios, no sé de qué modo. Por eso te suplico, hijo mío, que le ordenes que en una palabra diga que clausula quiere invocar, y yo replicaré y glosaré según la verdad. [70]

El diablo contraataca, dirigiéndose también al juez con tono despectivo:

–Hoy he escuchado maravillas bajo el sol, la luna y las estrellas; pues la abogada

del mundo quiere ser mi abogada, no obstante yo no lo quiera, cosa que es contra la ley pues un *beneficium* no puede ser dado a quien no lo quiere.

Y quiere ser mi tutora y nodriza y hacer conmigo como se hace con los niños que no saben *punctare* y glosar; pero yo digo mis palabras tan abiertamente que no necesito ninguna *punctatio* ni glosa del mundo, por lo qué, en esto, pido que ella no sea escuchada pues intenta ocupar el lugar del *actor*, que es por el contrario mío. [71]

La abogada replica:

No estoy en modo alguno perturbada, solamente no quiero que este maligno alegue falsedad ante Ti. En verdad no debe ser escuchado porque dice algo falso, pero si quiere decir falsedad, que la diga en su reino, no en el tuyo. [72]

El demonio amenaza entonces: “Si no queréis escucharme me iré; y ahora veré claramente si habrá justicia por parte del que juzga”. [73]

En ese momento el juez –que en el texto es definido como Padre Omnipotente, con evidente fusión entre Cristo y Dios– se dirige a la madre con tono perentorio, casi de reproche:

–Deja que veamos si este maligno quiere pedir justicia: sabes bien que Yo soy justicia y es necesario que Yo diga a cada uno el propio derecho; veamos por lo tanto si el demonio perora una justa causa. [74]

Pero la madre no parece querer escuchar la advertencia: “Hijo mío, tu justicia reside en que no consentas que este diga falsedad en tu reino”. [75]

Cristo –otra vez definido como el Omnipotente– reitera su reclamo a la madre: “Si este maligno dice falsedad, de falsedad será duramente castigado, permítele hablar”. [76]

La abogada se dirige al diablo: “Di entonces, maldito, lo que quieres decir”. [77]

El demonio contesta: “El hombre ha pecado. Solicito que sea castigado y condenado ahora”. [78]

La abogada contesta:

–No sigas pues has salido ya de la vía del derecho. No has dicho en verdad en qué ha pecado y si ha pecado por su culpa o por la tuya.

Sabes en verdad que tu has sido el culpable, como he dicho, y por lo tanto calla porque es hora. [79]

El tono insistente de la abogada evidentemente no es juzgado adaptado al debate, tanto es así que Cristo nuevamente interviene:

“Oh madre, déjalo hablar pues es incivil que no me dejes juzgar y responder habiendo examinado todo el derecho”. [80]

El diablo, tranquilizado por la actitud del juez, retoma la palabra buscando resumir las razones de su petición:

–El hombre pecó contra la bondad infinita y no me interesa por culpa de quién lo hizo, si suya o de otro; pues incluso si he sido yo quién lo indujo a pecar, está escrito en la ley que quién actúa y quién consiente deben ser castigados con la misma pena. Por lo que para mi es suficiente que el hombre haya pecado.

Según el derecho, en efecto, a la culpa debe corresponder una pena: por eso pido que en esto haya igualdad y así como yo fui condenado por el pecado, así el hombre, que ha pecado, sea igualmente condenado.

El hombre ha cometido en verdad el crimen de lesa majestad y por lo tanto él y sus herederos deben ser condenado por esto. Está escrito que los hijos deben morir con el suplicio de los padres. [81]

La abogada replica, recurriendo a nuevas argumentaciones:

–Escucha hijo mío, que siempre seas bendito sobre toda creatura, en tu nombre se arrodillan en el cielo, en la tierra y en los infiernos.

Dice este maligno que el hombre ha pecado contra la bondad divina y debe ser por eso castigado al infinito.

A esto respondo y digo que vos, hijo mío, sois Dios y hombre y sois la bondad infinita. El hombre ha pecado contra ti, y por eso a vos ha infligido ofensa y vos podéis perdonarla.

Dado que este maligno dice que el hombre pecó por ligereza y entonces no es condenable; o por locura y entonces merece conmiseración; o por injuria y entonces a él incumbe perdonar la injuria.

De esto se sigue que no debe necesariamente ser castigado ni condenado. [82]

El diablo cambia entonces de registro y ataca directamente a la abogada del mundo:

–Como he dicho antes, sería duro para mí tener a la madre del juez como abogada de la parte contraria –y dirigiéndose a la reina de los Cielos– Vos actuáis mal, porque no queréis que el hombre sea castigado por el pecado cometido. [83]

Interviene nuevamente el juez, que se dirige ahora al diablo con tono airado y dice:

–Calla ahora, pues sabes bien que he sido crucificado por la redención del género humano que ya había sido condenado por ese pecado. Y por lo tanto no es justo que pronuncie dos veces una sentencia contra el género humano. Se debe esperar hasta el día del Juicio pues entonces condenaré a los malos y haré triunfar a los buenos en la gloria celeste. [84]

El demonio, impasible, reitera la propia pretensión:

–Señor Jesucristo, rey de la gloria, no os pronunciéis así. Sabes que el hombre pecó infinitamente y por eso la pena dura, antes y ahora. Entonces debe ser castigado hoy pues la ley habla de hoy. [85]

Responde la abogada:

–Concluyes falsamente y sabes que no constituye prueba lo que no puede producirse directamente; sabes también que si hubo culpa en el hombre, cosa que no creo, fue abolida por la gracia y cancelada por la misericordia. Y por lo tanto, si no hay culpa no hay nada que castigar. No creerás por cierto que con las plegarias de tus desventuras conmoverás al juez: ino debe ser así!Y por lo tanto se debe evitar tu malicia y rechazar al perverso pues si esto no sucede, se favorece la crueldad, lo que no debe ser. [86]

El diablo se dirige entonces a Jesús:

Señor, pido que se haga justicia, de otro modo, si en ti no hay justicia, tu persona no se adapta a la celebración del proceso, pues faltando la justicia no hay juez. [87]

La abogada replica:

–Hasta ahora has hablado, maldito. Sabes que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y quiere que el hombre sea heredero de la vida eterna que en un tiempo había prometido a Abraham y a su descendencia.

Por lo tanto el género humano no debe ser tuyo sino que debe ser colocado en el gozo de la gloria celeste. [88]

La confrontación, durísima, entre la abogada y el procurador se cierra con la demanda de las partes, según lo previsto por el *ordo*. El diablo pide la condena del género humano en razón del pecado original, el *crimen lese maiestatis*: todo su *iter* procesal parece haber sido conducido exclusivamente con los instrumentos de la lógica jurídica. La Virgen pide la absolución, invocando varias razones, desplegadas en una trama defensiva no siempre coherente, pero considerablemente persuasiva, y en la cual se puede vislumbrar el cruce

indisoluble de los argumentos teológicos y jurídicos, de la razón y de la persuasión, del *ius* y de la *aequitas*.

He aquí el alegado final del diablo:

–Tu dices que Dios creo al hombre, pero yo sé que lo creo con sabiduría y por lo tanto el hombre tenía conocimiento y pecó en su sabiduría; así, pecó a sabiendas y con dolo y por lo tanto su dolo no debe ser defendido sino que debe ser castigado y así pido que sea declarado. [89]

Esta es la réplica de la abogada del mundo:

–¡Calla ahora hijo de la iniquidad!

¿No te he dicho acaso que el hombre fue inducido a pecar a causa de la fragilidad de las mujeres?

Ciertamente es así y por lo tanto el hombre no debe ser castigado, sino tú, diablo maldito, pues crear la ocasión del crimen equivale a cometerlo.

Y sobre esto no hace falta insistir pues ha sido debatido suficientemente y he dicho muchas veces que no era necesario epilogar: usar muchos artículos de derecho no ayuda a reforzar el concepto, sólo sirve para decir la misma cosa con palabra diversas.

Ahora, luego de este largo discurso, conozco tus objeciones exactamente como las conocía antes. En efecto, una vez conocido uno de los argumentos, se conoce el otro.

Solicito por esto a mi hijo queridísimo, rey de la gloria y salvador del mundo, que pronuncie la sentencia a favor del mundo, absolviéndolo de la demanda del procurador de la nequicia y de toda otra cosa. [90]

3. *La sentencia*

El proceso se concluye. Corresponde ahora al juez formular su veredicto que, dada la particularidad del juicio, será inapelable. La sentencia deberá ser pronunciada en presencia de las partes, motivo por el cuál es necesario proceder a convocar al tribunal para el día establecido:

Jesús, como juez justo, ordena al ángel Gabriel que cite al son de la tuba a la Virgen María, abogada del género humano por una parte, y al procurador de la nequicia infernal por otra, para oír la sentencia que será pronunciada el día de Pascua de Resurrección.

Al día siguiente, día de Pascua, Cristo pronuncia la sentencia:

–En nombre del Eterno, Amén.

Nosotros, Jesús, salvador del mundo, vista la citación del género humano, el libelo presentado y alegado por el procurador de la nequicia infernal, vistas las alegaciones de la Virgen María, abogada del género humano, vistas las posiciones, respuestas, excepciones y réplicas, y también los derechos de ambas partes, y visto y considerando todo lo que sobre las cosas antedichas se debe ver y considerar, *sedentes pro tribunali* en nuestro banco habitual, situado sobre tronos de ángeles en nuestro palacio celeste, en donde tenemos nuestra residencia personal, con esta sentencia definitiva absolvemos al género humano de la demanda hecha por el procurador de la nequicia infernal y lo declaramos absuelto pues concuerda con las Sagradas Escrituras y con la verdad jurídica, que deseamos sea respetada aquí.

Establecemos además que el procurador de la nequicia infernal sea condenado a la maldición perpetua y a caminar por el Infierno en donde hay hedor e infinito rechinar de dientes. Que retorne el diablo al Infierno con las vestiduras desgarradas y aterrado de dolor y maldito.

Decidida, dada en este escrito, y pronunciada y promulgada fue la presente sentencia *in omnibus et per omnia*, como esté escrito arriba, y escrita por el señor Jesucristo *pro tribunal sedentem* en el antedicho lugar, presentes las antedichas partes.

Leída y hecha pública por mí, Juan Evangelista, notario de nuestro señor Jesucristo y escriba público de la dicha curia, estando presentes Juan Bautista, Domingo y Francisco confesores, Pedro y Pablo príncipes de los apóstoles y Miguel arcángel, y muchos otros santos *in multitudine copiosa*, testigos *ad hoc vocatis et habitis et rogatis*.

En el año del Señor 1311, indicción II, 6 de abril. [91-92]

El tratado se concluye con el coro celeste de los ángeles que invoca a la Virgen, con las palabras de su plegaria: “Salve Reina, madre de misericordia, vida y dulzura y esperanza nuestra, salve”. [93]

La historia del texto

El olvido y la condena del *Processus Satane* y la consiguiente limitada relevancia de esta obra en el panorama de los estudios contemporáneos, contrasta con la extraordinaria difusión del texto en época tardo-medieval y en los primeros siglos de la modernidad.

En este capítulo se reconstruirán los itinerarios de la historiografía y del texto mismo, en su tradición manuscrita –entre los siglos XIV y XV– y en las versiones impresas que se publican precozmente, ya a fines del siglo XV, y que ininterrumpidamente se editan hasta la segunda mitad del siglo XVII. Los numerosos interrogantes que esta reconstrucción pone de manifiesto se concentran esencialmente en torno a la paternidad de la obra, y por lo tanto a la controvertida atribución a Bartolo, a la presencia simultánea de variantes significativas –la llamada variante “bartoliana” y la variante sin autor– que remiten en verdad a la doble naturaleza de la obra, a la inescindible unión entre derecho y teología.

1. La crítica entre los siglos XIX y XX

La condena alemana y la recepción italiana

A pesar de haber sido conservado en decenas de ediciones, el “Proceso entre el diablo y la Virgen” no ha suscitado interés en la historiografía jurídica. Esta ausencia de interés se debe en parte al hecho de que el panorama de las obras y de los juristas medievales está todavía fuertemente condicionado por las elecciones hechas en la primera mitad del siglo XIX por F.C. von Savigny. La *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* es en efecto una suerte de historia literaria del derecho medieval, creada con el objetivo de dar una estructura científica al sistema del “derecho romano actual”, en el que el gran jurista alemán trabajaba contemporáneamente. La selección operada por Savigny por razones de oportunidad práctica y por evidente influencia de tipo religioso, concernía exclusivamente a los juristas civilistas, y entre estos, a quienes más se habían consagrado a la exégesis del derecho romano, con obras de comentario –glosas y sumas– a los textos justinianeos.

Incluso el juicio sobre las obras atribuidas a un mismo autor muestra este presupuesto interpretativo; así, en el capítulo dedicado a Bartolo da Sassoferrato, el volumen de los *Tractatus* inspira en el gran jurista alemán menos entusiasmo y, en su interior, el *Processus Satane* es liquidado con evidente desprecio como obra burlesca, fría y pedante, a pesar de que Savigny subrayase su enorme éxito editorial y su extraordinaria difusión en el ámbito europeo.¹

A la crítica de Savigny se agregará la opinión de A. Bethmann-Holweg, autor, durante el mismo período, de la más voluminosa síntesis de la historia del proceso y de las fuentes del proceso civil jamás escrita. Bethmann-Holweg negaba la paternidad bartoliana de la obra insistiendo en que era imposible que Bartolo hubiese podido escribir un texto tan equivocado desde el punto de vista del derecho –el ejemplo más evidente era, según él, el rol conferido al género humano, a la vez demandado y objeto de la pretensión del *actor*; más aún, asumiendo como realistas las indicaciones cronológica de un texto obviamente fantástico, señalaba la patente incongruencia de los elementos cronológicos presentes en la versión impresa del *Processus*: la fecha de la procuración dada al diablo –1354–, posterior a la sentencia –1311–, y, obviamente, cerraba su demostración recordando que en el año 1311 Bartolo no había nacido aún.²

El resultado de la crítica severa de dos de los más grandes historiadores del derecho del siglo XIX, determina el olvido del texto, o al menos su exclusión del registro de las obras jurídicas “altas”.

El *Processus Satane* será así considerado por R. Stintzing en su *Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland* obra divulgativa de baja factura.³ Según el historiador alemán, el *Processus Satane*, en sus variantes y en sus numerosas traducciones en lengua romance, era uno de los dos textos que sustentaban el género literario del llamado *Satan-prozess* –los Procesos de Satanás– procesos simulados en los que el diablo era protagonista.⁴ En el ámbito de la historiografía jurídica, el estudio de Stintzing estaba destinado a ser durante mucho tiempo el único dedicado *ex professo* al análisis del *Processus Satane*.⁵

1 Savigny, *Geshichte*, VI, p. 180.

2 Bethmann-Hollweg, *Der romische Civil-prozess*, vol. 4, p. 244 ss.

3 Stintzing, *Geschichte der populären Literatur*, pp. 259-279.

4 La otra obra incluida en los *Satan-prozess* es el *processus Belial* del canonista Giacomo Palladini (llamado también de Ancharano o de Teramo), que fue objeto de un reciente estudio de Mastroberti, *The Liber Belial*.

5 El breve ensayo de Manaresi, *La quaestio inter Virginem Mariam et Diabolum* se limita a una mera descripción del contenido del tratado.

En Italia, la naciente historiografía jurídica no se alejó del juicio negativo expresado por los maestros alemanes. Los trabajos de historia de la literatura y del teatro manifestaron algún interés, pero incluso en ellos la condena de Savigny, y quizás más aún las objeciones de Bethmann-Holweg, contribuyeron decididamente a tildar el texto de mero ejercicio de escuela. En la obra fundadora de los estudios del teatro italiano, A. D'Ancona, aún asignando un lugar relevante al *Processus Satane*, se limitaba a dar una descripción formal del texto, evitando indagar en sus lazos con la tradición literaria y teatral de las sacras representaciones.⁶ Casi cien años más tarde, C. Segre se ocupaba del Proceso de Satanás solo para negarle que perteneciese al género literario de la controversia.⁷

La única excepción de una cierta relevancia en el panorama de los estudios de la literatura y del teatro, es la de la obra de Francesco Roediger, bibliotecario de la prestigiosa biblioteca florentina de Horace Landau y modesto estudioso de literatura dantesca, que encuadra el *Processus Satane* en el género literario de la “controversia” entre Dios y el diablo.⁸ Incluso aquí, sin embargo, a pesar del esfuerzo de identificación de las primeras formas literarias susceptible de ser adscriptas a esta categoría, el texto no hace más que una exposición del contenido y de las objeciones en torno a la presunta paternidad bartoliana planteadas por la doctrina alemana.

Situado en el cruce entre derecho, literatura, teología y teatro, el Proceso de Satanás padece de la condena del fundador de la historia jurídica y es relegado, en tanto *divertissement*, entre las obras menores, que no merecen entrar en el patrimonio de la investigación científica.

El éxito en el área anglosajona

En el área anglosajona y americana el *Processus Satane* tuvo una suerte diversa y fue estudiado como precursor del *mock trial*, el proceso simulado, aún hoy formidable instrumento de enseñanza del derecho en un sistema –el del *Common Law*– fundado precisamente en la casuística. El interés por la

6 D'Ancona, *Origini del teatro in Italia*, II, pp. 29-35; sobre este punto, Quagliani, *La Vergine e il diavolo*, pp. 49-50.

7 Segre, *Le forme e le tradizioni didattiche*, p. 80.

8 Roediger, *Contrasti antichi*. Al mismo autor se debe el catálogo parcial de la extraordinaria biblioteca de Landau, donada luego al Ayuntamiento de Florencia y actualmente custodiada en la Biblioteca Nazionale florentina. Roediger, *Catalogue des livres manuscrits et imprimés*.

recuperación de la dimensión histórico jurídica de los procesos simulados es preliminar a la colocación de este y otros textos parcialmente análogos dentro de un género que se inscribe en el teatro y en el derecho, pero que pertenece a este último *ratione materiae*. El ejemplo más elocuente de esta línea de investigación es probablemente la antología de los *Lawyer's Merriments*, publicada en 1912 por un abogado escocés, David Murray, quien incluye el *Processus Satane* en el género –no menor y tampoco burlesco– de los procesos paradójales y “giocosi”, evidenciando la importancia que estos tienen como punto de observación de la historia de las prácticas legales.⁹

A esto se agrega que hasta la mitad del siglo XIX, en el ámbito de la escuela de los *Legal Apologists*, fundada por Simon Greenleaf, se consolidaba, incluso en América, la tendencia a utilizar el razonamiento jurídico para demostrar las verdades teológicas: el texto fundador de esta corriente jurídico-religiosa que seguiría el camino del fundamentalismo cristiano había sido el *The Testimony of Four Evangelists, examined by the rules of evidence administered in the Courts of Justice, with an account of the Trial of Jesus* (Boston 1846), obra que ya en el título mostraba claramente el interés por la reconstrucción, desde una óptica forense, de los hechos narrados por los Evangelios.¹⁰

Dicho de otro modo, lo que en el continente –es decir en los países que habían elegido la vía de la codificación o de la pandectística– era considerado un género “bajo” y carente de valor científico, proceso burlesco o mero ejercicio literario desprovisto de espesor, en el ámbito del *Common Law* era, para los juristas, objeto de estudio.

Una literatura masónica

En 1832 Gabriele Rossetti (1783-1854), intelectual liberal exiliado en Inglaterra y profesor de literatura italiana en el King's College de Londres, publicaba una obra cuyo título era más que elocuente: *Sullo spirito antipapale che*

9 Murray, *Lawyer's merriments*, p. VI.

10 Los apéndices IV-VI (pp.520-529), dedicados a la reconstrucción del proceso de Jesús, se inscribían en un debate particularmente encendido entre judíos y cristianos, destinado precisamente a demostrar la corrección formal del proceso, a pesar de la evidente aberración de los contenidos. El análisis de Greenleaf retomaba el debate que había tenido lugar en París entre Salvador, *Histoire des institutions de Moïse*, y Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate*, ambos libros publicados en 1828. Dupin refutaba las tesis de Salvador, subrayando algunos puntos en los que, según él, se producía una evidente violación de las leyes vigentes.

produsse la Riforma. El trabajo se encuadraba en un conjunto de obras de crítica dantesca, destinadas a proponer una interpretación en clave esotérica y masónica de la construcción literaria de la *Commedia*.¹¹

En un análisis inverosímil de las obras literarias que desde Dante en adelante habrían contenido símbolos alegóricos que remitían a sectas secretas de todo tipo –desde los Patarinos a los Templarios, de los Albigenses a los Cátaros–, unidas todas ellas por su carácter fuertemente anticlerical y anti-papal, Rossetti colocaba al *Processus Satane*.

Atribuyéndolo con certeza a Bartolo y con la misma certeza fechándolo en 1354 –fecha de la procuración del diablo y de la venida del emperador Carlos IV en Italia–, Rossetti justifica la composición de la obra por parte del jurista precisamente en función de su lectura alegórica: “El docto Bartolo escribió una composición en jerga que, a quién ignora el entero significado aparece como la más loca extravagancia que un cerebro irracional haya jamás abortado”.¹²

La composición habría estado por lo tanto, según esta interpretación, dirigida directamente por Bartolo al Emperador, y habría contenido indicaciones precisas sobre la política que éste debía seguir en su relación con el Papa. No se trataba por lo tanto de una farsa, sino de un panfleto político que se percibe cuando, a las “máscaras”, se les substituyen los verdaderos protagonistas: ¡Cristo representaría al Emperador, la Virgen a la *Secta*, el diablo al Papa y la humanidad al pueblo italiano!¹³

La simbología cabalística ayuda a explicar las incongruencias del texto: el año 1311, fecha de la sentencia del *Processus*, es el año de la llegada de Enrique VII a Italia, y por lo tanto el texto revelaría las ambiciones políticas que habían sido ya las de Dante y de Petrarca; más aún, retomando la lectura alegórica de la obra de Petrarca, señala que la sentencia fue dada el 6 de abril, el mismo día en el que éste se había enamorado de Laura –alegoría de la victoria italiana contra el papado– y el mismo día de la muerte de ella.¹⁴

11 Sobre Gabriele Rossetti cfr. los ensayos contenidos en el volumen *Gabriele Rossetti*.

12 Rossetti, *Sullo spirito antipapale*, p. 302.

13 “Per G.C. s’intende Carlo, per Maria la Setta, per Satanno il Papa, e pel genere umano il popolo settario, anzi il popolo Italiano”, *ibidem*, p.302.

14 La obra había sido objeto de la despectiva e irónica crítica del poeta e intelectual inglés Arthur Henry Hallam, quién publicaba en 1832 sus *Remarks*, destruyendo con facilidad la delirante construcción de Rossetti; sobre Hallam, cfr. Blocksidge, *A life*.

El siglo XIX y hoy

En el curso del siglo XIX la historiografía jurídica “continental” seguirá ocupándose del *Processus Satane* solo para insistir en su errónea adjudicación a Bartolo, como si se quisiese preservar al gran jurista de la posible contaminación con un texto que está fuera de los cánones de la producción científica “alta”. Y cuando, en ocasión del coloquio celebratorio de VI centenario bartoliano, el texto retornaba sobre la escena¹⁵, la interrogación era nuevamente la de la paternidad, en detrimento de cualquier reflexión sobre el contenido o el rol de la obra en el panorama de las fuentes jurídicas y teológicas.¹⁶

Actualmente, gracias al interés que revisten las relaciones entre derecho y literatura, el *Processus Satane* parece volver a interesar a la historiografía jurídica¹⁷ y sobre todo a la historia literaria y lingüística, a la que debemos densas reflexiones sobre la forma dialógica de nuestro Proceso, sobre sus antecedentes literarios y sobre su ubicación en el panorama cultural europeo.¹⁸

*2. El origen y la tradición manuscrita (siglos XIV-XV)**Las reconstrucciones filológicas*

El enfoque filológico, preliminar a toda tentativa de edición crítica de una fuente antigua, exige la consulta de los ejemplares manuscritos en búsqueda

15 Jacquin, *Le “Procès de Satan”*.

16 Mientras Bruno Paradisi, en coincidencia con la opinión que había sido la de Van de Kamp, el máximo exponente de los estudios bartolianos, afirmaba sin sombra de duda que el texto no podía haber sido escrito por Bartolo (Paradisi, *La diffusione europea*, p. 440), Francesco Calasso, más prudentemente, consideraba marginal el problema de la paternidad de la obra –y de las argumentaciones destinadas a negarla–, estimando más relevante el dato objetivo de su inscripción constante en el *corpus* bartoliano (Calasso, *Bartolo*, sub *Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et Diabolum ex altera*).

17 Quaglioni, *La Vergine e il diavolo*, pp. 39-55; Taylor, *Reason, Rethoric, and Redemption*; en perspectiva jurídico-teológica, véase también el reciente ensayo de Shoemaker, *The Devil at Law*.

18 Véanse en particular los trabajos de Marx, *An edition and study*, y sobre todo Id., *The devil's rights*; así como Cardelle de Hartmann, *Satan vor Gericht*; Ead., *Die Processus Sathanae* y Ead., *Lateinische Dialoge*, pp. 233-241 y pp. 305-320.

de un ideal arquetípico, un testimonio originario –no siempre hallable– del que derivan, por filiación sucesiva, las copias que han llegado hasta nosotros.

Se trata por lo tanto de una suerte de recomposición de la unidad que tiene como objeto la reconstrucción retrospectiva del árbol genealógico, el llamado *stemma codicum*, susceptible de materializar gráficamente los lazos entre manuscritos, disponiéndolos en orden jerárquico. Esta operación, que es la base de todo estudio sobre un texto medieval, requiere también la reconstrucción de una cronología de los manuscritos, un mapa espacio-temporal, una suerte de tabla cronológica de las variantes y de la estratificación del texto. El presupuesto lógico –y en verdad considerablemente tranquilizador para el estudioso– es que existe un texto “cerrado”, originario, creado por un autor específico y por él dejado a la posteridad en un momento determinado: datos que el filólogo puede en principio individuar o al menos proponer como origen de los testimonios más tardíos.

Este enfoque, no obstante, no siempre es aplicable a los textos medievales y casi nunca a los textos jurídicos. La metodología de la glosa, que está en el origen de la ciencia jurídica medieval, se funda precisamente en la acumulación, en estratos sucesivos, de notas hechas a los textos legales por los maestros.

Se trata de textos que varían según los contextos escolásticos en los que son utilizados. El texto jurídico, no sigue por lo tanto necesariamente los cánones del texto de autor, cerrado, acabado porque ha sido pensado como un objeto único, sino que es frecuentemente un texto abierto, en el que las integraciones y agregados son tan importantes como la matriz originaria.¹⁹

Se puede decir que cada manuscrito jurídico es en cierto modo un “único” texto, en el sentido que cada ejemplar tiene un contenido específico –de variantes y agregados–, determinado por condicionantes “externos”, es decir, por los itinerarios que el código ha seguido.

Desde el punto de vista metodológico entonces, la decisión de presentar la edición de un texto, utilizando la metodología tradicional, es decir, eligiendo un testimonio e indicando en nota las variantes de otras familias de manus-

19 En nuestro caso, las diversas formas que adquiere el texto en su circulación europea prevalecen sobre la idea de la hipotética “forma originaria”. En otros, por el contrario, es posible reconstruir textos de autor incluso en la producción jurídica medieval: cfr. por ejemplo los estudios de Colli sobre los manuscritos “de autor” del *Speculum iudiciale* (Colli, *Lo “Speculum”*), o las valiosas ediciones críticas realizadas con obras de gran difusión del mismo Bartolo –el *De Tyranno* editado por Quaglioni (Quaglioni, *Politica e diritto*) o el *De insigniis et armis* editado por Cavallar, Degenring y Kirschner, *A grammar of signs*–.

critos, es una operación no siempre convincente. En lo que respecta a los textos jurídicos medievales, más que la tradicional estructura en “árbol” –en la que se presupone y se determina una jerarquía arbitraria entre las versiones diferentes de un texto– parece adaptarse mejor una visión “en red”, congruente con una lectura simultánea de varios testimonios escritos. Esta sustancial peculiaridad explica porqué el actual panorama de las ediciones críticas de textos jurídicos es ampliamente insatisfactorio si se lo compara con otros ámbitos de la cultura medieval. La filología jurídica, particularmente activa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, nos ha legado solo una pequeñísima parte del universo de la edad del manuscrito, que nos es aún hoy en gran parte desconocido.²⁰

Desde el punto de vista de la historia “externa”, el *Processus Satane* puede ser considerado un texto ejemplar: una breve descripción de las principales variantes demuestra con claridad la complejidad de su tradición y la escasa utilidad de una edición crítica del texto fundada en cánones tradicionales.

Según Roderick Stintzing, el texto se presenta en tres versiones: *Advocacia-Fassung*, *Bartolo-Fassung* y *Mascharon-Fassung*.²¹ Las dos primeras estarían directamente ligadas entre sí, estando *Advocacia-Fassung* en el origen de la versión bartoliana, pero también de la versión en francés titulada *Advocacie Notre-Dame*. Por el contrario, la *Mascharon-Fassung*, sin autor en todos los manuscritos y en las ediciones impresas, a pesar de tener un contenido similar a las dos precedentes, presenta algunas características específicas y una autónoma tradición editorial.

Las sumarias conclusiones de Stintzing han sido superadas solo recientemente por los estudios de Carmen Cardelle de Hartmann. Si bien acepta la tripartición de Hartmann, la estudiosa de literatura medio-latina propone una nueva datación en base a un análisis minucioso de los testimonios manuscritos. La *Mascharon-Fassung* sería del período comprendido entre la mitad del siglo XII y la mitad del siglo XIII, la *Advocacia-Fassung* sería del fin del siglo XIII, y atribuible, según las indicaciones contenidas en tres manuscritos –con algunas incertidumbres– a Guido da Collemezzo, modesto

20 Entre los “vacíos” más notables, se puede señalar la ausencia de ediciones críticas de las principales obras del derecho canónico –el *Corpus iuris canonici* en primer lugar, que se consulta aún en las ediciones de Friedberg, realizadas en base a pocos ejemplares manuscritos, en general de proveniencia alemana– y la escasísima cantidad de ediciones de obras de doctrina, incluyendo el *corpus* de la obra de Bartolo, consultado en general en las ediciones del siglo XVI que, como es obvio, no tienen ninguna pretensión de cientificidad.

21 Stintzing, *Geschichte der populären Literatur*, pp. 259-271.

canonista y arzobispo de Cambrai entre 1296 y 1309, año de su muerte, y autor, entre otras cosas, de un Comentario a las Decretales de Gregorio IX; finalmente, la tercera versión, la *Bartolo-Fassung*, prácticamente idéntica a la precedente, se distinguiría solo por la atribución a Bartolo, contenida en un solo manuscrito del siglo XV y por lo tanto puesta fuertemente en duda por Cardelle de Hartmann.²²

La preocupación filológica, sin embargo, unida a la aceptación de una subdivisión de las variantes no del todo convincente pero aceptada en obsequio a la tradición de la historiografía jurídica alemana, ofrecen un cuadro que, no obstante el rigor y la precisión –o quizás precisamente por eso–, muestra a las claras la dificultad de la que hemos hablado en lo que respecta a la naturaleza de los manuscritos jurídicos. En otras palabras, la perspectiva de una filología de las obras literarias conduce a la aceptación, tal y como lo había hecho la filología jurídica del siglo XIX, de la forma unitaria de las obras. En el curso del siglo XIX, sin embargo, se desarrolla un enfoque diverso de las obras escolásticas, vistas como *textes vivants*, que se adaptan a los contextos en los que son utilizados.

En el caso específico del *Processus Satane*, la reconducción de la multiplicidad de los testimonios a una unidad “autorial”, construida con los instrumentos de la filología tradicional –o sea la metodología ligada a la construcción de los *stemmi*–, resulta insatisfactoria, en la medida en que impide percibir el significado propiamente histórico de la obra, que reside precisamente en las mutaciones que atraviesa el texto a lo largo de su difusión manuscrita e impresa. Así, con el fin de delinear incluso solo una historia “externa” de un texto tan singular, se debe tener en cuenta el conjunto de la tradición, tomando en consideración simultáneamente los manuscritos y las variantes impresas.

El “estado de la cuestión”

El “mapa” cronológico y geográfico restituye inmediatamente la historia de un texto de extraordinario éxito, conocido en toda Europa, traducido en las principales lenguas vulgares y utilizado al menos durante tres siglos, tanto por juristas como por teólogos, en las universidades y en las plazas.

A partir de una consulta realizada en los principales repertorios y catálogos de las bibliotecas europeas, el *Processus Satane* –en sus variantes– se

²² Cardelle de Hartmann, *Die Processus Sathanae*; Ead., *Lateinische Dialoge*, pp. 305-320.

conserva en más de 40 manuscritos, de los cuales dos, los más antiguos, pertenecen a la segunda mitad del siglo XIV²³, y los otros al siglo XV.²⁴

En el estado actual de nuestros conocimientos no existen elementos suficientes para proponer una datación anterior, al menos para la versión formalizada del *Processus*, aunque se sabe que el motivo literario de la “controversia” entre Dios y el diablo existe al menos a partir del siglo XIII.²⁵

Lo mismo puede decirse sobre la paternidad: las atribuciones –sean al gran Bartolo da Sassoferrato o al más modesto Guido da Collemezzo– son esporádicas, tardías e insuficientemente avaladas por datos externos, por lo tanto, toda tentativa de asignar el *Processus* a uno u otro autor sobre la base de las indicaciones de las que disponemos parece estar desprovisto de fundamentos.

Analizando los manuscritos se hace evidente que los diversos títulos con los que se designa el texto revelan más un intento descriptivo de la obra que una característica de autor.²⁶

Es necesario por lo tanto abandonar el campo de la obsesión con la paternidad y los orígenes, y analizar el texto partiendo del período de su mayor difusión.

El momento de mayor difusión del *Processus Satane* es el siglo XV y circula entonces prevalentemente en el área franco-alemana.

Un análisis de los manuscritos y de las primeras ediciones impresas, realizado en base al contenido de la obra y no a la presunta atribución a un autor,

23 NF 10770 y Bo CS 126.

24 La lista de manuscritos que se presenta *infra*, no tiene la pretensión de ser completa. Se ofrece solo con el fin de dar cuenta de la circulación de la obra entre los siglos XIV y XV.

25 Roediger, *Contrasti antichi*, p. 13.

26 *Processus Satanae contra genus humanum seu Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli, cum apparatu* (Bo CS 126); *Processus iudiciarius super possessorio ubi dyabolus agit contra genus humanum* (Lp UB 916); *Litigacio Satanae contra genus humanum* (M BS 3334); *Opusculum puerile de provocatione demonis ad iudicium contra genus humanum* (BNF 10770); *Iudicium inter genus humanum et dyabolum* (Er 118); *De demone Mascarón* (FSU 125); *Cavillatio processus iudiciarii inter genus humanum et daemonem* (TSB 975); *Advocacio beate Marie Virginis contra dyabolum pro genere humano* (KHA 21); *Altercatio inter beatam Mariam Virginem ex una parte et dyabolum ex alia* (Bo A 34); *Tractatus dictus Belial, idest quaestiones ventilatae inter Virginem Mariam ex una parte et dyabolum ex altera parte* (Vat. Lat. 2625); *Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter Virginem Mariam ex una parte et dyabolum ex alia parte* (Lp H 15; H UL 5; W Ub 5; B Stb 862).

revela que la subdivisión en tres variantes propuesta por Stintzing y Cardelle de Hartmann no es del todo convincente.

Bajo la denominación de *Advocacia-Fassung* y *Bartolo-Fassung* ambos estudiosos designan textos que son, en el contenido y en la forma, idénticos y que tienen el mismo *incipit* “Nostis, fratres”, pero difieren en la paternidad: en la categoría de *Advocacia-Fassung* se incluyen los manuscritos sin autor y aquellos en los que el texto resulta atribuido a Guido da Collemezzo, y que luego son impresos en incunables de atribución bartoliana, mientras que bajo la denominación de *Bartolo-Fassung* figura un único manuscrito atribuido explícitamente al jurista de Perugia²⁷, la edición de Goldast –*Processus juris joco-serius*– y las primeras ediciones del *corpus* bartoliano. Finalmente, la *Mascharon-Fassung*, variante siempre sin autor en la que el mismo contenido se despliega en una exposición narrativa diversa.

En realidad, el texto se conserva en dos variantes fundamentales: la primera –que llamaremos, en razón del *incipit*, *Nostis, fratres*– será la base del tratado en su versión “bartoliana” (variante A-“bartoliana”), la otra, –*Accessit Mascharon*–, más sintética, siempre sin autor y aún hoy inédita (variante B-sin autor).²⁸

El contenido de ambas variantes es el mismo y el proceso se despliega, en algunos pasajes, del mismo modo.²⁹ Las diferencias sustanciales conciernen: el preámbulo histórico-teológico, presente en la variante “bartoliana” y ausente en la sin autor, la forma literaria, más prolija y discursiva en la primera, más seca en la segunda, las referencias cronológicas y la ambientación escénica, característica de *Nostis, fratres*, y ausente en la *Mascharon*, la intervención, en esta última, de las cuatro virtudes –Justicia, Verdad, Misericordia y Paz–, que se declaran a favor de las partes en conflicto, y finalmente la sentencia, presente en general en la versión “bartoliana” y siempre ausente en la versión sin autor.

La versión jurídica y la versión teológica

El *Processus Satane* ha sido siempre transmitido en códices que contienen exclusivamente textos jurídicos, o en otros que contienen solo textos teológicos.

27 Lp H 15 ff.129v-135v (véase la transcripción *infra*, Apéndice 1).

28 La transcripción del manuscrito Bo CS 126, el más antiguo de la variante B, constituye el Apéndice 2, *infra*.

29 El manuscrito FSU 125 demuestra que se trata de un único “guión”, dado que bajo el título *De demone Mascarone* ofrece en verdad el texto de la variante *Nostis, fratres*.

En el primer caso, el texto está siempre acompañado de alegaciones, es decir de citas de fuentes normativas que respetan el sistema comúnmente utilizado por los juristas medievales, y, más raramente, de glosas. En el segundo caso, por el contrario, carece de normalmente de estas referencias.

Las dos variantes –la “jurídica”, con las alegaciones, y la “teológica” sin ellas– parecen corresponder perfectamente a dos diversos destinatarios y a dos modos diferentes de uso de la obra: la primera destinada a las escuelas de derecho; la segunda, probablemente en uso en las escuelas de teología, pero también en el contexto de las predicas de plaza y, quizás, de las sacras representaciones.

Más aún, en su versión jurídica, el *Processus Satane* forma parte de una serie de códigos que contienen prevalentemente obras destinadas a la práctica forense, tratados de argumento procesal –con frecuencia otros tratados bartolianos o pseudo-bartolianos– y *consilia* de juristas del siglo XIII y más aún del siglo XIV.³⁰

En la versión destinada al ambiente teológico, el tratado está acompañado de sermones y obras de carácter moral, que indicarían su “vocación” para la representación de plaza³¹, o bien se presenta junto a obras de doctrina sobre la ortodoxia cristiana, que hacen pensar más a un uso ligado a las escuelas de teología.³²

La comparación de dos versiones –una contenida en el Cod. 34 de la Biblioteca Comunale dell’Archiginnasio de Boloña, la otra en el manuscrito parisino BNF Lat. 10770– es significativa de esta doble destinación del *Processus Satane* en ámbito teológico. La primera, carente de alegaciones jurídicas, figura en un código que contiene obras de predicación, sermones y *summae penitentiales*; la otra, que contiene por el contrario referencias jurídicas, bajo el título *Opusculum puerile de provocatione demonis ad iudicium contra genus humanum*, forma parte de un código integrado por obras de Bernardo de Claraval y de Anselmo de Laon entre otras, es decir, textos que pertenecen

30 Ejemplos de estos son los códigos Vat. Lat. 2625, W Ub 5, B Stb 862, TSB 975 que contienen, entre otros textos, muchos tratados de Bartolo o atribuidos a él; y los Bo CS 126, FSU 61, Vat. Lat. 10726, en los que es significativa la presencia de *consilia* y obras de carácter procesal. Resulta interesante también la inserción del *Processus* en códigos que contienen exclusivamente textos de derecho canónico, como por ejemplo M UB 301, que contiene obras de Giovanni da Imola y comentarios, *questiones* y *repetitiones* de canonistas al *Liber Extra* de Gregorio IX.

31 FSU 125; Er 118; M BS 3334.

32 Ma SB 151; Lp UB 916; M BS 14831.

al ambiente filosófico-teológico francés que había inspirado la “gran revolución” de la Iglesia en el siglo XII.³³

El *Processus Satane* nace con un objetivo eminentemente práctico. La simulación, a través del medio retórico dialógico, es la vía más eficaz para transmitir nociones a un público que debe aprender. La extremada variedad de los títulos de la obra y de sus variantes y la indiferencia frente a la atribución a un autor demuestran que se trata de un texto de uso que circula en las escuelas y que ha tenido un discreto éxito, a juzgar por la abundancia de los manuscritos conservados. La impresión es que ha nacido en el medio de las escuelas de derecho pero apoyándose en un sustrato teológico articulado y maduro.

Es, en definitiva, un texto culto, que revela extraordinaria solidez científica –en el campo del derecho y en el de la teología– y que, con el fin de divulgar contenidos “altos”, elige la vía de la simplificación, tanto en las referencias explícitas a las fuentes como en la forma escénica: el auditor más docto tiene sin embargo la posibilidad de reconocer citaciones y motivos que hacen eco de los grandes debates que habían animado tanto las escuelas de teología de París y Oxford, como las de derecho, en Italia y fuera de ella.

En las dos variantes –la “bartoliana” y la sin autor– son obviamente constantes las referencias a las Sagradas Escrituras –Antiguo y Nuevo Testamento– y a los textos jurídicos.³⁴

En lo que concierne a los textos jurídicos, las alegaciones explícitas no contemplan nunca las obras de doctrina –con excepción de las referencias a la *Lectura super Codice* de Cino da Pistoia³⁵–; sino que pertenecen exclusivamente a los *corpora* normativos del derecho civil y del canónico. El *Corpus iuris* justinianeo es citado según el método utilizado en las escuelas de la época. En lo que respecta al derecho canónico, la fuente más recurrente es el *Decretum* de Graciano (1143 ca.). Pero en numerosas ocasiones las citas no se corresponden con los pasajes de la compilación, y los errores, presentes ya en los manuscritos, son retomados sin correcciones también en las versiones impresas. Entre las colecciones de decretales, se alega tanto el *Liber Extra* de Gregorio IX (1234)

33 Sobre el concepto de “revolución pontificia” como nuevo modo de entender las grandes transformaciones que animaron la vida de la Iglesia y de la sociedad en el siglo XI –y que comúnmente caen bajo la denominación poco clara y decididamente reductora de “Reforma gregoriana”– véase Berman, *Diritto e rivoluzione*, pp. 40-48 y pp. 176-229.

34 Una lista de las fuentes citadas sería redundante, los pasajes citados han sido indicados en el texto, en las citas y en las transcripciones del *Processus*, Apéndices 1 y 2.

35 Cfr Apéndice 1 [41].

como, más raramente, el *Sextus* de Bonifacio VIII (1298). Se trata por lo tanto de textos básicos, utilizados en las escuelas de derecho y conocidos por todos los estudiantes, lo que confirma una vez más el destino eminentemente escolástico de la obra, al menos en la versión acompañada de citas.

Finalmente, no figura ninguna referencia explícita a las *Clementinae*, la breve colección de decretales dada por Clemente V en 1312 durante el Concilio de Vienne y promulgada después de su muerte por Juan XXII en 1317, en la que se formaliza el proceso judicial que se conoce comúnmente como proceso sumario.³⁶ Parece más verosímil pensar en un aparato de alegaciones jurídicas estructurado antes de 1317, o en todo caso anterior a la consolidación del proceso sumario, utilizado como parte de la didáctica de las escuelas de derecho.

El contexto en el que el *Processus Satane* es producido remite, a mi entender, al ámbito de las escuelas canonísticas que, a fines del siglo XIII, con el *Speculum iudiciale* de Guillaume Durand, habían consolidado definitivamente la estructura del proceso romano-canónico. En este sentido nuestro texto, como se verá, constituye una especie de manual elemental de derecho procesal que, gracias a la simulación paradójica, explica concretamente pasajes complejos del *ordo iudiciarius*.

3. La difusión europea y la paternidad bartoliana entre los siglos XV y XVI

La historia compleja de la tradición textual, en el pasaje del manuscrito a la imprenta, puede ser esquematizada en dos momentos fundamentales: una primera fase, la de los incunables, situada entre fines del siglo XV y las primeras dos décadas del siglo XVI, en la que, con operaciones más o menos arbitrarias, fruto de políticas editoriales desvinculadas de la efectiva importancia de las obras, los editores daban a la imprenta los manuscritos de los que disponían con mayor facilidad y que, como es obvio, no siempre y no necesariamente eran las mejores versiones de la obra.

³⁶ Taylor, en *Reason, Rethoric, and Redemption*, p. 69, considera que el *Processus Satane* se basa enteramente en las decretales *Saepe* (Clem. 5.11.2) y *Pastoralis Cura* (Clem. 2.11.2); sin embargo, la ausencia de alegaciones directas a estas decretales y la misma estructura del proceso parecen indicar que sigue una matriz doctrinal más conspicua, que hunde sus raíces en los *ordines iudicarii* de la canonística italiana y francesa, y que era ya conocida en las escuelas de derecho al menos desde la mitad del siglo XIII. Sobre este punto, cfr. *infra*, cap. 4.1.

La segunda fase, que se sitúa después de 1525, y que podríamos definir como la época de los frontispicios, marca una ulterior cristalización de los textos jurídicos.³⁷

La gran disponibilidad de ejemplares había conducido, en pocos decenios, a una saturación del mercado y a la consiguiente reducción de las nuevas iniciativas editoriales, que exigían sin embargo importantes inversiones de capital. Se comenzaba así a afirmar la práctica de integrar ediciones ya disponibles con notas e índices, y de publicitar la novedad del producto mediante el frontispicio, inventado en este periodo con el objetivo de llamar la atención del lector sobre la novedad y de inducirlo a la compra de una obra continuamente enriquecida de nuevos aparatos, pero sustancialmente idéntica en su contenido originario. En este mecanismo de promoción comercial, el nombre del autor comienza a tener un peso fundamental, a punto tal que incluso obras de doctrina jurídica, tradicionalmente elaboradas como textos “de uso”, se transformaban en textos “de autor”, con atribuciones con frecuencia totalmente arbitrarias.

La historia editorial del *Processus Satane* es, también en este aspecto, paradigmática. La obra, que tenía todas las características necesarias para suscitar el interés de los primeros editores –era un texto relativamente breve, considerablemente difundido, y que convocaba a un público que iba más allá del ámbito de los operadores del derecho–, fue impresa de formas diversas a partir de los años 60 del siglo XV. En el período de los incunables, se cristaliza en dos variantes, A y B. La primera es definitivamente atribuida a Bartolo, el más prestigioso de sus presuntos padres, mientras la segunda permanece sin autor.

Asimismo, la versión “bartoliana” se edita en tres diferentes productos editoriales: en el *corpus* de las obras de Bartolo a partir de la *editio princeps* de 1472;³⁸ como obra autónoma, desde 1473;³⁹ como parte de una miscelánea de obras de argumento procesal –junto con un *Ordo iudicii* y un tratado *De renunciationibus beneficiorum in publicis instrumentis*–⁴⁰ atribuidas su brepticamente a Bartolo, y de las que, con excepción de nuestro Proceso, se perderá la memoria en el pasaje al formato editorial jurídico del siglo XVI.

37 Sobre el *turning-point* del año 1525 como momento de pasaje de la primera edición de incunables a una nueva forma editorial, en coincidencia con el pasaje del “período italiano” de la edición jurídica, a la fase de auge de la transalpina, cfr. las convincentes consideraciones de Osler, *A Catalogue of Books*, pp. XII-XIII.

38 Bartolus de Saxoferrato, *Tractatus varii*, 1472, ff. 66v-72r.

39 Bartolus de Saxoferrato, *Processus Satane contra genus humanum*, 1473.

40 El ejemplar más antiguo es de 1478, Bartolus da Saxoferrato, *Ordo iudicii*.

La variante B tiene una vida más breve y de menor éxito, probablemente a causa de su mayor complejidad. Editada siempre como obra autónoma, desde el incunable más antiguo, anterior a 1473,⁴¹ y habitualmente bajo el título *Processus Satanae contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*.⁴² La así llamada *Mascharon-Fassung* desaparece de la escena editorial en el transición a la imprenta del siglo XVI y aún hoy es considerada inédita.⁴³

La atribución a Bartolo

En los primeros decenios del siglo XVI incluso la variante “bartoliana” es objeto de simplificación editorial. Desaparecen en efecto las variantes autónomas y el *Processus Satanesolo* se edita como parte integrante del *corpus* de los tratados de Bartolo da Sassoferrato, bajo el título *Tractatus questionis ventilate inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex altera*. En este formato conservará siempre su colocación originaria, es decir, la que tenía en la *editio princeps* de 1472, entre el *Tractatus de alimentis* y el *Tractatus de bannitorum*, y se mantendrá en todas las sucesivas ediciones de la obra bartoliana. La edición bartoliana del *Tractatus* se basa probablemente en el texto contenido en el ms. Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Cod. Haenel 15, ff. 129v-135v.⁴⁴ En las ediciones impresas se encuentran agregados de modesta importancia, destinados sin embargo a acentuar los tonos dramáticos y las caracterizaciones intensas de los personajes, como si se quisiese privilegiar el aspecto más “comercial” y folklorístico de la obra, respecto a los tonos moderados de las versiones manuscritas más importantes, destinadas al auditorio más culto, y restringido, de las escuelas de derecho y teología. Sin embargo, es necesario subrayar que la elección de atribuir el tratado a Bartolo, y por lo tanto de consolidar el texto en su versión “jurídica”, acompañada de alegaciones y referencias a las fuentes normativas, consagraba esta dimensión del tratado, en detrimento de su dimensión teológica, y lo destinaba a un uso esencialmente civilista –ámbito en el que Bartolo da Sassoferrato era la

41 *Processus judiciarius Mascaron contra genus humanum*, ante 1473.

42 Se conocen al menos seis ejemplares, para los cuales remito a ISTC, *ad vocem*.

43 Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge*, p. 315.

44 Transcrito *infra*, Apéndice 1.

máxima autoridad—⁴⁵, más que al de la canonística, en el que sin embargo había probablemente nacido.

El problema de la paternidad bartoliana del tratado asume así una importancia que, en cierto modo, va mucho más allá del dato objetivo.

La atribución a Bartolo sigue siendo un problema no resuelto. Negada decididamente por los historiadores del derecho del calibre de Savigny⁴⁶ y de Bethman-Holweg,⁴⁷ esta opinión será parcialmente aceptada por Stintzing y, en obsequio a la tradición editorial, será retomada por Calasso y por toda la historiografía que en tiempos recientes se ha ocupado de la obra, de C.W. Marx a D. Quaglioni, de R. Jacquin a C. Cardelle de Hartmann.⁴⁸

Pero en verdad el problema no suscita demasiadas pasiones. Poco importa si la obra, o una de sus versiones, ha sido efectivamente compuesta por Bartolo, o modificada por él siguiendo un “guion” anterior. No existen pruebas para demostrarlo ni para desmentirlo, si bien el tratado sigue siendo un cuerpo extraño en la obra del gran jurista. Tommaso Diplovatazio, a quien se debe la primera edición crítica de la obra de Bartolo, excluye categóricamente que el tratado sea auténtico. En la nota al pie al *incipit*, éste afirma que “huiusmodi tractatus nos est Bartoli” (“un tratado de este tipo no es de Bartolo”). La argumentación es de mérito —“quia nec stilus nec ordo est ipsius” (“puesto que no es ni su estilo ni el orden del proceso”). Y sin embargo, siguiendo el *modus* de su tiempo, Diplovatazio no lo excluye del *corpus* de las obras de Bartolo, limitándose a constatar que era habitual atribuir a Bartolo —en el ámbito civilista—, y a Giovanni d’Andrea —en el ámbito canonístico— obras que pertenecían en verdad a otros autores de menor autoridad y fama: “et nos ceci sequimur communem errorem et sic ex predictis constat quod multi tractatus attribuuntur Bartoli qui vere non sunt” (“y nosotros, ciegos, seguimos el error

45 El famoso brocardo *Nemo iurista nisi bartolista* evidencia con toda claridad la importancia de la *opinio Bartoli* en la cultura jurídica, y en particular en la cultura del foro, entre los siglos XVI y XVII. El fenómeno del así llamado “bartolismo”, en virtud del cual la doctrina de Bartolo era evocada como máxima fuente doctrinal e incluso normativa en el área ibérica y luego en las colonias españolas del Nuevo Mundo, ha determinado que bajo el nombre del gran jurista del siglo XIV se incorporasen numerosas obras que en realidad Bartolo no había jamás escrito.

46 Savigny, *Geschichte*, VI, p. 180.

47 *Der civilprozess*, VI, p. 245.

48 Marx, *An edition and study*, pp. 16-40; Id., *The devil’s rights*; Quaglioni, *La Vergine e il diavolo*, pp. 39-55; Jacquin, *Le “Procès de Satan”*; Cardelle de Hartmann, *Satan vor Gericht*. pp. 191-202; Ead., *Die Processus Sathanae*, pp. 417-430.

común, y por esto resulta que se atribuyen a Bartolo muchos tratados que no son auténticos”).⁴⁹

Es sabido en efecto que las críticas de Diplovatazio se limitan a indicar los textos considerados espurios, que sin embargo siguen insertos en el *corpus* bartoliano y como tales son conocidos y utilizados.

Éxito, censura y condena

La atribución a Bartolo aseguraba a la obra una difusión que se transmitiría ininterrumpidamente hasta la mitad del siglo XVII, legitimándola en cierto modo como producto “alto”.

La obra tuvo en efecto un éxito extraordinario. Cuando ya circulaba, entre los siglos XIV y XV, en sus variantes francesa, alemana y catalana,⁵⁰ en 1611 tuvo una nuevo formato editorial, realizada por Melchior Goldast.

El famoso jurista alemán, infatigable coleccionista de fuentes y fecundo editor, insertaba la versión “bartoliana” del *Processus Satane* en un volumen de significativo título: *Processus joco-serius*⁵¹, junto con otro proceso del diablo contra Cristo, conocido como *Processus Belial*, y con los *Arresta Amorum* o Procesos entre enamorados del jurista provenzal Martial D’Auvergne.⁵²

La edición de Goldast, de dimensiones más pequeñas respecto de los tomos *in folio* de las ediciones bartolianas, y de tono decididamente más ligero, estaba con seguridad destinada a la gran divulgación, como por otra parte lo demuestran los numerosos ejemplares que han sido conservados. La elección de las obras incorporadas en la compilación arrojaba luz sobre un nuevo género literario –el de los procesos simulados–, situado entre la farsa y el drama. Por otra parte, el mismo Goldast, en el prefacio que dirige al lector *christiano et benevolo*, ponía de manifiesto la ingenuidad farsesca de estos textos, declarando querer tender un *speculum* de las tinieblas de oscura ignorancia en las que, en el pasado y en parte en aún en sus días, el pueblo romano vagaba, ciego y supersticioso.⁵³ Incluso la atribución a Bartolo –a pesar de utilizarla

49 Bartolo da Saxoferrato *Consilia, quaestiones et tractatus*, 1530. La nota de Diplovatazio se encuentra en el f. 123r col. b. Sobre este punto, Cortese, *Intorno all’edizione di Bartolo*, pp. 378-379.

50 Cfr. *infra*, pp. 69-70.

51 *Processus juris joco-serius*. Sobre esta obra, Taylor, *Vox populi e voce professionis*.

52 Sobre estas dos obras, cfr. *infra*, pp. 70-71, 74-75.

53 “Speculum tibi exhibeo, mi Lector, tenebrarum romanarum omnium Chimeriiset

en el índice de su compilación— era negada con despreciativa ironía: “¿Quién puede ser tan inexperto entre los juristas de todos los tiempos como para no entender que este proceso ha sido atribuido a Bartolo o por impostura o por ignorancia? [...] Sea como sea, no debe ser atribuido a Bartolo”.⁵⁴

La actitud polémica de Goldast —que se explica evidentemente por su fe protestante— se inscribía en una tradición que, en área germánica, determinaría el fin de la popularidad de la obra, no obstante el hecho de que precisamente en el área alemana el *Processus Satane* hubiese tenido una vastísima difusión.

En 1566 se editaba en Fráncfort un *Processus diaboli iuridicialis adversus genus humanum*⁵⁵. El autor era un tal Gregor Lagus, predicador protestante en la corte del duque de Pomerania. En la dedicatoria al Senado de Torun, Lagus hacía referencia explícita al tratado bartoliano, estigmatizando —en un latín considerablemente aproximativo— la “barbarie” lingüística y conceptual del texto:

Antes que nosotros, Bartolo escribió este tratado pero no lo hizo bien, aunque nuestra versión misma no nos satisfaga, él, maestro de la verdad, como lo llaman al menos los maestros de nuestros días, no fue satisfactorio, ni en la forma, ni en el contenido. Esta lejisimo de la verdad: pues en realidad no solo la lengua es tosca y horrenda por la suciedad de la construcción latina, sino que aún el contenido es falso y vacío, salvo el respeto debido a un tal maestro.⁵⁶

La principal objeción hecha al gran jurista, al que Lagus intenta por otra parte rendir el debido homenaje, era la de haber centrado el proceso en la figura de María, abogada del género humano, hecho jurídicamente reprochable, sea por su condición de mujer, sea por el parentesco con el juez, y

Aegyptiis Magis obscuriorum in quibus populus Christianus olim palpitavit et hodieque magnam partem caeculat et praestrictus tenetur”, *Processus Iuris*, p. I.

54 “Quis enim tam esse potest omnium in aetate Iurisperitorum imperitus ut ignoret hunc processum Bartolo aut per imposturam adscribi aut per inscitiam [...] Quidquid eius est, Bartolo non esse attribuendum”. *Ibidem*, *Prolegomena*, pp. I-II.

55 Gregorius Lagus, *Processus diaboli iuridicialis*.

56 “Bartolus ante nos disputationem hanc inchoavit verius quam pertexuit, quam nec nos nobis satisfacimus ipsi: tamen ille magister veritatis, quamadmodum eum recentiores professores iuris nominant, nec rebus nec verbis satisfacit. Imo longe aberrat a vero: non enim verba tantum barbara sunt, et abhorrentia ab mundicie latini sermonis, verum res etiam falsae et impiae, salva reverentia tanti doctoris”. *Ibidem*, p. V. Dado que el texto latino contiene evidentes imprecisiones estilísticas, mi traducción no es literal.

esto más allá de las consideraciones estrictamente teológicas, que no obstante eran evidentes, pero que el autor afirma no poder tratar por falta de una formación específica. Los personajes que animaban el Proceso en su variante protestante eran la Trinidad, que aquí actúa como Dios Padre, Jesucristo y el Espíritu Santo, que dialogan entre sí, Adán y Eva, Lucifer, Belcebú, el arcángel Gabriel, los ángeles, la Clemencia, la Justicia y san Pedro.

En esos mismos años, el *Processus Satane* caía bajo la censura de Inquisición española, que disponía su total supresión del *corpus* de los tratados bartolianos.⁵⁷

Así, entre la censura católica y la condena protestante, el camino de nuestro texto se puede considerar concluido.

Las formas que asume desde sus orígenes dependen de su doble destinación, teológica y jurídica, y son al mismo tiempo funcionales a la ductilidad de la obra, destinada tanto al público culto de las escuelas como a la predicación de plaza.

Las censuras de las que es objeto –a partir del siglo XVI– conciernen insuficiencias o extravagancias en el campo teológico o jurídico: errores de procedimiento –el objeto coincide con el demandado, por ejemplo– y faltas a la ortodoxia –la Virgen que es defensora en un juicio.

Sin embargo, la difusión es amplísima, la longevidad de la obra y sus traducciones en lengua vulgar inducen a pensar que se debe dedicar mayor atención a las dos almas del texto, la jurídica y la teológica. Pero de forma preliminar es necesario examinar de cerca las fuentes –literarias, teológicas y jurídicas– y en general las matrices culturales que constituyen el cuadro de referencia, el marco dentro del que es necesario colocar el *Processus Satane*.

57 En la edición veneciana de 1615 (ed. Iunta), el tratado está en efecto ausente. La decisión era reciente, en la medida en que en esta edición, que reproduce la de 1596 del mismo editor (en ambas el texto está en los fol. 127-129), el tratado figura en el índice del volumen, pero es suprimido, y en a edición faltan físicamente las páginas, con un consecuente salto de la numeración de fol. 126 a fol. 130.

El contexto cultural

El *Processus Satane* es un texto pensado esencialmente para los juristas y, muy probablemente, destinado a la didáctica del proceso.

No obstante, la elección del género paradójal y la adopción de la forma dramática revelan una mezcla cultural que merece ser esclarecida. El análisis de las matrices culturales del texto debe tener en cuenta simultáneamente los géneros literarios utilizados en las escuelas de derecho y en las de teología –*quaestiones* y *disputationes*–; el rol del *exemplum* como instrumento comunicativo utilizado tanto en la didáctica como en la predicación; las obras que tienen como objeto procesos simulados –los Procesos del diablo; los Procesos del Paraíso; los Procesos entre enamorados o entre animales, típicos del teatro de la *Basoche*–; las fuentes “implícitas”, es decir, las fuentes teológicas y literarias –Sermones y *Miracula*, *Iliada* y *Commedia* dantesca, Evangelios apócrifos– que a pesar de no ser jamás invocados en el texto, son sin embargo ampliamente utilizados en un mundo cultural que por su naturaleza elude las divisiones tajantes.¹

1. Derecho, teología, teatro

Representar en la escuela: quaestiones y disputationes

Retórica jurídica, representación dramática y espacio litúrgico constituyen tres núcleos culturales ligados entre sí por constantes interacciones, a veces evidentes, otras veladas pero no menos significativas. Y el proceso, con sus reglas y sus ritos, es la materialización más evidente de estas interacciones.

La matriz teatral se hace inmediatamente evidente: el proceso judicial en tanto tal es en efecto una “puesta en escena”, una especie de meta-representación en la que los protagonistas –el juez, el *actor* y el demandado– acompañados de figuras de menor peso –los testigos, los abogados y los funcionarios *a latere*– se mueven en base a un “guion” preestablecido.

¹ Para una primera aproximación al amplio panorama de los estudios de derecho y literatura, remito a Alford, Seniff, *Literature and Law in the Middle Ages*.

La trama consiste siempre en la reconstrucción de un hecho que ha dado origen a la controversia, pero el objetivo de la “puesta en escena” es siempre la presentación al público de las variantes del hecho, es decir, de las posibles y diversas manifestaciones sensibles del hecho contingente.

El final se produce con la sentencia, con la que se concluye la representación escénica.

Pero a diferencia de la representación teatral, el proceso judicial es *ritus*, liturgia, en el sentido de que se trata de una serie de gestos y formulas que ritman el recorrido del proceso y que constituyen la garantía formal y sustancial de la “veridicidad”. En el campo del proceso y en el de la liturgia, el respeto riguroso de los pasos previstos por la doctrina constituye la garantía sustancial de que la conclusión no puede ser sometida a controversia y del valor indiscutible de la verdad.

Las relaciones del derecho con el teatro por una parte, con la teología por otra, se manifiestan con mayor claridad en el ámbito de la didáctica.

Si bien durante los siglos XII y XIII las escuelas de derecho y las de teología están rigurosamente separadas, ambas construyen recorridos culturales que con frecuencia se cruzan y se nutren del conocimiento recíproco.

Los teólogos y los juristas son interpretes. Su oficio es el de confrontarse con un texto dado e intangible, con el objetivo de comprender su significado o de dar una explicación convincente. Solo gracias a la mediación de los interpretes el texto –atemporal en la medida en que es sagrado– logra dar respuestas a exigencias que mutan continuamente en el tiempo. En otras palabras, el jurista y el teólogo deben asumir la difícil tarea de hacer decir al texto lo que la realidad –perpetuamente contemporánea– le exige: la interpretación, lejos de limitarse a una mera explicación literal, es por el contrario un acto de permanente creación.

Las *auctoritates* –las Sagradas Escrituras para los teólogos, el derecho romano justiniano y la norma canónica para los juristas– son la base del edificio de un saber nuevo y original, fruto del trabajo poético de la interpretación.²

El esfuerzo de comprensión de los textos y de adaptación de los contenidos a la realidad contemporánea es realizado a través de la exegética de la *Glossa*,

2 Para una primera aproximación a la metodología de la exégesis bíblica, véase el estudio fundamental de Smalley, *The study of the Bible*; Ead., *The Gospels in the School* y los ensayo de Chenu, *La théologie aux douzième siècle*, cfr. recientemente Dahan, *L'exegese chrétienne*, a quién remito para ulteriores informaciones.

y luego por géneros más complejos –*Summae, Quaestiones y Tractatus*–, comunes a juristas y teólogos.³

La obra con la cual, en las escuelas de derecho, se introduce el estudio del derecho canónico –el *Decretum* de Graciano (1120-1134 ca.)– es en sí misma el resultado de aportes de fuentes teológicas y jurídicas, armonizadas entre sí en virtud de criterios racionales, tomados de la escolástica francesa. Las fuentes teológicas, de las Sagradas Escrituras a la obra de los Padres de la Iglesia, adquieren una validez plenamente jurídica, y confluyen con fuentes eminentemente normativas provenientes del derecho romano y del ámbito eclesiástico. La *Concordia discordantium canonum* –título original de la obra– se propone como puente entre una tradición hecha de colecciones teológico-jurídicas que caracteriza a la gran reforma de la Iglesia que tiene lugar en el siglo XI, y la nueva concepción de un derecho canónico más técnico y fundado en una metodología científica, que se afirmaba en ese momento en Boloña entorno al estudio del derecho romano justinianeo.⁴

Junto a la exégesis textual, a partir de la segunda mitad del siglo XII, se consolida también en las escuelas jurídicas el uso de las *quaestiones disputatae*, instrumento tradicional de enseñanza en las escuelas de teología: la diferencia sustancial entre estos dos ámbitos didácticos reside en el hecho de que las *quaestiones* de derecho se configuran como verdaderos procesos simulados. En su versión jurídica, la *quaestio* conservaba, formalmente al menos, la misma estructura dialéctica de la teológica –la argumentación *contra, pro* y *solutio*– pero se transformaba ineluctablemente en simulación procesal. Los argumentos *pro* eran propios del demandante y se transcribían

3 Quagliani, *La giustizia*, p. 55. Sobre la difusión de la metodología de la glosa en las escuelas de teología, cfr. Smalley, *Les commentaires bibliques*; Wielockx, *Atour de la Glossa ordinaria*; Lobrichon, *Une nouveauté*. Sobre las escuelas medievales, cfr. Verger, *L'essor des universités*; Id., *Culture, enseignement et société*. La separación entre escuelas de derecho y de teología se hace explícita en 1219 con la bula del papa Honorio III, *Super speculam* (X. 5.33.28): el pontífice prohibía que los clérigos estudiaran derecho, destinando las escuelas parisinas a la enseñanza de la teología; no obstante, la decisión mostraba a las claras que el cruce de los saberes era la marca misma de la nueva revolución cultural; Verger, *Culture, enseignement et société*, pp. 122-125.

4 Mayali, *De la raison à la foi*; la bibliografía sobre Graciano y sobre el derecho canónico del siglo XII es vasta y el debate entre los historiadores del derecho sobre la obra y el autor esta lejos de haber concluido. Para una primera aproximación general, remito a Cortese, *Il diritto nella storia* II, pp. 197-212; Quagliani, *Graziano*, y a la bibliografía allí citada; en particular, para los problemas de datación de la obra, cfr. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*.

materialmente en una columna bajo la rúbrica *actor*, los argumentos *contra* eran los del demandado y figuraban en la columna del *reus*; la solución final era la *sententia* dada por el juez-maestro.⁵ La presentación gráfica de las *quaestiones disputatae* indicaba claramente que la discusión se desarrollaba en forma teatral, con las partes asignadas a los personajes.

La *quaestio disputata* era, para el aspirante jurista “l'écolage du barreau”⁶, el recorrido formativo que, al término de sus estudios, lo conduciría a actuar en un tribunal.

Desde el punto de vista sustancial, en efecto, los argumentos que los alumnos alegaban en el contexto de la *quaestio* formulada por el maestro no estaban destinadas a resolver un problema, sino que eran más bien ejercicios de retórica y de razonamiento jurídico. Se trataba de lograr encontrar, dentro del inmenso universo del derecho, la argumentación más eficaz para orientar en beneficio propio la resolución del caso concreto.

En el ámbito teológico, por el contrario, la validez didáctica de la simulación parece responder menos al ámbito de la universidad –en donde la *quaestio* era el ejemplo mismo del método dialéctico–⁷, que al de la plaza pública, en el que la *disputatio* constituía el ejercicio primordial.

La representación en forma de drama de una controversia teológica se utilizaba con eficacia para enseñar la verdad de la fe a un público vasto y no siempre culto. El teatro religioso, que tenía en las plazas un rol análogo en ciertos aspectos al de las pinturas en el espacio de las iglesias, ofrecía la posibilidad de integrar con eficacia el contenido de los sermones a través de una suerte de “materialización” –con diálogos y personajes– de los *exempla* que los sermones mismos contribuían a difundir.⁸ El relato ejemplar –caracterizado por una marcada finalidad pedagógica, y que debía ser breve, verosímil y con fines escatológicos– era fácilmente representable en la puesta en escena por medio de la acentuación arquetípica de la paradoja y el recurso a la parodia, y tenía la ventaja de dirigirse a un auditorio heterogéneo, muy diferente del que caracterizaba a las escuelas; por eso mismo no se desdénaba la simplificación y la caracterización grotesca, el golpe de escena e incluso el gesto trivial.⁹

5 Fransen, *Les questions disputées*, pp. 232-233.

6 *Ibidem*, p. 231. Sobre las *quaestiones*, además del clásico Kantorowicz, *The Quaestiones disputatae*, véase recientemente Bellomo, *Quaestiones in iure civili disputatae*.

7 Bazán, *Les questions disputées*, pp. 31-40.

8 Vitale-Bovaroni, *Persuasione e narrazione*, p. 106.

9 Lazar, *Enseignement et Spectacle*, pp. 126-151.

El proceso como exemplum y los procesos ejemplares

Si por lo tanto la simulación y la paradoja son parte integrante de la formación de los juristas y de los teólogos, al menos a partir del siglo XIII, la realización de los textos “literarios” de argumento laico o religioso que adoptan la forma del proceso simulado debe ser situada en pleno siglo XIV, cuando el proceso romano-canónico, al menos en sus lineamientos esenciales, es ya patrimonio común.

La reflexión jurídica sobre el *ritus* procesal y su arraigo indiscutible en la sociedad permiten ver, en el pasaje entre proceso celebrado y proceso escrito, la íntima conexión entre caso y paradigma. La escritura de las actas del proceso, es decir, la “narración” de una confrontación judicial, tenía como objetivo práctico cristalizar la “verdad” alcanzada en la corte, pero a su vez permitía que esa disputa en particular se transformase en *exemplum*.¹⁰ Así, el ámbito del proceso –al igual que el del teatro o el de la liturgia– podía ser utilizado como instrumento edificante y mostrar a la sociedad las líneas de conducta a seguir y aquellas que eran necesario evitar.

La “necesidad de ejemplaridad” representa por lo tanto el nexo entre proceso y literatura y está en el origen del género literario de los procesos simulados o procesos ejemplares.

Los procesos simulados, como otras formas de representación escénica –la danza macabra, la sacra representación, la controversia– gozan de un extraordinario éxito, incluso gracias al cambio de técnicas de la representación teatral. En efecto, entre la segunda mitad del siglo XIV y el siglo siguiente, nuevas máquinas más complejas y espacios escénicos más amplios permiten que se representen escenas en planos y niveles simultáneos.¹¹

La categoría de procesos simulados incluye tradicionalmente obras religiosas que, de forma más bien rudimentaria y literalmente elemental cuentan o ponen en escena procesos históricos –de santos mártires a Jesús, prevalentemente– y procesos alegóricos, haciendo uso de un instrumental jurídico básico, perteneciente al acervo de los escribanos y los operadores del derecho no juristas, y exhibido ante el público en forma no demasiado cuidada, al menos hasta el fin del siglo XVI.¹²

10 “Ce n’est pas l’époque qui crée le crime mais c’est bien elle qui lui donne sa visibilité, sa forme et son sens”, Geonget, *Le besoin d’exemplarité*, p. 9.

11 Lazar, *Introduction*, pp. 12-13.

12 Reulos, *Jurisprudence*, p.19. En este sentido, véase también Lebègue, *Les procès*.

Pero, más allá del juicio de mérito sobre el valor literario, el panorama de los procesos simulados en la Edad Media es decididamente complejo.

A esta tipología pertenecen en efecto tanto las obras destinadas al teatro edificante –sacro y profano– como los textos creados para facilitar la práctica del derecho.

Se pueden individuar tres núcleos fundamentales: 1) procesos que tienen como protagonista el diablo que reivindica el propio derecho sobre la humanidad pecadora; 2) procesos ambientados en el Paraíso en donde las Virtudes disputan ante Dios; 3) procesos que tienen como objeto casos paradójales de temática no religiosa, tales como las disputas de enamorados o los procesos entre animales.

Se trata de textos muy diversos entre sí, que adoptan registros expresivos diferentes –el impresionista del ámbito teatral, el más técnico que caracteriza al ámbito del derecho, el didascálico de la teología–, pero que están unidos por el uso de la “forma” procesal, revelando la eficacia del esquema de la controversia judicial y su enraizamiento, ya definitivo, incluso en ámbitos exteriores al mundo jurídico.

Los procesos del diablo

La ejemplaridad del proceso, como instrumento de justicia o debido al hecho de que escenifica y juzga, se construye en la confluencia de temas éticos o religiosos, haciendo uso de instrumentos técnicos y retóricos. Dicho de otro modo, el género de los procesos simulados puede sin duda pensarse en el contexto de ese universo múltiple y complejo constituido, en los siglos de la plena y la tardía Edad Media, por la literatura de los *exempla*.¹³

El *Processus Satane*, en sus dos variantes –la “bartoliana” (variante A) y la sin autor (variante B)– representa un *unicum*, tanto por la complejidad de las fuentes utilizadas, como por el espesor del aspecto jurídico, que domina los intereses dramáticos y teológicos. Si bien pertenece indudablemente al género de los procesos simulados, el texto podía ser utilizado también como “guion” de verdaderas representaciones. La forma gráfica de

13 La bibliografía sobre los *exempla* es considerable. Además del texto “fundador” de Welter, *L’“exemplum” dans la littérature*, véase Bremond, Le Goff, *L’“Exemplum”*; y recientemente *Construire l’exemplarité*. Una bibliografía completa y actualizada está disponible en el sitio del GAHOM – Groupe d’Anthropologie Historique de l’Occident Médiéval (EHESS-Paris) <http://gahom.ehess.fr/bibliex>.

algunos manuscritos da testimonio de esto. En el ms. parisino Lat. 10770, el texto está ritmado por didascalias claramente visibles entre dos líneas rojas, que señalan el contenido de la parte que sigue; en el ms. Wurzburg Mc h f 5, los diálogos se introducen con el nombre del personaje que se prepara a tomar la palabra.

El *Processus Satane* constituye así una pieza en un universo cultural complejo que se mueve entre teatro y escuela, entre teología y derecho, entre puesta en escena y didáctica, y que utiliza, en grados variables y con finalidades diversas, el eficazísimo *topos* del proceso con el diablo por la salvación de un hombre o de toda la humanidad.

El tema se inscribe en el ciclo de Pascua, y en particular en la parte dedicada al Descenso de Cristo a los Infiernos. Dejando de lado las sugerencias que provienen del vasto ámbito de la sacra representación –en el cual el ciclo pascual es utilizado a manos llenas– se debe focalizar la atención en aquellas obras en las que la confrontación entre el diablo y la Virgen o Cristo es conducida con la forma del proceso.

Un embrión de juridicidad aparece ya en el *Piato di Dio col Nemico*.¹⁴ Se trata de una composición en lengua vulgar, fechada entre el fin del siglo XIII y los primeros años del siglo XIV. No es ciertamente un proceso, al menos en su estructura, sino más bien un diálogo. Sin embargo, a pesar de estar desprovisto de referencias explícitas a fuentes jurídicas, los argumentos son similares a los que encontramos en el *Processus Satane* y conciernen el ámbito del derecho, si bien se despliegan en tonos simples, ajenos al vocabulario de los especialistas.

En el breve preámbulo, que se abre con una cita paulina,¹⁵ se cuenta que el diablo habría asistido, exultante, a la crucifixión de Cristo, no sabiendo de quién se trataba, y por lo tanto se había sorprendido ante el descenso a los Infiernos. Dado que el sacrificio de Cristo había sido la “trampa” para liberar a los santos en el día de la resurrección, el diablo pide a Dios que rinda cuenta por la injuria cometida. La metáfora de la “trampa”, extraída del repertorio agustiniano de los Sermones, era una de las imágenes más frecuentemente utilizadas en la predicación medieval. La cruz de Cristo representa la trampa que Dios tiende al diablo para poder recuperar a la humanidad, la sangre de Cristo, es la carnada: la muerte de un inocente habría en efecto hecho vano el

14 Edición crítica en Roediger, *Contrasti antichi*, pp. 31-48.

15 “Avocato avemo adpo patre omnipotente Ihesu Christo domine nostro, disse beato Paulo apostolo”, *ibidem*, p.38. La cita remite a *Rom.* 5.1.

poder del diablo sobre las almas, derrotando al mal con el arma misma que había utilizado para hacerse del hombre.¹⁶

El *Piato* se despliega en forma de diálogo entre el diablo y Dios-Cristo, aquí unificados. El diablo acusa al que descendió a los Infiernos de haber infringido el derecho civil, “la legge imperiale ... la quale legge àno facta li homini”¹⁷ (“la ley imperial...la cuál han hecho los hombres”) y el derecho natural, que hace que el animal más fuerte domine a los más débiles –el origen del poder está en la mayor fuerza de algunos sobre otros– y por lo tanto “lo leone per forza che elli ave, ave signoria di tucte l’aultre bestie” (“el león tiene por fuerza, tiene el señorío sobre todas las otras bestias”).¹⁸ Cristo responde directamente negando el valor jurídico de la demanda del diablo, puesto que este ha utilizado el fraude y el engaño. Las argumentaciones son aquellas relativas a los derechos del diablo. En la versión más tradicional del engaño: el diablo reprocha a Cristo de haberlo engañado –“Tu nascondesti la divinità in dela humanità et facesti come lo pescatore che nasconde l’amo in dell’esca, unde lo pescio n’este ingannato”¹⁹ (“Tu escondiste la divinidad en la humanidad et hiciste como el pescador que esconde el anzuelo en la carnada para que el pez se engañe”)– y Cristo le responde: “Frate,chi inganna lo ingannatore si fa pura iustitia. L’arte si inganna con l’arte” (“Hermano, quién engaña al que engaña se hace solo justicia. El arte se engaña con arte”). En la contienda por las almas, que aquí adquiere el tono de una confrontación entre iguales, el diablo reivindica el mayor número de almas condenadas respecto a las que han logrado la salvación, y Cristo le replica aduciendo el valor de la Virgen, que “vale piò che tucti quelli che tu mai aurai”²⁰ (“vale más que todos aquellos que tu jamás tendrás”).

El *Piato* evoca la fase de debate del proceso, o mejor dicho las escaramuzas entre las partes, y muestra probablemente el “guion” de las sacras representaciones sobre el tema del Descenso de Cristo a los Infiernos. La fuente doctrinal es el llamado Evangelio de Nicodemo, uno de los apócrifos más conocidos de la cultura teatral y literaria del siglo XIV, en el que se habla de la controversia entre el Infierno y el Hades en torno al peligro de acoger en el reino de los muertos a un hombre que no había sido condenado.²¹

16 Sobre este punto, cfr. *infra*, pp. 167-170.

17 Roediger, *Contrasti antichi*, p. 33.

18 *Ibidem*, p. 34.

19 *Ibidem*, p. 46.

20 *Ibidem*, p. 47. Sobre el tema del engaño y de la interpretación del sacrificio de Cristo como “trampa” tendida al diablo, cfr. *infra*, pp. 157-161.

21 Sobre el Evangelio de Nicodemo cfr. *infra*, pp. 87-89.

La *Advocacie Notre-Dame*, la parte central del *Merlijn* de Jacob von Maerlant y *Lo Jutgamen General* son tres textos derivados directamente del *Processus Satane*.

Se trata de obras compuestas en lengua vulgar, entre la segunda mitad del siglo XIV y la primera mitad del XV, en las que la atención al aspecto literario conlleva el sacrificio del componente jurídico. En estos textos, pensados probablemente para ser puestos en escena, las referencias jurídicas del *Processus* están extremadamente simplificadas en beneficio de los tonos farsescos típicos de la literatura didascálica y del teatro edificante.

En la *Advocacie Notre-Dame*, poema compuesto francés vulgar probablemente en Bayeux en torno a la mitad del siglo XIV, el enfrentamiento entre María, abogada del género humano, y Satanás, procurador general, frente al tribunal celeste, es presentado en versos rimados y desprovisto de toda referencia a las fuentes jurídicas.²² La caracterización de los personajes es típica del guion teatral, con la Virgen altiva y victoriosa y el diablo grotesco y eterno derrotado.²³

La parte central del *Merlijn* de Jacob von Maerlant, traducido luego en francés como *Merlin* por Robert de Boron,²⁴ y *Lo Jutgamen General*,²⁵ son

22 La *Advocacie Notre-Dame* fue editada por primera vez a mitad del siglo XIX Chassant, *L'Advocacie Notre-Dame* y luego por Montaiglon, *La Advocacie Notre Dame*; es erróneamente atribuida por ambos editores a Jean de Justice (...- †1353), chantre y canónigo en Bayeux y por lo tanto consejero en el Parlamento de París. La edición crítica del texto fue objeto de la tesis doctoral de Gros, *L'Advocacie Notre Dame* y hoy en día existe incluso una traducción al inglés de Davis, Akehurst, Gros, *Our Lady's Lawsuits*, a la que remito para ulteriores cuestiones sobre la paternidad y el lugar de la obra en el panorama literario.

23 El destino teatral se evidencia en las referencias a un *livret* que servía para dirigir a los actores y da noticias acerca de la puesta en escena del “guion” en los Países Bajos durante el siglo XVI, sobre esto cfr. Lazar, *Le diable et la Vierge*, p. 15.

24 Sobre *Merlijn* cfr. *Jacob von Maerlant*; y sobre la traducción de Robert de Boron cfr. *La suite du Roman de Merlin*.

25 Según Moshe Lazar, *Introduction* pp. 16-17, *Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General)*, así como el Proceso de Jesús –*Lo Jutgamen de Jesus de Nazaret* contenido en el mismo manuscrito– no es obra de juristas, a pesar de las referencias al procedimiento y al derecho. Ambos textos pertenecen claramente al género teatral y se nutren de la tradición literaria del proceso simulado. La relación que existe entre *Lo Jutgamen* (vv. 1151-1214 en *Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General)* pp. 126-130) y el *Processus Satane* en la versión sin autor (variante B) es evidente. Lazar, erróneamente, identifica la variante B con el *Processus Belial* de Giacomo de Theramo, probablemente porque hace derivar

derivados de la variante sin autor del *Processus Satane*, así como el *Mascaron* de la versión catalana.²⁶ También aquí la transposición teatral conlleva la simplificación técnica y la instrumentalización de la forma procesual con fines exclusivamente escénicos.²⁷

La *Consolatio Peccatorum* o *Processus Belial* es una obra que por el contrario no tiene ninguna relación directa con el *Processus Satane*, con excepción, obviamente, de la temática general. Compuesta en 1382 por Giacomo de Theramo –jurista de nivel medio pero eclesiástico de carrera y futuro obispo de Taranto– se trata de una obra algo prolija y en la que la confrontación entre el diablo –Belial– y Cristo por el daño que este habría provocado destruyendo las puertas del Infierno y por lo tanto por la posesión del mundo, es pretexto para un análisis del arbitraje, una solución extra-judicial de las controversias.²⁸ Sobre la escena se alternan numerosos personajes, de Aristóteles al emperador Augusto, de Moisés a Isaías, con roles de menor peso. El *Processus Belial* es obra de un jurista, y como tal la estructura de las partes que lo componen refiere directamente a las adquisiciones más maduras del derecho procesal de índole canónica, no obstante se trate de una obra que pertenece a una literatura “plus édifiante que juridique”.²⁹

Editada por Goldast junto al *Processus Satane*, la obra goza de un indiscutido éxito. A pesar de su extensión, aparece en efecto en numerosos manuscritos y ediciones autónomas así como en versiones teatrales abreviadas.

El texto está destinado a la representación teatral y se pone en escena muy probablemente, como lo indican algunos guiones teatrales de los años 1570 a 1580 compuestos en Inglaterra bajo el título *Processus Satane*. Bastante

los pasajes del *Jutgamen* de la traducción francesa del proceso de Satanás, obra de Pierre Ferget impresa en 1481 (*ibidem*, p. 17). En efecto, esta traducción utiliza pasajes sacados de ambas obras, que sin embargo Lazar considera única, insistiendo en que el texto de Giacomo de Theramo sería una ampliación de la versión bartoliana (*ibidem*, p. 17, n. 32). La tesis de la obra única, sin embargo, con excepción de la traducción francesa citada, no es confirmada por ninguna otra comparación, ni con la traducción manuscrita ni con las versiones impresas.

26 Editado en *Colección de Documentos inéditos*, pp. 107-117.

27 En el *Libellus procuratoris* en Wickersham Crawford, *The Catalan Mascaron*, se puede ver una comparación con la variante danesa del *Merlijn*, con la catalana del *Mascaron* y con el texto latino de la variante sin autor.

28 Lefebvre-Teillard, *L'arbitrage*, pp. 9-11. Sobre el *Processus Belial* cfr. Mastroberti, *The Liber Belial*.

29 Lefebvre-Teillard, *L'arbitrage*, p. 9.

escueto como suele suceder para este tipo de materiales, el guion utiliza tanto el *Processus Belial* como la disputa de las Cuatro Hijas de Dios, contenida en la variante sin autor del *Processus Satane*, a la que nos referiremos más adelante. Las partes previstas para la recitación son Dios Padre, Cristo, Miguel, un ángel, el diablo y la Verdad, la Justicia, la Misericordia y la Paz.³⁰ El documento, editado por primera vez en 1931, es el único testimonio directo de una representación teatral derivada de los “procesos del diablo”, y pone de manifiesto el éxito del género más allá de la Edad Media y de la mezcla entre obras pertenecientes tradicionalmente al mismo contexto cultural.

Los procesos en el Paraíso

En el universo de la sacra representación y del drama sacro, la forma procesal halla una significativa declinación en los *Procès de Paradis*. Se trata de debates ambientados en el Paraíso, y en los que las Virtudes –Justicia y Misericordia, Verdad y Paz– disputan frente a Dios por el destino de la humanidad.³¹

La alegoría nace de los comentarios al versículo 11 del salmo 84: “Misericordia et veritas obviaverunt sibi; iustitia et pax osculatae sunt” (“La Misericordia y la Paz se encontraron; la Justicia y la Paz se besaron”). El relato tiene origen hebraico y figura en el *Midrash* ya en el siglo X. Un rey tiene cuatro hijas, un hijo y un siervo. El siervo comete un crimen, es declarado culpable y encarcelado. Las hijas del rey comienzan entonces a discutir entre ellas y a pelear por el destino del siervo: dos se inclinan a dejarlo en prisión, dos a concederle la gracia. Para reconciliarlas y aplacar la ira del rey, el hijo decide entregarse a cambio del siervo, asumir su crimen y padecer el castigo. Gracias a este generoso gesto, el siervo se arrepiente, es liberado y vuelve a servir al hijo y al padre, mientras las hermanas se reconcilian.³²

El relato tendrá una extraordinaria fortuna a partir del siglo XII gracias a la adaptación cristiana basada en los comentarios de Hugo de San Víctor (¿-1141)³³

30 *Processus Satanae, an actor's part in a miracle play.*

31 Whitmore, *The Supernatural*, pp. 133-135.

32 Traver, *The Four Daughters*, p.7. Al trabajo de Hope Traver, pionero y aún hoy no superado, remitimos para un análisis completo del tema. Entre las contribuciones más recientes, relativas a algunas variantes del texto, véase Klinefelter, *The Four Daughters of God: A New Version* y Ralston, *The four Daughters of God in The Castell of Perseverance; The Kings and his four Daughters.*

33 Hugo da San Víctor, *Annotationes in quosdam Psalmos David*, II. 83 (PL 177, coll. 621-625).

y Bernardo de Claraval (1090-1153)³⁴ al versículo 11 del salmo 84. Si bien con algunas diferencias significativas, ambos describen una disputa en forma de diálogo: las llamadas Cuatro Hijas de Dios se confrontan en torno a la posibilidad de salvar al género humano, culpable y pecador.

En el comentario de Hugo de San Víctor, Verdad está en el cielo con Dios juez y Misericordia en la tierra junto al hombre, mísero por definición, y en espera del juicio divino. Pero cuando Dios, acompañado de Verdad, se prepara para descender sobre la tierra para juzgar al hombre, Misericordia se antepone e invoca la gracia para los pecadores. De allí la disidencia con Verdad. El diálogo entre Misericordia y Verdad deviene dramático e intenso: Verdad quiere que toda culpa sea castigada y Misericordia que sea perdonada. Dios, luego de haber invitado a las dos Virtudes a buscar un acuerdo –que se revela sin embargo imposible–, pronuncia una decisión arbitral en nombre del principio de equidad: es equitativo que el pecado del hombre sea castigado a causa de la Verdad y perdonado por la Misericordia. La solución establecida por el juez supremo consiste en el desplazamiento del lugar que ocupan Misericordia y Verdad: Misericordia subirá al cielo y allí estará junto a Dios para mitigar su juicio de condena hacia los pecadores; Verdad descenderá a la tierra y estará en el corazón de los hombres, de modo que estos adquieran la consciencia de los propios errores y se presenten ante Dios con el justo arrepentimiento. El acuerdo es sellado con la intervención de Justicia y Paz, que ven en este esquema reconocidas sus prerrogativas propias.

En la versión de Bernardo, la conciliación entre Justicia y Paz, Verdad y Misericordia –y por lo tanto la reparación de un conflicto lógico entre la constatación del pecado y la calidad divina de la gracia– es realizada por Dios, en su calidad de juez supremo. Luego de haber escuchado las argumentaciones de las partes, Dios da la sentencia final, comprometiéndose personalmente, a través de la Encarnación, a resolver el problema.³⁵

El paralelismo entre el modelo divino y su realización humana es explicado con gran eficacia en un sermón inglés del siglo XIV:

El rey del Cielo tiene dos justicieros, así como el rey de Inglaterra, y son Misericordia y Justicia. La Justicia se sienta en el banco de los Comunes, pero la Misericordia en el del Rey; y si alguno encuentra que es demasiado severo el juicio del justiciero del

³⁴ Bernardo de Claraval, *In Festo Annunciationis Beate Virginis* (PL 183, coll. 387-390).

³⁵ Muyr, *The biblical drama*, pp. 87-88 y n. 19.

banco de los Comunes, podrá entonces apelar al Juez más alto para ser absuelto en el tiempo establecido.³⁶

Del *Chasteau d'Amour* de Robert Grosseteste (1175-1253), que pone en escena el conflicto en una corte terrenal, a las *Meditationes Vitae Christi* de Bonaventura da Padova (1332-1389?), pasando por un conspicuo conjunto de variantes tanto en latín como en lengua vulgar –producidas especialmente en Francia e Inglaterra³⁷– la fortuna literaria de este tema es extraordinaria.

Expresión del teatro “visionario” que tiene su apogeo en el siglo XIV, substituyendo al género literario de los Milagros de la Virgen, que habían caracterizado el siglo precedente, las Cuatro Hijas de Dios aparece en la parte final de la versión sin autor del *Processus Satane*. Aquí, a diferencia de lo que sucede con las obras de literatura religiosa y teatral, el carácter “técnico” del texto y su fuerte connotación jurídica hacen que las Cuatro Virtudes entren en acción como abogadas de las partes. La paradoja creada por el cruce entre verdad teológica y asuntos jurídicos –en la óptica de la lógica común escolástico-aristotélica– engendra una paradoja ulterior, absolutamente original respecto de la literaria: mientras la Virgen, perorando a favor de la salvación de la humanidad encuentra ayuda en Misericordia y Paz, Verdad y Justicia entran en la contienda judicial a favor del diablo, demostrando la objetiva realidad del pecado y su reiteración en el tiempo.³⁸

Los procesos entre enamorados

Los Procesos entre enamorados –*Arresta amorum*– de Martial d’Auvergne (1430 ca.-1508) son el único texto de argumento laico contenido en la recopilación de Goldast.

36 «Rex celorum habet in regno suo duos iusticiarios, sicut habet rex Anglie et sunt Misericordia et Iusticia. Iusticia sedet in bancho communi; sed Misericordia sedet in banco regis. Et si homo inveniat nimium rigorem coram iusticiario de bancho communi, adhuc potest appellare ad altiorem iudicem et salvari infra certum tempus» (Cambridge, *University Library*, II.iii.8, fol. 147) citado en Roberts, *Sermons, Preachers*, p. 124, n. 31; sobre este texto cfr. también Owst, *Literature and Pulpit*, p. 31, n. 2. Se está haciendo referencia a la doble articulación de la justicia en el reino de Inglaterra durante el siglo XIII: *King’s Bench –Bancum Regis–* y *Common Bench*, y *Common Pleas –Communis Bancum–*. Sobre este tema, Brand, *Kings, Barons and Justice*, pp. 69-72.

37 Traver, *The Four Daughters of God*, pp. 18-48.

38 Sobre este punto cfr. más ampliamente *infra*, pp. 129-131 y pp. 135-137.

La inserción de esta obra entre los *Processus iuris joco-seriis* es de particular interés y merece algunas consideraciones sobre este fenómeno singularísimo –encuentro y fricción entre derecho y teatro– que se denomina *Basoche*.³⁹

La *Basoche* o *Bazoche*, integrada por miembros de la corporación de funcionarios y cancilleres del *Parlement de Paris*, supremo tribunal del Reino de Francia, y aprendices de las profesiones legales, tenía la doble prerrogativa de poder administrar justicia en las causas menores y de poner al mismo tiempo en escena procesos simulados, en los que la práctica legal servía sustancialmente objetivos didácticos.

La *Basoche du Palais*, la primera, activa desde la mitad del siglo XV, se estructura en una organización institucional copiada de la del *Parlement de Paris* y dotada de prerrogativas especiales en el campo de la administración de la justicia.

La jurisdicción de la *Basoche* comprendía las controversias que involucraban a miembros de las corporaciones, y los conflictos de competencia con el tribunal ordinario eran continuos, puesto que no era del todo evidente si la jurisdicción de la *Basoche* era un ámbito reservado a las causas en las que se confrontaban sus miembros, o si también comprendía aquellas en las que se veía envuelto, como demandante o demandado, un *basochien*.

Siguiendo el modelo de la primera *Basoche*, a partir del fin del siglo XV, se estructuraron, en torno a los mayores tribunales de Francia –*Châtelet* y *Chambres de comptes* de París, y en las ciudades sedes de un *Parlement*⁴⁰– corporaciones dotadas de prerrogativas análogas a las del *Parlement de Paris* que complican aún más el cuadro institucional de la administración de justicia en Francia.

Lo que resulta de particular interés a los fines de este trabajo, es decir, el problema del encuentro entre teatro y derecho, es la actividad performativa que la *Basoche* comienza a ejercitar al menos desde la mitad del siglo XV. Siguiendo una práctica difundida a partir del siglo XIV, en virtud de la cuál las corporaciones parisinas acostumbraban a poner en escena piezas de teatro de variado argumento, los miembros de la *Basoche* ponían en escena los llamados *Jeux*, procesos simulados en forma de farsa pero que hacían uso del vocabulario del derecho y tenían como objeto situaciones paradójales –en

39 Además de los estudios clásicos de Fabre, *Études historiques* y Harvey, *The theatre of the Basoche*, sobre este tema, cfr. Bouhaïk-Gironès, *Les clercs de la Basoche*.

40 Bouhaïk-Gironès, *Les clercs de la Basoche*, pp. 67-79.

general sacadas del repertorio de las disputas por cuestiones de amor, entre hombres o entre animales.⁴¹

En los Estatutos de la corporación, fechados en 1586, la justificación de esta actividad escénica estaba directamente relacionada con las prerrogativas institucionales de la *Basoché*: la representación servía para que los *basochiens* aprendiesen el oficio y para consolidar su formación en vistas de la futura carrera en las profesiones legales “altas”. Los *Jeux* servían de este modo para poner en escena la práctica del proceso, y se sustanciaban en un derecho consuetudinario que no se enseñaba en la universidad pero que daba forma a la práctica jurídica francesa.

Los *Arresta Amorum* son ciertamente el texto más difuso y conocido del teatro de la *Basoché*. Compuestos por el jurista y poeta Martial d’Auvergne en torno a 1460-1465, están ambientados en un tribunal imaginario, el *Parlement d’Amour*, y tienen como objeto causas de argumento amoroso. El texto, muy conocido y estudiado tanto desde el punto de vista literario como específicamente teatral,⁴² es un ejemplo de la puesta en escena del proceso utilizado en los tribunales: el uso de la ficción en esta óptica resulta un modo sumamente eficaz de fijar en el auditorio las normas y reglas que escapaban a la cultura jurídica “baja” de los *clercs de justice*.

2. *Del exemplum a la Commedia*

La confrontación entre la Virgen y el diablo en la literatura de devoción

El “guion” del *Processus Satane* hunde sus raíces en la literatura edificante y en el gran universo de los *exempla*.

El género literario del *exemplum* se había desarrollado ya en la primera mitad del siglo XIII gracias a la importancia de la predicación, sostenida por la decisión del Concilio Lateranense IV (1215) y del pontífice mismo, Inocencio III, en sostén de la plegaria y de la confesión de los pecados.

El *exemplum* se caracteriza por ser un relato, generalmente breve, en el que la relación entre el Narrador y el público se establece gracias a la supuesta “veridicidad” o autenticidad del hecho narrado, con finalidad eminentemente pedagógica. Para impresionar al público y para permanecer grabado en la

⁴¹ Enders, *Rhetoric*, pp. 129-161.

⁴² Para la edición crítica del texto, remito a *Les arrêts d’amour*; para una descripción de los contenidos cfr. Stojkovic, Mazzariol, *Gli Arrêts d’amour*.

consciencia colectiva, el *exemplum* recurre a la paradoja como instrumento retórico y a la tipificación paradigmática de los personajes como *ductus* narrativo. El diablo, protagonista indiscutido de la literatura ejemplar, en razón de su rebelión ante Dios, era la metáfora y el paradigma de todo pecado, “the original and archetypical Other”.⁴³

La acentuación de la paradoja en la literatura ejemplar se practica con frecuencia a través de la representación simultánea de varias contraposiciones evidentes y la narración ritmada de las parejas de opuestos lógicos que se confrontan.

Otro instrumento retórico particularmente presente en la literatura ejemplar es la parodia, expresada en continua fusión entre realidad y ficción.

El binomio Eva-María, recordado en el prólogo del *Processus Satane*, el diablo que sube al Paraíso, Jesús, a la vez juez y legislador, y el derecho al justo proceso que tiene el Injusto por antonomasia, testimonian del uso constante del procedimiento paródico y paradójico, y por lo tanto de una adhesión –al menos en lo que concierne a los instrumentos retóricos– al vasto mundo de los *exempla*.

Pero el verdadero *trait-d’union* que acerca el *Processus Satane* a la literatura edificante –culto y popular de los Sermones y Milagros– está dado por la finalidad pedagógica, a veces predominante con respecto a la función moral. En el *Processus Satane* no hay, en efecto, ningún fin moralizante, el objetivo no parece –ni podría– ser el de dar una enseñanza de buena conducta al auditorio, ya que la forma elegida, con la paradoja del proceso en el Paraíso, no contiene en sí ninguna advertencia. Se trata más bien, para usar la expresión de Jacques Le Goff,⁴⁴ de un “gadget escatológico”, un modo de mostrar a los pecadores las infinitas vías de la salvación que Dios ofrece a los hombres.

El tema de la confrontación entre la Virgen y el diablo pertenece al repertorio de los *exempla*. En sus innumerables variantes los dos personajes devienen arquetipos de la eterna lucha entre el bien y el mal. Gracias a la afirmación del culto mariano, a partir del siglo XII la Virgen ocupa el rol fundamental de salvadora de la humanidad en la lucha contra el Demonio, y de intercesora ante el Hijo: es la única, entre todos los seres humanos, que aplasta la serpiente con el talón.

El testimonio literario más conocido de la confrontación entre el diablo y

43 Young Gregg, *Devils, Women, and Jew*, p. 16.

44 Bremond, Le Goff, *L’Exemplum*, p. 37.

la Virgen es sin duda el de la *Leggenda di Teofilo*.⁴⁵ El texto llega a Occidente a través de un tal Paulo Diácono, napolitano, quien en la segunda mitad del siglo XI había realizado una traducción latina del original griego. Reelaborada por Hroswitha de Gandersheim (935-973 ca.), incorporada en un sermón de Fulberto de Chartres (960 ca.-1028),⁴⁶ la leyenda de Teófilo ponía en escena el relato de un pacto con el diablo, en el que la Virgen juega un rol típico de intercesora. Es ella quién arranca al diablo el contrato con el cual el *vicedominus* Teófilo se había entregado a él. Gracias a la intervención de la Virgen el pecador es absuelto del vínculo –jurídico– que le habría sido opuesto como prueba a cargo en el tribunal del juicio universal.

El texto constituye la transposición de una relación casi mitológica que ve al diablo y a la Virgen como arquetipos fijos en innumerables relatos “ejemplares”. El público conoce el final, conoce los personajes y por lo tanto la escena varía solo en relación al pecador, y sobre todo a las estrategias que los contendientes eligen cada vez para lograr ganar.

La cultura religiosa y popular, mezclada con elementos jurídicos, debe ser tomada en cuenta también en lo que refiere a la *Commedia* dantesca, a la que remite el *Processus Satane*, al menos por su ambientación “infernal”.

Al igual que el viaje salvífico que Dante realiza durante los días de la Pasión, el proceso judicial –también él salvífico– se despliega durante los días de la Pasión. La ubicación temporal, por lo tanto, remite inmediatamente a la cronología dantesca.

Pero las analogías con la *Commedia* van más allá. Al igual que para Dante, para el autor del *Processus Satane*, el Infierno es una realidad presente y efectiva; la invocación de la justicia divina –la única que permite la salvación de la humanidad– antepone, en ambas obras, el juicio sobre las almas singulares al Juicio Final, y elimina de la perspectiva escatológica la idea de un perdón universal y conclusivo.⁴⁷

Por otra parte, el uso de la parodia –que consiste en la constante yuxtaposición de la ficción y del mundo real–⁴⁸, la representación “teatral” de los diablos y del mundo infernal y la división “litúrgica” del tiempo, representan

45 Sobre la leyenda de Teófilo cfr. Frugoni, *La sottomissione di Teofilo al diavolo*. El *topos* del pacto con el diablo, si bien tenía un fundamento en cierto grado jurídico, remite sin embargo más bien a la literatura ejemplar didascálica y estrictamente religiosa. Sobre esto, cfr. Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel*.

46 Longère, *Le orationes ad Sanctam Mariam*, pp. 581-582.

47 Sobre la estructura “jurídica” de la *Commedia* dantesca cfr. Steinberg, *Dante*.

48 Ardissino, *Tempo liturgico e tempo storico*, pp. 35-37.

sin duda trazos comunes que sitúan a las dos obras en una misma experiencia cultural, aún cuando no exista una relación directa, de filiación, del *Processus* con la obra dantesca.⁴⁹

La Ilíada, la imagen de Hécuba y la Mater dolorosa

En la representación del conflicto sobrenatural, la dramaticidad y la ironía parecen ir de la mano y ritmar los momentos de la representación. En el *Processus Satane* la Virgen encarna el registro dramático, el diablo el grotesco e irónico.

Él se ve continuamente obligado a hacer una demostración lógica de sus pretensiones; mientras que la Virgen ve siempre garantizada la posibilidad de resolver la cuestión con un golpe escena que tiene como función impresionar y divertir al público.

Luego de haber actuado con gran pericia jurídica y dominio de la técnica oratoria procesal, refutando la pretensión del diablo de obtener el reconocimiento de una *actio spoli*, la Virgen se arrodilla ante el hijo llorando y, llorando, desgarrá sus vestiduras y lo confronta con la evidente aberración de la presencia del diablo en el Paraíso y del riesgo de su victoria en juicio:

He aquí el diablo que te escupió el rostro, que te lapidó, que te ató a la columna, que te fustigó, que te hizo morir en la cruz como un ladrón; y ahora con ánimo arrogante, con el rostro demudado y con tanta astucia implora tu oficio.

Yo por el contrario, tu madre dulcísima, te llevé en el vientre nueve meses y te amanté con estos senos y huí de la furia de Herodes, sin abandonarte jamás.⁵⁰

La dramática imagen de la Virgen que muestra el pecho a Cristo evoca un *topos* literario e iconográfico que se afirma con fuerza a partir del siglo XII, pero que tiene una tradición muy anterior.

En la súplica de Hécuba a Héctor –en el canto XXII de la *Ilíada*– la mujer en lágrimas intenta persuadir al hijo de no combatir con Aquiles, mostrándole el pecho y recordándole retóricamente cuando con el aquietaba su llanto de niño.⁵¹

49 Sobre la relación de Bartolo da Sassoferrato con la obra dantesca cfr. Borsa, “Sub nomine nobilitatis”; está claro que, si bien no se acepta la hipótesis de la paternidad bartoliana del *Processus*, es evidente que la obra se sitúa en un contexto cultural –y cronológico– no muy distante del de Bartolo.

50 Apéndice 1 [59].

51 *Ilíada* XXII, 82 ss.

En *Discesa della Vergine agli Inferi* –apócrifo de un Apocalipsis griego del siglo VIII-IX– un pecador, dirigiéndose a la Virgen abogada, le sugiere como interceder ante el Hijo: “Si tu hijo no quiere verte, muéstrale el establo donde nació, los senos que lo nutrieron, los brazos que lo sostuvieron”.⁵²

La Virgen *Theotokos*, o *Blachernitissa* –o sea la Madre que tiene al hijo en el regazo– es el modelo de la Virgen mediadora en Oriente. Y como intercesora es presentada por la patrística oriental y luego por la occidental, de Justino a Cirilo de Jerusalén, de Ireneo de Lyon a Agustín y a Ambrosio.⁵³ Y este rol será el motivo principal de la reflexión mariana a partir del siglo XII.⁵⁴

La *mater dolorosa*, madre en lágrimas que muestra el pecho, se transforma, a partir del siglo XII, en uno de los motivos más difundidos de la iconografía mariana.⁵⁵ Y a esta época remontan los primeros testimonios literarios occidentales de la Virgen intercesora que muestra el pecho. En *De Laudibus Beatae Mariae Virginis* de Arnaldo de Bonneval, alumno y biógrafo de San Bernardo, la Virgen, en el acto de intercesión a favor de la humanidad, muestra a Cristo los brazos y el pecho.⁵⁶ Con una idea de doble maternidad, salvífica, la Virgen que descubre el pecho es representada simétricamente a Cristo que muestra las heridas en una suerte de equivalencia de los símbolos de la mediación: la Madre entre la humanidad y el Hijo, Cristo entre la humanidad y el Padre.

Otra fuente de la que ciertamente se nutre el *Processus Satane* es un relato anónimo, atribuido a Cesario de Heisterbach, y que figura, junto a mu-

52 La cita está en Vloberg, *La Vierge*, p. 204. Otro apócrifo en el que la Virgen dialoga con el Hijo, en su función de intercesora, es el llamado “Pacto de Misericordia”, *Kidana Mekrat*, texto de origen copta o etíope traducido por M. Erbetta en *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/1-2. *Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, pp. 622-628.

53 Vloberg, *La Vierge*, pp. 13-14. Sobre la iconografía mariana en oriente cfr. también Id., *Les types iconographiques*.

54 Sobre esto cfr. más ampliamente *infra*, cap. 5, § 5.

55 Numerosos ejemplos iconográficos de la Virgen que muestra el pecho en Vloberg, *La Vierge*, pp. 219-233. En su rol de mediadora, la Virgen vence al diablo y esto justifica la presencia, en la iconografía mariana, de los símbolos de la mediación, entre los que figuran aquellos ligados a la justicia, en particular las llamadas Vírgenes de la Balanza, instrumento que sirve para pesar las almas en el Juicio Final, en consideración al incomparable peso del alma de la Virgen a favor del bien.

56 “Securum accessum jam habet homo ad Deum, ubi mediatorem causae suae Filium habet ante Patrem, et ante Filium matrem. Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera; Maria Christo pectus et uvera”, Arnaldo de Bonneval, *De Laudibus B.M.V.* (PL 189, 1726).

chos otros textos espurios, en algunos manuscritos que contienen los *Libro VIII Miraculorum*.⁵⁷ Un pecador se presenta ante Dios mientras el diablo reivindica su alma. La Virgen, como de costumbre en la tradición ejemplar de los Milagros marianos, intervendrá para salvar al pecador derrotando al diablo.

Lo que importa señalar es el recurso a una terminología jurídica. El diablo, reivindicando la posesión del alma, declara que posee un *instrumentum publicum*, un acto notariado, entregado directamente por Dios, que demuestra su derecho sobre esa alma. En respuesta a la pregunta de Dios sobre cuál es ese *instrumentum*, el diablo responde alegando el versículo del Génesis (*Gén.2,17*) –“Quacumque hora comederitis morte moriemini”– y en ese momento se inicia la fase contradictoria. El pecador, mudo –como la humanidad en el *Processus Satane*– escucha los argumentos del diablo que, después de alegar la prueba documental, invoca la *prescriptio triginta annorum*, es decir la posesión del pecador por prescripción adquisitiva, dado que lo ha tenido como esclavo, en vida, por más de treinta años. Afirma además que las malas acciones del pecador superan en mucho a las eventuales buenas acciones que este hubiese realizado en su vida.

Luego de haber escuchado al diablo y no queriendo decidir sin haber pasado por la fase contradictoria, Dios concede al pecador un término de ocho días para preparar su defensa. Retirándose del tribunal, el pecador, desconsolado, encuentra en su camino a Verdad y Justicia, que se ofrecen para defenderlo. Llegado el día del juicio, Verdad refuta la primera demanda del diablo, afirmando que la muerte a la que alude el *instrumentum* es la muerte corporal y no la muerte eterna, y por lo tanto el pecador ha ya pagado su pena; Justicia objeta por su parte que la posesión se adquiere solo con la buena fe, y que no se puede verificar esta condición cuando se está obligado a servir un amo tan cruel como el diablo. La solución de la tercera demanda remite a la tradición de los *exempla*. La Virgen, asistida por Misericordia, ofrece poner su mano en la balanza en donde Dios estaba pesando las pocas buenas acciones del pecador y logra así que se lo absuelva.

⁵⁷ *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*. Hilka, editor del volumen, demuestra (*ibidem*, pp. 3-14 y p. 129) la falsa atribución de éste y de muchos otros *exempla* tradicionalmente presentes en la compilación, inacabada, de Cesario de Heisterbach, y atribuidos a él en la precedente edición crítica Meister, *Die fragmente der Libri VIII miraculorum*.

Los Evangelios apócrifos

Las fuentes teológicas del *Processus Satane* no se limitan a las Escrituras, evidentemente muy utilizadas, sino que incluyen también textos apócrifos conocidos en la Edad Media.

Es bien sabido que los apócrifos no son necesariamente textos de contenido herético; se trata, más frecuentemente, de textos no aceptados por la doctrina oficial en la medida en que se consideraban demasiado inclinados hacia lo fantástico y maravilloso y que excedían los límites razonables de la concepción cristiana de los milagros.

La asimilación de variantes apócrifas en la cultura literaria y teológica es un fenómeno típicamente occidental: en efecto, mientras en oriente se producen constantemente nuevos apócrifos, la cultura occidental se limita a recibir textos antiguos, anteriores siempre al siglo VII.⁵⁸ Entre los siglos XI y XII, la literatura apócrifa irrumpe y se consolida en la cultura corriente.

Particularmente difundidos en Occidente son los apócrifos que completan los relatos evangélicos, especialmente en lo que concierne a las infancias de la Virgen y de Jesús y al ciclo apocalíptico, relativo a las narraciones de los hechos ocurridos entre la muerte de Cristo y su resurrección, sobre los que los Evangelios canónicos se muestran lacónicos. Las narraciones apócrifas contaminan en tal modo el relato evangélico que llegan a influenciar en ciertos casos la misma dogmática ortodoxa. La doctrina relativa al descenso de Cristo a los Infiernos es paradigmática de este fenómeno. Ausente en los Evangelios

58 La lista más conocida de los textos considerados apócrifos y por lo tanto no aceptados por la Iglesia está en el llamado *Decretum Gelasianum* (PL 59, 162-164). El texto, construido incorporando diversos elementos, tiene una atribución compleja y una igualmente articulada datación. Atribuido por la tradición al papa Gelasio I, el *Decretum* es en verdad un texto del siglo VI, redactado probablemente en Italia o en Galia meridional. Comprende, además del *Canon* –es decir la lista de los textos aceptados por la Iglesia, redactado por el papa Dámaso en 382 y que está en el origen de la traducción latina de la Biblia por obra de Jerónimo–, en el capítulo C, un índice de textos apócrifos. Sobre este texto cfr. la edición crítica de von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*; Doufourcq, *Etude*, t. 4: *Le néo-manichéisme*, pp. 173-175; recientemente Grossi, *Il Decretum Gelasianum*. La bibliografía sobre los apócrifos del Nuevo Testamento es muy amplia. Para una consulta de los textos, remito a Erbetta, *Apocrifi*; Schneemelcher, McLachlan, *New Testament Apocrypha*, 1; *The Apocryphal New Testament*. Sobre la problemática de la *auctoritas*, es decir, de las modalidades con las cuales la Iglesia, desde sus orígenes y hasta el Concilio de Trento, confirió validez a la *Sacra pagina* cfr. Acerbi, *Gli Apocrifi tra "auctoritas" e "veritas"*.

canónicos, con excepción de referencias indirectas a la resurrección, el artículo de fe relativo a la muerte de Cristo y al descenso a los Infiernos deviene oficial con Inocencio III en ocasión del Concilio Lateranense IV (1215), y deriva en gran parte, de modo nunca oficialmente declarado, del Evangelio de Nicodemo.⁵⁹

Se trata de uno de los evangelios apócrifos más difundidos en Occidente, y ampliamente utilizado en el prologo de la variante “bartoliana” del *Processus Satane*. Texto célebre, conservado en más de 500 manuscritos, el Evangelio de Nicodemo es conocido tanto en las lenguas antiguas del cristianismo –latín, griego, copto, siríaco, arameo, armenio, georgiano y palestino–, como en todas las lenguas romances a partir de la traducción más antigua, la inglesa de la primera mitad del siglo XI, hasta las irlandesa, francesa, noruega, occitana, germana, y luego, a partir del siglo XIV, las versiones catalana, danesa, holandesa, galesa e italiana.⁶⁰

Se trata de la principal fuente a través de la cual se conoce el proceso de Jesús, tanto que ha sido atribuido –por la tradición– al mismo Pilatos.⁶¹ En la versión más completa, el Evangelio de Nicodemo se compone de dos partes, probablemente fruto de dos diversas tradiciones: los Actos de Pilatos propiamente dichos (cap. I-XVI) y el Descenso de Cristo a los Infiernos (cap. XVII-XXVII). El texto original, en griego, remonta al siglo IV-V, pero la traducción latina es anterior y ciertamente era ya conocida en el siglo VI.

La deuda del *Processus Satane* con este texto es evidente. En el prologo de la variante “bartoliana”, en donde figuran los prolegómenos del hecho mismo, hay una referencia al episodio del sueño de la mujer de Pilatos, jamás mencionada en los Evangelios canónicos. El diablo le habría aparecido en sueño para sugerirle aconsejar a su marido que condene a Cristo. Citado solamente en el Evangelio de Mateo (*Mat.27,19*),⁶² comentado por Beda el

59 Bozoky, *Les apocryphes*, p. 430.

60 Cfr. *Vangelo di Nicodemo*, p. I, *Testo copto*; p. II, *Traduzione*. La edición de la versión latina conocida como *Evangelium A* (del *Codex Einsidlensis*, siglo X) la más completa está en *L'évangile de Nicodème* y *The Gospel of Nicodemus*; para una descripción del texto y de sus variantes, cfr. Izydorczyk, *Introduction*, en *The Medieval Gospel of Nicodemus*; sobre la difusión europea de este texto cfr. los ensayos en este mismo volumen y en particular Izydorczyk, Dubois, *Nicodemus's Gospel* y Izydorczyk, *The Evangelium Nicodemi*; cfr. por otra parte Marx, *The devil's rights*, pp. 80-82.

61 Bond, *Pontius Pilate*.

62 Bond, *Pontius Pilate*, p. 123.

Venerable (ca. 673-ca. 735)⁶³ y por lo tanto incorporado en la Glosa ordinaria de la Biblia (siglo XIII),⁶⁴ el episodio es descrito ampliamente en el Evangelio de Nicodemo, en la sección dedicada a los *Acta Pilati*.⁶⁵

Incluso el *incipit* de la variante “bartoliana” del *Processus Satane* – “Nostis, fratres carissimi” – remite al del Evangelio de Nicodemo que, al menos en una variante del siglo XIII, inicia con las palabras: “Audistis fratres carissimi”.⁶⁶

63 Beda el Venerable, *In Matthaei Evangelium Expositio*, IV, 27, (PL 92, col.121). “*Sedente autem illo pro tribunali*, etc. In muliere autem species plebis gentilium est, quae iam fidelis eum cum quo conversabatur, incredulum populum ad Christi fidem advocat: quae quia ipsa multum sit passa, pro Christo in eandem gloriam futura, illum cum quo conversabatur, insinuat. Hac enim vice, non ante, se intellexit diabolus per Christi mortem nudandum, et spolia humani generis sive in mundo, sive apud tartaros, amissurum: et ideo satagebat per mulierem, per quam spolia mortis invaserat, Christum eripere de manibus Judaeorum, ne per illius mortem ipse amitteret mortis imperium”.

64 Gl. *Nihil tibi* (Mt. 27): “Nunc demum diabolus, intelligens per Christum se spolia amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulit, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Iudeorum liberare, ne per mortem eius mortis amittat imperium”. *Bibliorum Sacrorum cum Glossa*, vol. 5, col. 452.

65 Les variantes son innumerables, cfr. a título de ejemplo *A Gospel of Nicodemus preserved in Poland*, p. 53.

66 “Audistis fratres carissimi, quae acta sunt sub Pontio Pilato praeside tempore Tiberii Caesaris”, *Tractatus secundum Nicodemum de passione Domini*, Cambridge University Library, ms. Mm VI 15, (siglo XIII), f. 87r; sobre esta variante cfr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medi aevi*, p. 142.

Los aspectos jurídicos

La naturaleza “jurídica” del *Processus Satane* es la que se afirma con mayor claridad entre las diversas almas de la obra. El plano de lectura eminentemente técnico permite en primer lugar situar todos los pasajes procesales elaborados por la doctrina jurídica entre los siglos XII y XIII. Pero en el texto se manifiestan también otros puntos problemáticos del debate doctrinal: la representación procesal y la acción judicial por cuenta de otros –el diablo es procurador de la maldad infernal y la Virgen abogada de la humanidad–; el acceso a la justicia y el derecho al proceso –el diablo que va al Paraíso y pide justicia a Cristo–; el problema de la capacidad procesal de las mujeres –la Virgen como abogada y la posibilidad de defenderse a sí misma y defender a toda la humanidad–; la naturaleza vinculante del derecho que incluso se impone a Cristo en su difícil rol de juez, del todo diverso del que asume en el Juicio Universal; las vías del derecho procesal que asumen las apariencias de la *aequitas* para el juez, de la verdad y de la justicia –es decir del *rigor iuris*– para el diablo y de la razonable piedad –es decir de la misericordia– en la Virgen.

1. *El proceso*

Entre los siglos XII y XIII: la consolidación del ordo iudiciarius

El *Processus Satane* es un proceso simulado, un *mock trial*: se origina en un caso imaginario y se resuelve siguiendo el orden previsto por el correcto desarrollo de un proceso.

Destinada en particular a las escuelas de derecho, la obra hace depender su eficacia didáctica, y por lo tanto su capacidad de impactar al público, de la contraposición entre la paradoja del contenido y lo “ordinario” de la forma procesal. En otras palabras, el *casus* –tomado de una tradición que hunde sus raíces en la literatura edificante y en la reflexión teológica– ha sido elegido para impactar al auditorio y permanece grabado en la memoria de los estudiantes; el *modus* con el que se conduce la disputa entre el diablo y la

Virgen es, por el contrario, perfectamente respetuoso de las reglas procesales elaboradas por la doctrina y la normativa.

El nuevo rito procesal de tipo acusatorio, comúnmente conocido como “proceso romano-canónico”, es una de las creaciones más significativas de la ciencia jurídica medieval.

Elaborado a partir del fin del siglo XII, apoyado en la autoridad del *Corpus iuris* de Justiniano, el tema procesal adquiere en el siglo XIII una centralidad siempre mayor, justificada por la aversión de la Iglesia frente a las prácticas ordálicas, y por la evidente inadecuación de las prescripciones procesales romanas que se encuentran en los textos justinianeos. El gran impulso dado a la reflexión sobre el *ordo iudiciarius* representa la respuesta de la ciencia jurídica a la exigencia, perceptible tanto en ámbito ciudadano como en los ordenamientos monárquicos, de disponer de una forma procesal racional y pública, susceptible de resolver eficazmente las controversias.

Para los juristas civilistas, que fueron los primeros a lanzar una reflexión sobre el ritual judicial, el proceso es un *actus trium personarum*. Según la celeberrima definición que se encuentra ya en Búlgaro –glosador, alumno de Irnerio y autor, en torno a 1140, de un pequeño tratado *De iudiciis*, normalmente considerado el primero en su género—¹ los tres sujetos que animan la acción procesal son el demandante (*actor*), el demandado y el juez. El *actor* es el *intendens*, es decir el que declara querer algo y reivindica un derecho que según él tiene; el *reus* –o demandado– es el que *intentionem evitans*, es decir, quien resiste a la demanda del *actor*, y el juez, finalmente, *in medio cognoscens*, es el tercer sujeto, el que está entre las partes con el deber de conocer las verdades planteadas por las partes y dar su solución.²

A partir de estas tres figuras principales –sin las cuales el proceso no puede tener lugar– la ciencia jurídica medieval concibe el proceso como una secuencia de momentos ordenados; el respeto de este orden es la garantía de la eficacia de la acción judicial, condición necesaria y suficiente para la solución “justa” de la controversia. En otras palabras, el proceso es *ordo*, orden, y por lo tanto el juez y las partes deberán proceder ordenadamente, siguiendo la estructura aritmética de las etapas lógicas previstas: solo de este modo se podrá alcanzar una solución, también ella lógica y además incontrovertible, del problema inicial.

1 El tratado, bajo la forma de una carta dirigida a Aimerico, potente canciller de la curia pontificia, fue editado por Wahrmund, *Excerpta legum*; sobre esta obra, ya editada por Wunderlich, *Anecdota*, pp. 13-26, cfr. Fowler-Magerl, *Ordines iudicarii*, p. 24 ss.

2 *Excerpta legum*, p. 6.

A partir de los primeros decenios del siglo XIII, siguiendo la legislación pontificia –y en particular la de Alejandro III (1159-1181) y la de Inocencio III (1198-1216)– la materia procesal se erige en rama autónoma del derecho y es objeto de análisis en particular por parte de los canonistas.

La intensa producción de *ordines iudicarii* –obras monográficas destinadas a la práctica forense y a los operadores del derecho, pero también a los estudiantes de derecho– se ocupa principalmente de sistematizar y hacer homogéneas entre sí las normas de proveniencia diversa: derecho canónico, interpretaciones del derecho romano y *usus fori*, es decir usos procesales de los tribunales, tanto civiles como eclesiásticos. El objetivo es individuar e indicar de forma unívoca un procedimiento que sea válido en toda circunstancia y en cualquier tribunal.

El punto de partida de esta actividad doctrinal es la obra de Tancredo, maestro boloñés activo en los primeros decenios del siglo XIII autor del *ordo Assiduis postulationibus* (1216 ca.), obra fundadora de la doctrina del proceso.

El punto de llegada –a fines de siglo– es obra de otro canonista, Guillaume Durand, autor del celeberrimo *Speculum iudiciale*, tratado procesal en el que confluyen las obras anteriores y que cierra el momento de auge de las reflexiones sobre el proceso.³

El *ordo* de Tancredo, por claridad y capacidad analítica, puede ser considerado como la guía que ilustra en detalle los pasajes del nuevo procedimiento. A él se debe la subdivisión del proceso en tres fases: *preparatoria iudicii* –es decir los pasos que preceden a la fase del debate; *litis contestatio* –el momento de inicio del verdadero proceso– y debate;⁴ sentencia y procedimientos relativos a la ejecución y a la apelación.⁵

3 Tancredo, *Ordo*; Durand, *Speculum*. Sobre los *ordines iudicarii* y sobre la literatura medieval relativa al proceso cfr. Stickler, *Ordines iudicarii*; Nörr, *Ordo Iudiciorum und Ordo Iudiciarius*; Pérez Martín, *El ordo iudiciarius*; Fowler-Magerl, *Ordines iudicarii*; Ead., *Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius*. Sobre Guillaume Durand cfr. Gaudemet, *Durand* y las contribuciones recogidas en *Guillaume Durand*, y en particular, sobre el *Speculum iudiciale*, Nörr, *À propos du Speculum iudiciale*; Colli, *Lo Speculum*. La estructura del *Speculum* está descrita por Nörr, *Die Literatur*, p. 394. La obra tuvo una enorme difusión y una extraordinaria fortuna editorial. Un censo de las numerosísimas ediciones en cfr. Colli, *Incunabola* y Schoelderer, *The Strasbourg Speculum*.

4 Tancredo, *Ordo*, p. 91 y pp. 126-267.

5 *Ibidem*, p. 91 y pp. 268-314.

El orden de los procesos, si bien se articula en muchos puntos, como se verá en los títulos siguientes, consiste, sin embargo, principalmente en estos: primero que se apele al juez competente y el reo sea citado; que se le entregue el libelo y, si lo desea, se le concedan los términos preliminares; que se haga la *litis contestatio* sobre el objeto de la demanda, se preste juramento *de calumnia*, se interroguen las partes, se presenten los testigos y las pruebas, se dispute sobre lo que se ha presentado y finalmente se termine el juicio con la sentencia; que todo sea puesto por escrito, de forma que si surge una ulterior controversia sobre qué se ha decidido, se pueda declarar la verdad.⁶

La fase preliminar –la de las *preparatoria iudicii*– se abre con la presentación o *petitio*, es decir la demanda que el *actor* formula al juez para que inicie la acción procesal contra alguien. En este momento, la demanda es admitida, el juez fija la primera audiencia y procede a citar al demandado; en la audiencia de comparecencia de las partes, el juez debe eventualmente declarar en contumacia a quien –demandante o demandado– no esté presente sin un motivo justificado. Siempre en la fase de las *preparatoria*, deben ser presentadas por las partes las eventuales excepciones preliminares –dilatatorias y perentorias– y las relativas oposiciones, así como la instancia de recusación del juez por parte del demandado.

Una vez resueltas las cuestiones preliminares sobre la legitimidad del foro, del juez y de las partes, el demandante consigna al juez y al demandado, presente en juicio, un *libellum*, acto escrito en el que deben estar contenidos los datos del juicio –nombre de las partes y del juez, fecha y lugar– y la solicitud, es decir, la *actio* que activa el proceso.

A diferencia del proceso de matriz romana –fundado en la declaración formal del *nomen actionis*, es decir en la precisa definición, por parte de quién inicia el proceso, del derecho que considera que ha sido vulnerado por la parte contraria– el rito medieval, gracias al impulso decisivo de la canonística, consolida la tendencia a no dar peso a la corrección formal de la formulación de la *actio*, y a considerar más bien la sustancia de la demanda: la *aequitas*

6 “Iudiciorum siquidem ordo, quamvis in pluribus attendatur, sicut ex subsequenti-
bus titulis apparebit, in his tamen constitit precipue, ut primo iudex competens a-
deatur et per literas vel per nuncium reum citetur, libellus reo venienti porrigatur et, si voluerit,
induciae deliberatoriae sibi dentur, litis contestatio super re petita fiat, iuramentum tan-
dem calumniae praestetur, partes super ipso negotio interrogetur, testes et instrumenta
producantur, producti publicentur et super his postmodum disputetur, demum per diffi-
nitivam sententiam negotium terminetur; quae omnia per manum publicam [...] redigan-
tur in scriptis, per quae, si fuerit super praedictis orta contentio, possit veritas declarari”.
Tancredo, *Ordo*, p. 90.

canonica, expresamente invocada por Tancredo,⁷ confiaba a la capacidad de las partes la eficacia de la argumentación de la demanda y la preparación de una adecuada defensa, considerando posible el hecho de hacer valer las propias razones frente al juez durante la fase preliminar del proceso, incluso cuando se hubiesen cometido errores formales en el contenido del libelo.

Sobre la base de la demanda formulada por el *actor* –por escrito y oralmente– se inicia la fase de las excepciones prejudiciales o *quaestiones* presentadas por ambas partes, pero como es obvio, en particular las del demandante, y estas deben ser resueltas por sentencia interlocutoria del juez antes del inicio del proceso propiamente dicho.

La fase de debate tiene inicio con la *litis contestatio*, o sea con el relato de los hechos y la demanda, dirigida al juez por parte del *actor* o de su representante.⁸

El debate se articula en torno a la exposición de la demanda por parte del *actor* y la oposición o resistencia por parte del demandado; los interrogatorios de las partes y los testimonios son llevados a cabo por el juez, en base a las preguntas propuestas por las partes mismas o por sus abogados. Luego de la eventual producción de pruebas documentales que apoyen las respectivas posiciones, se abre la fase de las *allegationes*, la arengas de las partes; incluso estas están reglamentadas por un *ordo allegandi* que prevé primero la declaración del demandante y luego la respuesta del demandado.

El demandante tiene la obligación de probar que su demanda está fundada, mientras al demandado incumbe la resistencia, es decir, la refutación de las acusaciones; el juez tiene la facultad de intervenir en cada fase del debate, en particular en la de las *allegationes*, cuando se debe investigar, interrogar y objetar sobre lo que afirman las partes.

La tercera y última fase del proceso consiste, según l'*ordo*, en la emanación de la sentencia de mérito y de las interlocutorias, así como en los remedios contra la sentencia y en las modalidades de presentación de la apelación.

La estructura del *ordo* de Tancredo constituye la trama imprescindible sobre la que se construye la reflexión doctrinal y la producción normativa del proceso. Una reflexión articulada y compleja que puede considerarse acabada entre el fin del siglo XIII y los primeros decenios del XIV, con el *Speculum*

7 Tancredo, *Ordo*, p. 172, § 2.15.

8 “Litis contestatio est principalis negotii apud suum iudicem hinc inde facta narratio”, Tancredo, *Ordo*, p. 126, § 1. Sobre las fases de apertura del proceso cfr. el siempre válido texto de Mazzacane, *La “litis contestatio”*.

iudiciale de Guillaume Durand, en lo que respecta a la doctrina, y con las decretales de Clemente V relativas al proceso sumario, en cuanto a la normativa.

El Processus Satane: un manual procesal civil

El *Processus Satane* es, como hemos dicho, un *ordo iudiciarius* en forma de proceso simulado.⁹ En cuanto al contenido y a la complejidad de las referencias teológicas –como se verá mejor más adelante– revela su deuda con la obra de Durand; pero en lo que concierne al proceso, sigue evidentemente el esquema trazado por Tancredo, ofreciendo una suerte de prueba de resistencia del mecanismo procesal descrito por el gran canonista boloñés.

La forma procesal elegida es una evidente paradoja, como son paradójales las tres personas del proceso: Cristo es el juez supremo y a la vez el sumo legislador; el diablo es el abogado más astuto y despiadado, la Virgen, la interesadora por antonomasia, ocupa el lugar técnico de la abogada.

Cada uno de estos tres personajes “arquetípicos” tiene la tarea de demostrar, en la medida de sus posibilidades, las fallas del razonamiento jurídico y de la lógica procesal, y de encarnar tres aspectos sustanciales: Cristo debe demostrar la capacidad del juez de ser tercero e imparcial, y de desempeñar su oficio en respeto de las normas; el diablo deberá encarnar la capacidad de usar la lógica jurídica racional y abstracta, y de utilizar los argumentos a pesar de que los hechos parezcan claramente impedirselo; la Virgen, por fin, deberá mostrar que es necesario recurrir a la racionalidad, a la *aequitas* precisamente, para encausar el razonamiento procesal en el principio de la tolerancia, con el fin de evitar crear un mecanismo monstruoso, diabólico, potencialmente en grado de avalar toda evidente paradoja.

La mezcla de los afectos y los sentimiento –que continuamente emergen en la obra, porque como se sabe, el proceso es un conflicto entre hombres y no un experimento abstracto de lógica jurídica– constituye el elemento más ambiguo y peligroso de esta prueba de stress.

El *Processus Satane* se abre con la petición, o sea el pedido que el procurador del demandante presenta al juez, y que constituye el acto de inicio de la acción judicial.

El diablo, como en la versión “bartoliana”, no tiene nombre propio sino que es siempre designado como el procurador de la nequicia infernal, se presenta en tribunal e invoca siguiendo la praxis la intervención del juez, para que convoque

9 Esta es también la opinión de Stickler, *Ordines iudicarii*, p. 16.

en juicio al género humano: “Peto namque genus humanum in ius vocari” (“Solicito que el género humano sea llamado a juicio”). El diablo, que conoce bien la doctrina, se apresura a agregar “cum ab ea parte ius incipiat” (“puesto que esto da inicio al proceso”), y alega las fuentes normativas pertinentes, tomadas tanto al derecho civil –I.4.16.3– como del derecho canónico –X.2.19.11–.¹⁰

La *in ius vocatio*, es decir la convocatoria a juicio, es el primer paso de los preliminares previstos por el *ordo iudiciarius*: en un celeberrimo tratado procesal, ampliamente difundido desde el fin del siglo XII –el *ordo Invocato Christi nomine* de la escuela de Pillio y tradicionalmente atribuido a este autor–¹¹ se dedica, por primera vez, una rúbrica a la definición del inicio del juicio y a la explicación, casi literal, de esta expresión. “Llamar *en* juicio –se explica– es llamar *al* juicio, es decir recurrir a quién dice el derecho o a quién puede atribuir el derecho al que demanda o al que es demandado, o no”.¹²

La *in ius vocatio* constriñe a Cristo a investir su función de juez, es decir, lo obliga a examinar la validez procesal de la demanda, dejando de lado la instintiva reacción de confrontar al demonio sobre la base de la sola experiencia personal. Él es el juez “natural” al que el diablo puede y debe recurrir: “Vos sois justicia y por eso a vos, como justo juez, pido que me mostréis justicia”¹³, afirma el procurador que sabe bien que el juez, en cuanto tal, está obligado a desempeñar su oficio, obedeciendo a un mecanismo sobre el que la doctrina había ampliamente reflexionado.

Llegado a este punto, el mecanismo procesal previsto por el *ordo iudiciarius* se activa: el respeto preciso de las reglas formales, teorizadas y consolidadas por la canonística del siglo XIII, es la condición necesaria y suficiente para dar inicio al proceso, no obstante el hecho de que en la sustancia y en los modos, sea evidente la paradoja.

¹⁰ Cfr. *infra*, Apéndice 1 [7].

¹¹ *Ordo “Invocato Christi nomine”*. La obra había sido editada por Bergmann, *Pilii, Tancredi, Gratiae*, pp. 3-89, como obra de Pillio da Modena, con el título *Summa de ordine iudiciorum*. La paternidad del *ordo*, que el primer editor no ponía en discusión, ha sido hoy conferida a un cierto Bencivenne, juez en Siena y alumno del gran Pillio; al maestro sin embargo se debe seguramente la arquitectura conceptual de la obra. Sobre este tema cfr. Wahrmond, *Einleitung* en *Ordo “Invocato Christi nomine”*, p. XIX ss.; Fowler Magerl, *Ordines iudicarii*, pp. 111-112; Cortese, *Il diritto nella storia*, II, pp. 131-132, a los que renviamos para ulteriores indicaciones bibliográficas.

¹² “«In ius» vocare est vocare ad ius, id est ad eum qui ius dicit, sive possit ius dicere inter vocantem et vocatum, sive non”, *Ordo “Invocato Christi nomine”*, p. 19.

¹³ Cfr. *infra*, Apéndice 1 [7].

Cristo, que es Justicia, tiene el deber de administrar justicia; debe por lo tanto escuchar a quién a él se dirige y evaluar la admisibilidad de la demanda. En cuanto juez, está obligado en efecto al respeto de las reglas que él mismo ha dado en calidad de legislador: debe por lo tanto dejar definitivamente de lado los reproches personales y desempeñar con imparcialidad su oficio, al que es llamado y del que es garante.

El pasaje sucesivo, así como está previsto por el procedimiento, es el examen del documento de procura, o sea del acto notariado con el cual el demandado confía a su representante la tarea de actuar en su nombre.

Según lo previsto por la doctrina sobre la representación en juicio, con el fin de que el proceso pueda tener lugar por medio de un representante, es necesario que el procurador exhiba la prueba de su legitimidad para actuar en el juicio. El diablo está al corriente, pues entrega espontáneamente al juez el instrumento notarial, especificando que se trata de una procuración especial que lo autoriza exclusivamente a actuar en este proceso.

El juez se ve obligado a examinar el acta y, puesto que el documento producido resulta ser irrefutable desde el punto de vista de los requisitos formales, Cristo no puede sino declararlo admisible.

La consecuencia de esta corrección formal es de enorme relevancia en el plano sustancial, pues el procurador está habilitado para ejercer la acción, y el juez debe admitir que presente su demanda. En este caso, esto implica que Cristo debe necesariamente permitir que el diablo dé inicio a la acción, y si el diablo es admitido como *actor*, entonces el género humano, automáticamente, y por mucho que le pese, ocupa el lugar del reo.

El mecanismo procesal se engrana ineluctablemente, así como la paradoja que de esto se sigue: Cristo, salvador de la humanidad, formalizando el rol procesal del demandante y del demandado, somete la teoría de la salvación a una verificación en juicio según las formas establecidas por el *ordo iudiciarius*.

El paso sucesivo es el de la fijación de los términos de citación y comparecencia de las partes en juicio. El término se fija en tres días, es decir, el Viernes Santo, y de nada vale la objeción del diablo en torno a la nulidad del proceso celebrado en un día festivo.

El juez, en efecto, paga al diablo con su misma moneda, motivando la elección en razones estrictamente jurídicas –la distancia entre la tierra y el Paraíso– y afirmando poder decidir, en calidad de legislador, cambiar las leyes y fijar la audiencia según su voluntad.

Con respeto a la motivación jurídica, Cristo evoca el principio de discrecionalidad del juez en la consideración de la oportunidad de la dilación. Ya Tancredo había afirmado que las dilaciones en los términos de la citación son arbitrarias, no porque el juez puede rechazarlas, sino porque puede fijarlas en función de las contingencias.¹⁴

La citación –según lo estipulado por la doctrina– debía ser efectuada por medio del tribunal el día fijado por el juez y podía ser transmitida oralmente o por escrito. En nuestro proceso, cabe recordar, el juez encarga al ángel Gabriel –nuncio de una cierta experiencia– que, *cum tuba sonante*, como es habitual en él, cite al género humano en juicio para responder a la demanda del diablo.

La doctrina, una vez más, enseña que la citación podía ser renviada, siempre que el juez hubiese considerado –convencido de la *aequitas* de tal decisión– necesario conceder una ulterior dilación, antes de declarar a la parte en contumacia. El diablo parece sin embargo ignorar esta posibilidad y cuando finalmente, la noche del Viernes Santo, el arcángel anuncia en vano la citación del género humano, él solicita, invocando el *ordo*, que el demandado sea declarado contumaz y reacciona con violencia al revivir el día concedido por Cristo, precisamente en razón de la *aequitas*. Pero esto será analizado más adelante, por el momento, sigamos las fases del proceso.

Las partes se presentan ante el juez, en el día fijado por la primera audiencia. E inicia de inmediato la fase de las excepciones preliminares.

La doctrina prevé que la primera palabra es del demandante.

La única excepción preliminar y prejudicial que le compete al que ha activado el mecanismo judicial es la *exceptio falsi procuratoris* –especie de la más genérica *exceptio declaratoria iudicii*– o sea la refutación del título para actuar como representante del demandado. El derecho canónico, ya desde Inocencio III, había considerado esta excepción de fundamental importancia a los fines de la validez del juicio, tanto que permitía que se la presentase no solamente en vía prejudicial sino, en caso de que fuese necesario, después incluso de la *litis contestatio*.¹⁵ Si era considerada admisible, esta *exceptio* habría tenido como consecuencia la nulidad del juicio y de la entera contro-

14 “Unde dico quod omnes induciae arbitrariae sunt, non quod iudex possit eas penitus denegare, sed potest illas secundum locorum distantiam seu provinciarum, considerata qualitate temporis et personarum et negotii, recisius moderari, vel, si expedire viderit, longiores statuere”. Tancredo, *Ordo*, pp. 132-133.

15 Regla contenida en la decretal *In nostra praesentia* (X. 1.38.4).

versia: “Cuando se verifique que el procurador no tiene título a representar el demandado, se suele considerar nulo el proceso y toda la controversia”.¹⁶

El diablo, por lo tanto, objeta inmediatamente que la Virgen no puede estar en el juicio y solicita nuevamente que el demandado sea declarado contumaz, pues no se ha presentado a la convocatoria. La Virgen avanza el mismo argumento.

La primera fase del debate está centrada así sobre el reconocimiento de la legitimidad a actuar en juicio. El proceso es evidentemente anómalo, pero sin embargo las argumentaciones son estrictamente jurídicas: el diablo pone en duda la legitimidad de la Virgen en tanto abogada del género humano, haciendo, como veremos, las dos objeciones más evidentes –el sexo y el parentesco con el juez; la Virgen responde a ambas: para la primera recurre a los argumentos de derecho, frente a la segunda, se avala de otros, considerablemente más frágiles, de orden teológico.

Tal como prevé el *ordo*, sobre las cuestiones prejudiciales es necesario que el juez pronuncie una sentencia interlocutoria, a los fines de permitir la realización del juicio o de constatar la nulidad, declarando contumaz la parte que resultase ilegítimamente representada. El diablo pide a Cristo que se pronuncie sobre el justo título de los representantes de las partes a actuar en juicio y el juez declara que ambos son admisibles.¹⁷

La instancia que precede a la *litis contestatio* –es decir a la fase de mérito y al inicio del debate propiamente dicho– contempla también la posición de cuestiones que conciernen la posesión de bienes o de derechos que una de las partes consideraba haber perdido injustamente. Se trata de las cuestiones petitorias, posesorias y de la *actio spolii*. En el *Speculum*, Guillaume Durand dedica a estos tres temas una rúbrica entera, declarando expresamente que en los juicios se deben tratar antes de la *litis contestatio*.¹⁸

Entre los siglos XII y XIII, la tutela de las situaciones posesorias se había transformado en uno de los ejes fundamentales del derecho procesal.¹⁹ La relación entre *actio* y derecho, es decir entre el efectivo ejercicio de un derecho

16 “Quandocumque falsus procurator inveniatur, solet dici iudicium nullum et controversiae nullae”, *Ordo “Invocato Christi nomine”*, 2.1 § 2, p. 23.

17 “Et interlocutus est dominus et pronunptiavit et declaravit Mariam virginem esse legitimam advocatam et admitti et audiri debere, ipsumque procuratorem nequitiae infernalis esse etiam admittendum; et sic, etiam, admisit et procurationis et citationis copiam virgini Mariae exhiberi et edi iussit, et sic factum est”, *infra*, Apéndice 1 [50].

18 Durand, *Speculum*, II.2.2 § 1 (vol. 1, p. 562).

19 Sobre el tema cfr. Conte, *Diritto comune*, pp. 85-111 y la bibliografía allí citada.

sobre una cosa y la tutela procesal, había asumido una relevancia sustancial en relación a la extraordinaria variedad de “situaciones” que caracterizaban las relaciones entre hombres y bienes. La máquina procesal ofrece un doble nivel de tutela: si el fin último del proceso era llegar a la verdad sustancial, y por lo tanto conferir un derecho a una u otra parte –dicho de otro modo, dar a cada uno lo suyo–, la idea misma de justicia distributiva, y por lo tanto equitativa, hacía que las partes debían estar en condiciones de actuar en un plano de sustancial paridad. En otras palabras, aquel que había sido despojado de la posesión de un bien, debía, para poder participar serenamente en el juicio, ser puesto en condiciones de igualdad con el adversario. Debía por lo tanto poder disponer del bien objeto de la controversia, si podía demostrar que esta era la condición precedente a la lid. Y esto servía tanto para tutelar a la parte débil, como para proteger al adversario que, en caso de victoria, habría podido reclamar los bienes del perdedor.

La demanda de recuperación de posesión debía por lo tanto interponerse en fase prejudicial y, si era aceptada, exigía que la parte demandante fuese inmediatamente puesta en posesión de la *res petita* con declaración interlocutoria, quedando firme la posibilidad de que al fin del juicio, con sentencia de mérito, la *res* pudiese ser recuperada *de iure* de las manos de la parte que había reivindicado la posesión.

No pudiendo obtener la condena prejudicial del género humano por contumacia, el diablo elige la vía de la *actio spoli*:

Es costumbre que con discernimiento y cautela cualquier hombre sabio que quiera actuar contra otro plantee en primer lugar el interdicto restitutorio que le compete *de iure* pues, como sabéis, señor juez, *melior est conditio possidentis*.²⁰

El procurador se declara *spoliatus*, “despojado”, de la posesión pacífica del género humano y solicita que el juez emane en mérito un interdicto restitutorio. Si la demanda era aceptada, la consecuencia inmediata era que la parte vencedora debía demostrar sus razones solo a fines de ser puesta nuevamente en posesión de la *res petita*.

En la estrategia procesal del diablo, esta solicitud es análoga a la precedente, puesta se orienta a conseguir un resultado similar: como sucedía con la contumacia, si el género humano, debido a la recuperación de posesión, fuese entregado al dominio, incluso momentáneo, del diablo, toda la construcción

20 Apéndice 1 [52].

teológica fundada en la redención de la humanidad gracias al sacrificio de Cristo habría sido destruida.

Nuevamente, la abogada se opone, como veremos, por razones estrictamente jurídicas, y solicita al juez que se pronuncie con una nueva sentencia interlocutoria. Cristo rechaza la demanda del diablo y lo obliga a formular una nueva solicitud.

Con esta segunda interlocutoria se concluye la larga fase preliminar del proceso y se inicia el debate propiamente dicho.

Según Durand, la *litis contestatio* –la formulación de la demanda de mérito por parte del *actor*– es el punto a partir del cuál se comienza a “tejer la tela del proceso”.²¹ La *litis contestatio* se articula en dos fases: la *narratio* –relato de los prolegómenos y de las circunstancias que han conducido a la violación del derecho que el demandante considera que tiene– y las *positiones* –las consiguientes demandas, destinadas a establecer el hecho–. La importancia de la *litis contestatio* se debe al hecho de que las posiciones, es decir las preguntas que el demandante propone al juez para que las dirija al demandado, constituyen el guion sobre el que debe desarrollarse todo el debate hasta su conclusión. A estas *positiones* –y solo a estas– deberá responder el demandado, y las pruebas, en el momento de la *litis contestatio*, deberán corresponder exclusivamente a las solicitudes tal y como han sido formuladas por el *actor*.²²

La separación entre fase preliminar y procedimiento propiamente dicho es en consecuencia clarísima. Una vez que el juez ha decidido si las partes tienen título a estar en juicio y si están en un plano de igualdad –y sobre esto las interlocutorias tienen validez más que efectiva–, el proceso se despliega exclusivamente en torno al hecho. La pretensión del *actor*, negada al demandado, debe progresivamente transformarse en verdad procesal, a través del encadenamiento de preguntas y respuestas.

La técnica procesal, como es obvio, se funda en la correcta formulación de las preguntas. Tancredo afirma que las *interrogationes* o *positiones* deben ser construidas sobre afirmaciones y no sobre negaciones, “quoniam qui negat nihil dicit”.²³ En otras palabras, el proceso busca el establecimiento de un hecho, con el fin de llegar a una verdad, construida a través de las instancias

21 “A litis contestatione telam iudiciorum incipientes texere, que iudicii est exordium sive initium”. Durand, *Speculum*, II.2.2 § 1 (vol. 1, p. 562).

22 Sobre la importancia de esta fase procesal, incluso en el proceso inquisitorio cfr. el clásico estudio de Nicolini, *Trattati “De positionibus”*.

23 Tancredo, *Ordo*, p. 209.

del proceso. Sobre este hecho procesal, cada una de las partes debe afirmar un derecho que la contraparte ha violado.

Los abogados deben formular las preguntas, el juez debe planteárselas a las partes y recoger por escrito las respuestas. La primera palabra es del demandante, en virtud del brocardo “qui prior appellat prior agat”.²⁴ El *ordo iudicarius* prevé además que las razones de las partes se apoyen en medios de prueba que ambos pueden producir en juicio: testimonios y documentos que deben ser objeto de análisis y que deben contribuir a formar la convicción del juez.

Nuestro proceso, con respecto a esta articulación, presenta una anomalía evidente, pero íntegramente justificada por las razones mismas del derecho, y además, claro está, por la particularidad del caso.

Ante todo, dada la suma posición del tribunal y del juez, el proceso se concluirá con una una sentencia inapelable. Y dada la particularidad del caso, no podrán ser presentadas pruebas que no estén contenidas en las Escrituras.

El diablo, según el *ordo*, presenta el libelo con el que, no obstante la interlocutoria ya dada sobre este punto, reivindica la posesión del género humano. En apoyo de su demanda, hecha mano de la fuente primaria de todo derecho: la palabra de Dios en el Génesis.

El procurador de la nequicia infernal va al proceso con la Biblia y la utiliza como fuente de la que provienen directamente las bases jurídicas de la acción. Dios en persona ha condenado al hombre pecador y Dios, en la persona del Hijo, no puede por lo tanto desmentirse a si mismo.

El debate prosigue entre las partes y se concluye, como impone la doctrina, con las respectivas demandas: el diablo pide que la humanidad sea condenada, porque ha desobedecido a Dios y lo ha hecho con dolo; la Virgen, por su parte, pide solemnemente que el juez libere al demandado de la demanda, pues ha sido inducido al pecado por el engaño del diablo y la debilidad femenina.

Y he aquí las conclusiones.

La parte final del *Processus Satane* figura en poquísimos manuscritos, y solo entre los más tardíos, pero se consolida definitivamente en las ediciones impresas de la versión “bartoliana”.²⁵

²⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁵ En los manuscritos más importantes de la versión “bartoliana”, la sentencia es solo brevemente mencionada; cfr. por ejemplo Vat. Lat. 2625, f. 177v: “Dixit autem et Spiritus Sanctus: ‘Si Dei Filius et Mater sunt pro homine quis contra hominem?’ Et sic decisa est omnis questio quia qui sic diffinivit omnia necessaria assignavit”; la misma estructura, con algunas variantes, se ve en el manuscrito más importante, BNF 10770, f. 195v: “Dixit autem Pateret Spiritus Sanctus: ‘Si Deus Filius et Mater pro homine quis contra homi-

La sentencia respeta perfectamente la estructura formal prevista por la doctrina procesal. El juez menciona las escrituras producidas por las partes, las preguntas, el debate, el lugar donde se realizó el proceso, el notario actuante, los testigos y la fecha.

Y sin embargo se trata de una sentencia anómala. La pronunciación, que es definitiva, contiene una motivación sustancial: el género humano es absuelto pues sobre esto hay plena coincidencia entre las razones teológicas y las razones jurídicas: “cum hoc consonet sanctissimis scripturis iuridiceveritatis, quam in hoc sequi volumus”.²⁶ Otro elemento insólito: el juez no se limita a negarle la posesión del género humano, sino que lo condena *ad infinitum*, relegándolo por la eternidad al lugar en el que había sido confinado por Dios luego de la expulsión del Paraíso.

La motivación, fundada en derecho, parece una suerte de justificación de la juridización de una *quaestio* tópica –la confrontación con el diablo– que ostenta una larguísima tradición literaria.²⁷ La referencia explícita a la consonancia entre Sagrada Escritura y verdad jurídica, en la que trabajaban la teología y el derecho desde hacía algunos siglos, asume aquí el carácter de la paradoja: la teatralidad de la sentencia solemne que por momentos roza lo grotesco –por ejemplo, en la lista de los testigos figuran Juan Bautista y el arcángel Miguel, algunos de los más conocidos exponentes de la teología cristiana de todos los tiempos, desde Pedro y Pablo, *principes apostolorum*, hasta Domingo y Francisco, *confessores*– tiene como objetivo ulterior insistir en la importancia del recurso al instrumento procesal para la solución de cualquier controversia.

2. Las “tres personas” del proceso

En nombre de otro: el problema de la representación procesal

El *Processus Satane* se desarrolla entre dos representantes: uno es el procurador de los diablos, o de la maldad infernal, la otra es la abogada del género humano.

nem?’ et sic precisa est omnis contentio. Tunc cantaverunt angeli illum ynnum ‘Salve regina mater misericordie’ et per totum et eiectus est dimon cum iugo et remansit celestis curia cum gaudio quia quod bene differivit eventus significat”. En la versión sin autor, tanto manuscrita como impresa, no se menciona nunca la sentencia; cfr. *infra*, Apéndice 2 [73].

²⁶ Apéndice 1 [92].

²⁷ Sobre esto cfr. *infra*, cap. 5, § 3.

La elección de hacer aparecer en escena un procurador y un abogado merece reflexión.

En primer lugar en lo que concierne al instrumento de la representación.

Desde el fin del siglo XII la doctrina había comenzado a interrogarse sobre la eficacia y sobre la posibilidad de actuar *alieno nomine* –por cuenta de otros–. Al igual que para el proceso, la reflexión sobre la representación se inicia en ambiente civilístico, pero da sus frutos más maduros en el mundo de la canonística.²⁸ El problema de la acción en nombre de otro es inherente a la existencia misma de la Iglesia y de su pontífice: la primera, cuerpo de Cristo, actuaba siempre por cuenta de otro sujeto, el segundo, Vicario de Cristo, dependía, para la validez de su accionar, de la representación.

Más allá del dato teórico –y teológico– el problema de la representación era de vital importancia para la existencia misma de los entes eclesiásticos, de esas estructuras que se comportaban como personas –personas jurídicas–, y que la ficción del derecho había dotado de la capacidad de actuar como si se tratase de personas físicas.

El problema se había planteado en la reflexión doctrinal ya con los primeros Glosadores y partía de la exigencia de definir uno de los temas cruciales de la sociedad medieval, sobre el que el derecho romano no instauraba una norma propiamente dicha, y el esfuerzo de adaptación exigido a la interpretación de los juristas se mostraba igualmente poco incisivo.

Ciudad, entes religiosos, *universitates* y *collegia* eran sujetos y agregados de individuos que tenían la particularidad de ser titulares de derechos “colectivos”, que se imputaban al *corpus* ficticio de la colectividad y no a las personas físicas tomadas singularmente. En otras palabras, la unión de los individuos en *collegium* exigía la creación de un sujeto nuevo y tercero, un sujeto que el derecho canónico había imaginado como *persona representata*, *persona ficta*. Un sujeto del todo imaginario, un ser colectivo, animado por la simultánea presencia de todos sus componentes, pero que estaba, por esto mismo, dotado de una personalidad jurídica “tercera”, desvinculada del elemento físico humano y de sus contingencias.

En estas definiciones, derecho y teología se ayudaban recíprocamente. De la teología, y en particular de la doctrina cristológica que había teorizado el matrimonio entre Cristo y la Iglesia, el derecho sacaba la estructura para imaginar la gran ficción jurídica de la persona inmaterial, dotada de capacidad

²⁸ Sobre el problema de la representación procesal en la doctrina jurídica medieval, remito a *La rappresentanza processuale*.

jurídica y titular de derechos. El límite de esta antropomorfización del ente colectivo se colmaba con el recurso a la representación, es decir, a la idea que para realizar acciones concretas –sea en sede de negociación o de juicio– era necesaria la intervención de un sujeto físico que asumiese la responsabilidad material de las acciones realizadas por o infligidas al ente colectivo.²⁹

El tema central que la doctrina medieval debía aún resolver concernía más bien la relación entre representante y representado, es decir, los confines y la validez del mandato y, en el caso específico de la acción procesal, los efectos de la sentencia y la posibilidad de que el representante de un ente colectivo pudiese representar al ente mismo en juicio.

El problema no era de fácil solución. La doctrina era unánime en declarar que el procurador, es decir el que actúa en juicio por cuenta de otro, habiendo recibido un mandato explícito, deviene él mismo *dominus litis*, es decir, se substituye materialmente al propio representado, es la persona que actúa en el proceso y por la tanto padece los efectos de la sentencia. Esto significaba, naturalmente, que la representación en juicio se limitaba a los procesos civiles, y en todo caso a las controversias que no preveían una pena afflictiva, pues en este caso se habría dado la situación aberrante de que un inocente –el procurador– padeciese la condena en lugar del verdadero culpable, su representado.

En el caso en el que el representante fuese un miembro del ente representado, la situación era menos compleja: el procurador actuaba en efecto bajo el mandato de los miembros, pero tenía un interés directo en el juicio y por lo tanto la eventual sentencia de condena –excluidos los casos de pena capital– podía justamente recaer también en él.

El “procurador” de la maldad y la “abogada” del género humano

También en el campo de la teoría de la representación –como lo hemos visto para la estructura procesal– el *Processus Satane* se revela como un texto construido para poner a prueba las bondades de la reflexión doctrinal, verificándolas en un caso límite.

El diablo, procurador especial de la maldad infernal, lleva hasta las últimas consecuencias la posibilidad de que los sujetos representados puedan ser una entidad inmaterial; la Virgen, abogada del género humano, demuestra cómo la representación puede ser confiada excepcionalmente a sujetos nor-

²⁹ Cortese, *Il diritto nella storia*, II, p. 239.

malmente excluidos de la acción judicial –en particular las mujeres– y que el proceso es un lugar en el que pueden deber actuar innumerables sujetos, e incluso la humanidad en su totalidad.

La diferencia entre procurador y abogado, consagrada por la doctrina procesal del siglo XIII, se enfatizaba aún más durante el siglo siguiente. En el comentario al *Speculum* de Durand, Baldo degli Ubaldi, el gran jurista de la escuela de los Comentadores y alumno de Bartolo da Sassoferrato, precisaba sin ambigüedad que el procurador es parte del proceso y la sentencia recae directamente sobre él, mientras que el abogado es solo un *consiliator* y por lo tanto no se lo cuenta como uno de los sujetos que actúan en juicio.³⁰ La reflexión de Baldo resume con extraordinaria eficacia las características de los dos roles a los que se confía la acción *alieno nomine*: el procurador actúa bajo un mandato explícito y preciso de su representado y por lo tanto padece los efectos de la sentencia en la medida es que es una de las personas del juicio; el abogado, por el contrario, acompaña a su asistido, lo aconseja, postula, es decir, utiliza su capacidad para defender a su cliente, no padeciendo sin embargo en modo alguno los efectos de la decisión final.³¹

En el *Processus Satane* el diablo actúa en calidad de procurador de la maldad infernal: en caso de un resultado negativo de su demanda, el mismo padecerá la eventual condena. La Virgen por el contrario es abogada, se le pide que defienda al género humano, pero en caso de derrota no puede ser tocada por los efectos de la sentencia.

La elección de atribuir al diablo el rol de procurador y a la Virgen el de abogada, responde también a la exigencia de la teología. Y esto por un doble motivo.

El primero concierne el relato bíblico. Desde el inicio de los tiempos el diablo había actuado a través de su representante y la serpiente del Paraíso terrenal era el ejemplo más claro. La Virgen por el contrario, había sido consagrada por la teología de los primeros siglos como abogada, es decir, como defensora e intercesora de la humanidad ante Dios. En línea con la tradición romana, la figura del *advocatus* se caracterizaba no tanto por su particular pericia en el ámbito jurídico, sino más bien por su capacidad oratoria: el abogado era por lo tanto el que intervenía en el juicio junto a su cliente para defender sus razones gracias a su habilidad discursiva y a sus dotes de ética y sentido común.³²

³⁰ Baldus, *De procuratore*, en Durand, *Speculum*, vol. 1, p. 228.

³¹ Pasciuta, *La rappresentanza processuale*, p. 495.

³² La profesión de *advocatus* en el mundo romano era originariamente dependiente

En segundo lugar es coherente con las implicaciones jurídicas. En la unión consciente entre construcción teológica y vocabulario jurídico, el *Processus Satane* tenía como objetivo verificar si, y en qué medida, el rol de procurador y el de abogado podían responder adecuadamente a la lógica estricta del proceso y a sus astucias.

La diversidad de los roles procesales se refleja en el tipo de relación que une a los dos representantes y a sus asistidos.

El diablo desciende constantemente a los Infiernos, pide consejo a los otros diablos, evalúa con ellos los riesgos del proceso y recibe instrucciones precisas que luego aplica.³³

La Virgen por el contrario no tiene ninguna relación con el género humano, exceptuando la plegaria que algunos *interpretes* del género humano le dirigen antes de que acepte el rol de abogada. Las diferencias en las relaciones del diablo y de la Virgen con sus representados es fiel espejo de las prescripciones de la doctrina. El procurador, en efecto, puede actuar consultando al mandante, padece los efectos del juicio y por lo tanto tiene con su representado una relación constante y directa.

El abogado por el contrario actúa en defensa del cliente, pero utilizando la estrategia procesal que, en base a sus convicciones y maestría considera más adaptada para satisfacer las demandas de su asistido.

Incluso en este punto el *Processus Satane* observa la doctrina procesal. Los *ordines*, y sobre todo el *Speculum* de Guillaume Durant, habían dedicado amplias reflexiones a la deontología forense y en particular a la conducta que se debía respetar en el aula.

El hecho de “estar” en el tribunal, es decir la prescripción típica de los modos de la retórica forense, no era por cierto un problema que se planteaba por vez primera, y el renacimiento de los estudios jurídicos, en particular la vitalidad del universo procesal de matriz canonística, lo planteaban de modo nuevo en comparación con la colosal tradición romana.

En la parte dedicada al rol del abogado, Durand retomaba la problemática en los términos en los que había sido debatida durante más de un siglo.³⁴ Su análisis se abre con la transcripción integral de la celeberrima constitución de León y An-

del ámbito familiar. El abogado era un sujeto que, en virtud de su prestigio personal, de su autoridad y de su dominio de la retórica, era llamado (*advocatus*) por los *familiares* y los defendía en juicio. Sobre el rol del *advocatus* en la Antigüedad cfr. Crook, *Legal Advocacy*.

33 Cfr. Por ejemplo Apéndice 1 [14], [2-3], [29-30].

34 Durand, *Speculum*, 1.4 (vol.1, pp. 260-282). 35. C 2.7.14.

temio (469 d.c).³⁵ La cita no es desde luego un hallazgo original –antes de Durand, todo jurista que se interesase incluso solo casualmente al tema de los abogados, usaba este pasaje y la relación entre abogado y soldado que él contenía, ambos valientes combatientes y defensores de la humanidad en peligro–, sino por el contrario la adhesión a la tradición, gesto que le permitirá analizar la cuestión de forma a la vez original y respetuosa de la tradición anterior. En particular, en lo que concierne a la actitud del abogado en relación con el juez y a la teatralidad del acto de postular, Durand insistía en mantener un tono sobrio, mesurado y a la vez siempre obsequioso frente a la autoridad del juez y del lugar, y aconsejaba ostentar la propia destreza en el gesto, en el tono de voz y en el rostro.³⁶

Considerando en particular la versión “bartoliana” del texto, sin embargo, no se puede evitar vislumbrar justificables exasperaciones, más con la destinación escénica del texto que con la sapiente asimilación de las prescripciones doctrinales.

Los tonos caricaturales y grotescos utilizados para describir al diablo –que rechina los dientes, se enciende de ira y continuamente alterna el registro de la ironía despectiva y de la inverosímil exigencia de justicia – se ponen en relación simétrica con la caracterización de la Virgen. Su porte majestuoso en el aula del tribunal y su actitud frente al adversario, mirado siempre con ojos “torvos” –*cum horribili oculo*–, muestran que tampoco ella parece tener en cuenta la incitación a la sobriedad prevista por la doctrina. Así mismo, la escena del llanto, en la que la Virgen se desgarras las vestiduras ante el juez, contradice la regla deontológica del *decorum*, y las frecuentes llamadas de atención del juez a la madre para que deje hablar a su adversario o responda en términos estrictamente jurídicos, son elementos que confirman la inadecuación de la mujer –incluida la Mujer por antonomasia– para el ámbito del tribunal y para ocupar un oficio destinado al género masculino.

¿El diablo en el Paraíso? Justo proceso y formalismo jurídico

El diablo se presenta en el Paraíso con una *carta* de procuración, un acto firmado por notario público en presencia de testigos y que lo autoriza exclusivamente a actuar en la causa.³⁷

³⁵ C. 2.7.14.

³⁶ Durand, *Speculum*, 1.4 § 5 (vol. 1, p. 269). “Precipue autem circa tria exhibeat se maturum, ut sic et ingenio suo augeat sapientiam[...] videlicet in vultu, in gesto et voce”.

³⁷ Apéndice 1 [43].

Se trata de una procuración especial, redactada según los criterios elaborados ya desde fines del siglo XII por la doctrina civilística y canónica,³⁸ y que hace inatacable su posición, pues el instrumento notariado, exhibido en vía preliminar y aceptado por el juez, es de por sí condición necesaria y suficiente para actuar en juicio *alieno nomine* y no importa que esté avalado por el testimonio de los Diablos.

La Virgen, en efecto, no tiene argumentos para atacar a su adversario; intenta invalidar la procuración con una exigencia apodíctica –“el diablo no debe ser escuchado”–³⁹ y se limita a poner en duda su validez sin argumentar, invocando exclusivamente la autoridad, en verdad bastante débil, de un pasaje del *Codex* justiniano, en el que se afirma la indignidad del hijo para recibir la sucesión paterna, a pesar de haber sido nombrado heredero, si ha cambiado su condición social.⁴⁰ El diablo refuta fácilmente la declaración, haciendo notar que el juez ha examinado el documento y lo ha considerado válido, iniciando así el proceso. La cuestión se cierra definitivamente y se demuestra cómo en presencia de los requisitos formales previstos por el derecho procesal, todos tienen derecho a un proceso, incluso el diablo en el Paraíso.

Mujer y madre del juez

Mucho más articulado resulta por el contrario el problema de la admisibilidad del abogado defensor del demandado: se trata de una mujer. ¡Y es la madre del juez!

El diablo objeta inmediatamente el sexo y la afinidad, invocando la nulidad de la presentación en juicio del demandado por defecto de representación. La singularidad más que evidente resulta de la concomitancia de las dos causas de impedimento de la Virgen, del todo inadaptada para ocupar el rol que declara querer ejercitar.

Postulare pro aliquo –estar en juicio en defensa de alguien– es un oficio vedado a las mujeres.

Sobre este punto el diablo invoca las *sedes materiae*, es decir, los pasajes

38 Pasciuta, *La rappresentanza processuale*, p. 516 ss.

39 Apéndice 1 [42].

40 “Nam talem filium merito quis indignum sua successione iudicat, nisi et ipse similis condicionis est” (C. 3.28.11).

del derecho romano y canónico en los que se sedimenta la interpretación de la doctrina sobre este tema.⁴¹

En el título del Digesto dedicado a *postulare*, es decir, a desempeñar el oficio de defenderse a sí mismo o defender a otro, confrontando las pretensiones del adversario –y en particular en el pasaje de Ulpiano (D.3.1.1) citado por el diablo–⁴² el sexo femenino era uno de los impedimentos. Según las prescripciones del derecho romano, el oficio está prohibido a las mujeres por dos razones coincidentes: la *pudicitia sexus* –la reserva natural que debe impedir a lamujer la frecuentación de los lugares reservados a los hombres, para evitar contaminarse y a su vez contaminarlos con su *inverecondia* , como había sucedido con Carfania, *improbissima femina* , quién postulando *invecunde* había perturbado al pretor a tal punto que éste había prohibido desde entonces que las mujeres postulasen–⁴³ y la interdicción de ejercer oficios de exclusiva competencia masculina.

El otro tópico invocado por el diablo para rechazar al pretensión de la Virgen de constituirse como demandada en nombre propio y del género humano, esta contenido en el *Decretum* de Graciano, el monumento fundador del derecho canónico, *auctoritas* aún más importante dada la singularidad de la situación procesal. En el *Decretum* , siguiendo el título del Digesto recién citado, se insiste en los límites al ejercicio de la defensa en juicio fijados por el derecho romano.⁴⁴

La consonancia entre derecho civil y derecho canónico ofrece al procurador de la maldad infernal una línea argumentativa aparentemente inatacable, y a propósito de la que, como sabemos, los destinatarios del *Processus Satane* coincidían desde siempre incluso en el plano de la doctrina.⁴⁵

Sin embargo, los estudiantes de derecho sabían perfectamente que para la ciencia jurídica de su tiempo el objetivo hermenéutico consistía en mirar más allá de la regla hasta hallar las excepciones, complemento inherente a la *regula iuris* , puesto que el derecho romano y el canónico las preveían incluso en el tema de la exclusión *propter sexum* .

41 D. 3.1.1 y *Decr. Grat. C. 13, qu.2, c.2* ; cfr. el texto citado *infra* , Apéndice 1 [47]. Lo mismo en la versión sin autor cfr. *infra* , Apéndice 2 [37].

42 “Desiderium suum vel amici sui in iure apud eum, qui iurisdictioni praeest, exponere: vel alterius desiderio contradicere” (D 3.1.1.2).

43 D.3.1.1.5.

44 *Decretum C.3 q.7 c.2* .

45 Minnucci, *La capacità processuale* , pp. 245-250; para la opinión de Bartolo cfr. Quagliani, *La Vergine e il diavolo* , pp. 52-53.

La Virgen inicia su réplica recordando al auditorio que –como todos saben– el oficio de postular esta prohibido a las mujeres como principio general, pero les está consentido cuando actúan en defensa de algunas categorías especiales: los *miserabiles*, los parientes, los pupilos y las viudas. La excepción está prevista tanto por el derecho civil como por el canónico y la Virgen alega tanto el *Corpus iuris* (C.2.7.13pr. y D.3.3.33pr.) como las fuentes canónicas del *Decretum* (C.3 q.7 c.1.5) y el más reciente *Liber Extra* (X.1.38.15). Y entre los casos contemplados como excepciones, la de los *miserabiles* parece ser la más adaptada al caso específico: “¿Dónde se pueden encontrar personas más miserables que en el mundo?”. Pregunta retóricamente la Virgen, liquidando con una broma las objeciones de su adversario.

En realidad, el problema de la capacidad procesal de las mujeres –y en general de la posibilidad de actuar por cuenta propia pero sobre todo en nombre de otros – había sido uno de los temas cruciales del debate doctrinal, en particular entre los canonistas.

El problema de la representación femenina –y por lo tanto de la derogación a la regla general que les prohibía intervenir en acciones de negociación o de juicio– estaba en relación con la necesidad de reglamentar la gestión de los monasterios femeninos. Dos decretales contenidas en el *Liber Extra*, sancionaban, si bien por vía indirecta, la posibilidad de que categorías especialísimas de mujeres –reinas, abadesas– pudiesen administrar justicia.⁴⁶ A partir de estas normas, la doctrina canonística había reflexionado sobre las normas a las que debía obedecer la presencia de las mujeres en los juicios.

En la amplia página dedicada a la representación femenina, Guillaume Durand señalaba que por voluntad del pontífice, quién todo lo puede, la abadesa puede actuar en representación del monasterio y gestionar su administra-

46 Se trata de la decretal *Dilecti filii abbas*, dada por Inocencio III en 1202 e incorporada en el *Liber Extra* (X 1.43.4), en la que se afirmaba que la sentencia de arbitraje dada por la reina de Francia en la controversia que había opuesto al monasterio cisterciense de Skradin y a los hospitalarios de Ceresiers, de la diócesis de Sens, impugnada por los perdedores que invocaban el principio general según el cual “secundum regulam iuris civilis feminae a huiusmodi publicis officiis sint remotae”, era válida en las costumbres locales. La otra norma que intervenía sobre la materia era la decretal *Dilecta in Christo filia* (X 1.33.12) dada en 1222 por Honorio III, en la que se afirma que, no obstante la abadesa del monasterio de Quedlinburg no pudiese pronunciar la excomunión ni revocar a los eclesiásticos de su oficio, sus sentencias debían ser respetadas por las monjas y los clérigos *sue iurisdictioni subiecti*.

ción.⁴⁷ Y precisaba que de esta prescripción se deducía la posibilidad de que en algunas circunstancias particulares, pero bastante frecuentes, las mujeres –incluso no siendo reinas o abadesas– pudiesen actuar en juicio. En primer lugar, podían defenderse personalmente si eran demandadas *in rem suam*, es decir actuar en procesos que las concernían directamente; y podían actuar en representación de sus consanguíneos, o sea en nombre de miembros de su propia familia, en ausencia de defensores hombres.

Al inicio del siglo XIV, Cino da Pistoia precisaba que la prohibición hecha a las mujeres de actuar por cuenta de otro –en negociación y juicios– no valía al menos en cuatro macro-situaciones: cuando la mujer era demandada *in rem suam*, cuando actuaba *pro parentibus*, en ausencia de representantes masculinos de la familia, cuando actuaba en calidad de tutora de los hijos, y cuando alguno *ex suo genere* era condenado a muerte.⁴⁸ En el primer caso, hace notar Cino, el criterio no se considera en sentido estricto, puesto que tratándose de sí misma, la mujer actúa como *domina* y no como representante.⁴⁹

Esta parece ser la línea adoptada por la Virgen para afirmar el propio inapelable derecho a postular en el singular proceso de la humanidad.

Además de haber asumido la defensa de un sujeto miserable y por el que ningún exponente del género masculino se había presentado, la Virgen insiste en el interés personal que reviste para ella el proceso. Como exponente del género humano era en efecto también demandada *in rem suam* y, además, declara que defiende a *parentes*, puesto que pertenece a la gran familia de la humanidad, más aún a los *ordines approbati* que la componen –los esposos, las vírgenes y los continentes. Aquí la argumentación jurídica se sustancia explícitamente en la teología, con el fin de demostrar que la madre de Cristo era en todo sentido una exponente del género humano: casada con José, virgen antes, durante y después del parto, y continente, como el juez sabe por divina omnisciencia.

La tripartición de la humanidad en cónyuges, vírgenes y continentes remite al celeberrimo *topos* de los primeros siglos del cristianismo. Siguiendo un pasaje de Ezequiel de difícil interpretación (*Ez.* 14,14) en el que aparecen Noé, Daniel y Job, la primera apologética y la patrística –especialmente Agustín– habían elaborado el esquema de la sociedad tripartita, que será

47 “Sed illud ibi voluit papa, qui cuncta potest [...] illud ratione administrationis fuit quam ut abbatissa gerebat”. Durand, *Speculum*, 1.3. *De procuratore*, § 1 (vol. I, p. 204).

48 Cino, *In codicem, comm. ad Quia absente* (C 2.13.4), vol. 1, f. 78r, § 1-2.

49 “Sed hoc non est proprie fallere quia tunc magis domina reputatur” (*ibidem*, § 1).

suprimida por el Juicio Final. Los tres personajes citados por Ezequiel son el símbolo de los tres ordenes, categoría tipológica en la que se divide la comunidad de los fieles de Cristo: los contemplativos, los ministros de la Iglesia, y los *laboratores*.

Entre los siglos XI y XIII, la tripartición de la cristiandad se desplaza del plano trascendental del Juicio Final al más concreto de la articulación social. La correspondencia con los tres personajes se interpreta con matices diversos: desde la famosísima de Adalberón de Laon –*oratores, bellatores, laboratores*– a la de Bernardo de Claraval –*prelati, continentes, coniugati*–. La teoría expuesta por la Virgen de nuestro Proceso se inscribe ciertamente en la línea de esta tradición esencial, y en particular, parece retomar literalmente la versión de Hugo de Amiens (?-1164), quién en su *Contra Hereticos* afirmaba: “Todos aquellos que están designados en estos tres ordenes, con Daniel los vírgenes, con Noé los continentes, con Job los cónyuges, serán salvados por la justicia divina”.⁵⁰

Una suerte de “antropología espiritual” que es usada por la Virgen como argumento jurídico decisivo para afirmar su pleno derecho a defenderse en cuanto sujeto directamente involucrado en la acción iniciada por el diablo.

El haber demostrado su derecho a estar en el juicio parece refutar también la segunda objeción presentada por el diablo, a saber la de parentesco con el juez.

La recusación de la contraparte *causa suspicionis* es formulada por el procurador infernal en lugar de la más habitual, *per suspicione* que, según la doctrina, debía recaer sobre el juez y tenía que ser presentada en la fase preliminar del juicio y por regla, siempre por parte del demandado. Tancredo había aclarado que la sospecha era la única causa de recusación del juez y que ella podía deberse a muchos factores, en primer lugar la consanguineidad de la parte demandante.⁵¹

Aquí la situación exige interpretar la regla procesal y adaptarla al caso paradójico, que deriva de la obvia constatación de que en este proceso el juez no puede ser recusado: Cristo es el juez supremo, y el juez natural para la con-

50 “Omnes ergo qui per istos tres designantur, per Daniele virgines, per Noe continentes, et per Job coniuges, pro sua iustitia salvantur” (Hugo de Amiens, *Contra Hereticos*, III.6 (PL 192, col. 1293). Sobre las declinaciones de la organización social en la eclesiología de los siglos XI-XIII, sigue siendo fundamental Congar, *Les laïcs et l’ecclésiologie*; cfr. también Paravicini Bagliani, *I padri e l’immaginario medievale*, pp. 32-33.

51 Tancredo, *Ordo*, 2.6.6., p. 148.

troversia que concierne al género humano y es juez natural del diablo –creatura divina– y sobre todo es juez insustituible, en el sentido en que si fuese recusado, el proceso no podría ser juzgado por nadie más.⁵² La objeción de parentesco debe ser desplazada al demandado, más aún, a la abogada del demandado, que si fuese rechazada determinaría la nulidad de la presencia del demandado mismo y por lo tanto su condena en contumacia. El procurador pide por lo tanto que la Virgen sea recusada *per suspicione*, en tanto madre del juez. En este caso, según el diablo, la justicia misma estaría amenazada, mientras que en el caso de la primera objeción –la del impedimento *ratione sexus*– se habría tratado de una violación del derecho.⁵³

Nuevamente, ante una línea argumentativa tan estrictamente jurídica, la respuesta se funda en una mezcla de regla de derecho y materia teológica. La Virgen reitera su pertenencia al género humano y su consecuente derecho a defenderse en un proceso que la concierne directamente y contextualmente invoca el dogma de la concepción de Cristo, recordando en manera casi excesivamente explícita que había sido concebido y había nacido solo por su propia potencia. La abogada refuerza su argumento recordando la analogía con la figura veterotestamentaria de Aaron, de cuya vara nacieron flores y frutos sin semilla alguna.

La Virgen declara así la falta de correspondencia formal de la circunstancia procesal con el impedimento basado en el parentesco, e insiste en que está habilitada a actuar, no solo en calidad de abogada sino como persona directamente involucrada en el proceso, en tanto parte del género humano.⁵⁴

Su proceder muestra al auditorio cómo se pueda refutar una objeción, incluso cuando esta sea evidente. La Virgen, invocando la verdad teológica, elige no desafiar el diablo sobre la sustancia de la objeción –a saber la no imparcialidad del juez en la relación con la madre–, sino que desplaza la ar-

52 La norma no había sido expresamente formulada por la ciencia jurídica, que sin embargo había reflexionado ampliamente sobre el tema de la *recusatio*; en lo que concierne a la regla de los jueces supremos –el Papa, el Emperador– los juristas civilistas y los canonistas concordaban en que, contrariamente a la regla general, pudiesen *de iure* juzgar incluso las causas que los concernían, a pesar –como afirmaba Cino da Pistoia– de que fuese práctica usual que el Emperador nombrase a un delegado para juzgar en este tipo de procesos. El derecho canónico, en general, se demostraba más propenso a dejar a las partes la facultad de elegir el juez, considerando la posibilidad de una recusación como parte del derecho natural. Fowler-Magerl, “*Recusatio iudicis*”, pp. 776-777; pp. 783-785.

53 Apéndice 1 [47].

54 Cfr. Apéndice 1 [48]; Apéndice 2 [38].

gumentación hacia el principio jurídico del derecho de defensa, derecho que concierne a todo individuo, incluso si es mujer, judía y hasta excomulgada.⁵⁵

La cualidad del juez y su rol en el proceso

Según la doctrina procesal medieval el juez debe poseer *scientia* y *potestas*, cultura jurídica y jurisdicción. La primera es necesaria porque disgusta ser juzgado por un ignorante, y la segunda porque, para dar una sentencia válida, es necesario tener un poder legítimo, ordinario, delegado o arbitral. Los dos requisitos, si bien son fundamentales, no son sin embargo suficientes para desempeñar el oficio de juez. Resumiendo las características que debe poseer el que esta llamado a juzgar, el canonista Grazia Aretino afirmaba que eran otras la cualidades necesarias. El juez debe siempre ser guiado por el ejemplo de Dios y tener a Dios ante sus ojos; no debe hacer favoritismos, debe dejar de lado las razones del corazón, el odio personal o el amor; debe perseguir la justicia, pues no es juez quién no está habitado por la justicia; y debe tener en la mano la balanza de la justicia y no seguir su arbitrio ni su voluntad, sino juzgar según las leyes y los cánones; no debe dar la sentencia apresuradamente o a la ligera, sino actuar con prudencia, que es la madre de todas las virtudes.⁵⁶ Enumerando las virtudes del buen juez, Giovanni de Viterbo, en el *Liber de regimine civitatum* sostiene que sería mejor –incluso si no es necesario– que el juez fuese también religioso, en respeto de la analogía entre juez y sacerdote evocada en el comienzo del Digesto y de la prescripción del *Codex*: “Es bueno que se elija un juez religioso, si es posible hallarlo; en efecto el juez es también llamado sacerdote pues administra los sacramentos”.⁵⁷

El tema es obviamente central y es objeto de atención tanto por parte de la ciencia jurídica como por parte de la normativa pontificia, que consagra al

55 “Nam, si essem iudea vel excommunicata, defensiones mee salve essent et audiri deberem”. Apéndice 1 [48].

56 Grazia Aretinus, *De iudicario ordine*, tit.1, *De iudicibus*, §§ 1-2 (ed. pp. 320-321). También conocida como *Summa Aurea*, la obra de Grazia Aretino (1237 ca.) constituye una especie de continuación del *ordo* de Tancredo; sobre esto cfr. Fowler-Magerl, *Ordines iudicarii*, p. 105.

57 Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, cap. XXV, p. 226: “Religiosum autem, si inveniri potest, bonum est habere: nam iudex alias sacerdos dicitur quia sacra dat; sic enim scriptum est in principio Dig.: ‘Merito quis nos sacerdotes appellet’ (D. 1.1.1) et alias dicitur: ‘Iudex Dei presentia consecratur’, ut in Cod. de iudiciis l. rem non novam (C.3.1.14)”.

iudex el primer libro de todas la colecciones de decretales. Según lo elaborado por los *ordines iudicarii* los momentos en los que el juez puede y debe intervenir en el proceso se limitan a la aceptación de la instancia por parte del *actor*, a la fijación de los términos de comparecencia de las partes, a la citación, al desarrollo del debate y, obviamente, a la declaración de la sentencia.

En otras palabras, no corresponde que el juez intervenga subjetivamente en mérito a la verificación de los hechos o que establezca autónomamente los interrogatorios o reclame ulteriores pruebas más allá de las producidas por las partes.

Pero la formulación de la sentencia plantea otros problemas y constituye probablemente la parte más frágil de la construcción procesal, el lugar en el que parece más difícil intervenir con el esquema objetivo del proceso, y en el que más peligrosa es la acción arbitraria e incontrolable. Sobre este punto la ciencia jurídica anima un debate constante y dialoga estrechamente con la normativa, interrogándose sobre los modos de limitar la discrecionalidad del juez y de transformarla en una pieza, al igual que las otras que ordenan la estructura del proceso. Pero encerrar la convicción del juez en la red apretada del *ordo* procesal y vincularlo al respeto formal de las reglas, comporta sin duda el riesgo de un proceso exclusivamente formal, en el que no se debe ni se puede tomar en cuenta la especificidad del caso concreto que se juzga. Así, el pensamiento jurídico medieval no se sustrae jamás a la dialéctica entre la aplicación rígida de la norma y su adaptación al caso concreto, adaptación que se realiza recurriendo a la *aequitas*.

La aequitas como remedio procesal

En el ámbito del derecho canónico, con la contribución del pensamiento teológico, surge un nuevo concepto de *aequitas*.

“*Aequitas est iustitia dulcore misericordia temperata*”:⁵⁸ la celeberrima definición del Hostiense puede ser tomada como el paradigma interpretativo de la transformación radical de un concepto que el mundo romano había interpretado como remedio subjetivo en caso de aberraciones evidentes provocadas por la aplicación estricta de la norma.

⁵⁸ Hostiense, *Summa Aurea*, l. 5, tit. *De dispensationibus*, n. 1., col. 1874. Sobre este tema, sigue siendo imprescindible el trabajo de Cortese, *La norma giuridica*; para un complemento bibliográfico cfr. Id, *Lex, aequitas, utrumque ius*; sobre el Hostiense en particular cfr. Brugnotto, *L'“Aequitas canonica”* y la bibliografía allí citada.

La *aequitas*, incorporada como remedio procesal, representa la unión entre derecho y teología: si el fin último del derecho es la justicia, el juez deberá hacer uso de todo instrumento a su disposición, desviando conscientemente de la aplicación rígida y formal de la norma allí donde el caso concreto presente claros riesgos de un veredicto aberrante.

Entendida por el pensamiento canonístico como la unión de justicia y misericordia, es decir, de un concepto jurídico y de otro teológico, la *aequitas* es la lente de la que disponen el juez y el jurista para descifrar el sentido íntimo del derecho natural, el derecho de Dios en su expresión más profunda, llegando incluso a justificar su derogación: “ex causa licet leges transgredi”.⁵⁹ La *aequitas* se sitúa en el punto medio entre el *rigor iuris*, es decir, una aplicación literal y formal de la norma, y la derogación de la regla, que el mismo derecho canónico había contemplado en la institución de la dispensa. En su declinación procesal, la *aequitas* no se considera un mero elemento subjetivo y pertenece en cierto modo a la esfera del sentido común, o sea de la libre convicción del juez, sino más bien una técnica que se deba utilizar –junto con las otras– para obtener una sentencia justa. El juez la considera por lo tanto como un *modus operandi*, y debe evaluar si utilizarla o no y, si lo hace, deberá atenerse a ella rigurosamente.⁶⁰

“Sabes bien que el juez se sirve a veces de la *iustitia*, a veces de la *aequitas*, según lo que le parezca más adaptado”,⁶¹ le dice Cristo al diablo, en la variante sin autor del *Processus Satane*.

La contraposición se hace aún más compleja en la variante “bartoliana”: “Tu sabes que el juez puede juzgar según la *mera iusticia*, según el *rigor iuris* o según la *aequitas*, según las personas, las causas, los lugares y los tiempos”.⁶²

Entre las fuentes alegadas en sostén de esta afirmación destaca, en la variante sin autor, la referencia a la ley *Placuit* de Constantino (C.3.1.8), sobre la que había tenido lugar un debate intenso en torno a la posibilidad, inherente al oficio de juez, de servirse de la justicia y de la *aequitas*, en lugar de la rígida y formal aplicación de la norma.⁶³

59 La expresión es de Giason del Maino, fundamental comentario de Cortese, *La norma giuridica*, I, especialmente pp. 179-181.

60 Cortese, *La norma giuridica*, II, pp. 335-336, nn. 174-175.

61 “Bene scis quod iudex in parte quandoque utitur iustitia quandoque utitur equitate, prout sibi videbitur expedire”. Apéndice 2 [24].

62 “Tu scis quod iudices quandoque secundum iura utuntur mera iustitia quandoque iuris rigore, quandoque equitate secundum personas, causas, loca et tempora”. Apéndice 1 [26].

63 Sobre esto, Cortese, *La norma giuridica*, II, p. 320 y ss. y Id., *La summula “Placuit”*.

La referencia directa a la *sedes materiae*, o sea a la fuente normativa, más que a las opiniones interpretativas del pasaje, confirma la naturaleza didáctica del *Processus Satane*, pero también su origen “culto”. Cristo, juez del proceso entre Satanás y el género humano, es quien se considera como el modelo paradigmático del juicio equitativo. La declaración de querer usar la *aequitas* –que habría podido ser declarada simplemente como una prerrogativa divina de Cristo– se invoca como una prerrogativa a la que todo juez, incluso humano, puede recurrir para evitar la injusticia que resultaría de la estricta aplicación del *rigor iuris*. Cristo juez, caracterizado por la unión entre justicia y misericordia que deriva de su naturaleza humana y divina, es así erigido en el modelo de toda justicia terrenal.

Cristo y el ordo iudiciarius

Cristo es el juez por antonomasia: a él, según las Escrituras, Dios ha conferido y delegado la *potestas iudicandi*.⁶⁴ Su poder de juzgar es incluso la justificación última de su descenso sobre la tierra: como Hijo del Hombre, según el Evangelio de Mateo, vendrá en la gloria del Padre y juzgará, dando a cada uno lo merecido según sus obras (*Mat. 16,26*).⁶⁵ No obstante, la elección obvia de atribuirle el rol de juez en el *Processus Satane* trae aparejada ineluctablemente algunos problemas que se originan en la necesidad de conciliar el aspecto teológico con el jurídico.

El rol de Cristo juez se había en efecto cristalizado principalmente entorno a la descripción del Apocalipsis y del Juicio Final, proceso que, bien considerado, tenía poco de jurídico y que no se correspondía en modo alguno con la exigencia concreta que estaba en el origen de las elaboraciones doctrinales, a saber, la resolución de los conflictos.

El punto es, obviamente, crucial. Según la descripción contenida en el Evangelio de Mateo (*Mat. 25, 31-46*) –la más exhaustiva en relación a la forma del Juicio Final– el último de los días tiene una innegable aura de terror. La separación de las almas en base a sus acciones terrenales es decidida por Cristo –juez en función de su conocimiento profundo de los comportamientos

64 *Juan 5,19-30*. El pasaje es uno de los más controvertidos, como testimonia incluso Agustín, quién comentando el v.18 afirma “Et ubi iudicium, si omnes audient, et omnes precedent? Quasi totum confusum est; nihil video discretum” (Agustín, *In Ioannis Evangelium*, 19.18 (PL 35, col.1554).

65 Marguerat, *Le jugement*, pp. 77-83.

y no en base a la aplicación del derecho.⁶⁶ El Juicio Universal, por lo tanto, no es un *actus trium personarum*, y no es, estrictamente, tampoco un proceso. Cuando los teólogos medievales se interrogan sobre la forma exacta del Juicio Final, o para usar las palabras de Pedro Lombardo, sobre el *ordo* que será usado, vemos que, nuevamente, el vocabulario jurídico se pone al servicio del razonamiento teológico. Será un juicio particular, es evidente. Sin testigos, sin defensa y sin debate.⁶⁷ Y sin embargo será un juicio caracterizado por la presencia de un juez que pronunciará una sentencia. Cristo –dicen las Escrituras– juzgará; y para hacerlo se mostrará al género humano *in forma servi*.⁶⁸

El problema teológico de la “forma humana” del juez y por lo tanto la exclusividad del juicio de Cristo, es tratado por Pedro Lombardo con definitiva claridad. Puesto que solo a los buenos es dado ver el esplendor de Dios, entonces Dios no podrá juzgar, sino Cristo, hombre y juez, según la voluntad del Padre. Esto significa que Cristo juzgará solo, escindiéndose de la Trinidad; su individualidad será solamente física en tanto, siendo el único que se hizo hombre, es el único que podrá ser visto –en su forma humana– por los buenos y los malos. Pero, se pregunta el teólogo, ¿que forma humana asumirá Cristo en el Juicio? Por cierto no será su forma glorificada –que precisamente los malos no pueden contemplar– sino la *forma servi*, la semblanza del siervo, es decir aquel aspecto humano con el que los malvados lo habían ya reconocido y condenado: bajo esta figura pronunciará su condena.⁶⁹

Así, la teología atribuye a Cristo la facultad de juzgar en forma humana. Y esto nos remite a nuestro proceso, y sobre todo a la inescindible unión del razonamiento teológico con las categorías jurídicas.

En el *Processus Satane* Cristo es un juez “humano”. Y como tal posee todas las prerrogativas que el *ordo* y las normas canónicas atribuían al *iudex* y debe atenerse al *ordo*, al que está en cierta medida vinculado. Del juez ordinario tiene algunos rasgos de humanidad, que se revelan en momentos par-

66 Marguerat, *Loi et jugement dernier*, pp. 68-70.

67 Pedro Lombardo dedica al Juicio Final las últimas *quaestiones* del libro IV de las *Sententiae* (Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, dist. 43-50, *PL* 192, coll. 913-962). En particular, sobre la *forma* y el *ordo* cfr. IV, dist. 47.4-48 (*PL* 192, coll. 953-957).

68 La expresión dualística respecto a la *forma Dei* que es simultáneamente la figura de Cristo, que se encarnó en la forma de siervo –de Dios y del hombre (*Is.* 42.1 y sobre todo *Filip.* 2, 6-8)– es la base de la doctrina cristológica de la encarnación de Cristo desde la patristica. La bibliografía sobre este punto es vastísima, remito por lo tanto a Galtier, *La “forma Dei” et la “forma servi”* y a Capizzi, *L’uso di Fil 2,6-11*, pp. 53-72.

69 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, 48.1 (*PL* 192, coll. 955-956).

ticularmente dramáticos y ligados a lo absurdo del proceso que es llamado a juzgar. Atrapado entre el deber de imparcialidad y el afecto por la madre, así como entre el deber de iniciar el proceso y garantizar su correcta evolución y su aversión por el diablo *actor*, el juez del *Processus Satane* parece padecer el peso de la paradoja y la difícil conciliación entre teología y derecho.

Cuando el procurador de la maldad infernal se presenta en el Paraíso y formula su demanda, Cristo intenta rechazarlo dirigiéndose al diablo con ira: “No deseamos ser informado por ti de ningún modo. Recuerdo cuando caminábamos la tierra, el modo en que querías informarnos cuando dijiste ‘transforma esta piedra en pan’ o qué maravillas nos habrías dado si solo te hubiésemos adorado”.⁷⁰ Pero su oposición, fundada en razones personales, relativa a la experiencia “humana” de los sujetos y a su encuentro en la tierra, es completamente inadecuada en sede judicial.

El diablo recuerda a Cristo que en cuanto *summa iustitia* él está obligado a desempeñar su rol de juez y a garantizar, en primer lugar, el acceso a la justicia, es decir el derecho al proceso. En tanto juez “ordinario” Cristo tiene competencia en último grado de juicio y sus sentencias son inapelables; además, es juez natural de las criaturas no humanas, incluyendo al diablo.

La argumentación – esencial y al mismo tiempo inatacable– obliga a Cristo a asumir su rol y a abandonar el plano personal para pasar al de la realidad procesal.

Para eludir los riesgos de una aplicación excesivamente rigurosa y formalista del derecho, el juez utiliza la *aequitas*: sin venir menos a su imparcialidad –ya demostrada con la aceptación del diablo en el Paraíso y con el inicio del proceso–, tiene no obstante el deber de evaluar la especificidad del caso que está llamado a juzgar, según las personas, las causas, los lugares y los tiempos. En esta combinación de elementos reside la discrecionalidad del juez, su deber de evaluar la singularidad de la acción procesal, que no es mecánica aplicación de reglas sino precisamente –como lo solicita el diablo– garantía de obtener justicia.

Sobre este punto nuestro texto muestra una notable insistencia, revelando nuevamente su origen canónica.

El diablo, alegando las Escrituras, recuerda continuamente a Cristo su identidad con la justicia.⁷¹ Lo configura de este modo, desde el punto de vista teológico, en su rol de juez.

⁷⁰ Apéndice I [6].

⁷¹ Cfr. por ejemplo Apéndice 1 [7], [18], [20], [27], [41], [55], [57], [61], [65], [73], [88].

Por su parte, Cristo –que conoce *abscondita tenebrarum*, los secretos de las tinieblas–⁷² actúa como juez y en tanto tal hace uso de todos los recursos que le están conferidos para desempeñar dignamente su oficio. Para conjurar la declaración de contumacia, concede al género humano una ulterior dilación de términos de comparecencia. Una vía peligrosa por cierto, que elige, apoyándose en la constatación de que “es largo el camino de la tierra al cielo”, como bien sabe el diablo.⁷³ La decisión contradice lo que prevé el *ordo* respecto a los términos dilatorios –que normalmente no podían ser reiterados– y halla fundamento en la *aequitas*, y en particular en la consideración de las contingencias espaciales y temporales. Según el proceso canónico, como se ve en la decretal *Consuluit* de Inocencio III,⁷⁴ el juez que seguía teniendo *iurisdictio* sobre la causa incluso después del término perentorio establecido por la citación, podía esperar –*aequitate suadente*– hasta el día siguiente, antes de declarar el estado de contumacia. “No está obligado a hacerlo por el rigor de la ley –precisa Grazia Aretino– pero esta equidad es utilizada hoy en todos los tribunales de cualquier juez recto”.⁷⁵ La decisión de Cristo se encuadra por lo tanto perfectamente en una costumbre forense utilizada ampliamente ya en el siglo XIII.

El uso procesal de la *aequitas* asume una relevancia aún mayor en la parte final del *Processus*, cuando la Virgen pide a Cristo que utilice la clemencia y abandone toda eventual acusación de injuria que le haya sido infligida por el género humano, anulando de este modo toda posible pretensión del diablo. El pedido es obviamente inaceptable, en la medida en que transformaría al juez en parte ofendida y revelaría por lo tanto un interés personal incompatible con su rol de “tercero”.

Cristo ignora la solicitud de la Madre y se dirige directamente al diablo

⁷² *I Cor.*, 4.5: “illuminabis abscondita tenebrarum et manifestabis consilia cordium”. El pasaje paulino es objeto de una exégesis rigurosa en la teología medieval que, partiendo no solo del texto sacro sino también de Agustín, se interroga principalmente sobre el problema de la hora de la resurrección, si esta tendrá lugar de día o de noche, llegando sustancialmente a negar la relevancia teológica del problema. Pedro Lombardo (*Sententiae* IV, dist. 43.4, *PL* 192, coll. 944-945) y sobre todo Tomás, en el Comentario a las Sentencias, afirman que interpretar literalmente el pasaje no parece ser fundamental. “Et idea quantum ad hoc refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiet”. (*In Sententiarum*, dist. 43, q.1 n.4, pp. 56-57).

⁷³ Apéndice 1 [10].

⁷⁴ X.1.19.34.

⁷⁵ Grazia Aretino, *De iudicario ordine*, tit. 7, § 2.3., p. 341.

—por única vez desde la confrontación inicial— ofreciendo finalmente una argumentación inexpugnable, aún cuando sea algo tardía: dado que el género humano ya había sido condenado por el mismo crimen, sería contraria al precepto “ne bis ne idem”, que prohíbe procesar a una misma persona dos veces por el mismo crimen. Para satisfacer su demanda, el diablo deberá esperar hasta el último día, en el que el juez separará a los buenos de los malos y condenará a los primeros a la maldición eterna.⁷⁶

La construcción escatológica se encuadra así en la perspectiva procesal. Cristo, que es juez justo, provisto exclusivamente de los instrumentos del derecho, logra legitimar, a través del recurso a la lógica jurídica, la salvación de la humanidad.

Y sin embargo, la figura de Cristo, juez del *Processus*, muestra a cada paso su ambigüedad.

En cuanto juez esta “acorrallado” por la obligatoriedad del proceso, a punto tal de sentirse constreñido a recordar a la madre la necesidad de argumentar correctamente, puesto que el diablo parece aducir razones suficientemente válidas como para poder ganar el proceso.⁷⁷ Vacila ante las lágrimas de la Virgen, a tal punto que niega al diablo el derecho al proceso, pero luego debe dar marcha atrás en su decisión debido a la violenta reacción del demandante.⁷⁸

Al mismo tiempo, él es Ley, y fuente de legitimación: “¡Nosotros creamos el derecho y le damos autoridad, y no a la inversa!”.⁷⁹ Estas son las palabras que Cristo dirige al diablo, que objeta su decisión de fijar la fecha de la primera audiencia el Viernes Santo, día *ubique feriata*. En cuanto fuente de *auctoritas* Cristo asume así otro rol, también arquetípico y esencial en la estructura paradójica del proceso. De la fuente de autoridad del sistema jurídico proviene tanto la regla, en este caso conocidísima y evidente —el Viernes Santo es un día festivo durante el que no se puede desarrollar una actividad jurisdiccional ordinaria— como la derogación, pensada excepcionalmente en consideración del caso. La derogación al *ius divinum* —como lo propone el caso— es motivo de una reflexión ulterior. Rechazada por los primeros Glosadores, esta comienza a ser aceptada por los primeros canonistas, y en primer lugar por Sinibaldo Fieschi. En el pensamiento del gran canonista, la derogación al de-

76 Apéndice 1 [85].

77 Apéndice 1 [62].

78 Apéndice 1 [60].

79 “Nos iura condidimus et auctoritatem damus iuribus et non iura nobis”, Apéndice 1 [12].

recho divino se admite como consecuencia de una justa *causa*, o sea, de forma excepcional, dependiendo de la singularidad de la circunstancia⁸⁰, y solo si “*verba Evangelii licet non contra mentem*”,⁸¹ teniendo por lo tanto cuidado de respetar la sustancia del precepto que no es en modo alguno susceptible de contradicción, aún cuando se derogue el aspecto formal.

3. *Las estrategias procesales*

Construido como texto para utilizar en la didáctica con el fin de mostrar el uso de las técnicas argumentativas y su grado de eficacia, el *Processus Satanee* confía a las partes dos “estrategias” procesales diametralmente opuestas. El diablo funda su propio discurso en la *mera iustitia*, invocando el respeto riguroso de la lógica jurídica y de los mecanismos formales que el *ordo* había perfeccionado. La Virgen encarna por el contrario la línea de la *aequitas*, que adapta las razones del derecho al caso concreto, objeto último de la acción procesal.

Es evidente que las dos posiciones son en realidad dos caras de la misma medalla, pues ningún veredicto podría jamás alcanzarse sin el respeto formal de las reglas o sin atención a la sustancia del caso; esto explica porqué, en la variante sin autor del *Processus*, Justicia y Verdad se ponen de parte del diablo, apoyando su reclamo, y la Virgen es ayudada por Paz y Misericordia.⁸²

La astucia del diablo: verdad y justicia

El comienzo no es fácil para el procurador de la maldad infernal. El juez le es abiertamente hostil, lo obliga a volver a la audiencia el Viernes Santo y a esperar fuera del aula hasta entrada la noche para ser escuchado, se dirige a él con epítetos insultantes y evidentemente injuriosos –“importuno”, “protervo”, “maldito”.

Sin embargo, el diablo sabe que el proceso puede ser un arma muy peligrosa y demuestra saber utilizarla perfectamente.

La primera demanda que formula ante el juez concierne la redacción de

80 Sobre esto, Cortese, *La norma giuridica*, I, p. 107 n. 24.

81 Inocencio IV, *Commentaria*, in X.I.9, nr. 6, p. 95. Sobre este texto, cfr. Cortese, *La norma giuridica*, I, p. 108, n. 24.

82 Sobre esto *supra* p. 79.

un documento en el que se atesta la verdad objetiva, una suerte de acta de la primera audiencia del proceso: “Si bien el derecho prevé que el contumaz sea fulminado por la sentencia inmediata de excomuni3n, como sab3is, yo no pido esto; solicito solo un documento en el que –seg3n el uso del tribunal– conste que me he presentado, seg3n las reglas, y que nadie se ha presentado por el g3nero humano”.⁸³ La voz narradora advierte inmediatamente el peligro a pesar de que el diablo insiste en que es una demanda m3nima –“no s3 que menos podr3a pedir”–, puesto que si fuese aceptada devolver3a inmediatamente al g3nero humano al estado de esclavitud, es decir, invalidar3a la redenci3n realizada por Cristo con su sacrificio.

La ciencia jur3dica concuerda en este punto: en caso de contumacia del demandado, en acciones reales, el demandante deb3a ser puesto en posesi3n de la *res petita*, que el demandado habr3a podido recuperar si se hubiese presentado ante el juez dentro del plazo y hubiese aceptado someterse a juicio.

Si el *reo* est3 ausente, no puede ser condenado antes de la *litis contestatio*, pero luego de haberlo llamado a presentarse en juicio, si no se presenta y si est3 realizando una acci3n petitoria, el *actor* debe ser puesto en posesi3n de la cosa pedida.⁸⁴

Esto afirma el Hostiense retomando la doctrina precedente, y Grazia Aretino precisa que:

Transcurrido el t3rmino en ausencia del reo, el *actor* debe ponerse en pie ante el juez... y debe solicitar que el reo sea condenado a los costes y pida que se le ponga en posesi3n de la cosa solicitada, *causa rei servande*... o bien pida que el reo sea excomulgado o que caiga sobre 3l otra censura eclesi3stica y exhiba al juez el instrumento de la citaci3n con el que prueba que el reo es contumaz.⁸⁵

Trat3ndose de una acci3n petitoria que tiene como objeto la reducci3n de la humanidad en esclavitud y su pertenencia al demandante, la *res petita* coincide con el demandado. Por esto, la aceptaci3n de la instancia formulada por el diablo habr3a bloqueado toda posibilidad de reabrir el proceso, determinando *ipso facto* la victoria del diablo, que habr3a vuelto a ser el pose3or del g3nero humano.

83 Ap3ndice 1 [24].

84 “Reo igitur absente ante litis contestationem non potest condemnari, sed eo vocato, [...] si non veniat et agebatur reali actione, mitteretur actor in possessione rei petita3” (Hostiense, *Summa Aurea*, tit. *De iudiciis*, col. 445).

85 Grazia, *De iudiciario ordine*, tit. 7, § 2, p. 340.

La respuesta del juez bloquea la demanda: la concesión de una ulterior dilación que da a la contraparte la posibilidad de presentarse en juicio representa una primera victoria de la *aequitas* frente al *rigor iuris*. Incluso la oposición a que la Virgen sea la abogada del género humano –que si hubiese sido aceptada habría tenido el mismo resultado, es decir, la contumacia del demandado– es rechazada por el juez con sentencia interlocutoria.

En este punto, sin apartarse del cauce de la *mera iustitia*, el diablo invoca el *interdictum restitutorium*, preparatorio de la *actio spoli*.

Según el procedimiento codificado por los *ordines*, ya presente en algunos escritos canónicos anteriores,⁸⁶ la recuperación de la posesión debía ser ejercitada en fase preliminar, antes de la *litis contestatio*, es decir de la presentación de la demanda del *actor*. El demandado, si había sido despojado de su bien o de su oficio, debía recuperar la posesión original a fines de permitirle participar en el proceso en condiciones de igualdad con el *actor*; esto constituía una ventaja también para el demandante, dado que era una garantía de recuperar la cosa en caso de una sentencia que le fuese favorable.

El tema de la *actio spoli* y del interdicto restitutorio es uno de los pilares de la doctrina canonística. A él está dedicado un título ya en las primeras compilaciones de decretales y luego en el *Liber Extra* (X.2.13) y sobre éste reflexiona ampliamente la ciencia jurídica y la teología, que consagra la terminología de *revestire* en el contexto de la resurrección de la carne.⁸⁷La cuestión asume, en esta sede, especial importancia, pues está en relación con el problema más amplio de los derechos del diablo.⁸⁸

86 Cfr. por ejemplo Yves de Chartres, *Panormia*, l. IV, cap. 42-52, *De restitutione spoliatorum* cit. en Comez, *L'Ordo iudiciarius*, p. 69.

87 Es significativo el hecho de que Tertuliano considerase la resurrección de la carne como un acto de *revestire*, presuponiendo por lo tanto que la humanidad había sido “despojada” como resultado del pecado original: “Siquidem exuti non inveniemur nudi, de eis scilicet qui non in vita nec in carne deprehendentur a die domini, non alias negavit nudos quos praedixit exutos nisi quia et revestitos voluit intellegi eadem substantia qua fuerant spoliati: ut nudi enim invenientur carne deposita vel ex parte discissa sive detrita et hoc enim nuditas potest dici: dehinc recipient eam, ut reinduti carne fieri possint etiam superinduti immortalitatem: superindui enim nisi vestito iam convenire non poterit”. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis Liber*, 42, 12-13, p. 118. El fragmento de Tertuliano ha sido señalado por Köbler, *Die Herkunft*, p.199. Sobre la *vestitura* en campo procesal cfr. Conte, *Diritto comune*, pp. 93-103, al que se remite para ulteriores indicaciones bibliográficas.

88 Sobre el problema de los derechos del diablo cfr. Pasciuta, *Il diavolo e il diritto*; sobre este punto también *infra* cap. 5 § 4.

Sin embargo, a pesar de que las argumentaciones teológicas –como se verá más adelante–⁸⁹ constituyen la estructura portante de la argumentación jurídica de esta parte del proceso, es necesario señalar que el diablo había apostado a la fase preliminar, o sea a los remedios destinados a tutelar la pretensión del *actor* que, usados en la manera justa, impiden entrar en el mérito de la demanda y por lo tanto impiden a la parte contraria defenderse. El diablo funda su estrategia en el tema posesorio para evitar entrar en el mérito de la titularidad del derecho que él ostenta sobre la humanidad, o al menos para enfrentar el punto luego de haber recuperado, temporalmente, la posesión de la *res petita*.

La estrategia dilatoria le es negada por el juez, luego de haber escuchado la réplica de la abogada de la contraparte, y el diablo debe explicitar su demanda motivándola en el mérito y entregar al juez el *libellum* con el fin de que lo notifique a la parte adversa.

El inicio del proceso marca el pasaje de la *mera iustitia* a la *veritas*. El diablo debe por lo tanto ser el legítimo titular del derecho sobre la humanidad. Dada la naturaleza de la demanda, la base normativa reside directamente en la más eminente de las leyes, el *ius divinum*.

“Comed de todos los árboles excepto de este, pues moriréis”. El diablo, que ha traído consigo la Biblia, inicia leyendo el Génesis y continua citando un pasaje del Evangelio (*Juan 14,30*) en donde Cristo mismo, según la interpretación del procurador infernal, habría conferido al diablo la titularidad de la posesión llamándolo “Príncipe del mundo”. Sobre esta base pide que se ejecute una sentencia de condena ya pronunciada por Dios; si Cristo no acoge la demanda, demostrará no ser un buen juez y no tener respeto por la palabra de Dios.

Y si en la primera parte del proceso, la de las excepciones preliminares, el diablo había hecho recurso a las fuentes del derecho “humano” –justiniano y canónico– ahora, en la fase del debate, invoca directamente la palabra de Dios –fuente fija, inmutable e irrefutable– creando de este modo la paradoja perfecta, tanto desde el punto de vista estrictamente procesal como desde el punto de vista teológico. El diablo, en definitiva, debe probar que ha adquirido su derecho sobre la humanidad por efecto de los hechos narrados en la Escritura.

El proceso –parece sugerir el autor de nuestro texto– es garantía de justicia también en el caso extremo, dado que el diablo puede servirse directamente de las Sagradas Escrituras, en la medida en que estas constituyen partes

89 Cfr. *infra*, pp. 154-159.

fundamentales del derecho; y puede acceder al proceso y ser juzgado por un juez justo, incluso si esto conlleva la destrucción del mismo mecanismo y del valor mismo del proceso.

En el *Processus Satane* el diablo encarna la astucia e intenta, como es habitual en él, engañar a su interlocutor utilizando la lógica: si Cristo, como dicen las Escrituras, es suma justicia, entonces debe ejercer su oficio con justicia y dar curso a una sentencia divina. La insistencia en recordar a Cristo su deber y su lazo jerárquico con la Verdad de las Escrituras es uno de los puntos neurálgicos de nuestro proceso. Dada la imposibilidad objetiva de recurrir al juez –no obstante esté claramente involucrado en la causa que debe juzgar– el diablo intenta invalidar la acción, jugando la carta de la negación de justicia. Si Cristo se niega a juzgar este proceso, y no se atiene a las reglas del derecho y a la verdad de los hechos, tal y como está contenida en las Escrituras, negará la validez de las Escrituras, su verdad, y por lo tanto negará también la legitimidad de su rol y de toda la estructura del derecho y para el género humano no habrá salvación, ni siquiera en el fin de los días.

En la versión sin autor del tratado, Mascaron –nombre del procurador del diablo– presiona explícitamente a Cristo sobre este punto, sometiéndolo casi a una suerte de interrogatorio.

Luego de haber leído el pasaje del Génesis, se dirige al juez: “Primero pregunto si estas palabras son tuyas”.⁹⁰ Y luego: “No procederé pues estoy en el reino de la Verdad y ante a aquel que dice ser la Verdad. Por eso pido saber si estas son las palabras de la Verdad”. Al escuchar estas palabras, continúa el Narrador, “todos callan pues cuando se trata de la verdad no se puede engañar”.⁹¹

Incluso en el texto “bartoliano”, la advertencia del diablo sobre el respeto de la verdad coincide con el reclamo al juez de que debe respetar su oficio, como se ve en la primera frase que le dirige a Cristo: “Señor Dios, vos sois justicia y por eso a vos, como justo juez, pido que me mostréis justicia”.⁹² Los diablos en conciliábulo deciden que el procurador deberá presentarse en el tribunal el día fijado para la audiencia “para poner a prueba la justicia del juez”,⁹³ y aducen la

90 “Tunc demon dixit iudici: ‘Primo peto si hec verba sunt tua’, Apéndice 2 [51].

91 “Ait demon: ‘Non procedam, quia sum in regno veritatis et coram illo qui se dixit veritatem. Unde postulo scire si sunt verba veritatis’. Et omnes tacuerunt quia, ubi de veritate agitur, locus inficiendi non est”. Apéndice 2 [53].

92 Apéndice 1 [7].

93 Apéndice 1 [14].

misma motivación en el segundo encuentro con el procurador: “Si Jesús, señor y nuestro juez, ha decidido juzgar según la *aequitas*, ciertamente te escuchará también a ti, procurador de la nequicia infernal [...] Pero si no quiere escucharte habrá abandonado los límites del derecho”.⁹⁴ Y otra vez el diablo, invocando el Génesis. “Por eso pido que estas palabras escritas en el Génesis permanezcan firmes y en pie y que no muten, sino digo que Vos no sois la verdad ni un juez justo”, y cierra su arenga diciendo “Si hacéis en forma diversa, señor juez, no seréis la verdad ni un juez justo”,⁹⁵ y la misma argumentación despliega en respuesta a la solicitud de la Virgen al juez para que no lo escuche:

Ante una demanda semejante, Padre santo, haz conmigo lo que hacen los buenos jueces, que en casos similares siguen la justicia. En efecto, si como sostiene la abogada del mundo yo veo mi acción desestimada, esto sería, sea contra la forma del derecho, sea contra mi derecho. Imploro entonces a vuestro noble oficio, señor juez, pues aún cuando se calla se puede proceder recurriendo al mero poder del juez con el fin de que los crímenes no queden sin castigo. Y digo esto movido por juicio justo y bueno. A esto, como sabéis, esta obligado todo buen juez *de necessitate*.⁹⁶

Cuando Cristo muestra vacilar y querer aceptar el pedido de la madre empujado por la emoción, el ataque se hace directo y explícito: “Señor Jesucristo, vos no sois un juez justo; veo bien y claramente reconozco que vuestra carne y vuestra sangre os hacen desviar de la justicia”;y “sabad que cuando los litigantes se disputan los buenos jueces intentan dirimir el litigio y el juez debe dar a cada uno su parte”; el argumento se repite poco después: “para que cese toda discordia, haz como juez bueno y justo y proceded *equa lance*”.⁹⁷ El tono se hace insistente a medida que se acerca el fin del debate –“Si no queréis escucharme me iré; y ahora veré claramente si habrá justicia por parte del que juzga”⁹⁸– y se transforma al final en un ataque explícito que llega a poner en tela de juicio la jurisdicción del supremo juez: “Señor, pido que se haga justicia, de otro modo, si en ti no hay justicia, tu persona no se adapta a la celebración del proceso, pues faltando la justicia no hay juez”.⁹⁹

94 Apéndice 1 [30].

95 Apéndice 1 [55].

96 Apéndice 1 [57].

97 Apéndice 1 [61].

98 Apéndice 1 [73].

99 Apéndice 1 [88].

En el mérito, la solicitud contenida en el libelo y reiterada varias veces es clara y simple: el género humano ha pecado contra Dios, y poco importa si lo ha hecho por su voluntad o instigado por el Maligno, pues, aún admitiendo que ha desobedecido inducido por la Serpiente, eso no implica que sea inocente.

La doctrina medieval, siguiendo lo dicho por el derecho canónico y civil, había demostrado que no había diferencia de responsabilidad y por lo tanto de pena entre quien actúa por iniciativa propia y quien comete un crimen siguiendo el mandato de alguien. El ejecutor material de un delito debe ser castigado, mientras que a propósito del mandante, la doctrina estaba dividida entre una línea rigorista que quería que fuese castigado al igual que el ejecutor, y una línea más tolerante que consideraba que el involucramiento externo debía ser evaluado de vez en vez, dejando claro que el máximo de la pena para el mandante sería la misma infligida al ejecutor.

Precisamente Bartolo da Sassoferrato –padre “putativo” de nuestro proceso– había precisado que incluso en caso de intervención de un *persuasor*, es decir de un sujeto que con su *consilium*, incluso fraudulento, hubiese instigado al delito, el autor material debía igualmente ser castigado pues había actuado por su voluntad y no obligado por la fuerza, en virtud de la idea que “la orden del padre no excusa al hijo”.¹⁰⁰

La argumentación rigurosa y clara del diablo es aceptada –en la variante sin autor– por Verdad y Justicia. Quien ha pecado debe ser castigado y sería injusto proceder de otro modo en tanto –agrega el procurador– el diablo, por haber pecado contra Dios, y por lo tanto por el mismo pecado cometido por el hombre, había sido castigado con la eterna condena. Por lo tanto, la misma pena debe ser aplicada al hombre.¹⁰¹

La calificación del crimen cometido por el género humano es el *crimen laesa maiestatis*, la lesa majestad. El procurador de la acusación lo invoca explícitamente, desplazando el proceso de la simple reivindicación de la posesión a la acusación del más grave de los crímenes. La ciencia jurídica y la legislación medieval coincidían en afirmar que el *crimen laesa maiestatis* era tan grave que debía ser castigado incluso solo por la intención de cometerlo y los efectos de la pena se transmitían a los hijos. La herejía era la forma

100 “Iussus patris non excusat filium”. Bartolo da Sassoferrato, *Commentaria in secundam Digesti novi*, ad l. *Si mandato meo*, tit. *De iniuriis et famosis libellis* (D 47 10 11 3), n. 22, fol. 156r col. a. Sobre esto cfr. Pasciuta, *De mandato aliorum*.

101 Apéndice 2 [72-74].

más grave de este crimen, definida como lesa majestad respecto a Dios.¹⁰² Un agravante ulterior, según el diablo, era el dolo, puesto que Dios ha creado al hombre “con sabiduría” esto demuestra que el crimen contra Dios ha sido cometido a consciencia, es decir con dolo, y por lo tanto no merece ningún atenuante.

En la versión sin autor del *Processus*, el diablo argumenta su demanda utilizando tres *rationes*, tres criterios discrecionales que debe evaluar el juez en su búsqueda de la verdad: *exemplum*, *preceptum* e *infinitas*.¹⁰³

La justicia fundada en el *exemplum* obliga a que a un mismo crimen se imponga una misma pena: el juez no hace diferencia entre los sujetos que juzga.

En este caso, afirma el procurador de la maldad infernal, si el ángel –Lucifer– fue castigado, entonces también el hombre deberá serlo y en forma análoga, pues ambos han pecado contra Dios.¹⁰⁴

La *ratio* del *preceptum*, es decir del mandato –Dios ha dado al hombre un mandato, que éste ha transgredido –configura en efecto un agravante respecto a la pena infligida al ángel condenado sin haber transgredido una orden divina explícita.¹⁰⁵

El tercer criterio, utilizado para demostrar la enormidad del crimen y por lo tanto de la pena, lo invoca Justicia en persona. Se levanta del escaño que ocupa al lado de Verdad en el banco de la acusación, se alza en pie y muestra al juez un siervo “inútil, desobediente, ingrato, transgresor y contumaz”, para que pueda verlo claramente y condenarlo al exilio perpetuo. Y –agrega Justicia–, dado que Dios, señor del hombre, es infinitamente grande, la pena del siervo debe ser infinita.¹⁰⁶ La larga arenga de Justicia contra el género humano es apoyada por Verdad, que habla inmediatamente después, limitándose a insistir, en forma lapidaria, en el precepto dado a Adán por Dios y en su desobediencia:

Si coméis del fruto moriréis. Y puesto que no cabe duda sobre el hecho de que Adán y Eva hayan comido, yo, sin palabrerío, digo que el hombre debe ser condenado por la eternidad para que el nombre de Dios no sea nulo. Y esta es la Verdad.¹⁰⁷

102 Sbriccoli, *Crimen laesa maiestatis*; Chiffolleau, *Sur le crime de majesté*.

103 Apéndice 2 [68].

104 *Ibidem*.

105 Apéndice 2 [70].

106 Apéndice 2 [72].

107 Apéndice 2 [73-74].

Estos son argumentos rigurosos, que aluden a la teología solo por el contenido pero que se mueven plenamente en el ámbito de la lógica jurídica con el objetivo de demostrar que la construcción procesal no puede estar desvinculada de la atenuación de la pura razón. “Iustitia sine misericordia non virtus videatur sed crudelitas”,¹⁰⁸ la justicia sin misericordia es instrumento del diablo, y el *rigor iuris* en sí mismo no puede alcanzar el objetivo final de la paz, sino solo una falsa idea de justicia y de verdad.

Las lágrimas de la Virgen

La línea adoptada por la abogada del género humano oscila constantemente entre las razones de la teología y las del derecho, pero también –y esto es indudable– entre dos planos humanos, delineados con fuertes trazos: el rol de abogada, con tonos nítidos y brillantes, el de mujer y madre, con acentos lacrimosos y sentimentales.

El resultado, como sabemos, es efectivo, pero no siempre convincente.

Superada la dificultad inicial en torno a la admisibilidad de la abogada, esta debe inmediatamente rebatir la demanda de interdicto restitutorio formulada por el *actor*. Esto le resultará fácil, pues la pretensión del acusado se funda en presupuestos débiles y en vicios sustanciales: desde el punto de vista estrictamente jurídico, la *actio spoli* puede ser ejercitada por el demandado, y no –como en este caso– por el *actor*; además, se aplica a bienes ya poseídos e incautados en el *spolium*. La abogada alega para esto el título del *Liber Extra* dedicado a la *restitutio spoliatorum*.¹⁰⁹ Otro requisito esencial es el título de posesión, que determina el ejercicio del interdicto, que la doctrina jurídica medieval había transformado en *actio*.¹¹⁰ Para poder ejercitar la *actio spoli*, el solicitante debe probar que ha poseído el bien cumpliendo con los requisitos del *animus possidendi* y de la buena fe. Esto implica que la demanda del bien no puede ser ejercitada por quién lo haya poseído de mala fe, incluso si ha tenido el bien por un largo período de tiempo.

Justo título y buena fe en la posesión son el hilo conductor de la línea defensiva de la Virgen y la argumentación entrecruza, nuevamente, las reglas del derecho con las verdades teológicas. En una suerte de contrapunto del reclamo que el diablo hace a Cristo en torno a su deber de ser un juez justo,

108 Apéndice 2 [75].

109 X.2.13, y también *Sextus* 2.5.

110 Conte, *Diritto comune*, pp. 103-106.

la abogada recuerda al juez la mala fe de su antagonista: el diablo no puede poseer de buena fe y es lógicamente imposible atribuir buena fe al mal: esto es motivo suficiente para invalidar todo el proceso.

La argumentación jurídica que la Virgen utiliza tiene sustento en la teología –aún cuando alega solamente fuentes de derecho “humano”, civil y canónico, sin recurrir a las Escrituras– e invalida de lleno la pretensión del *actor*. El diablo –sostiene la Virgen– no ha poseído a los hombres, los ha solo “tenido”. Los hombres pertenecen a Dios que los ha creado y luego los ha relegado al Infierno, en el que los diablos son simples custodios. ¡Y el derecho explica claramente la diferencia entre posesión y tenencia! El diablo, en tanto simple custodio de las puertas del Infierno, ha sido un detentor de mala fe y no un poseedor de buena fe, por lo tanto, no tiene título para ejercitar el interdicto restitutorio para recuperar la humanidad.

En otras palabras, las categorías jurídicas de posesión y *detentio* son instrumentos para resolver uno de los problemas más espinosos que la teología había debido afrontar, el de los derechos del diablo sobre la humanidad.¹¹¹ El diablo, por lo tanto, es declarado “no restituible” con sentencia interlocutoria.

Algunas imprecisiones en la argumentación de la parte demandada se perciben cuando el proceso aborda la fase determinante y pasa el perfil petitorio, que en el ámbito privatístico concierne el establecimiento de la titularidad del derecho invocado en juicio, y en el ámbito penal el tema de la responsabilidad. El diablo, basándose en la *Veritas* y alegando el Génesis, pide que el juez respete la sentencia de condena pronunciada por Dios. La Virgen intenta entonces desplazar el plano de la discusión recordando una vez más la mala fe propia del diablo: el pecado original –argumenta la abogada– fue causado por la astucia del diablo y puesto que el fraude y el engaño no deben ser defendidos bajo ningún concepto, el procurador de la nequicia infernal debe ser físicamente expulsado del tribunal y todo proceso debe ser anulado.¹¹²

En esta fase del proceso, esta argumentación excede los confines del derecho y se revela evidentemente inconsistente. La admisibilidad de las partes había sido declarada por el juez con sentencia interlocutoria y por lo tanto –como dice inmediatamente el diablo– un rechazo en esta fase iría en contra de lo dictado por el derecho procesal, configuraría una lesión de los derechos de las partes y descalificaría el accionar del juez que debe desempeñar su ofi-

111 Pasciuta, *Il diavolo e il diritto*; e *infra*, cap. 5 § 4.

112 Apéndice 1 [59].

cio, incluso si las partes callan, de forma tal que se garantice que los crímenes serán juzgados. Una astucia de abogado a la que el juez responde obligando a la Virgen a recurrir a argumentos más pertinentes para evitar la derrota. Y en efecto la réplica cambia bruscamente el registro argumentativo, evocando la vía del *rigor iuris* en lugar de aquella, más cómoda de la *aequitas*. La abogada invoca los fundamentos procesales de la *actio* judicial, en relación con la formulación de la demanda y con la utilización del proceso ordinario en vez del extraordinario.

Según la doctrina, que había discutido ampliamente sobre este punto, el *actor*, al formular la demanda, elige un medio de tutela de la pretensión, recurriendo a lo que genéricamente se define como *auxilium* o *remedium*. Se trata sustancialmente del recorrido procesal –ordinario o extraordinario– que el *actor* decide emprender en base a las consideraciones personales ligadas a la mayor eficacia respectiva para la satisfacción de la demanda,¹¹³ entendiéndose que la responsabilidad en la elección no depende del arbitrio sino que contiene en sí un principio de responsabilidad. La doctrina medieval coincide en afirmar que si se elige de invocar un *remedium*, entonces implícitamente se renuncia a otros. Y esto con el fin de evitar que en una misma causa se proceda de modos diferentes, es decir que se repita el juicio hasta que se llegue a una solución que convenga al demandante.

A propósito de esto, Jacques de Révigny, en su *Lectura* del título *De actionibus* (I.4.6), aclaraba lo que a su entender era oscuro en el texto de la ley: invocando la autoridad de la Glosa, siguiendo lo declarado en D.14.4.9.1 –el mismo fragmento alegado por la abogada–, el comentarista francés afirma que la *actio* podía dar lugar solamente a una causa: “Ex una causa datur actio una”.¹¹⁴ De una situación objetiva, configurada jurídicamente, podía surgir una sola *actio*. Para poder iniciar una acción, el *actor* debía decidir como presentar su posición –técnicamente, como formular la *causa*–, excluyendo que la misma situación se pudiese configurar también de otro modo.

Se debía por lo tanto evitar que se concediesen vías alternativas para reiterar la demanda luego de que ésta hubiese sido rechazada por el juez; la *ratio* residía –como dice la Virgen– en la necesidad de evitar el *circuitus*, el

113 El remedio es un concepto actualmente presente en los sistemas de *common law* en los que es “instrumento para reparar la violación de un precepto [...] típicamente puesto a disposición del individuo por la ley o por la autonomía privada” (Mazzamuto, Plaia, *I rimedi nel diritto privato*, p. 14).

114 Van Soest-Zuurdeeg, *La Lectura sur le titre De Actionibus*, pp. 80-81.

razonamiento circular que no conduce a la resolución de la controversia sino que plantea una nueva confrontación judicial.¹¹⁵

Asimismo, el *remedium ordinarium* –sostiene la abogada– se prefiere al *extraordinarium*. El interdicto restitutorio, invocado por el diablo en la fase preliminar del proceso y rechazado por el juez con sentencia interlocutoria, constituye precisamente un remedio ordinario y la doctrina había aclarado el modo en que se podía proceder con una u otra acción: “Ubi competit ordinarium auxilium non est recorrendum ad extraordinarium”. El brocardo figuraba en el *Speculum* de Guillaume Durand,¹¹⁶ a propósito del mismo fragmento del Digesto utilizado por la abogada en nuestro proceso (D.4.4.16).¹¹⁷ La posición era por lo tanto estrictamente procesal y la argumentación impecable.

El golpe final a la demanda del diablo es asestado a propósito de la modificación de la interlocutoria, o sea sobre la posibilidad de ejercitar la *exceptio rei iudicatae*.¹¹⁸ La oposición destinada a impedir que se abriese un nuevo proceso sobre una cosa ya juzgada se funda en el principio de que no es posible repetir la acción procesal y que esta es irrevocable. La doctrina jurídica medieval –que la abogada demostraba conocer perfectamente– había por otra parte insistido en que la *exceptio rei iudicatae* debía ser considerada como un remedio derivado del *rigor iuris*, un arma peligrosa susceptible de invalidar el proceso y como tal debía ser usada con extrema cautela.¹¹⁹ En el caso particular, la sentencia interlocutoria tenía además valor definitivo, en tanto emanaba de un juez supremo y por lo tanto era cosa juzgada.

Sobre este último punto se concluye la arenga de la Virgen.

La réplica de la abogada desmonta las pretensiones de la contraparte. Y para hacerlo recurre precisamente al *rigor iuris*, el criterio utilizado y personificado por su adversario. El razonamiento es lúcido, las alegaciones perti-

115 Apéndice 1 [58]. El brocardo “Circuitus est evitandus et boni iudicis est lites dirimere ne lis ex lite oriatur” habría luego pasado al *Common Law* (*The Reports of Sir Edward Coke, Coulter’s Case*, V, 31a-b, pp. 62-63).

116 Durand *Speculum*, IV.1 rubr. *De in integrum restitutione* (vol. 2, p. 115).

117 Apéndice 1 [58].

118 Sobre la *exceptio rei iudicatae* en derecho romano cfr. Marrone, *Dal divieto di agere acta all’auctoritas rei iudicatae* y Id., *Riflessioni in tema di giudicato*.

119 “Exceptiones quedam descendunt ex equitate iuris naturalis, quedam ex rigore iuris civilis. [...] Quando descendunt ex rigore tantum, non prestant repetitionem, ut exceptio rei iudicatae”. (Guglielmo da Cabriano, *Casus Codicis, casus XV ad C. 4,29,9* (?), p. 299). Sobre la *exceptio rei iudicatae* en la doctrina medieval cfr. Massetto, *Sentenza (dir. intermedio)*, p. 1226.

nentes y las motivaciones inatacables: parecería entonces que para demostrar la solidez de la construcción teológica del cristianismo fuese suficiente el camino del rigor formal en la aplicación del derecho. No escapa sin embargo a la atención el riesgo que este registro argumentativo comporta. Como lo sugiere la versión sin autor, la Virgen se preocupa por el hecho de que la justicia del Hijo pueda proceder *ex abrupto*¹²⁰ y que el diablo, maestro de la argumentación lógica del derecho,¹²¹ pueda obligar al juez a pronunciar un veredicto a todas luces paradójal.

He aquí entonces el cambio de registro, el pasaje que la Virgen realiza de la argumentación jurídica a la emotiva, formalmente justificado por el temor a lo antedicho y por la naturaleza frágil y miserable propia del sexo femenino.

La abogada abandona aparentemente el registro del derecho y entra en el de la realidad, lo razonable, pasando del plano formal al sustancial. La contraposición evidente entre el diablo, manchado por el más atroz de los delitos, que ha crucificado a quién ahora pide justicia, y la Virgen, madre que ha cuidado del hijo y no lo ha jamás abandonado, irrumpe catárticamente en la escena procesal. Y parece conducir al juez a la consideración de los hechos, liberándolo de la “trampa” a la que el respeto de su rol –constantemente invocado por el diablo– lo estaba empujando. En el más antiguo manuscrito de la variante “Mascaron”, el cambio de actitud en el juez se afirma en modo explícito. Cristo no resiste a las lágrimas de la madre y acepta su pedido diciendo al diablo: “¡La carne y la sangre han revelado quién eres, y no la justicia celeste!”.¹²² Una afirmación inaceptable, obviamente, que de hecho desaparece en la edición impresa, en la que es atribuida, más coherentemente, al diablo.¹²³ Pero más allá de las variantes, la sustancia no cambia. A la Virgen es confiada la tarea de decir lo que no halla lugar en el proceso; de recordar al juez y al público la realidad de los hechos y la obviedad de la paradoja. Pero el proceso avanza y es por lo tanto necesario volver al *ordo*. Ante la afirmación del diablo, que invoca el respeto de la palabra sagrada, insistiendo en la necesidad de dividir a los buenos de los malos y que reivindicar, en virtud del

120 “Tunc virgo turbata timens quod iustitia filii ex abrupto procederet ex officio”. Apéndice 2 [56].

121 “Ausus mille petendis modis». Appendice 2 [55].

122 “Filius autem pietate motus videns matrem muliebriter lacrimantem dixit demoni: ‘Caro et sanguis revelabit tibi et non iustitia celestis’”. Apéndice 2 [57].

123 “Filius autem, videns matrem muliebriter lacrimantem dixit demoni: ‘Ego tibi denego officium meum’. Dixit demon: ‘Caro et sanguis mihi denegavit et non iusticia celestis’”. Bartolus [de Saxoferrato], *Tractatus quaestionis ventilatae*, [Augsburg, 1473], fol. 5v.

Evangelio, su rol de Príncipe del mundo, Cristo retorna a su rol de juez y obliga a la Virgen a responder con argumentaciones jurídicas pues la demanda parece irrefutable.¹²⁴

Pero la Virgen prosigue su arenga utilizando exclusivamente argumentos teológicos relativos a la teoría de la salvación y varias veces el juez la invita a cambiar de registro y a retomar la vía del derecho, pues la pura teología se revela insuficiente para desarmar las acusaciones del *actor*.

El cierre de la última arenga oscila aparentemente entre el plano teológico y el técnico-jurídico. La abogada invoca clemencia por el pecado cometido: el género humano ha pecado solo porque ha sido engañado, y asumiendo las teorías más misóginas que la doctrina teológica y jurídica haya producido, se inclina a afirmar que la verdadera causa del pecado del hombre se debe imputar a la naturaleza frágil de la mujer y por lo tanto no puede pronunciarse una condena.¹²⁵ Desplaza nuevamente el discurso al plano jurídico, más aún, al plano de la técnica jurídica. Alegando un pasaje del Digesto, la Virgen concluye el debate afirmando que sobre la cuestión se ha dicho ya suficiente y que alegar demasiados artículos de derecho no es necesario para un buen proceso sino que se trata de un artificio retórico. Afirma por otra parte, con total firmeza, conocer todas las objeciones que la contraparte pueda formular, puesto que una vez que se tiene conocimiento de un *contrarium*, se conocen también los que de él derivan. El brocardo “cognito uno contrariorum cognoscitur et reliquum”, que la abogada apoya con alegaciones jurídicas de las Institutas, del Digesto y del *Decretum*, es una máxima de origen aristotélico, bien conocida por la escolástica y que transita por las escuelas de derecho. Esta sintetiza el procedimiento del *pro et contra* que es la base del método de las *quaestiones* teológicas y jurídicas.¹²⁶

Una conclusión que subraya nuevamente el continuo cambio de registro que ha caracterizado toda la línea defensiva de la abogada del género huma-

124 Apéndice 1 [62].

125 Apéndice 1 [90].

126 El brocardo fue analizado entre otros por Tomás, quien afirma: “Quorumdam enim praemissorum motus sunt idem, sicut praecipue similia; quorumdam autem simul, scilicet contrariorum, quia cognito uno contrariorum simul cognoscitur aliud; quandoque vero quidam motus habent partem aliorum, sicut contingit in quibuscumque propinquis, quia in unoquoque propinquorum consideratur aliquid quod pertinet ad alterum; et ideo illud residuum, quod deest apprehensioni, cum sit parvum, consequitur motum prioris, ut apprehenso primo, consequenter occurrat apprehensioni secundum”. Tomás de Aquino, *Sentencia de sensu et sensatu*, tract. II, lec. 5 n. 7.

no, entre teología y derecho, entre *aequitas* y *rigor iuris*, entre contenido y forma del proceso.

Misericordia y Paz, que en la variante sin autor apoyan a la Virgen, mantienen el mismo registro jurídicamente débil, recurriendo a las mismas argumentaciones utilizadas por la abogada. Gracias a la intervención de Paz –que recuerda a Justicia que la humanidad ya había sido castigada– Misericordia y Verdad, tradicionalmente en conflicto, se abrazan e intercambian el *osculum pacis*, en respeto –dice Paz– de lo que había dicho el Salmista, con referencia evidente a versículo 84.11, origen de la alegoría de los Procesos en el Paraíso.¹²⁷

127 Apéndice 2 [77]; para los Procesos en el Paraíso cfr. *supra*, pp. 77-79.

Los aspectos teológicos

La irrupción del derecho en la escena cultural del siglo XII modifica profundamente los esquemas del razonamiento teológico y contribuye a dar una nueva vida a la reflexión especulativa incluso en temáticas que, al menos en apariencia, poco tenían que ver con el derecho. La reflexión teológica usa el derecho para refundar los pilares de la construcción escatológica. La concepción mágica de la justicia divina es substituida por un sistema ordenado de pecados y penitencias que influye incluso en la “geografía” del más allá. El rol de Dios juez –iniciado con el proceso de Adán y concluido con el Juicio Universal– es redimensionado con la invención del Purgatorio, en donde las almas purgan una penitencia proporcional a sus pecados y cuya duración depende de la directa intervención de la Iglesia, a través del sistema de las indulgencias. La visión teológica de la doctrina procesal y la visión jurídica de las liturgias sacramentales convergen de forma particularmente evidente en las obras de Guillaume Durand, y sobre todo en el Proemio del *Speculum*, en donde el gran canonista resume las doctrinas de la legitimación carismática del derecho y del proceso trazando una suerte de historia del derecho que, desde la creación, y por lo tanto desde la ley de Dios, llega sin solución de continuidad hasta las más efímeras leyes humanas.

La visión jurídica del recorrido escatológico es ya la cifra distintiva del cristianismo de los orígenes, y tanto de las doctrinas heterodoxas y heréticas como de las ortodoxas recurren a temas de derecho para explicar la lucha entre el bien y el mal, imaginada como confrontación legal. Pero será la escolástica la que haga propios los instrumentos del derecho para leer en una nueva perspectiva los fundamentos de la doctrina cristiana, es decir, la teoría de la redención –rescate de la esclavitud del mal o satisfacción de una deuda con Dios–, así como el problema del rol del diablo, señor de la humanidad esclava del mal o simple custodio de las almas pecadoras.

En la tradición teológica, el problema del mal está ligado irremediablemente a la figura femenina. Y si la especulación filosófica, gracias en parte a las categorías jurídicas, logra pensar en nuevos términos el rol del diablo, es decir, de la personificación metafísica del mal, no sucede lo mismo en relación a la mujer, vista siempre como su realización material. La obsesión mi-

sógina que caracteriza el pensamiento cristiano desde sus orígenes nunca se abandona, y es paradójicamente reforzada por el crecimiento del culto mariano. Gracias a las elaboraciones teológicas de la plena Edad Media, el binomio Eva-María, centrado en el rol de la mujer madre, se fortalece y configura un modelo de mujer como instrumento de la voluntad ajena, a la que el designio divino confía la responsabilidad de la condena y la de la salvación.

1. *La justicia de Dios*

De la condena de Adán al Juicio Final

No cabe duda de que el derecho necesita a Dios. Él es la fuente de legitimación de toda autoridad y de Él, en una suerte de estructura piramidal, descienden los poderes que gobiernan las cosas de la tierra.

Pero también es cierto que el derecho es un instrumento que Dios necesita. Sumo legislador y juez supremo, Dios recurre a la ley, al mandamiento escrito, a la sanción, para indicar a los hombres los comportamientos a seguir.

Este binomio de funciones adquiere en la Edad Media una nueva importancia, se transforma en un concepto “técnico”, puesto que confiere legitimación a los soberanos que en la tierra promulgan leyes por voluntad de Dios, y a los jueces que, en su nombre, resuelven las controversias entre los hombres.

A diferencia de las otras religiones monoteístas, el cristianismo considera las tres cualidades de Dios –omnipotencia, omnisciencia y perfecto discernimiento del bien y del mal– como un arquetipo que es posible imitar sobre la tierra. Y por lo tanto, la justicia divina, que en la judaísmo y en el Islam son inaccesibles e incompresibles, en el cristianismo medieval devienen el modelo que se debe trasladar a la escena humana.¹

A partir del siglo XII, gracias al aporte de la ciencia jurídica, las verdades dogmáticas pueden reformularse con mayor precisión siguiendo la metodología escolástica.

La irrupción de la ciencia jurídica en la escena de las grandes transformaciones iniciadas por la Iglesia entre los siglos XI y XII modifica radicalmente la relación entre la justicia y sus manifestaciones terrenales y promueve la reflexión científica en torno al rol de la ley y a las reglas del proceso.

En los siglos de la primera Edad Media, la forma más común de resolu-

¹ Jacob, *Jugement des hommes et jugement de Dieu*, p. 43.

ción de conflictos era la ordalía o juicio de Dios. La ordalía altomedieval se basaba en la idea de que Dios en persona –juez supremo ante el cual todos los hombres deberán presentarse el último día– interviene en las controversias humanas a través de rituales que la Iglesia había reglamentado minuciosamente.² Justicia divina y justicia humana colaboraban por lo tanto en la manifestación de la verdad a través de las declaraciones finales del resultado de las pruebas físicas a las que el acusado o los contendientes se sometían. Fuego, agua, metales al rojo vivo, alimentos que debían ser ingeridos en enormes cantidades, pero también juramentos purgatorios y duelos, constituían el repertorio sagrado que la Iglesia prestaba a la ordalía pagana y que investía de enorme eficacia gracias a la fuerza del juramento.³

En 1215, el IV Concilio Laterano, convocado por Inocencio III, prohibía la participación del clero en los ritos ordálicos.⁴ Pocos años más tarde, la disposición era incorporada en el *Liber Augustalis*, cuerpo normativo que Federico II, *rex Siciliae* y emperador del Sacro Imperio Romano, había dado a su reino.⁵ La legislación eclesiástica y laica se incorporaban a los profundos cambios que la doctrina jurídica había elaborado precisamente a fines del siglo XII y durante los primeros decenios del siglo XIII en materia procesal.

El nuevo proceso medieval –el llamado proceso romano-canónico– se proponía como *ritus* ordenado y racional de instancias destinadas a producir una verdad final, legitimada únicamente por la rigurosa aplicación del *ordo*.⁶

Gracias al auge concomitante de la teología y del derecho, la distinción entre pecado y crimen se hacía siempre más nítida. El pecado, encerrado en el secreto del alma y por lo tanto no susceptible de juicio, era confiado exclusivamente a la confesión según la máxima “*Ecclesia de occultis non iudicat*”;⁷

2 Cfr. las formulas del proceso ordálico en Zeumer, *Ordines iudiciorum Dei*, p. 599 y ss. Sobre la ordalía existe una vastísima bibliografía, me limito a mencionar cfr. Gaudemet, *Les ordalies au Moyen Âge*; Bartlett, *Trial by Fire and Water*; Lo Schiavo, *Figure di testimoni*.

3 Jacob, *Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger*, pp. 96-97.

4 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, pp. 227-271.

5 *Liber Augustalis*, Cost. II 33, *Monomachiam, que vulgariter*, p.340. Sobre este tema cfr. Pasciuta, *Ratio aequitatis*, p. 80.

6 Sobre los *ordines iudicarii* y sobre la literatura jurídica dedicada específicamente al proceso cfr. *supra*, cap. 4 § 1.

7 Según Prodi, *Una storia della giustizia*, la distinción entre el tribunal de la conciencia y el de las acciones, o sea la distinción entre foro interno y foro externo, asume carácter distintivo en la historia de los sistemas judiciales occidentales. Sobre el secreto y

el crimen por el contrario entraba en la competencia de los tribunales humanos –laicos y eclesiásticos–, que se inspiraban en el tribunal divino y por eso mismo eran susceptibles de producir una “verdad” judicial.⁸

En este contexto, el rol de Dios como juez es restituido en su dimensión ultraterrena y reservado al ámbito estrictamente teológico. Dios no interviene ya “directamente” en las controversias terrenales sino que si limita a juzgar a cada uno en el momento de la muerte y a todos en el último de los días, cuando Cristo volverá sobre la tierra y con veredicto definitivo separará a los buenos de los malos.

Pero el Juicio Final, en la versión de la teología medieval, es un proceso *sui generis*, que se distingue totalmente del *ordo* elaborado por la ciencia jurídica.⁹

Según Pedro Lombardo, el Juicio Final se caracteriza por ser manifiesto y visible, oponiéndose en esto al secreto que caracteriza por el contrario el juicio de Dios sobre la conducta de cada individuo, y esta evidencia será tangible en la definitiva separación de los buenos y los malos, que será hecha *ministerium angelorum* y que por lo tanto esclarecerá lo que en el presente es confuso, dado que hasta ese instante todas las almas están en purgación y por lo tanto se mezclan buenos y malos.¹⁰ El Juicio Universal será guiado por la unión de la justicia y la misericordia, que constituye la esencia misma de Dios;¹¹ pero esta consideración, de por sí bastante obvia, hacía imposible la analogía entre el Juicio Final y el modelo de la justicia que los hombres aplicaban en la tierra.

No obstante, el esquema procesal sigue siendo el instrumento más eficaz para explicar la interacción entre el Hombre y Dios: el alfa y el omega de la historia de la humanidad, en su tormentosa relación con Dios, son simbolizadas con un proceso. Acusación y defensa hacen su aparición el Paraíso terrestre, cuando Adán responde a Dios que lo acusa de haber transgredido su orden.

Y a juicio –el Juicio Universal– irá la humanidad toda al fin de los tiempos. La historia de la humanidad, en el designio divino, se abre con una transgre-

sus ecos en el campo procesal y en el derecho canónico medieval cfr. Chiffolleau, “*Ecclesia de occultis non iudicat?*”.

8 Sobre el problema del pecado y su transformación en crimen, la obra maestra de Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre*.

9 Viola, *Jugement de Dieu et jugement dernier*.

10 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, 43-50 (PL 192, coll. 943-962).

11 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, 46.3 (PL 192, coll. 952-953).

sión, un proceso y una sentencia de condena y acaba con otro proceso, último acto de la relación de Dios con sus creaturas.

Pero ambos son procesos, a causa de la excepcionalidad de los contextos en los que se colocan, no tienen valor ejemplar y por lo tanto no pueden representar un modelo aplicable. El mecanismo del juicio –la alternancia de la acusación y de la defensa, la sentencia dada en conclusión del rito celebrado con reglas precisas y conocidas por todos –es esencial, no tanto para comprender el designio divino, de por sí incognoscible, sino para contar correctamente –es decir siguiendo las reglas del razonamiento lógico de matriz aristotélica –la relación entre la humanidad y su creador.

El espacio jurídico del Purgatorio

Entre la mitad del siglo XII y la mitad del XIII, mientras los juristas elaboran las reglas del proceso, la teología se planteaba el problema de la justa colocación de los *mediocriter boni* y de los *mediocriter mali*, de esas almas ni del todo buenas ni verdaderamente malas que por esto mismo no podía estar destinadas al Paraíso ni condenadas al Infierno.¹²

La reflexión culmina en la invención del Purgatorio. Espacio intermedio entre la vida terrenal y la vida eterna, entre el Infierno y el Paraíso, entre la salvación y la condena, el Purgatorio es un lugar destinado a la expiación de los pecados y un lugar pensado jurídicamente, asumiendo la lógica del delito y de la pena.

El pontífice, concediendo indulgencias especiales, puede abreviar la duración de la permanencia en el Purgatorio y acelerar de este modo el tránsito hacia el Paraíso, basándose en una especial “contabilidad del más allá” que cuantifica los efectos de las plegarias en la atenuación de la pena.¹³

La ciencia canonística, por su parte, reflexiona sobre los efectos jurídi-

¹² El tema del Purgatorio fue analizado por Jacques Le Goff en el libro ya clásico *La naissance du Purgatoire*. La influencia recíproca de la teología y del derecho en la construcción del Purgatorio, si bien expresamente negada por Le Goff, quien minimizaba la importancia del derecho en la construcción de la idea de Purgatorio, es sin embargo implícitamente reconocida por el gran historiador francés, quien atribuye a la ciencia jurídica medieval un rol decisivo en la puesta a punto de categorías concretas sobre las que la teología edifica la gran estructura de la mediación que es en efecto el Purgatorio (sobre este punto cfr. *ibidem*, pp. 236-239). Para una reflexión sobre la forma jurídica del Purgatorio en Aimon, *Il Purgatorio nella Decretistica*.

¹³ Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà*, p. 216 ss.

cos de esta atenuación: en la Glosa ordinaria al *Decretum* se precisa que la disminución de la pena, como consecuencia del pago de sumas de dinero, no actúa *in quantitate* sino *in proportione*, y es por lo tanto imposible redimir íntegramente el castigo impuesto a un alma purgante con la sola limosna.¹⁴

El espacio teológico del Purgatorio se construye, a partir del siglo XII, con los instrumentos que el derecho había puesto a disposición para la gestión, íntegramente terrenal, de los delitos y las penas y puede ser considerado un producto de la elección del derecho por parte de la Iglesia.¹⁵ El Purgatorio consolida en efecto la posición suprema del Papa que puede mitigar la condena e introduce una visión retributiva de la pena. La perspectiva jurídica de la sanción hace que la condena que deriva del pecado pueda transformarse de definitiva en transitoria.

En la nueva visión teológica, influenciada por la positivización del precepto divino realizada por medio de la ciencia jurídica, el pecado original coincide con la violación de las reglas y es tratado en analogía con el delito. La 164. ico moderno, 58.ero o en analogla violaciencia jurrse de dnstrumentos que el derecho habrecho en la construccion y por l¹⁶La introducción del elemento del tiempo –es decir de una duración limitada de la pena– en un contexto atemporal por definición, hace del Purgatorio un arma potentísima y relega el Juicio Universal a *topos* exclusivamente religioso, vaciado de su importancia jurídica.¹⁷

La creación de un tercer espacio, entre el Infierno y el Paraíso, en el que se purga la condena con el correctivo íntegramente humano del tiempo, tiene incluso el efecto de quitar silenciosamente intensidad al momento del Juicio Final, incognoscible y misterioso; de permitir que la Iglesia haga uso de los instrumentos jurídicos adoptados por ella desde el momento mismo en que el derecho vuelve a ocupar la escena de los saberes eminentes y de administrar, con modalidades complejas, el recorrido de la salvación de las almas. A través del Purgatorio, la Iglesia puede desempeñar el rol de intermediaria entre la humanidad y Dios, asegurándose –cosa no menor– una ulterior fuente de redito a través de la gestión de las indulgencias.

14 Gl. *Pro valde ad Decr.* II, c. 13, q. 23, in *Corpus juris canonici emendatum*, vol. I, pp. 757-758.

15 Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 51 ss.

16 Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, p. 164.

17 Berman, *Diritto e rivoluzione*, p. 184.

A partir del siglo XII, teología y derecho utilizan por lo tanto un mismo lenguaje y una misma metodología para construir dos esferas complementarias.

La visión jurídica del designio escatológico es complementaria de la construcción canonística del proceso: el terreno común es el de la búsqueda de una solución que sea convincente y que pueda eficazmente valer, tanto para las controversias terrenales como para las de los hombres con Dios.

Rechazando la posición tradicionalmente atribuida a Orígenes de Alejandría, según el cual la misericordia de Dios haría transitoria toda pena –infligida por las leyes humanas o por la ley divina– y garantizaría, después del último día, el retorno a la igualdad de los orígenes, la tendencia teológica y filosófica que desde Agustín lleva a Tomás –y que había sido asumida también en la *Commedia* dantesca–, se basa en la idea de que para el diablo y para las almas condenadas la pena sería eterna y cada uno habría tenido un juicio inmediato luego de la muerte.¹⁸

En esta línea parece colocarse también el *Processus Satane*: no se trata de una representación del *Iudicium*, es decir del Juicio Final, sino más bien un proceso “intermedio”, una prueba *in itinere* con la que testear la validez lógica de las afirmaciones que derivan de la inescindible unión entre derecho y teología.

2. Teología procesal

De la ley de Dios a la ley de los hombres

“Del trono de Dios provienen los rayos y voces y truenos y entorno a él noche y día claman criaturas con seis alas”.¹⁹

La íntima conexión que une el derecho procesal a la teología es explicada por Guillaume Durand en el Proemio de su *Speculum iudiciale*, que se abre con esta cita sacada del Apocalipsis de Juan.

¹⁸ Steinberg, *Dante*, p. 109.

¹⁹ Durand *Speculum*, *Proemium* § 1 (vol. 1, p. 1). La cita proviene de *Apocal.* 4, 1-8 pero, como señala por otra parte Giovanni d’Andrea en su comentario a este pasaje en el *Speculum* (*ibid*, p.2 *add. b: Apocalypsi*): “Non tamen ad litteram sed per saltum”, es decir que la cita retoma libremente un pasaje del cuarto capítulo del Apocalipsis, pero no es una cita literal. Sobre Durand y el *Speculum* cfr. *supra*, cap. 4, § 1.

La visión profética del Cielo, tal y como está descrita por Juan en un raptó de éxtasis, es leída por Durand en clave jurídica e inspira la construcción de una teología procesal de fuerte impronta dramática.

El “trono de Dios” representa a la Iglesia, de la cual provienen los milagros (“los rayos”), los mandatos y órdenes (“las voces”), las sanciones (“los truenos”); “las criaturas” son los Doctores de la Iglesia y “las seis alas” corresponden a las seis leyes: la ley natural, la ley mosaica, la profética, la evangélica, la apostólica y la ley canónica.

Partiendo de la Epístola de Pablo a los Romanos –uno de los pilares sobre los que se erige la teología medieval– Durand explica que la ley natural fue dada por Dios al hombre en el momento de la creación, de forma tal que incluso aquellos que no tienen leyes pueden comportarse *naturaliter* en observancia al derecho que está en ellos mismos. Pero a causa del pecado y por lo tanto de la presencia del diablo, la ley natural ha sido ofuscada y con ella la luz de la justicia. La condena de la humanidad, consecuencia del pecado original, se concretiza así en la incertidumbre del derecho y en la mala justicia.

Para ayudar al género humano e indicar nuevamente el camino hacia la salvación, Dios dio a Moisés los Diez Mandamientos y a éstos agregó la ley de los Profetas. Pero esta ley antigua no era todavía suficiente y así Dios mando sobre la tierra *filium suum legislatorem*, su hijo “legislador”. La salvación de la humanidad pasa entonces a través del don que el hijo de Dios, el Legislador, hace a la humanidad con las nuevas leyes evangélicas.

En la construcción de Durand, el punto de encuentro entre derecho divino y derecho humano está representado por los *Actos de los Apóstoles*. La ley llamada apostólica es, según Durand, una interpretación destinada a explicar las normas contenidas en las Sagradas Escrituras y a integrarlas, adaptándolas a los nuevos tiempos con la ayuda del razonamiento analógico. Pero, continua Durand, a causa de la complejidad creciente de la estructura jerárquica de la Iglesia y del clero, y del aumento de los litigios a dirimir, estas leyes –la evangélica y la apostólica– no fueron ya suficientes y por lo tanto los sucesores de los Apóstoles, Vicarios de Cristo, comenzaron a hacer nuevas leyes que llamaron Cánones.

A través de una historia del derecho que, desde la Creación llega a la contemporaneidad, Durand manifiesta su concepción de un sistema jurídico que deriva directamente de Dios, fuente suprema de legitimación de todo poder sobre la tierra, que acompaña la vida del hombre sin solución de continuidad. No se trata de una idea nueva ni del todo original, pero esta adquiere sin embargo relevancia por el hecho de moverse en el ámbito concreto de los nom-

bres, las obras que, pertenecientes originariamente al dominio de la teología jurídica, entran definitivamente en el del derecho.

La descripción de la última de las “seis leyes”, producida por la Iglesia, marca el pasaje de la construcción teológica a la estrictamente jurídica.

El derecho canónico –afirma Durand– disciplina la esfera pública y privada y ha sido objeto de comentario por parte de numerosos juristas a lo largo del tiempo. De Rufino a Tancredo, a Bernardo di Parma, a Giovanni Hispano, Huguccio, Damaso, Alano Anglico, Giovanni Teutonico, Bartolomeo di Brescia, Giovanni da Dio, hasta llegar a las *duae stellae lucidissimae* –Inocencio VI, cuyo nombre era Sinibaldo Fieschi, y Enrico da Susa, llamado el Hostiense, su maestro directo–, este es el firmamento de las *auctoritates* que en el curso de últimos 150 años habían ilustrado y comentado las compilaciones de derecho canónico y el nuevo *ordo* procesal.²⁰

En sus obras, que tratan todo el derecho – afirma el *Speculator*– es posible encontrar respuesta a cada pregunta, y de ahí hay que partir para afrontar toda la temática procesal “pues el maestro y el discípulo han bebido de la misma fuente y toda ciencia deriva de Dios.”²¹

La síntesis operada por Durand sobre las fuentes del derecho que provienen directamente de Dios parece dejar de lado en forma definitiva –al menos para el mundo del derecho– una de las cuestiones más controvertidas que habían animado el debate teológico del primer cristianismo en torno al valor de los preceptos contenidos en las Sagradas Escrituras.²²

La relación entre el Antiguo Testamento –la ley de los judíos– y el Nuevo Testamento –la ley de los cristianos– había constituido en efecto un problema cardinal en la definición de la ortodoxia cristiana.

Las doctrinas gnósticas –Valentino y Marción en particular–, habían, de manera radical, dado la solución al problema que incluía en primer lugar la difícil relación entre cristianos y judíos: la propuesta era la de abandonar por completo el Antiguo Testamento, dado por el Dios de la Ley al pueblo judío y seguir solamente los preceptos evangélicos dados por el Dios del Amor luego del triunfo sobre el malvado Demiurgo.²³

20 *Ibidem*, p. 3 § 16.

21 *Ibidem*, p. 5, § 19. Sobre la relación de Durand con las fuentes doctrinales en las que se inspira, incluso para la construcción de una doctrina política que funda la teoría cfr. Boulet-Sautel, *Le Princeps*.

22 Aragione, *Les chrétiens et la loi*, pp. 129-132.

23 Para un análisis de la doctrina de Marción de Sinope cfr. *infra*, p. 153 ss.

En el extremo opuesto se sitúa la teoría de Celso, tal y como la conocemos a través de la refutación hecha por Orígenes en su obra *Contra Celsum*. El concepto del Cristo nomoteta era fuertemente criticado, en base a la constatación que la palabra de Cristo –a la que los cristianos, en cuanto tales, están obligados a obedecer por ley– es en substancia profundamente diversa respecto a la que Dios dirige directamente a Moisés. En los principios de base –sostiene Celso– la contradicción entre lo que ha sido dictado por Dios en las Tablas de la Ley y lo predicado por Cristo en los Evangelios es evidente y por lo tanto si se admite el valor normativo del Evangelio se debe resolver la cuestión –considerablemente más difícil– de la contradicción de Dios respecto a sí mismo.²⁴

En la refutación de la teoría de Celso, Orígenes se basa en una metodología de interpretación de la palabra de la Escritura que se interesa por la substancia y por lo tanto el contenido del dictado divino estaría en grado de evidenciar inmediatamente la no contradicción entre los preceptos del Antiguo Testamento y los contenidos en los Evangelios.²⁵

De Ireneo de Lyon a Tertuliano, los Padres de la Iglesia y los Apologetas cristianos empeñados entre el siglo II y el III a refutar la teoría de la gnosis, proponen considerar las dos legislaciones como dos *species* provenientes de un mismo *genus*. Cristo lleva al mundo una nueva ley, pero esta no es anti-tética de la precedente y el derecho divino se articula así en tres niveles que coexisten: la ley natural, la ley mosaica y la ley evangélica.

Los problemas ligados a la armonización de las tres fuentes entre sí serán resueltos solo por la escolástica.

Gracias a la irrupción de la ciencia jurídica y a sus contactos con la teología, la escolástica abandona la idea de “ley” y la substituye por la de “voluntad” divina.

La *voluntas* del legislador y el rol que la intervención subjetiva del *princeps* desempeña en el proceso de realización de la norma constituye uno de los puntos centrales de la reflexión jurídica que deriva de la exégesis del *Corpus iuris*. Ya desde los primeros Glosadores, la norma es considerada como concretización de un principio –la *ratio legis*–, que el intérprete, es decir el jurista, debe ser capaz de identificar y comprender.²⁶

24 Orígenes, *Contra Celsum*, 7.1-25.

25 Aragione, *Les chrétiens et la loi*, pp. 130.

26 Sobre este tema, la referencia esencial sigue siendo la obra maestra de Cortese, *La norma giuridica*.

En analogía con este enfoque, la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, y el derecho natural, son considerados manifestaciones sensibles de la “voluntad” de Dios, y las contradicciones que pueden plantearse entre estas tres manifestaciones son sólo el signo de los límites de la mente humana que no logra percibir la complejidad del designio divino.

Se cierra así en forma definitiva el problema de la validez normativa de los preceptos escriturarios y de la distinción entre preceptos divinos y preceptos humanos.²⁷

El Paraíso terrestre y el origen del proceso

“El proceso y la vía judicial para la resolución de los conflictos parecen haber tenido origen en el Paraíso”.²⁸ Según Durand el primer proceso coincide con la expulsión del Paraíso terrestre.²⁹ Adán, amonestado por Dios por haber desobedecido, opone una excepción como si fuese el *actor* de un juicio y acusa a la mujer de haberlo inducido a comer la manzana, y por lo tanto a pecar: “La mujer que me has dado por compañera me ha engañado y me ha hecho comer el fruto”.³⁰

El pecado del hombre contra Dios subvierte el derecho natural: la consecuencia es la introducción del concepto de propiedad. Si en el estado de naturaleza, o sea en el estado de gracia en el que Dios había puesto al hombre, no había ninguna razón para litigar, en tanto los bienes eran comunes, cuando

²⁷ Brague, *La loi de Dieu*, pp. 351-368 al que remito para las indicaciones bibliográficas y las fuentes.

²⁸ “Ordo iudiciorum et placitandi usus in Paradiso videtur exordium habuisse”, *ibidem*, p. 5, § 24.

²⁹ La argumentación de Durand retoma –ampliándola– la ya tradicional expuesta por Paucapalea en la *Summa decreti*: “Placitandi forma in paradiso primum videtur inventa, dum prothoplastus de inobedientiae crimine ibidem a domino interrogatus criminis relatione sive remotione usus culpam in coniugem removisse [...] dicens: ‘mulier, quam dedisti, dedit mihi et comedi’” Paucapalea, *Summa decreti*, p. 1; y también Étienne de Tournai en la *Summa al Decretum*, siguiendo a Paucapalea, afirmaba: “Divini iuris originem quidam a principio mundi coepisse dicunt”. Según la interpretación del canonista francés, Adán, al defenderse acusando a Eva, ejerció “quasi actioni exceptionem obiiciens relationem criminis in coniugem, immo in coniugis auctorem”, Étienne de Tournai, *Summa Decreti*, p. 2.

³⁰ “Mulier quam mihi sociam dedisti me decepit et comedi» Durand, *Speculum, Proemium* § 24 (vol. 1, p. 5).

Dios castiga a Adán y lo expulsa del Paraíso terrestre, lo condena, entre otras cosas, a “ganar su pan”,³¹ es decir, a la división de los bienes. La introducción de los vocablos “tuyo” y “mío” es la única causa de los conflictos y determina la necesidad humana de crear un ámbito de la justicia terrenal para la solución de los litigios.

Esta idea estaba ya presente en el estoicismo y Durand cita al pseudo-Séneca de los Proverbios: “Los hombres vivirían en paz si se suprimiesen estas dos palabras: Mío y Tuyo”, “Seríamos nuestros si no hubiesen cosas nuestras”;³² pero ahora adquiere una fuerza mayor en la medida en que está íntimamente conectada con la expulsión del Paraíso terrestre y con el supremo castigo divino.

En su singular tentativa de reconstruir una historia del proceso, Durand identifica la existencia de un *ordo iudiciarius* ya en el Antiguo Testamento, y precisamente en el principio –enunciado por Moisés y luego recogido por la ciencia procesal– de la necesidad de al menos dos testigos para que exista una prueba: “In ore duorum aut trium testium peribit qui interficietur. Nemo occidatur, uno contra se dicente testimonium” (*Deut.* 17.6).³³

Por otra parte –argumenta Durand–, la necesidad de poner a punto un sistema procesal había sido advertida ya en los Diez Mandamientos, en donde se identifica en la propiedad una posible causa de litigio: “Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt” (*Ex.* 20.17).

La historia del proceso trazada por Durand continua con el Nuevo Testamento. En la epístola a los Corintios, Pablo habla explícitamente de *iudicia secularia*, de procesos celebrados entre hombres y por hombres.³⁴ Siguiendo los pasos del Apóstol, los sucesores de Pedro crearán cánones destinados a dirimir los crecientes litigios que confrontan a los hombres.

Enlazando su singular reconstrucción histórica con el presente, Durand expone entonces el contenido de su obra: “compondré un *Speculum iudiciale*, un espejo en el que jueces, abogados, notarios, partes, testigos, puedan

31 “In sudore vultus tui vesceris panem tuum” *ibidem*, § 25, p. 5.

32 “Secundum Senecam homines quitissime viverent si haec duo nomina, Meum et Tuum, de medio tollerentur et alibi dicit: Nostri essemus si nostra non essent”, *ibidem*. Sobre la influencia del pensamiento de Séneca y de las obras del pseudo-Séneca en la literatura cristiana cfr. von Albrecht, *Momenti della presenza di Seneca*.

33 Durand, *Speculum, Proemium* § 26 (vol. 1, p. 5).

34 1 *Cor.* 6.4: “Saecularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles, qui sunt in ecclesia, illos constituite ad iudicandum?”.

reflejarse y encontrar la solución adecuada para todos los procesos.”³⁵ El término mismo de *Speculum* tiene para Durand una derivación bíblica, en las palabras que Dios dice al Profeta Ezequiel: “Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel; et audies de ore meo verbum et commonebis eos ex me” (*Ez.* 3.17); y evangélica es la división de la obra en cuatro partes, así como cuatro son los ríos del Paraíso y cuatro los Evangelistas.³⁶

El esfuerzo de proponer analogías cabalísticas entre textos sagrados y el ámbito procesal y el recurso a la narración histórica para unir el presente con los relatos bíblicos manifiestan la necesidad de esclarecer y hacer accesible la relación directa entre formas del proceso y construcción teológica. El proceso es legitimado en tanto continuación y manifestación laica del espacio litúrgico.

En el Proemio del *Speculum* parecen resueltas definitivamente las incertidumbres de la ciencia jurídica, que en el largo recorrido de elaboración del *ordo iudiciarius* había siempre oscilado entre dimensión técnica estrictamente “laica” del proceso y justificaciones formales y sustanciales de la existencia misma del espacio procesal.

El tratado de Durand abandona la referencia constante a la Sagrada Escritura y entra en el corazón de la materia jurídica, conducida de ahí en más según las formas propias de la ciencia civilística y canonística.

Liturgia sagrada y liturgia profana

En la visión de Durand, el *Speculum* es una exposición metódica de la “liturgia procesal”, es decir, del conjunto ordenado y ritmado de prácticas rituales que conducen a la manifestación de la verdad judicial.³⁷

El lazo indisoluble entre proceso y liturgia religiosa es retomado y explicitado por el mismo Durand en el *Rationale divinorum officiorum*, obra compuesta pocos años después del *Speculum*, que constituye en cierto modo su análogo, dado que es, en el campo de la liturgia, igualmente famosa y es a la vez síntesis de la tradición y obra fundadora.³⁸

35 “Igitur Speculum iudiciale formabo, in quo quidem iudices, advocati, tabelliones, partes, testes, caeteraque personae speculari valeant, qualiter in iudiciis ordinariis et extraordinariis, civilibus et criminalibus, ac in singulis iudiciorum capitulis sua rite officia moderentur”, Durand *Speculum*, *Proemium* § 26 (vol. 1, p. 5).

36 *Ibidem*, § 30, p. 6.

37 Thibodeau, *From Durand of Mende to St. Thomas More*.

38 Compuesto entre 1291 y 1294, el *Rationale divinorum officiorum* es, en el estudio

En el Proemio del *Rationale*, Durand recuerda explícitamente su trabajo sobre el proceso, afirmando haber compuesto esta obra para responder, también en este caso, a la necesidad de claridad y a las exigencias de la práctica.³⁹

Y así como para la obra sobre el proceso había adoptado el evocativo término de *Speculum*, en la obra sobre la liturgia se servía del igualmente evocativo término de *Rationale*, comúnmente utilizado para indicar los parámetros episcopales, pero aquí trasladado al uso del clero en su conjunto. Y si la obra procesal tenía el rol de *speculum*, espejo para todos los operadores del derecho –que habrían podido hallar en él analogías para todos los casos, incluso cuando no habían sido explícitamente contemplados–⁴⁰, la obra litúrgica habría desempeñado para todos los sacerdotes la función del *Rationale iudicii*, el ornamento sagrado que, primero los pontífices romanos y luego los obispos, revestían y sobre el cual estaba escrito “Manifestatio et veritas”.⁴¹

La relación entre teología y derecho se refuerza de forma evidente gracias también al amplio recurso de Durand a las fuentes jurídicas para demostrar la naturaleza vinculante de la liturgia. Durand usa citas directas pero más frecuentemente referencias no explícitas, y utiliza el derecho romano –direc-

de la liturgia medieval, equivalente a lo que los *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo eran para la teología, es decir, una obra sistemática y fundadora. El *Rationale* acompañaba al *Pontificale*, la otra obra litúrgica redactada por Guillaume Durand entre 1293 y 1295. El *Pontificale* de Durand sustituía al gregoriano y sería la base del *Pontificale Romanum* de 1485, en uso hasta la reciente reforma de la liturgia. Sobre este punto cfr. Thibodeau en la *Introduzione* a Durand *Rationale*. Sobre el *Pontificale* cfr. Andrieu, *Le Pontifical romain*. Para una traducción del *Rationale* y su influencia a partir del siglo XIV cfr. Brucker, *Variations et fixité*. Sobre la compleja relación entre proceso y liturgia cfr. Thibodeau, *The influence of Canon Law*; Reynolds, *Pseudonymus liturgica*; Id., *Liturgy* y los ensayos recogidos en Id., *Law and Liturgy*; Paravicini Bagliani, *Il Papato*; Vogel, *Introduction aux sources*.

39 “Decrevimus itaque, pro anime nostre salute atque legentium utilitate, secreta divinorum officiorum misteria hic claro stylo prout erit possibile, exarare atque digerere, et que viris ecclesiasticis pro cotidiani usus intelligentia necessaria visa sunt enucleare et medullitus explicare, quemadmodum et pro illis qui circa iudicia versantur secularia olim in Speculo iudiciali fideliter egisse dignoscimur, in statu dissimili constituti”. Durand, *Rationale*, *Prohemium*, vol. 1, p. 3.

40 “Quamquam non sit in speculo res, quae speculatur, in illo tamen quemadmodum materiale speculum cuiuslibet formae sibi oppositae imaginariam profert similitudinem sive instar”. Durand, *Speculum*, *Proemium* § 27 (vol. 1, p. 5).

41 Durand, *Rationale*, *Prohemium* § 16 (vol. 1, p. 10). Sobre el significado del término *Rationale* cfr. Du Cange, *Glossarium, ad vocem*.

tamente del *Corpus iuris*– o en mayor medida, el derecho canónico, tanto normas como doctrina. La fuente mayormente utilizada es el *Decretum* de Graciano, pero son también numerosas las referencias al *Decretum* de Burcardo de Worms y a las compilaciones oficiales de decretales –*Liber Extra* y *Sextus*–.⁴²

Con el fin de hacer explícita la relación entre rito litúrgico y rito procesal, Durand plantea una reflexión sobre la naturaleza de las normas contenidas en las Sagradas Escrituras. Estas pueden subdividirse en sacramentales y ceremoniales.⁴³

La inserción de los ritos litúrgicos entre los preceptos normativos –con la consecuente naturaleza vinculante de las prescripciones ceremoniales– no es una intuición original de Durand, sino que parte de la más conocida clasificación de los preceptos hecha por Tomás en la *Summa Theologie*.

Según el Aquinate, los preceptos contenidos en la ley antigua – Antiguo Testamento– son de tres tipos: morales, judiciales y ceremoniales. Los preceptos morales y los judiciales conciernen la conducta de vida del hombre, los ceremoniales el culto divino. Los tres tipos de preceptos se fundan en las categorías de *bonum* o *honestum* –los preceptos morales–, de *iustum* –los judiciales– y de *sanctum* –los ceremoniales–.⁴⁴

Puesto que el juicio es la aplicación de un precepto a un caso –“Juicio significa ejecución de la justicia, la que se determina por la aplicación de un criterio a la circunstancia particular”⁴⁵–, se puede deducir lógicamente que

42 Thibodeau, *Introduzione* vol. 140B, pp. 235-247; cfr. también Id., *Les sources du Rationale*.

43 “Notandum autem est quod eorum que in lege continentur alia sunt moralia, alia mistica. Moralia sunt que mores informant, et sic intelligenda sunt prout ipsa verba sonant ut ‘Dilige Deum, honora patrem, non occides’ et huiusmodi. Mistica sunt figuralia que aliud significant preter id quod littera sonat. Horum autem alia sunt sacramentalia alia cerimonialia. Sacramentalia sunt de quibus ratio reddi potest quare ad litteram sic precepta fuerunt ut: ‘Non arabis in bove et asino, non feres vestem lino lanaque confectam, non seres agrum diverso semine’ et huiusmodi. Siquidem quantum ad moralia lex non recipit mutatione, sed quantum ad sacramentalia et cerimonialia mutata est quoad superficiem littere; mysticus tamen eorum intellectus mutatus non est, unde non dicitur lex mutata quamvis translato in nos sacerdotio sit translata”. Durand *Rationale, Prohemium* §§ 7-8 (vol. 1, p. 6).

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 99 art. 4 arg. 3, p. 202.

45 “Iudicium significat executionem iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 99 art. 4 arg. 2, *ibidem*.

los preceptos judiciales están ligados tanto a los preceptos morales como a los ceremoniales, y que por lo tanto, en sede procesal, a veces se juzga en base a preceptos judiciales y morales, a veces en base a preceptos judiciales y ceremoniales.

Dicho de otro modo, en la reflexión tomística, el proceso es ante todo un lugar de aplicación de preceptos judiciales – de reglas del *ordo*–, pero que tiene como objeto un *factum*, un caso que está regulado por preceptos morales o litúrgicos.

Por el contrario, cuando la categoría teológica de *bonum* y la de *sanctum* entran en contacto con la categoría de *iustum* –es decir cuando entran en el espacio procesal– se transforman de morales en jurídicos y entran en la competencia del jurista y no ya del teólogo. A la variabilidad de los casos, derecho y teología oponen como antídoto la estabilidad de los criterios. Y la justicia justa, que se realiza en el proceso, consiste en identificar el criterio adecuado al caso en litigio.

3. Dios y Satanás: las razones de un proceso

La confrontación entre el bien y el mal en las doctrinas de la gnosis y en la patrística

El *Processus Satane* retoma en forma original el *topos* de la confrontación entre Dios y el diablo. Las raíces de esta actitud “legalista” de la doctrina teológica, es decir, de la utilización de la metáfora procesal para describir el conflicto entre bien y mal, son muy antiguas y obligan a tener en cuenta el complejo panorama del cristianismo de los orígenes.⁴⁶

La visión de la salvación y de la redención como una suerte de lucha legal entre Dios y el diablo, es para los pensadores ortodoxos, pero también para los herejes, el único modo de demostrar indiscutiblemente que el conflicto entre el bien y el mal ha sido resuelto de forma definitiva y que –a pesar de las apariencias– ha triunfado el bien.

Para derrotar el mal, Dios habría ciertamente podido utilizar muchos modos diversos, más espectaculares y de mayor éxito inmediato –el conflicto armado o el milagro por ejemplo –pero la elección de recurrir al derecho es

⁴⁶ Este punto y el siguiente retoman con modificaciones mi ensayo precedente *Il diavolo e il diritto*, publicado en el volumen *Il diavolo nel medioevo*.

claramente más coherente con la postura “jurídica” que el cristianismo asume desde que aparece en la escena institucional del Imperio y que constituye el signo distintivo respecto a las otras grandes religiones monoteístas.

El dualismo bien-mal es el problema central del cristianismo, como de toda religión monoteísta. Los politeísmos, en efecto, no necesitan radicalizar los conceptos, en la medida en que toda divinidad está inescindiblemente compuesta de bien y de mal, y por lo tanto modula los propios comportamientos según los destinatarios, decidiendo ser buena con algunos y despiadada con otros. Cuando por el contrario se postula la existencia de un solo Dios, entonces es inmediatamente necesario dar una explicación de la existencia del mal, es decir, de su opuesto lógico.

En los textos apócrifos y en los escritos de los Padres de la Iglesia destinados a refutar las herejías, surge un debate encendido e incesante, centrado en gran parte precisamente en las posibles explicaciones de la existencia del mal, en el que la influencia de las religiones orientales se mezcla con las interpretaciones del judaísmo.

Una de las doctrinas heréticas de mayor eficacia en la imaginación del conflicto entre bien y mal es la de Marción de Sinope (85 ca.-160 ca.), que conocemos solo a través de las numerosas obras dedicadas a su refutación.⁴⁷ La teoría marcionita tuvo enorme éxito e incluso en el siglo V, el obispo armenio Yeznik de Kolb dedicaba a Marción el cuarto libro de su obra “Confutación de la secta”.⁴⁸

La refutación hecha por el obispo armenio restituye una versión de la teo-

47 Marción de Sinope –epónimo de la secta de los Marcionitas– fue un teólogo y maestro activo probablemente en Alejandría en la primera mitad del siglo II. Fue seguidor de las enseñanzas de Valentino, uno de los más originales filósofos interpretes del cristianismo del siglo II. Ambos fueron condenados como gnósticos, pero sus ideas tuvieron mucho éxito. La teoría de Marción es desde el inicio explicada y refutada. Entre los primeros en ocuparse entre los siglos II y III, están Justino en la *Apologia prima*, Ireneo de Lyon en el *Contra Hereses*, y Tertuliano, que le dedica una obra entera el *Adversus Marcionem libri V*; sobre esto cfr. Benats, *Il ritmo trinitario*, p. 52 ss. Sobre Marción de Sinope, sigue siendo fundamental el estudio de A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, a propósito del cuál cfr. más recientemente la colección de ensayos *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung*. Sobre la teoría marcionita como origen de la lucha entre Dios y el diablo y sus sucesivas reelaboraciones patrísticas habla Roediger, *Contrasti antichi*, p. 8 ss.

48 *Refutation of the Sects*. De este texto (pp. 57-59) he sacado la adaptación en italiano de los pasajes que siguen.

ría marcionita particularmente sugestiva, que más allá de la adhesión al original –lo que tiene escasa importancia aquí–, diseña en negativo un modelo que será respetado luego con algunas variaciones significativas en la construcción ortodoxa de la teoría de la salvación.

Según la doctrina marcionita, siguiendo lo dicho por Yeznik, en el origen del mundo había tres divinidades: la Materia, el Otro, o Dios Desconocido –que se habría revelado en el Nuevo Testamento– y el Demiurgo, Señor de la Creación y de la Ley. Cada una de estas fuerzas primigenias reside en un espacio diferente: el Otro Dios en el primer cielo, el Señor de la Creación en el segundo cielo y la Materia sobre la tierra.

De la unión sexual entre la Materia y el Demiurgo nace la tierra con sus criaturas. La Materia elige a la tierra como su reino, el Señor de la Creación y de la Ley elije el paraíso. Viendo cuán bella era la tierra, el Señor decide crear al hombre; desciende sobre la tierra y pide a la Materia la arcilla para forjar al hombre a su imagen; le infunde el soplo de la vida y lo pone con su esposa en el paraíso. Pero, dándose cuenta de cuán noble era esta criatura, el Señor decide quitársela a la Materia; llama a Adán y le ordena creer solo en él como único Dios, bajo pena de muerte. Adán obedece pero la Materia, percibiendo su cambio e intuyendo la causa, comienza a crear una serie de falsos ídolos para inducir al hombre en confusión y obligarlo a desobedecer la orden. Esto provoca la ira del Señor de la Creación que castiga a Adán y a sus sucesores condenándolos a descender al Infierno por 29 siglos.

Entra en escena el Dios Desconocido, el Dios del Amor. Disgustado por los sufrimientos de la humanidad, en manos de las dos divinidades impostoras, decide mandar a su propio hijo. Este deberá realizar milagros y actuar de forma tal de despertar los celos de los hombres para que lo crucifiquen y muera. Muerto, en tanto hombre, descenderá a los Infiernos y liberará las almas que habían sido arrojadas allí por el Señor de la Ley y de la Creación. Así sucede. Pero el Señor de la Creación, encolerizado, arroja el mundo a las tinieblas.

Se inaugura así la segunda parte del conflicto, Jesús desciende nuevamente sobre la tierra, esta vez bajo la forma de Dios, y cita a juicio al Señor de la Creación y de la Ley por haberlo condenado a una muerte injusta. Jesús pide que el proceso se juzgue precisamente siguiendo la Ley que el Señor de la Creación había escrito. Así, luego de haber puesto la Ley entre las partes, Jesús pregunta al Demiurgo: “¿Acaso no has escrito ‘Y quién habrá matado morirá, quién habrá versado la sangre del justo, su sangre será versada’?”. El Señor de la Creación reconoce ser el autor de esa Ley, Jesús pide que se rinda

y que padezca la condena a muerte. Dándose cuenta que debe ser condenado por su propia Ley por haber matado injustamente, el Señor de la Creación intenta defenderse invocando su ignorancia y ofrece a Jesús como compensación las almas de todos los que creen en él.

La teoría marcionita, que puede ser insertada –si bien con cautela– en el gran caleidoscopio de la teoría de la gnosis, se diferencia de las otras teologías heréticas de los siglos II y III precisamente por la introducción del engaño hecho por el Dios de la Revelación a la fuerza del Mal, también ella primigenia y creadora, y por lo tanto por la inserción, en clave teológica, del elemento procesal como medio de resolución de todo el conflicto entre el bien y el mal.⁴⁹

Esta clave del conflicto de derecho será retomada por la doctrina ortodoxa a partir de Agustín y de León Magno, con la significativa sustitución de la ambigua figura del Demiurgo –Dios del Antiguo Testamento y Señor de la Ley –con la más claramente definida del diablo, ángel rebelde y príncipe del mal. La confrontación entre el Dios de Amor y el Dios de la Ley o Demiurgo formulada por Marción de Sinope,⁵⁰ deviene en Agustín confrontación entre Dios y el diablo, pero lo que permanece como línea de continuidad entre las dos doctrinas es el recurso al vocabulario del derecho para justificar la existencia del mal.⁵¹ Para los Padres de la Iglesia –así como para las herejías de la gnosis– el conflicto entre Dios y el diablo es conducido en base a un supuesto derecho que el mal tendría sobre la humanidad y a la voluntad de Dios de escuchar las razones.

Según Agustín, Dios habría entregado la humanidad al diablo como castigo por el pecado original, y la habría puesta bajo su *potestas*: “Por la justicia de Dios el género humano ha sido puesto en poder del diablo a causa del pecado del primer hombre”.⁵² El castigo de Dios toma así un camino “jurídico” y se configura como la consecuencia directa de la aplicación de la justicia en el castigo que sigue a la sentencia.

49 Para un cuadro de conjunto cfr. Ehrman, *I Cristianesimi perdoti*, pp. 121-205.

50 Löhr, *Did Marcion distinguish*, pp. 135-138.

51 Minois, *Piccola storia del diavolo*, pp. 21-34; Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, pp. 211-218.

52 “Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum peccato primi hominis”, Agustín, *De Trinitate*, 13.12, (PL 42, col. 1026).

“Trampa” y “rescate”: visiones jurídicas de la redención.

También en el recorrido salvífico Dios elige servirse de las razones del derecho. Como se deduce del pensamiento de Agustín, que es fundante para la tradición de la teología de la salvación, la muerte de Cristo es necesaria precisamente para romper la rigurosa correspondencia entre el pecado y la pena. Partiendo del presupuesto que la muerte –es decir el pasaje al estado de esclavitud– es la condena por el pecado original, esta debe ser aplicada solo a quién se ha manchado de culpa, o sea de humanidad. De allí la “trampa” de la cruz. Dios manda a la tierra al propio Hijo, hecho hombre, y engaña al diablo, que no se da cuenta de que no es un hombre sino Dios. La condena de Cristo y su muerte es, en esta perspectiva, un acto dramáticamente ilegítimo y por lo tanto subvierte definitivamente la decisión inicial.⁵³

El aspecto fundamental de la cuestión es la elección de Dios de liberar a la humanidad usando los instrumentos de la justicia. El Todopoderoso no está ciertamente obligado por las reglas que Él mismo ha establecido, pero elige utilizarlas para derrotar al mal. Según la visión de Agustín, el poder del diablo sobre la humanidad se funda en presupuestos jurídicos y cesa cuando estos presupuestos faltan.

La consecuencia de esta afirmación es de capital importancia para la construcción de la doctrina política de la Iglesia, pues el fundamento de todo po-

53 Agustín, *De peccatorum meritis*, II, 31.51, pp. 121-122: “Hinc et ipse dominus mori voluit, ut, quemadmodum de illo scriptum est, per mortem evacuaret eum qui potestatem habebat mortis, id est diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam rei erant servitutis. Hoc testimonio satis etiam illud monstratur et mortem istam corporis principe atque auctore diabolo, hoc est ex peccato, accidisse quod ille persuasit; neque enim ob aliud potestatem habere mortis verissime diceretur, unde ille qui sine ullo peccato vel originali vel proprio moriebatur dixit, quod paulo ante commemoravi: ecce veniet princeps mundi – id est diabolus, qui potestatem habet mortis – et in me nihil inveniet, id est peccati, propter quod homines mori fecit. Et quasi diceretur ei: ‘quare ego moreris?’ sed ut sciant omnes, inquit, quia voluntatem patris mei facio, surgite, eamus hinc, id est, ‘ut moriar non habens mortis causam de peccato sub auctore peccati, sed de oboedientiae iustitia factus oboediens usque ad mortem’”. El pasaje de Agustín será retomado por Pedro Lombardo en la dist. 19 del III libro de las *Sententiae* “Per illum ergo redenti sumus in quo princeps mundi nihil invenit. Unde Augustinus (*De pecc. meritis et remiss.* 31.51) causam et modo nostre redentionis insinuans ait: ‘Nihil invenit diabolus in Christo ut moreretur, sed pro voluntate Patris mori Christus voluit, non habens causam mortis de peccato; sed de obedientia et iustitia mortem gustavit, per quam non redemit a servitute diaboli’”. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, 19.1 (*PL* 192, col. 796).

der –incluso el del diablo sobre la humanidad– no es la fuerza o la violencia, sino la reivindicación y el ejercicio de los derechos adquiridos.

La teoría agustiniana sobre los “derechos del diablo” esta destinada a conocer un éxito duradero. La teología escolástica medieval, fuertemente influenciada por la concomitante expansión de las escuelas de derecho, acentuaba el elemento jurídico y precisaba ulteriormente los contornos, poniendo a punto nuevas teorías sobre la salvación de la humanidad.

La *redemptio* –literalmente la “recompensa”, o sea el rescate, que en la terminología jurídica es el término utilizado para indicar la modalidad de liberación del esclavo o del prisionero a través del pago en dinero del valor estimado –configura ya de por sí un ámbito jurídico: la humanidad ha sido capturada y esclavizada por el diablo y el rescate pagado por su libertad es la vida de otro hombre, un hombre especialísimo, el Hijo de Dios. Su muerte compensa y equilibra –con la dote de la humildad– el pecado de Adán, producido por la soberbia.

En este sentido se debe interpretar la representación de la cruz como balanza. Utilizada a partir de Gregorio Magno en los *Moralia in Job* y hasta el Paraíso dantesco (*Par.* XIII, 40-42),⁵⁴ la expresión *statera crucis*, designa el equilibrio del mal del mundo con el bien de Cristo y por lo tanto, metafóricamente, describe la modalidad con la que era pesado el rescate para la liberación de los prisioneros.

La imagen es utilizada en las dos variantes del *Processus Satane*. En la “bartoliana” en manera más hermética y solo como sinónimo de cruz;⁵⁵ en la variante sin autor de manera explícita haciendo referencia al “pesaje” de las almas y al valor compensatorio del sacrificio de Cristo:

El hijo de la injusticia –dice la Virgen dirigiéndose al Hijo– pide que se haga el pesaje ya hecho en su momento. Que no recuerdes que ese Viernes Santo, cuando fuiste colgado en la cruz como bondad del mundo, en la otra parte de la balanza de la cruz estaba colgado el ladrón del mundo y era evidente para mi, que lloraba porque eran pesados igualmente el bien y el mal del mundo y que tu, bondad, eras más pesado que el mal del mundo y por eso descendiste a los Infiernos y liberaste a los prisioneros.⁵⁶

54 Según Ardissino, *Tempo liturgico*, p. 42, Dante habría tomado directamente la imagen de Gregorio Magno.

55 “Ecce demon [...] qui te in stateram crucis tamquam latronem confixit”. Apéndice 1 [59]; y también “Scitis enim quod ad petitionem eius vos fuistis in statera crucis ponderatus”. Apéndice 1 [63].

56 Cfr. texto latino *infra* Apéndice 2 [61].

El razonamiento dialéctico propio de la teología medieval supera el punto de vista tradicional e intenta comprender como “técnicamente” la vida de un solo hombre pueda rescatar la vida de toda la humanidad.

El texto que más claramente sintetiza las complejas reflexiones teológicas sobre este punto son las *Sententiae* de Pedro Lombardo, obra fundamental en todo sentido y manual utilizado en todas las escuelas teológicas a partir de la segunda mitad del siglo XII.⁵⁷

La *distinctio* XIX del libro III está dedicada a explicar cómo Cristo ha redimido a la humanidad del diablo y del pecado a través de su muerte, o sea a analizar el mecanismo lógico del rescate. El punto de partida, que retoma la tradición plurisecular del “engaño”, es que Cristo murió inocente, mientras la muerte –es decir, el pasaje a la esclavitud en poder del diablo– es la pena de la humanidad pecadora. En una suerte de rendimiento de cuentas final o de aplicación suprema de la ley del tali3n, Cristo engaña a qui3n con el enga3o hab3a esclavizado al hombre: “¿Y que hizo el Redentor a nuestro carcelero? Le tendió la trampa de la cruz y puso como carnada su sangre”.⁵⁸ Y la fuerza de su acci3n es a3n mayor en tanto ha sido dictada por una elecci3n precisa y no por una soluci3n impuesta.

Entre las modalidades con las que Dios habr3a podido vencer el mal, la del recurso a la justicia, es decir a una acci3n codificada y l3gicamente comprensible, es no solo una de las posibles v3as que el Todopoderoso por definici3n habr3a podido elegir. En esto reside el lazo fundamental que marca la uni3n inescindible entre teolog3a y derecho. La teolog3a medieval, fundada en la dial3ctica, se apoya necesariamente en la hermen3utica jur3dica, asume su alfabeto y su vocabulario.

La elecci3n del sacrificio de Cristo es la m3s adaptada a la limitada mente humana y por lo tanto al objetivo buscado. Lo es en tanto utiliza la categor3a de justicia y no la de potencia: “Est et alia ratio quare [Deus] isto modo potius quam alio liberare voluit: quia sic iustitia superatur diabolus, non potentia”.⁵⁹

En la exposici3n racional de esta elecci3n el te3logo se mueve con cautela, advirtiendo en forma preliminar que la explicaci3n ser3 en la medida de sus

57 Sobre la difusi3n de las *Sententiae* entre los siglos XIII y XIV cfr. Friedman, *The Sentences Commentary*; Id., *Peter Lombard and the Development of the Sentences commentary*.

58 “Et quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam, sanguinem suum”, Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, dist. 19.1 (*PL* 192, col. 796).

59 *Ibidem*, dist. 20.1 (*PL* 192, col. 798).

posibilidades: “et quomodo id factum sit explicabo ut potero”. Ante todo, la *potestas* del diablo sobre el género humano le fue dada por Dios y representa la aplicación de la justicia divina y por lo tanto la reducción en esclavitud de la humanidad a causa de su deuda y de su sumisión al *princeps diabolus*.

La afirmación no está desprovista de riesgos. Se podría en efecto deducir que Dios había voluntariamente cedido al diablo el género humano, o al menos que había ordenado que así fuese. En realidad, precisa Pedro Lombardo, Dios ha solo consentido que esto sucediese por razones de justicia. No se debe pensar que con esto Dios había dispensado al hombre del respeto de la ley y de su *potestas*, en tanto también el diablo está bajo la *potestas* divina. El problema es mucho más complejo y cualquier argumentación corre el riesgo de ser inmediatamente contradicha si se la lleva al plano de la teología moral: Dios, creador de todas las cosas, vivificador de todas las creaturas, ¿ha creado el mal? Y el mal, personificado en el ángel rebelde, ¿está igualmente bajo su *potestas* a pesar de ser su antítesis? La única lógica a la cual recurrir parece ser entonces la utilizada por el derecho: para derrotar al mal y salvar a la humanidad Dios recurre a la justicia y no a la potencia. Y esto en la medida en que la humanidad había sido condenada justamente y estaba sometida a un legítimo poder luego del inapelable juicio de Dios. Pedro Lombardo repite entonces el principio: “remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit, ut sic iustitia vinceretur diabolus, non potentia”.

Pero no se detiene ahí la explicación del teólogo.

En el plan divino para la salvación de la humanidad, el binomio justicia-potencia característica exclusiva de Dios, se despliega íntegramente: Dios confía a la justicia la tarea de derrotar al mal y a la potencia entrega el gran escenario de la resurrección. La elección tiene un eminente valor didascálico. La justicia es utilizada para educar a la humanidad, es un objetivo posible y un instrumento utilizable por el hombre, si bien de forma imperfecta. La potencia por el contrario, es decir la posibilidad de hacer todo sin estar limitado por reglas, es una arma muy peligrosa, atrae al diablo *amator potentiae*, y en consecuencia al hombre, vencido por la codicia. La potencia debe ser por la tanto prerrogativa exclusiva de Dios y solo se la muestra a la humanidad a través de una acción imposible e irrepetible: la resurrección de Cristo.

Si por lo tanto el medio utilizado por Dios para derrotar al mal es la justicia, entonces en una suerte de contrapropuesta lógica la relación entre bien y mal, entre Dios y el diablo, debe resistir también en el plano del proceso, en ese plano en el que la justicia se concretiza y las reglas del derecho pueden ser aplicadas.

Pedro Lombardo, epígono de una tradición larga y arraigada, ofrece nuevamente la explicación definitiva del problema, dedicando un largo pasaje a examinar el posible desarrollo de una confrontación legal entre Dios, el hombre y el diablo.⁶⁰

Las razones están todas a favor de Dios frente a quién, si los tres llegasen a juicio, ni el diablo ni el hombre tendrían la menor posibilidad. Al contrario, el diablo debería responder del crimen de injuria a Dios, pues ha robado con fraude el siervo de Dios, y lo ha tenido por la fuerza. La misma acusación de injuria deberá serle dirigida al hombre, pues ha desobedecido el mandato de Dios y se ha sometido al dominio de otro señor. Por su parte, el hombre podría acusar al diablo de haberlo engañado con falsas promesas y de haberlo dañado, llevando el mal a su vida.

El tema de la confrontación “jurídica” entre Dios y el diablo es así un tema incorporado en la teología. La explicación lógica de Pedro Lombardo retoma el punto de vista de la escolástica y parece concluir definitivamente la partida. El problema ha sido resuelto gracias al derecho que se revela otra vez como el sostén ineludible del razonamiento teológico y, más que un instrumento hermenéutico, es la sustancia misma de la reflexión teológica que, en este período, tiende a comprender y a explicar los asuntos dogmáticos a través del procedimiento lógico.

4. *El diablo y sus derechos*

Potestas diaboli

El diablo es una creación del Nuevo Testamento. Es sabido en efecto que en el Antiguo Testamento se lo menciona una sola vez, en el Libro de la Sabiduría (*Sab.* II, 23-24) y es identificado con la serpiente.

La llegada de Cristo, el nuevo Adán, da al diablo una individualidad muy precisa y un rol de gran relevancia. La aparición del *Princeps huius mundi* cataliza totalmente la esfera del mal y resuelve la ambigüedad ligada al Dios benévolo y a la vez colérico del Antiguo Testamento.⁶¹

⁶⁰ *De causa inter Deum, et hominem et diabolum*, Pietro Lombardo, *Sententiae*, III. dist. 20.2 (PL 192, col. 799).

⁶¹ Para una reconstrucción de la “historia” del diablo desde los orígenes del cristianismo remito al clásico –y discutido– trabajo de Russell, *Satan: The Early Christian Tra-*

La presencia del diablo se afirma –como referencia cultural culta y popular– especialmente a partir del siglo XI.⁶² Frente a un limitado interés de las fuentes oficiales de la Iglesia, la teología, la literatura y el arte de la Edad Media revelan la verdadera y definitiva obsesión por el maligno.

El derecho ofrece otra vez el vocabulario adaptado a llenar de nuevos significados teorías tradicionales y tendencialmente superadas.

La lectura “jurídica” de la teoría agustiniana de la salvación es el ejemplo más evidente de esta combinación, íntegramente medieval, de derecho y teología. Según Agustín, cuando Dios estableció entregar al diablo el género humano como condena por el pecado de Adán y Eva, le concedió implícitamente el derecho a poseer a la humanidad, admitiendo así que al diablo podían ser reconocidos ciertos derechos y por lo tanto obligándose a respetarlos.

La interpretación escolástica del pasaje agustiniano desplaza el problema a la figura del diablo y a la posibilidad misma de que éste sea detentor de derechos. El problema, evidentemente, no es menor, y la solución, para ser del todo convincente, no puede ignorar los avances producidos en el mundo del derecho.

Leyendo la reflexión teológica desde la perspectiva jurídica, la posibilidad de que el diablo sea portador de derechos asume un significado bien diverso y conduce inevitablemente a interrogarse también sobre la naturaleza de estos presuntos derechos. La terminología evangélica, que había llamado al diablo “príncipe del mundo” y luego la exégesis agustiniana que había utilizado la categoría de *potestas* en referencia a la relación entre el mal y la humanidad, debían ser revisadas en relación con el valor jurídico de ese vocabulario.⁶³

La posición más tradicional, fundada en el *topos* agustiniano, sostenía que el diablo tenía la humanidad a justo título porque así había sido decidido por Dios, juez supremo; y sin embargo, moviéndose en el interior del esquema lógico que la *scientia iuris* había ofrecido a la teología, esta tesis mostraba sus debilidades.

dition; cfr. también Minois, *Piccola storia del diavolo*, y las dos voces de Baschet, *Diable* y la reciente síntesis de Gregory, *Principe di questo mondo*. Fundamental por su fuerza literaria Graf, *Il diavolo*.

62 Sobre el diablo en la Edad Media cfr. Russel, *Lucifer: The devil in the middle age*; Muchembled, *Une histoire du diable*; Boureau, *Satan Hérétique*; y los ensayos contenidos en *Il diavolo nel medioevo* y en particular Porro, *Il diavolo nella teologia scolastica*; Bartolomei Romagnoli, *Il diavolo nella letteratura mistica*. Con particular atención a la iconografía cfr. Baschet, *Satan ou la majesté maléfique*; Pasquini, *Il diavolo nell'iconografia medievale*.

63 Pasciuta, *Il diavolo e il diritto*, pp. 426-428.

La *potestas* de la que hablaba Agustín adquiriría ahora un nuevo peso específico, en tanto palabra ahora definitivamente de naturaleza jurídica, y esto imponía una revisión total de la temática. La asunción agustiniana revelaba fatalmente su evidente paradoja: el diablo, engañado por Dios, había cometido un abuso de poder, había traspasado los confines que Dios le había indicado, pero el núcleo originario de este poder, según esta interpretación, era no obstante legítimo; en otras palabras, Dios, para respetar su propia decisión, habría *debido* tener en cuenta los derechos del diablo.

Anselmo, Abelardo y las nuevas teorías sobre la salvación

El problema parece resuelto por Anselmo de Aosta, obispo de Canterbury (1033-1109). En *Cur Deus homo*, primer tratado dedicado *ex profeso* al tema de la redención, Anselmo usa el mismo instrumental jurídico-teológico que había sustanciado la interrogación tradicional a cerca de la naturaleza de los derechos del diablo para reformular el problema de forma totalmente original. Según Anselmo, el sacrificio de Cristo no habría servido para liberar a la humanidad de la esclavitud del diablo sino para satisfacer la deuda que el género humano había contraído con Dios a causa del pecado original.⁶⁴

Para la patrística más notoria –de Orígenes a Gregorio de Niza⁶⁵ –el sacrificio de Cristo había servido como rescate, había sido el precio pagado por la liberación de la humanidad de su condición servil. Pero precisamente el vocabulario jurídico parecía sugerir a Anselmo una nueva perspectiva: la del resarcimiento de una deuda. No se trataba de *redemptio* –de recuperación de la libertad– sino de *satisfactio*. Y el destinatario de este crédito no era el diablo, sino Dios. Nuevamente se trata de una categoría jurídica, de una argumentación desplegada utilizando los instrumentos técnicos a disposición de los juristas.⁶⁶

64 La bibliografía sobre Anselmo y sobre la teoría de la redención es vastísima, el ensayo fundador fue el de Riviére, *Le dogme de la rédemption*; criticado por Turmel, *Histoire des dogmes*: sobre este punto cfr. Roques, *Introduction*, pp. 116-136; para una síntesis reciente y exhaustiva cfr. Viola, *Anselmo d'Aosta* al que se remite para ulteriores indicaciones bibliográficas.

65 Roques, *Introduction*, p. 107, n. 3; Riviére, *Les dogme de la rédemption*, pp. 374-394.

66 También en el Antiguo Testamento el término “redención” está ligado –más o menos explícitamente– a la esfera de la esclavitud. Yahvé libera a Israel de la esclavitud de Egipto y Cristo a la humanidad de sus pecados. Si bien en las Escrituras no se menciona

El deslizamiento del plano semántico del “rescate” al de la “satisfacción”, traía aparejado, según Anselmo, que el diablo no formase parte del proyecto salvífico ideado por Dios: él no existe en si mismo, es ausencia y negación, *nihil*. Y por lo tanto –volviendo al ámbito jurídico–, el diablo no puede tener ningún derecho y no puede pretender –ni recibir– ningún “rescate”. El recorrido de la condena de la humanidad está exclusivamente animado por Dios-Cristo y no prevé una participación “activa” del mal, sino solo una intervención instrumental.

En el diálogo *Cur Deus homo*, Anselmo confía a su interlocutor Bosón la tarea de exponer la tesis sobre los derechos del diablo y de refutarla. La posición tradicional, afirma Bosón sostiene que el justo título en base al cual el diablo reivindicaría la posesión de la humanidad, si bien derivado de Dios, obligaría sin embargo a Dios a actuar con justicia y no le consentiría un voluntad unilateral; y esto en consideración del hecho que el diablo no había jamás usado la violencia contra el hombre, sino solo el engaño. Pero, objeta Bosón, los hombres y el diablo no se pertenecen a sí mismos, es decir, no son libres: ambos están, como toda la creación, bajo la *potestas* de Dios, son sus siervos –y por lo tanto *conservi*– y Dios puede retomarlos con cualquier medio, incluida la violencia. Dios Todopoderoso puede decidir condenar al hombre a la tortura y confiar al diablo la tarea de infligirla, pero ésta no es condición suficiente para que el diablo pueda adquirir derechos, dado que él es únicamente el ejecutor de un mandato divino. Como ulterior demostración de su dominio de la hermenéutica jurídica y de sus categorías de interpretación, Anselmo hace argumentar a Bosón sobre las categorías de lo “justo” e “injusto” y sobre todo a cerca de la coincidencia de lo “justo” con el “derecho”. Una misma acción puede ser a la vez justa e injusta, y por lo tanto el diablo justamente tortura al hombre pues Dios justamente lo consiente y el hombre, también justamente, padece el dominio del diablo, pero esta condición no conlleva –ni jurídica ni lógicamente– un rol activo y autónomo del diablo, siendo la justicia y el juicio justo una prerrogativa exclusiva de Dios.⁶⁷

el precio pagado a Satanás por el rescate, el binomio redención-rescate figura recurrentemente y con diversas acepciones. El término “rescate” está ligado a la esfera jurídica y a la de los vínculos parentales, y se entiende, o como precio de una compra-venta de esclavos o de animales, o como pago compensatorio en lugar de una condena, o aún, en sentido más común, como pago para la liberación de un familiar caído en esclavitud; en este último caso, el pago del rescate era una obligación que incumbía a la familia del prisionero, Grossi, *Redenzione e salvezza*, p. 40.

⁶⁷ “Hoc itaque modo diabolus dicitur iuste vexare hominem, quia Deus hoc iuste

El pensamiento de Anselmo será en parte superado –en claridad de argumentación– por el de Abelardo (1079-1142).⁶⁸ En la *Expositio in epistulam Pauli ad Romanos* Abelardo expone claramente su posición acerca de la naturaleza “jurídica” de la posesión que el diablo ejercitaría sobre la humanidad, y para hacerlo utiliza las categorías y términos del vocabulario de los juristas.⁶⁹ Según lo que afirma el derecho romano y es confirmado por los juristas de su época, la condición de validez de todo derecho o contrato es que éste haya sido adquirido o estipulado *non vi, dolo nec metu*. Puesto que el diablo ha recurrido al dolo –habiendo seducido al hombre y habiéndolo sometido con el engaño de la serpiente– no ha adquirido el *ius possidendi* sino que, como simple custodio de las cárceles infernales, ha obtenido de Dios el permiso de torturar a la humanidad.⁷⁰ Más aún, la condición común que une al diablo y al hombre –ambos sometidos al dominio de Dios– hace vana cualquier acción del diablo desde el punto de vista del derecho, pues un siervo que con el engaño induce a su “consiervo” a desobedecer a su señor sería simplemente un co-reo: “Quis etiam dubitet quod si servus alicuius domini persuasionibus sui conservum suum seducat et ab obedientia proprii domini declinare faciat, quanto amplius apud dominus reus constitutatur seductor quam seductus?”⁷¹ El sacrificio de Cristo cierra entonces este conflicto entre Dios y el hombre, sirve para resarcir de un daño y para reconciliar a las partes; y el diablo no desempeña ningún rol.

La dependencia exclusiva de Dios, en lo que respecta a la condición del pecado original, es deducida por Abelardo a partir de la constatación de que

permittitur et homo iuste patitur. Sed et hoc quod homo iuste dicitur pati, non sua iustitia pati iuste dicitur, sed quia iusto iudicio Dei punitur”. Anselmo de Aosta, *Cur Deus Homo*, I. 7 (PL 158, col. 368 b).

68 La influencia del pensamiento de Abelardo sobre la escolástica francesa, ya a partir del siglo XII, ha sido subrayada recientemente, redimensionando de este modo la concepción tradicional que tendía a limitar su difusión al área anglo-normanda y germánica; en todo caso es indudable que Abelardo conocía directamente las obras de Anselmo, definido por él “illum magnificum ecclesie doctorem” cfr. Mews, *Saint Anselm*, pp. 196-222. Sobre la disputa entre Abelardo y Bernardo de Claraval y sobre las escuelas de teología de París en el siglo XII cfr. Giraud, *Per verba magistri*.

69 Williams, *Sin, Grace, and Redemption*, p. 261.

70 “Diabolus in hominem quem seduxit nullum ius seducendo acquisierit, nisi forte [...] quantum ad permissionem Dei” Abelardo, *Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos*, II (III,26) 174, p. 115.

71 *Ibidem*, pp. 114-115; Williams, *Sin, Grace, and Redemption*, pp. 258-278.

Dios ha absuelto al hombre –Cristo– de la condición impuesta por el pecado original, es entonces obvio que puede hacerlo como le plazca y cuando quiera. Esto significa que el sacrificio de Cristo no era necesario para el rescate de la humanidad del poder del diablo, siendo suficiente la sola voluntad de la gracia divina.⁷² El sacrificio de Cristo no es el rescate pagado al diablo por la liberación de la humanidad prisionera, puesto que la humanidad está bajo el dominio exclusivo de Dios.

Respecto a la predestinación, el pensamiento de Abelardo no solo adhiere al de Anselmo sino que lo supera: Cristo salva solamente las almas elegidas, aquellas que no han estado nunca en poder del diablo. El diablo tiene poder solo sobre las almas malvadas, puesto que Dios lo utiliza como carcelero. Esta posición de Abelardo sobre la redención le valdrá la acusación de herejía en el Concilio de Sens (1140), que lo obligará a abjurar. Sin embargo, su interpretación estaba destinada a dejar una huella profunda en la teología ortodoxa.

La visión de Abelardo, complementaria a la teoría de Anselmo, representa el punto de partida de una nueva visión de la salvación que tiende a eliminar la centralidad de la figura del diablo y del conflicto con Dios como clave interpretativa. Se trata de una perspectiva nueva y destinada a afirmarse, pero que por mucho tiempo continuará a convivir con la teoría más tradicional que reitera el *topos* agustiniano del justo título, reforzándolo con el vocabulario del derecho.

Bernardo de Claraval, uno de los mayores opositores de Abelardo, es un ejemplo de esta mezcla de interpretaciones. Bernardo sostiene, precisamente en oposición a Abelardo, que si bien con enormes limitaciones, el diablo tiene algunos justos derechos sobre la humanidad: “hoc ergo diaboli quoddam in hominem ius, etsi non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum, iuste tamen permissum. Sic itaque homo iuste captivus tenebatur ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset iustitia, sed in Deo”.⁷³ Pero en su tesis se hace evidente la dificultad de sanar la contradicción planteada por la potestad jurídica del diablo ignorando el creciente peso del derecho, que impone que la concepción sea modificada. Su conclusión, poco convincente por cierto, es que Dios ha elegido combatir al diablo por la vía de la justicia y del derecho, y no solo porque haya estado obligado a hacerlo: los derechos del diablo –que no obstante existen– son derechos *derivados* de Dios y no *adquiridos* como consecuencia del pecado original.⁷⁴

⁷² *Ibidem*, p. 262.

⁷³ Bernardo de Claraval, *Contra capitula Abaelardi*, V.14 (PL 182, col. 1064).

⁷⁴ *Ibidem*, I-V (PL 182, coll. 1053-72).

El diablo servidor de Dios

El punto de encuentro entre estas dos visiones –la del justo derecho y la de su inexistencia– es formulado por Pedro Lombardo. Con extrema sutileza elabora el pasaje del “derecho” al “poder”: el diablo ejerce sobre el género humano un poder que le ha sido conferido por Dios y que está ligado directamente al estado de pecado de la humanidad. El poder del diablo sobre la humanidad es por lo tanto justo porque deriva de Dios, y reside en el poder de atormentar a la humanidad. Pero el diablo no tiene ningún derecho sobre la humanidad, pues el poder del que goza lo ha conquistado con engaño. En la nueva configuración teológica, el diablo es el servidor de Dios y su carcelero, debe obedecer la voluntad de Dios y, como todos los servidores del rey, esta sujeto a las leyes del rey.

Él no tiene derechos en este orden, pues sus crímenes han sido cometidos para con el rey y contra los miembros de la sociedad y es así culpable de engaño, hurto y traición.

Esta lista de pecados-crímenes que le son imputados al diablo es atribuida por Pedro Lombardo a la tradición patrística, filtrada una vez más por el pensamiento de Abelardo.

El tema está en relación con el tema más general del pecado, y ocupa obviamente un lugar central en la reflexión teológica.

Las explicaciones teológicas que se elaboran con medios hermenéuticos ofrecidos por el derecho son expuestas por Abelardo en el *Sic et Non*, y se concentran en algunos temas: la pérdida de la inmortalidad de Adán y Eva, los *primi parentes*, fue el resultado de un acto de delincuencia y de la consecuente condena de Dios;⁷⁵ incluso los cargos formulados a partir del pecado de Adán pertenecen al ámbito criminal más que al de pecado: según Agustín, Adán habría cometido los pecados de soberbia y avaricia, pero también sacrilegio, homicidio, *fornicatio spiritualis* y hurto.⁷⁶

75 Abelardo, *Sic et Non*, q. 51.7, p. 228: “Gregorius respondens Augustino cantuariorum episcopo: Cum primum parentes nostri in paradiso deliquissent, immortalitatem quam acceperant, recto Dei iudicio perdiderunt”.

76 *Ibidem*, q. 53.3, p. 230: “Augustinus In Enchiridion cap. XLV: Quamvis et in illo peccato, quod per unum hominem intravit in mundum, et in omnes homines pertransit, propter quod etiam parvuli baptizantur, possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quondam se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis, quondam integritas mentis

Otra explicación jurídicamente relevante es el título de la posesión. Nuevamente Pedro Lombardo ofrece una explicación que en cierta medida armoniza la tradición agustiniana sobre los derechos del diablo con las nuevas instancias de la escolástica de Anselmo y Abelardo sobre la inexistencia de estos derechos. Esencialmente, el título de posesión del diablo sobre la humanidad tiene una doble naturaleza: es injusto pues el diablo no lo ha jamás adquirido a justo título, pero al mismo tiempo es justo pues el hombre, pecando, ha merecido ser sometido a la tiranía del diablo.⁷⁷

La reflexión teológica sobre los derechos del diablo llega a su término con Tomás. Él parte de un pasaje clásico de Agustín en el *De Trinitate*, y lo lee en perspectiva escolástica, es decir poniendo el acento en las motivaciones lógicas, que en este caso se sirven del vocabulario jurídico y hacen inaplicable la interpretación del sacrificio de Cristo como “rescate” del género humano. El engaño y el fraude constituyen motivo de nulidad para cualquier acción judicial. Y por lo tanto ni el diablo habría podido tener derecho a poseer la humanidad –en tanto la había engañado y la tenía por una acción dolosa–, ni Cristo habría debido con su sacrificio rescatar al género humano de su esclavitud, pues el pago del rescate por la liberación de un prisionero es una acción que presupone el justo título, como lo declaraba el derecho civil. La cuestión de la redención concierne entonces exclusivamente al hombre, en relación con su Creador y la justicia divina en lo que respecta al diablo se ejerce simplemente con el hecho de haber quitado de su dominio lo que tenía injustamente:

Como dice Agustín: “el demonio debía ser derrotado por Cristo con la justicia”. Pero la justicia exige que quién ha tomado con engaño el bien de otro debe ser privado de él, pues como dicen también las leyes civiles, “el fraude y el engaño no deben ser defendidos por nadie en juicio”. Por esto, así como el diablo había tomado y sometido con engaño a la criatura de Dios, es decir, el hombre, es evidente que el hombre no debe ser sustraído al dominio de quien lo poseía. Pero Cristo no pagó con su sangre –que se dice que es el precio de nuestra redención– al diablo que nos tenía como esclavos. Por lo tanto Cristo con su pasión no nos ha rescatado.⁷⁸

humanae serpentine suasionem corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam quod sufficere debuit, appetivit; et si quid aliud in hoc uno admissum diligenti consideratione inveniri potest”.

⁷⁷ Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, 20.2 (PL 192, col. 799).

⁷⁸ “Sicut Augustinus dicit, in XIII de Trinitate, diabolus a Christo iustitia superandus fuit. Sed hoc exigit iustitia ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari ea, quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, ut etiam iura humana dicunt. Cum ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subiugaverit, videtur quod non

La parte central del *Processus Satane* representa una dramatización del debate teológico sobre la salvación, y el diablo y la Virgen son los ecos fieles de las dos visiones cardinales, la del “rescate” y la de la “satisfacción”.

El diablo se hace el portavoz de la posición más tradicional y presume de su antiguo derecho, preexistente al sacrificio de Cristo: “estoy listo para demostrar, en nombre de Satanás y en el mío, de haber estado en posesión pacífica y quieta del género humano y de haber sido expoliado” dice el procurador de la maldad infernal.⁷⁹ La Virgen se opone, invocando la imposibilidad de poseer de mala fe y con engaño y afirma que los diablos han ejercitado su control sobre la humanidad exclusivamente en calidad de custodios de las cárceles infernales, desempeñando así un rol preciso que les había sido asignado por Dios.⁸⁰

El diablo vuelve una vez más sobre el concepto de humanidad pecadora, condenada por Dios, y sobre la gravedad del pecado cometido por Adán y Eva: haber desobedecido a un precepto divino merece ciertamente una condena igual, si no mayor, que la de quién ha sido condenado por toda la eternidad sin haber desobedecido –Lucifer–. Y pide por lo tanto que le sea reconocido, incluso en ese tribunal celeste, el título de príncipe del mundo y que en este rol pueda recuperar la posesión de los pecadores, condenados por Dios, dejando a Cristo redentor las almas de los buenos.⁸¹ La Virgen se opone utilizando tanto argumentos jurídicos en torno a la buena fe como requisito indispensable de la posesión como argumentaciones teológicas: el descenso de Cristo a los Infiernos ha tenido como consecuencia la liberación de las almas y esta sentencia es ya definitiva. Además la humanidad ha pecado por instigación del diablo, el ángel por el contrario lo hizo con “deliberada malignidad”: y los dos casos no son por lo tanto asimilables por analogía, lo que justifica la diversidad del castigo.⁸²

El diablo no se rinde y vuelve, esta vez con la ayuda del derecho, sobre el concepto de asimilación entre mandante y ejecutor, invocando la misma

debuerit homo per modum redemptionis ab eius eripi potestate. Preterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostre, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus in sua passione nos redemit”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 3^o, q. 48, art. 4. argg. 2-4, pp. 49028-49030; Marx, *The devil's rights*, p. 42.

79 Apéndice 1 [52].

80 Apéndice 1 [53].

81 Apéndice 1 [61].

82 Apéndice 1 [61].

pena para el que ha instigado y para el que actuó, y pide la condena de la humanidad por el crimen de lesa majestad.⁸³ La abogada se opone explicando la teoría de Anselmo y apoyándola en argumentos estrictamente jurídicos: el hombre ha pecado contra Dios y por lo tanto Dios –en la persona del Hijo– tiene la posibilidad de perdonar las culpas. El pecado puede ser producto de la ligereza o de la locura –casos en los que el derecho no prevé condena–, o bien se puede tratar de una injuria. Esta cualificación, evidentemente la peor, permite sin embargo que quien ha padecido la ofensa pueda perdonar, y por lo tanto no elegir necesariamente la vía del juicio.⁸⁴

La confrontación era por lo tanto entre las dos teorías de la salvación: la más notoria y tradicional, que veía el sacrificio de Cristo como “rescate” pagado por Dios para liberar a la humanidad de la esclavitud del diablo, y la más reciente, que excluía la relación de intercambio con el diablo y veía en el sacrificio de Cristo la modalidad con la que la humanidad había estado en grado de “satisfacer” su deuda con Dios, contraída con el pecado original.

En el *Processus Satane*, el punto de contraste entre estas dos posiciones parece hallarse en la declaración del juez, que parece más bien débil en su tautológica evidencia. Cristo recuerda al diablo y al público que se ha sacrificado por la redención de la humanidad –retoma por lo tanto el concepto de “rescate”– y, usando el derecho, recuerda también que a propósito de un único caso no pueden darse dos sentencias. La decisión sobre las almas es renviada a otro proceso, el del Juicio Final;⁸⁵ la decisión sobre el diablo ha sido por el contrario tomada y confirmada por la concordancia entre “Sagradas Escrituras y verdad jurídica”: él es nuevamente condenado al Infierno, aterrado de dolor y desgarrándose las vestiduras.⁸⁶

5. *Una mujer nos ha condenado y una mujer nos ha salvado*

Virgenes seducidas por ángeles

En el prólogo “bartoliano”, así como en la estructura misma del *Processus*, impacta el lugar singular dado a la figura femenina: “Sabed también que el

83 Apéndice 1 [63].

84 Apéndice 1 [82].

85 Apéndice 1 [84].

86 Apéndice 1 [91].

género humano fue condenado, desde la creación del mundo, a causa de la desobediencia de Eva y que luego fue salvado por la Gloriosa Virgen María, una mujer lo condenó y una mujer lo salvó”.⁸⁷ Y más adelante:

Entonces la nequicia infernal pensó, llamó a consejo la desenfrenada codicia, el fraude diabólico y la astucia, todas estas cualidades que poseía, para encontrar el modo de reconducir al género humano a la antigua esclavitud, e intuyendo ese maquinador fraudulento que la naturaleza de la mujer es más débil que la del hombre, sugirió a la mujer de Pilatos que impidiese la condena a muerte de Cristo y así, cuando ella despertó del sueño dijo al marido: “*Multa enim passa sum hac nocte etc.*”⁸⁸

Tres mujeres –Eva, María y la mujer de Pilatos– ritman concretamente el camino de la condena y de la salvación, a la vez artífices e instrumentos del mal y de la redención.

Tres mujeres antitéticas, ciertamente, pero todas en relación directa con el mal: María, la gran antagonista, Eva y la mujer de Pilatos, los dos instrumentos del diablo. Tres mujeres que a pesar de su diferencia “histórica” y de su rol, están unidas por la pertenencia al mismo *genus*, por una misma *natura*, la debilidad femenina.

Pero si con Eva el diablo había logrado su intención, ahora su acción se veía detenida por la venida salvífica de Cristo. El plan de la salvación deberá ser completado y por lo tanto la fragilidad se encontrará en perfecto equilibrio con la fuerza de la Virgen María, antagonista tradicional del diablo y único ser humano en grado de derrotarlo.

La mujer es central en la construcción teológica, su naturaleza es a la vez causa de la condena y medio para la salvación.

La antítesis, o mejor dicho el binomio Eva-María, es uno de los fundamentos constitutivos de la teología cristiana y está bien presente en la reflexión de la patrística del área oriental.

A partir del siglo II las teorías de la reconciliación, que intentan explicar la modalidad con la que Dios ha perdonado al género humano, insisten en el rol instrumental de la figura femenina en los procesos complementarios de la condena y de la salvación.

Justino († 165 ca.), haciéndola derivar de la narración del Génesis, funda su teoría de la reconciliación precisamente en la presencia de la mujer-*virgen*,

⁸⁷ Apéndice 1 [1].

⁸⁸ Sobre el episodio de la mujer de Pilatos, sacado del Evangelio de Nicodemo cfr. *supra*, pp. 88-89.

causa de la condena y luego instrumento de la salvación.⁸⁹ Las dos vírgenes son antitéticas: una dialoga con el diablo, la otra con el ángel, una concibe desobediencia y muerte, la otra fidelidad y alegría.⁹⁰

También Ireneo de Lyon († 202 ca.), en su refutación de las creencias gnósticas, retoma el binomio de Justino, pero da una interpretación diferente y destinada a un mayor éxito. La teoría de la salvación es formulada según la perspectiva de la *recapitulatio* –literalmente “regeneración de la cabeza”–, un concepto que va más allá del simple rescate, y que supone que los eventos ya sucedidos deben ser cambiados “a capite”: si Adán ha condenado a la humanidad con su desobediencia, Cristo la salvará con la obediencia.⁹¹ El contrapunto constante entre Eva y María: la primera, virgen seducida por un ángel (rebelde) para desobedecer, la segunda, también virgen y igualmente seducida por un ángel para obedecer; la Virgen María, que forma parte del género humano, será por lo tanto la abogada de la virgen Eva.⁹²

La antinomia entre condena y salvación se resuelve en forma armónica precisamente gracias a la idéntica naturaleza –humana– y a la identidad de género.

Dos mujeres que creen –Eva en la serpiente, María en el arcángel–, que tienen fe en algo que sin embargo no son capaces de comprender.⁹³

En esta “fe” fusionan la fuerza y la intrínseca fragilidad que, en el modelo patristico, une a las dos figuras femeninas bajo un común denominador representado por su función instrumental.

Dos mujeres-madres, incluso arquetípicamente madres, y que precisamente en torno al parto construyen juntas la condena y el perdón, el sufrimiento y la esperanza: Eva madre de Caín, María madre de Cristo, ambas, sin embargo, definidas paradójicamente madres de la humanidad.

En torno al tema del parto y de la virginidad, Juan Crisóstomo († 407) reelabora el binomio María-Eva. El elemento de la virginidad, asumido por Justino como factor unificador de los extremos del proceso de salvación, de-

89 Justino, *Dialogo con Trifone*, 43.3; sobre estos pasajes y su exégesis cfr. Peretto, *María nell'area culturale greca*, p. 264.

90 Justino, *Dialogo con Trifone*, 100. 4-6 (PG 6, coll.709-712); Laurentin, *Court traité de theologie*, pp. 38-40.

91 Ireneo de Lyon, *Contra Hereses* I, l.3§22, pp. 958-960; app. 2, p.426.

92 Ireneo de Lyon, *Contra Hereses* V, l.5 § 19.1, p. 248. Russo, *Les représentations mariales*, p. 181.

93 “Crediderat Eva serpenti, credit Maria Gabrieli: quod illa credendo deliquit haec credendo delevit”, dice Tertuliano (ca.160-220/240), *De carne Christi* 17,5, p. 60.

viene un factor identitario –y salvífico– en María, y se contrapone a la carnalidad de Eva, símbolo y artífice de la condena, y por lo tanto “contaminada” y obligada, como todas las demás mujeres, a pagar el precio de su vileza con el dolor del parto.⁹⁴

En el ámbito de la patrística occidental, el modelo antitético condena-salvación en relación con el tema de la virginidad encuentra su primer fundamento en Agustín († 430).

“Puesto que el hombre ha caído por culpa del sexo femenino, por medio del sexo femenino será perdonado [...]: por medio de una mujer la muerte, por medio de una mujer la vida”.⁹⁵ Los conceptos de condena y salvación están así simbólicamente centrados en una dialéctica íntegramente femenina, que halla amplio espacio en la reflexión agustiniana sobre la virginidad de María: “Virgen concibiéndolo, virgen engendrándolo, virgen teniéndolo en el vientre, virgen después de haberlo parido, virgen siempre”.⁹⁶

El concepto de la “triple virginidad” entra en la liturgia mariana de los siglos centrales y conclusivos de la patrística, y es explícitamente subrayado por el Concilio Lateranense de 649 en donde se define a María como virgen “ante, in et post partum”.⁹⁷ Un concepto explícitamente enunciado por la Virgen en nuestro proceso como prueba de su pertenencia al género humano, y por lo tanto como justificación procesal de su derecho a postular y defender al género humano en calidad de abogada:

Fui virgen antes del parto, durante el parto y después del parto, y concebí y engendré por tu sola potencia y sin unión con otro, como el grano germina sin intervención exterior, y como la vara de Aron produjo flores y frutos sin semillas ni raíces.⁹⁸

El contrapunto Eva-María marca constantemente la reflexión teológica occidental. Isidoro de Sevilla lo busca en el nombre mismo de la primera mujer:

94 Juan Crisóstomo, *Il cambiamento dei nomi*, 2,3 (PG 51,129), citado en *Testi mariani del Primo millennio: Padri ed altri autori greci*, p. 412.

95 “Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo; quia Virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita”. Agustín, *Sermones de tempore*, *Sermo* 232.2 (PL 38, col. 1108).

96 “Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua”. Agustín, *Sermones de tempore*, *Sermo* 186.1 (PL 38, col. 999); y *Sermo* 190.2 (PL38, col. 1008).

97 *Sacrorum conciliorum*, vol.10, can.3, col. 1151.

98 Apéndice 1 [48].

Eva significa vida, pero también desastre (*woe*);⁹⁹ y además, en la traducción latina, la relación se refuerza a través de un juego de palabras: pues Eva es el anagrama perfecto de *Ave*, el saludo que Gabriel le dirige a María.¹⁰⁰

El binomio vida-desastre será retomado por Inocencio III, que asocia el nombre de Eva al grito de dolor con el que todo hombre entra en la vida:

Todos nacemos gritando para expresar la miseria de nuestra naturaleza. Y un varón apenas nace dice “A”, una mujer “E”, y se dice “E” o “A” pues todos nacen de Eva. ¿Qué quiere entonces decir Eva? Ciertamente es una exclamación de dolor que expresa la intensidad de nuestra pena.¹⁰¹

La unión antitética de las dos protagonistas de la palabra femenina asume también relevancia en el plano del derecho público. Como se lee en el Sermón 12 del pseudo-Idelfonso (siglo VIII), la condición de pecado genera la sumisión de la mujer al hombre y a su vez, la condición de virginidad salvífica es para María el principio de legitimación de su *potestas*.¹⁰²

El lema *mulier damnavit et mulier salvavit* –presente en el prólogo “barto-

99 “Eva interpretatur vita sive calamitas sive vae. Vita, quia origo fuit nascendi: calamitas et vae, quia praevaricatione causa extitit moriendi. A cadendo enim nomen sumpsit calamitas. Alii autem dicunt: ob hoc Eva vita et calamitas appellata, quia saepe mulier viro causa salutis est, saepe calamitatis et mortis, quod est vae”, Isidoro de Sevilla, *Etimologie*, VII, 6 §§ 5-6, vol. 1, p. 580.

100 Flood, *Representations of Eve*, p. 14. Sobre la figura de Eva en la construcción teológica cristiana sigue siendo de fundamental importancia Phillips, *Eve*. La diversa caracterización escénica de las mujeres en las sacras representaciones –sustancialmente divididas entre mujeres buenas y castas, teatralmente pasivas, y mujeres activas e indecentes, atractivas para el público, refleja la división del universo femenino en base a la dicotomía María-Eva. Newlyn, *Between the Pit and the Pedestal*, pp. 126-127 y Waller, *The Virgin Mary*, p. 71. Sobre el antifeminismo en el cristianismo cfr. los textos recogidos en *Woman defamed and Woman defended*.

101 “Omnes nascimur eiulantes ut nature miseriam exprimamus. Masculus enim recenter natus dicit ‘A’, femina ‘E’. Dicentes ‘E’ vel ‘A’ quotquot nascuntur ab Eva. Quid est igitur ‘Eva’? Utrum dolentis est interiectio, doloris exprimens magnitudinem”, Inocencio III, *De contemptu mundi*, I.7, pp. 22-23.

102 “Eva per corruptionem concipiens et in dolore pariens, sub viri potestate fuit. Maria per mysterium Spiritus sancti fide concipiens, gaudio pariens: inde reges et principes ovantes eius cupiunt subiici potestati”, *Sermo de Sancta Maria* (PL 96, col. 280), cit. por Iogna-Prat, *Le culte de la Vierge*, p. 93, nt. 92; sobre este sermón cfr. Grégoire, *Les Homéliaires liturgiques médiévaux*, p. 260.

liano” del *Processus Satane*—¹⁰³ resume con extraordinaria eficacia la paradoja fundadora de la “cuestión femenina” que está en la base de la doctrina cristiana.

La mujer está en el origen de la condena de la humanidad y al mismo tiempo a ella se debe la salvación. Pero la filosofía escolástica, fundada en la lógica de tipo aristotélico, no puede limitarse a una simple constatación: la expresión debe ser explicada porque, a través de su explicación estructural, se puede intentar disolver aquella que de otro modo resultaría una contradicción insanable y por lo tanto inaceptable.

La máxima es así objeto de investigación en ambiente escolástico. Para comprender la estructura lógica que está en la base del lenguaje, Pedro Abelardo utiliza la expresión “mulier que dampnavit salvavit” como ejemplo de “relatio simplex”, subrayando cómo la identidad, en este caso, no debía ser entendida con respecto a las personas sino a la naturaleza, es decir, al género:

Cuando se dice “por medio de una mujer ha entrado la muerte, por medio de la misma la vida” o “la mujer que nos ha condenado, la misma nos ha salvado”, utilizamos el pronombre en manera *indiferente* y no referido a la misma persona, y si se dijese: “una mujer nos ha dado y la misma, es decir una perteneciente a su mismo sexo, nos ha salvado”, igualmente nos referiríamos a esa en base a la indiferencia del sexo y no en base a la identidad de la persona”.¹⁰⁴

En este caso, el lema sirve para explicar el concepto gramatical de “indiferencia”, es decir la unión de opuestos en el interior de un mismo *genus*.

Sobre este punto, Abelardo vuelve también en las *Sententie* en donde, con mayor claridad, afirma: “Cuando luego decimos ‘la mujer que nos ha condenado nos ha salvado’ no nos referimos a la persona sino a la naturaleza del sexo femenino [...]: Eva ciertamente nos ha condenado, María nos ha salvado”.¹⁰⁵ La argumentación utilizada para explicar una construcción sintáctica se arti-

103 Apéndice 1 [1].

104 “Cum dicitur “Per mulierem intravit mors, per eandem vita” vel “mulierem quae damnavit, ipsa salvavit” indifferenter pronomina referimus, non personaliter, ac si dicitur: “mulier damnavit et eadem” –id est res eius sexus– “salvavit”, scilicet similiter, ut videlicet eadem secundum indifferentiam sexus non secundum identitatem personae dicatur” Abelardo, *Logica Ingredientibus*, p. 397, cit. en Mews, *Reason and belief*, p. 32. Sobre estos textos, analizados en una perspectiva gramatical y filosófica cfr. C.H. Kneepkens, “*Mulier Quae Damnavit, Salvavit*”.

105 “Cum vero dicimus hoc ‘mulier que dampnavit salvavit’ non circa eandem personam sed circa naturam sexus muliebris [...]: Eva quippe damnavit, Maria salvavit”. Abelardo, *Sententie*, p. 118, cit. en Mews, *Thèmes philosophiques*, pp. 30-31.

cula en un *topos* que va mucho más allá del razonamiento lógico-gramatical, revelando también y sobre todo, una estructura teológica: el *sexus* –la identidad de género, diríamos hoy– deviene la categoría unificadora del recorrido de la salvación y ayuda a la filosofía medieval a resolver, con los instrumentos de la lógica de derivación aristotélica, una de las contradicciones que la doctrina cristiana planteaba con mayor evidencia y que concernía precisamente el rol de la mujer y la actitud que se debía tener respecto a ella.

La Virgen “togada”

En nuestro proceso, la Virgen es la protagonista principal. Conoce el derecho y la teología, los usa de modo eficacísimo y consolida un rol –el de abogada, en el sentido de intercesora entre el hombre y Dios– que le había sido atribuido desde los orígenes del cristianismo.¹⁰⁶

El culto mariano esta evidentemente ligado a la imagen de la mujer y a su lugar en la religión cristiana. Y es un culto que nace en Oriente y cuya primera fase se desarrolló con el reconocimiento del título de Madre de Cristo a María –*Theotokos*– en el Concilio de Éfeso (431). A partir del siglo V, la devoción a la madre de Cristo se difunde en toda la cuenca mediterránea y por lo tanto en Occidente, en donde desde el siglo VI comenzará a ser celebrada con una fiesta anual, el 1º de enero. A partir de los inicios del siglo VII, como testimonia el *Liber Pontificalis*, el papa Sergio I (687-701), instituye las procesiones de la Anunciación, la Dormición y la Natividad, con las que consolida la llamada tetralogía mariana, que se traduce ahora en las celebraciones de la Purificación, la Anunciación, la Asunción y la Natividad.¹⁰⁷

106 El culto mariano es, evidentemente, objeto de una cantidad inconmesurable de estudios y a los fines de esta investigación se intentará solo trazar las líneas generales de la “juridización” del rol de la Virgen como abogada del género humano. Para un cuadro general se remite a las obras fundamentales y a la bibliografía allí citada, remito, brevemente a *Storia della mariologia, Storia della teologia*, vol.1. y vol.2; Gambero, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*; Iogna-Prat, Palazzo, Russo, *Marie; Testi mariani del Secondo Millennio*, 3; *Figure poetiche e figure teologiche*. Sobre el rol de María en la cultura Rubin, *Mother of God*; Ead., *Emotion and Devotion*; Remensnyder, *Meeting the Challenges of Mary*; para una perspectiva antropológica de la figura de María como ejemplo de madre de un dios –en una cronología que inicia entorno al siglo VI a.C.– cfr. el controvertido análisis de Borgeaud, *La Mère des dieux*.

107 Maître, *Du culte marial à la célébration des vierges*, pp. 46-47; *Le Liber Pontificalis*, 1, p. 376.

El rol central que la figura de la Virgen asume en la religiosidad alta y popular se deduce, entre otras cosas, también de la precoz tradición, plenamente extra-escrituraria, del repertorio de los “Milagros” de la Virgen, recogidos por primera vez en Occidente por Gregorio de Tours († 594).¹⁰⁸ Pero para situar a la Virgen en el contexto en el que aparece en referencia al *Processus Satane*, es necesario dar un paso adelante en la cronología del *topos* mariano occidental y llegar a las grandes transformaciones que se producen en la Iglesia a partir del movimiento cluniacense.¹⁰⁹

El siglo XII representa un momento de extrema importancia en el desarrollo del culto mariano, que culmina con la creación del *Salve Regina*. Introducido en la liturgia cluniacense al menos a partir de los Estatutos de Pedro el Venerable (1146-1147 ca.),¹¹⁰ el *Salve Regina* es la plegaria fundamental para la definición del rol y de la percepción de la figura de la Virgen en la nueva espiritualidad occidental.¹¹¹ Himno de la humanidad doliente a su salvadora, a la figura que media con Cristo, el *Salve* deviene la oración mariana por antonomasia. No es casual que nuestro proceso, en sus dos variantes conocidas se cierre siempre con la imagen del coro celeste que ensalza a la Virgen, entonando el *Salve Regina*, reportando al plano de la espiritualidad y de la metáfora el rol de abogada que en este proceso María había interpretado, también y sobre todo, técnicamente.

El rol de la intercesora, por otra parte, confiere a la figura de la Virgen una nueva y exclusiva individualidad, prácticamente ausente en el culto mariano de los orígenes, en donde la cuestión cristológica relegaba a María a su rol exclusivo de madre.

La escolástica se concentra en la santidad de la Virgen y en su especialísima prerrogativa, encarnada en la virtud de la misericordia.

Uno de los puntos de inflexión hacia la temática de la misericordia en la

108 Gregorio de Tours, *Miraculorum libri*, pp. 482-820, y en particular l. I.4 § 8 (p. 43 ss.).

109 Sobre esto cfr. Simón, *La presenza della Beata Vergine*, pp. 593-617.

110 “Statutum est ut antiphona de sacra Matre Domini facta, cujus principium est, Salve, Regina, mater misericordiae, in festo Assumptionis ipsius, dum processio fit, a conventu cantetur: et insuper in processionibus, quae a principali ecclesia Apostolorum, ad ejusdem matris Virginis ecclesiam ex more fiunt, exceptis illis sanctorum festivitibus, in quibus mos antiquus exigit, ad eosdem sanctos pertinentia decantari”. Pedro el Venerable, *Statuta*, cap. 76 (PL 189, col. 1048).

111 Palazzo, Johansson, *Jalon liturgiques*, p. 18. Sobre esto cfr. también Canal, *Salve regina*, y Mundó, *El origen del “Salve”*.

reflexión teológica es la obra de Bernardo de Claraval (1090-1154). En el sermón *De duodecim praerogativis*, Bernardo retoma la célebre contraposición entre Eva y María, en el binomio Adán-Cristo.¹¹² Y a ambas les atribuye el rol de mediadora: Eva del mal, María del bien. Esta precisión resulta necesaria para explicar la teoría de la reconciliación: en efecto, declara Bernardo, Cristo por si solo no habría bastado para aplacar la ira de Dios en relación al género humano. Pero esta relación, esta acción de perdón, necesitaba una mediación para que pudiese ser realizada, y de allí la necesidad de la intervención de María. Así, si Eva había sido la mediadora cruel, a través de la serpiente y de Adán, instrumento por medio del cual el veneno del mal se había difundido a la humanidad, María es portadora del antídoto, y su misión es prodigarlo a los hombres y a las mujeres para salvarlos. Más aún, Eva es ministra de la seducción, María de la concordia, Eva de la prevaricación, María de la redención. Bernardo presenta en verdad un binomio antiguo, en el que sin embargo es central, no tanto la antítesis bien-mal, sino el rol de la mediación femenina –instrumento y medio de la voluntad superior de otro– al que se la destina.

El rol de mediación de la Virgen se traduce en Bernardo con la metáfora del acueducto: María llena de gracia, es como el acueducto que no produce el agua, pero la contiene y la distribuye, no es fuente, sino instrumento fundamental para la difusión de la gracia a los hombres;¹¹³ y Cristo, también él mediador pero también sumo juez, no podrá no responder a las solicitudes de la madre.¹¹⁴

La mediación propuesta por Bernardo está lejos aún de asumir una connotación jurídica, y se mantiene en el rol de la madre y por lo tanto en el concepto de misericordia como elemento esencial de la mediación: la Virgen, miembro del género humano, utiliza su especialísima prerrogativa de madre de Cristo para interceder ante su hijo, que de otro modo sería inalcanzable y distante en su divinidad frente a la humanidad pecadora.

La teología del siglo XII pone así el acento en la devoción mariana y –este es el aspecto que nos interesa mayormente– en la función de mediadora, basada en la relación afectiva y en su rol materno y, en definitiva, en una sustancial pasividad de la Virgen que asume su rol limitándose a actuar la voluntad de Dios.

112 “Vehementer quidem nobis, dilectissimi, vir unus et mulier una nocuere: sed, gratias Deo, per unum nihilominus virum, et mulierem unam omnia restaurantur”. Bernardo de Claraval, *Sermo De duodecim praerogativis*, PL 183, col. 429.

113 Bernardo de Claraval, *Sermo De aquaeductu*, PL 183, coll. 440-442.

114 Montanari, *San Bernardo di Clairvaux*, pp. 645-649.

De signo enteramente diverso será la reflexión teológica a partir de los primeros decenios del siglo XIII. Bajo el indudable influjo de la cultura jurídica contemporánea, el ámbito de la mediación parece abandonar el mundo de los sentimientos –de la misericordia materna– para asumir una coloración más técnica, tanto en esquemas como en lenguaje.

No es casual que otro protagonista de la teología cisterciense, Adam de Perseigne (1145 *ca.*-1221), retome el tema de la Virgen mediadora, caro a Bernardo, inscribiéndolo explícitamente en lenguaje procesal: María es mediadora entre Dios y la humanidad, es por lo tanto mediadora entre el reo y el juez, ella es “potestissima advocata”.

Gracias a la intervención de María, la humanidad, culpable, será juzgada por un juez-hermano, porque si Cristo fue puesto en lugar de mediador por Dios, la Virgen, su madre, tendrá la tarea más específica de mediar entre el reo y su juez, es decir entre la humanidad pecadora y culpable y el Hijo juez.¹¹⁵ En este sentido comienza a adquirir forma la declinación jurídica del tradicional epíteto de María “abogada”, formulado por primera vez por Ireneo de Lyon en referencia a la defensa de Eva por parte de la Virgen.¹¹⁶

La concretización jurídica del rol de María abogada del género humano recibe un ulterior impulso por parte de la teología de las órdenes mendicantes, y en particular en ambiente franciscano. La categoría jurídica en base a la cual la mujer puede postular en defensa de los miserables es utilizada por Francisco de Asís (1181/1182-1226) para afirmar que María, en tanto abogada de los pobres, es la abogada de la orden de los franciscanos.¹¹⁷

El tema de la mediación se conjuga perfectamente con el problema de la

115 “Quid igitur reo timendum est, cui in causa sua idem est frater qui et iudex, et talis iudex, cui proprium est misereri semper et parcere, et qui misericordiam superexaltet iudicio? Timere ne debeat ut pereat, cui misericordissima mater clementissimi fratris, et iudicis se piissimam matrem exhibet, et potentissimam advocatam? Tu misericordiae mater, non rogabis pro filio Filium, pro adoptato Unigenitum, pro servo Dominum, pro reo Iudicem, pro creatura Creatorem, pro redempto Redemptorem? Rogabis plane, quia qui Filium tuum inter Deum et homines posuit Mediatorem, te quoque inter reum et iudicem posuit mediatricem» Adam de Perseigne, *Sermo I In Annuntiatione B. Virginis*, §§ 20-21 (PL 211, col. 703).

116 Cfr. *supra*, p. 172.

117 “Sed quod laetificat plurimum, Ordinis advocatam ipsam constituit, suisque alis quos relicturus erat filios usque in finem fovendos et protegendos submitit. Eia, pauperum advocata! imple in nobis tutricis officium usque ad praefinitum tempus a Patre” Tomás de Celano, *Vita secunda Francisci*, c. 172.1, pp. 314-315.

salvación. En Bonaventura da Bagnoregio († 1274) –perteneciente al ámbito de la enseñanza teológica en los *studia generalia*, siempre de impronta franciscana– la Virgen es “madre de Dios, por unión matrimonial; reina del cielo, por el trono regio; abogada del género humano, por los parámetros sacerdotales”.¹¹⁸ En el pensamiento del *Doctor Seraphicus*, María es única artífice de la salvación. En sintonía con las doctrinas de los Padres de la Iglesia, Bonaventura retoma la centralidad del rol de la Virgen en el proceso salvífico comparándola, como es habitual, en antítesis y simbiosis, con Eva, figura central del proceso de condena.¹¹⁹ Incluso en la perspectiva de Bonaventura el rol desempeñado por la Virgen parece centrado casi exclusivamente en el aspecto de la mediación como intercesión. Una mediación posible precisamente gracias a la ausencia de pecado original, una idea que, con no pocas dificultades, se estaba radicando precisamente en la teología franciscana como dogma de la Inmaculada Concepción.

La reflexión de la escolástica madura cierra el círculo y precisa, con la metodología analítica que le era propia, también la calidad técnica del rol de María abogada. El paso emblemático de este recorrido ya completo se puede ver en la *quaestio* XXIII del *De laudibus Sanctae Mariae* de Ricardo de San Lorenzo († 1245).¹²⁰

La *quaestio* esta dedicada a la sabiduría de la Virgen. Una virtud que la pone por encima de las creaturas angélicas, de quienes María posee toda ciencia. La Virgen sapiente domina también el universo de las artes mecánicas y liberales, en el que la cultura medieval ha sistematizado los conocimientos humanos; y en particular conoce bien la retórica, terreno de elección tradicional de la escolástica jurídica.

Esto queda demostrado por Ricardo de San Lorenzo con su habitual rigor lógico.

Para conocer la retórica es necesario, en forma preliminar, conocer la gra-

118 “Propter nuptiale connubium [...] est mater Dei; propter regale solium, regina caeli; propter sacerdotale ornamentum, advocata generis humani” Bonaventura, *De annunciatione*, t. IX, p. 672 col. a.

119 Bonaventura, *In III sententiarum*, d. 12, art. 3, q. 1, pp. 270-272.

120 La obra fue atribuida a Alberto Magno y en su nombre editada bajo el título *Summa de laudibus christiferae Virginis* (cfr. i.e. *Summa de laudibus christifere virginis Marie diui Alberti doctoris magni*, Colonia 1509) y sucesivamente como *Summa de Laudibus Virginis*, en el vol. 36 de la edición del siglo XIX de la *Opera Omnia* de Alberto Magno. Sobre este texto y su verdadero autor cfr. *Testi mariani del secondo millennio*, 4, p. 198 y la bibliografía allí citada.

mática: y el teólogo escolástico demuestra, usando testimonios evangélicos, que la Virgen sabía leer –y por lo tanto conocía la gramática– pues había sido educada en el templo, según la ley mosaica.

Dicho esto, pasa a ocuparse más ampliamente de la segunda parte del *trivium*, la retórica, para lo cual es necesario ampliar la argumentación.

La Virgen conoce la retórica sobre todo porque conoce perfectamente las Sagradas Escrituras en donde, como dice Agustín, *sunt diversis colores rethorici*.

Pero no se detiene ahí. En el evidente intento de consolidar su afirmación con el estilo típico del pensamiento escolástico, Ricardo somete a demostración el hecho de que, del conocimiento retórico, la Virgen deriva el conocimiento del derecho. Y aquí la argumentación se hace más aguda y prefigura en cierto modo la estructura jurídica de nuestro tratado. La Virgen –afirma Ricardo de San Lorenzo– conoce *iura civilia leges et decreta*, es decir, todo el *ius commune*, civil y canónico, y esto es demostrado con el recurso al vocabulario del proceso:

La sabiduría del abogado se manifiesta de tres formas. Primera: porque obtiene lo que pide ante un juez justo y sapiente; segunda: porque lo obtiene frente a un adversario astuto y sagaz; tercera: porque lo obtiene en una causa desesperada. Y la Beatísima Virgen obtuvo la sentencia solicitada a un juez sapientísimo, El Señor, contra un adversario sapientísimo, el diablo, y en una causa desesperada, la nuestra, y por lo tanto fue una sapientísima abogada.¹²¹

121 Para comodidad del lector transcribimos el pasaje íntegro: “Queritur quinto de rethorica. Augustinus dicit de doctrina christiana quod in sacra scriptura sunt diversi colores rethorici sed sacram scripturam perfecte scivit Beata Virgo ergo et rethorica. Item quod iura civilia leges et decreta scivit in summo patet hoc modo. Sapientia advocati manifestatur in tribus. Unum, quod obtineat omnia contra iudicem iustum et sapientem; Secundo, quod contra adversarium astutum et sagacem; Tertio, quod in causa desperata. Sed Beatissima Virgo contra iudicem sapientissimum, Dominum, contra adversarium callidissimum, dyabolum, in causa nostra desperata sententiam optatam obtinuit ergo sapientissima advocata fuit”. *Summa de laudibus christifere virginis*, fol. 63v. No existen pruebas, al menos en nuestro conocimiento, de que esta argumentación sea el fruto de un conocimiento directo del *Processus Satane*, que en este caso debería evidentemente ser antedatado. Sin embargo, el lenguaje utilizado por Ricardo de San Lorenzo y la referencia inmediata a un proceso que debería ser conocido por todos, me inducen a pensar que existe la posibilidad de que ya en la primera mitad del siglo XIII se hubiese difundido, al menos en el ambiente de las escuelas de teología y de derecho un guion sobre el que, un siglo después se construiría el texto tal y como lo conocemos.

La Virgen ha sido además elegida directamente por el Espíritu Santo como abogada del género humano y lo ha defendido utilizando con extrema maestría los instrumentos de la dialéctica forense:

Algunos abogados, recurriendo a sofismas, pueden demostrar que es justo lo que es injusto, sin con ello hacerlo efectivamente justo, pero la Beata Virgen no ha hecho esto por la humanidad: ella la ha defendido mejor que cualquier abogado, recurriendo al saber de las *allegationes* de forma inconmesurablemente mejor que cualquier otro.¹²²

La Virgen es expertísima en derecho en virtud de la constatación de que a ella, en tanto emperatriz, le compete la tarea de hacer las leyes y de interpretarlas y, como todo emperador, en el cofre de su corazón custodia todo el derecho.¹²³

El conocimiento jurídico de la Virgen no es solo sabiduría sino también experiencia, no solo habilidad en el uso sino también en la creación de las normas. Obviamente el tema de la sabiduría jurídica es solo uno de los aspectos, y por cierto no el más preponderante, de la teología mariana medieval; y sin embargo demuestra cómo las categorías jurídicas eran ya un instrumento indispensable en la argumentación teológica, en particular en aquellos ámbitos –por ejemplo en el caso del rol de la Virgen “abogada”– en los que los vocabularios del derecho y de la religión habían mostrado mayores coincidencias.

Retomando a Arnaldo de Bonneval –y confundiéndolo erróneamente con San Bonaventura, de quien era amigo personal–¹²⁴ Ricardo afirma que María es “la tercera abogada”, luego del Espíritu Santo y de Cristo, y propone una suerte de dicotomía entre la justicia punitiva de Dios y del Hijo y la justicia misericordiosa invocada por la Virgen-madre:

122 “Item aliqui advocati possunt iniustum iustum probare sophistice et non facere sed Beata Virgo hoc de nostra iniusticia fecit ergo impropotionabiliter omnibus optime allegare scivit”. *Summa de laudibus christifere virginis*, fol. 63v.

123 “Item ipsa imperatrix fuit igitur legem condere et legis interpretativa penes ipsam fuit et omnia iura in archa sui cordis clausa habuit. Igitur Beatissima Virgo iura omnia et rethorica in summo habuit”, *ibidem*. El pasaje retoma a la letra el conocidísimo adagio justiniano del *princeps qui habet omnia iura in scrinio pectoris sui* (C. 6.23.19) a propósito del cual ya Cino de Pistoia había afirmado que había que interpretar la expresión en sentido metafórico, entendiendo por *scrineum pectoris* la curia regia, que debe estar formada por muchos doctores de leyes que son los únicos en poder dar voz al soberano (Cino, *In Codicem*, f. 367r). Sobre esto el celeberrimo cfr. Kantorowicz, *I due corpi del re*, p. 132, n. 194.

124 Koehler, *Tradition and Dramatization*, p. 49.

Es abogada pues libera con la misericordia aquellos que la justicia del Hijo ha condenado. Y ciertamente casi parecería que la justicia del Hijo y la misericordia de la madre litigasen entre sí y que la justicia del Hijo dijese: “Yo mataré y golpearé” y la misericordia de la madre respondiese “Y yo haré vivir y curaré” (*Deut.* 32-39) Y dice así la misericordia de la madre: “Nadie puede ser sustraído a mi protección”. Huye por lo tanto bajo la protección de sus manos, como hizo Teófilo y no deberás temer nada. Y ella dice: “Como una nube del ardor del sol, así he protegido la tierra de la ira de Dios”.¹²⁵

En el *Processus Satane*, no obstante el triunfo de María en calidad de abogada del género humano determinando la definitiva condena del diablo y la salvación de la humanidad, prevalece una actitud de evidente misoginia.

La Virgen representa en efecto también en este caso la excepción que confirma la regla. La posibilidad de que una mujer postule en juicio, si bien está admitida por las fuentes normativas, coincide con el caso extremo, no practicable de hecho sino solamente útil para inscribir en el sistema el caso límite. Esta excepcionalidad de la construcción femenina resalta más aún en ámbito teológico y moral. En nuestro proceso ella se declara virgen tres veces y madre del juez, perteneciente a la vez al orden de los cónyuges, de las vírgenes y de los continentes; es a un tiempo sabia jurista y mujer apasionada, capaz de fulminar con la mirada a su adversario y de llorar desgarrándose las vestiduras a los pies del Hijo, implorando justicia y equidad.

En la construcción teológica y particularmente en la del período medieval, la Virgen es la mujer “imposible”, el prototipo inimitable que marca, por su misma excepcionalidad, su irreductible distancia para con la humanidad de la que forma parte.

125 “(Advocata) quia saepe quos filii iustitia damnat, matris misericordia liberat. Quae scilicet iustitia filii et misericordia matris videntur sic altercari quasi dicat iustitia filii: ‘Ego occidam et percutiam. Misericordia matris respondeat: Et ego vivere faciat et sanabo (*Dt.* 32-39)’. Dicit etiam misericordia matris illud quod sequitur: “Et non est qui de manu mea possit eruere’. Fugias igitur sub protectione manus eius sicut fecit Theophilus et nihil timendum est: ipsa enim dicit. Sicut nebula texi omnem terram ab ira scilicet Dei, quasiab ardore solis”. *Summa de laudibus Virginis*, p.70; sobre esto cfr. Koehler, *Tradition and Dramatization*, pp. 60-64.

APÉNDICES

El *Processus Satane* es, como se ha dicho, un texto utilizado en contextos diversos: en plazas y escuelas, en ámbito teológico y ámbito jurídico. Esto se evidencia en primer lugar en la complejidad de la tradición manuscrita. Las variantes de un códice a otro son importantes y esto obedece a que el *Processus Satane* es un texto de uso, no un texto de autor, y por lo tanto es modificado y adaptado a las exigencias en base a un guion común, estructurado y siempre identificable con precisión. Una edición crítica realizada según los cánones de la filología no arrojaría un resultado satisfactorio, más aún desnaturalizaría el texto con el gesto arbitrario de elegir una variante, y por lo tanto un destinatario, en detrimento de los demás. En otras palabras, si se elige el texto jurídico como testimonio principal, los ejemplares destinados a la plaza o a la predicación, y por lo tanto desprovistos de alegaciones, serían considerados “incompletos”. Por otra parte, la cantidad de variantes de un ejemplar a otro es de tal envergadura que impondría un aparato crítico inmenso.

Esto explica que no se hallarán en estos apéndices ediciones críticas, sino simples transcripciones de dos testimonios manuscritos que contienen las variantes principales del *Processus Satane*, la “bartoliana” (Variante A) y la sin autor (Variante B).

La transcripción fue reintegrada solo en los casos de evidentes errores o de lagunas y por lo tanto el aparato crítico es extremadamente reducido.

La redacción del aparato y la transcripción se realizaron siguiendo, en la medida de lo posible, las indicaciones de S. Kuttner, *Notes on the presentation of the text*.

Las citas de fuentes jurídicas y las referencias explícitas a las Sagradas Escrituras se indican entre paréntesis directamente en el texto.

El texto ha sido subdividido en párrafos lógicos para facilitar la consulta de los pasajes citados y –para la Variante A– la correspondencia con su adaptación al italiano contenida en el cap. 1.

La Variante A (Apéndice 1) es la transcripción del ms. Leipzig *Universitätsbibliothek*, Cod. Haenel 15, ff.129v-135v (sec. XV) (de ahora en adelante H). Para una descripción del códice se remite *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Iter germanicum*, nr.71.

La variante contenida en este manuscrito es aquella que se acerca más al texto que luego pasaría a imprenta como parte del *corpus* de Tratados de Bartolo da Sassoferrato, a quién será atribuido.

El texto fue incorporado en el ms. Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Vat. Lat. 2625, ff. 174v-177v (de ahora en más VL) y con el incunable Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, vol. inc. D3460, [Padua, Conradus de Paderborn], 1473) (ISTC No. ib00246500; Hain 2645) (de ahora en más D).

Estos dos ejemplares son los que más similitudes presentan con la variante que se consolidó con el pasaje a imprenta y por esta razón han sido utilizados como textos de apoyo a la transcripción.

Finalmente, algunas reintegraciones provienen del ms. Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Ms. Lat. 10770, ff. 189v-195v (siglo XIV) (de ahora en más P), para cuya descripción remitimos a Delisle, *Inventaire des manuscrits latins*, pp. 93-94.

La transcripción de la Variante B (Apéndice 2) corresponde al ms. Bologna, *Collegio di Spagna*, cod. 126, ff. 189r-195r (siglo XIV), (de ahora en más B). Para la descripción del códice remitimos a la ficha contenida en http://mosaico.cirsfid.unibo.it/?page=103_103&lib=11&secId=103.

El códice B contiene la más antigua versión sin autor del *Processus Satane*. El aparato de glosas marginales, de mano contemporánea, se ha insertado en el texto entre paréntesis cuadradas. En presencia de evidentes errores o lagunas –presentes especialmente en la parte final y en las citas de fuentes jurídicas– el texto ha sido integrado con el ms. Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Ross. Lat. 1124, cc. 75r-83v, (de ahora en más R).

Apéndice 1
Variante A (*Nostis, fratres carissimi*)

H: Leipzig, *Universitätsbibliothek*, Cod. Haenel 15, ff. 129v-135v

VL: Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Vat. Lat. 2625, ff. 174v-177v

D: Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, vol. inc. D3460, [Padua, Conradus de Paderborn], 1473

P: Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Ms. Lat. 10770, ff. 189v-195v

[1] <f.129v> Nostis, fratres carissimi, qualiter Sathanas, proditoria instrumenta, Iude procuravit ut ipse Iudas magistrum suum prophetam, qui filium Dei se dicebat, morti tradi faceret.

Nostis et qualiter genus humanum ab ortu et creatione mundi fuit dampnatum propter inobedientiam Eve ac postea fuit salvatum propter Mariam Virginem gloriosam: nam mulier dampnavit et mulier salvavit.

[2] Cogitavit itaque nequitia infernalis ac etiam infernata cupiditas inter se primo omnium astutia, convocato habitoque diaboli fraudis consilio, qualiter posset genus humanum in suam pristinam reducere servitutem; et intuens ille fraudulentus machinator naturam mulierum debiliorem existere, mulieri suggestit uxori Pilati volenti impedire mortem Christi ut dum a somno discederet eius viro Pilato dixit hec verba ‘Multa enim passa sunt hac nocte’ etc. Profecto, cum iudei videntur Deum, salvatorem nostrum, multa miracula facientem, dicebant ‘Expediit unus homo moriatur pro populo (*Io. 11,50*)’. Alii autem dicebant ‘Non expediit Christum mori’ ut voluit inferre mulieri Pilati, quia solacium est miseris socios habere penatos, ut ff. qui et a qui. l. Prospexit (D. 40.9.12) et xix. di. In memoriam (Decr. Grat. D.19 c.3). Volebant ipsi iudei, ipsis stantibus in iudaica perfidia, ut totus populus christianus deperiret, facientes adinstar canis qui, dum iacet in paleis asino ibi existente, non comedit paleas neque asinus comedat vult consentire. Unde in hoc dubio existens, Pilatus dixit: ‘Quod scripsi scripsi’, ut probatur ii, q. c. Multe (Decr. Grat. C.2 q.1 c.18) et ar.to xxxii q. iii c. Obligatorii, et ita fuit crucifixus mortuus et sepultus, ar.to i. p.a. di. c. Pondet. (Decr. Grat. D.50 c.14).¹

[3] Unde cogitavit malitia et nequitia infernalis, longo et malitioso ponderato consilio, quod procuratorem mitteret ad presentiam Ihesu Cristi sufficienter in-

1 2. debiliorem] P debitorem H; salvatorem nostrum] D salutarem vivum H; xix-memori- am] P decimanona q.iii. c. memoria H; Ar.to-obligatorii] P xxii q. iiiii c. adicitur VL. *Las citas, en ambas variantes, no corresponde a ningún pasaje Decretum Gratiani; existens] VL exit H; pondet.] P prudenter H.*

structum accedat, quod legetur xiii. q. ii. Iussit circa prin. (Decr. Grat. C.14 q.2 c.3), ad petendum quod genus humanum ad ipsius pristinam reduceretur servitute[m] alias non valuisset procura, ut Extra de procura. c.i. (X. 1.38.1) et C. de satisda. l. unica (C. 2.56).

[4] Nec miremur si dicimus quod demon ad presentiam superioris potest accedere, quia loquimur verum esse Christum humani generis salvatorem auctorizantem, quia, sicut scitis, demon ubique est presentialiter et potentialiter non cruciatur, quia pena ipsa committitur sicut lepra ipsa leproso est affixa, ut ff. de peculio Quis ergo (D. 15.1.16), et sicut vanus casto vel tunica pannis laneis vel pellibus vel frumento; et licet demon sit ubique, ut dictum est supra, licet presentialiter hac sua tamen pena nullatenus in aliquo relevatur quia propter eius immensam superbiam ad penam inferni perpetuam extitit condempnatus.²

[5] Procurator legitime constitutus et assumptus ad presenciam Cristi accedens dixit creatori celi et terre: «Ego sum dampnatus et procurator nequitie infernalis unde coram vobis compareo et ad informationem vestram placeat me aliquantulum audire, quia si vobis placeat quedam breviter explanabo».

[6] Respondit Dominus: «Tu scis quod merita causarum partium assertione panduntur, ut C. si per vim vel alio mo. l. fi. in fi. (C. 8.5.2) et Extra de accusa. c. Qualiter et quando. (X. 5.1.24), unde a te nullatenus volumus informari. Recolimus enim dum per mundum ambulabamus qualiter nos informare volebas dum dixisti nobis ‘Dic quod lapides isti panes fiant’ (Mt. 4,3) dixisti quoque quod mirabilia nobis dares si te adorarem (Mt. 4, 8-9)».³

[7] Dixit demon predictis auditis: «Domine Deus, vos estis iustitia, ut 45 c. cum omnis (Decr. Grat. D.45 c.10), unde a vobis iusto iudice peto mihi iustitiam exhiberi. Peto namque genus humanum in ius vocari, cum ab ea parte iudicium incipiat, ut isti. de pena teme. litigan. § fi. (Inst. 4.16.3) et Extra <f.130r> de proba. Quoniam contra falsam (X. 2.19.11) et ipsum humanum genus coram vobis compareat ad terciam diem utilem ad respondendum mihi, procuratori nequitie infernalis, et ecce procuratorium meum vel mandatum, quod coram vobis allego et produco cum aliter admitti non debeo, ut l.i. C. de procura. (C. 2.12.1) et Extra de procu. c. i. (X. 1.38.1)».

[8] Quo inspecto cum diabolus careret tunc in iudicio omni callumpnia, dixit Dominus: «De die agatur».⁴

[9] Respondit demon: «Ad crastinam diem fiat dilatio».

[10] Tunc respondit Ihesus: «Tu supra dixisti de tribus diebus utilibus; quomodo ergo revocas quod dixisti? Tu bene nosti expedentiam facti, ut l.ii. in prin. C. ut in pos. lega. (C. 6.54.2), et scis quod longa via est a terra ad celum, quam

2 4. auctorizantem] D autoriccante H; quis ergo] VL qui servo H.

3 6. quando] VL quando li. VI. H.

4 8. careret] VL erraret H.

viam tu bene expertus es dum per superbiam tuam de celis, nostra auctoritate, cecidisti; unde, cum discordes sumus in assignatione diei et non tibi sed nobis ut iudici est diem partibus assignare, ut ff. qui satisda. co. l. De die in prin. (D. 2.8.8) et ar. Extra de iure patro. c. Cum autem (X. 3.38.24) et Extra de offi. dele. c. De causis (X. 1.29.4), ideo nos, tibi et humano generi, assignamus terciam diem utilem et in die veneris sancti, quia in ea die crucis patibulo mortem substinuimus acriter corporalem».⁵

[11] Respondit demon: «Ea dies ubique locorum est insignis et celebratur, ut Extra de fo. compe. c.fi. (X. 2.2. 20), sic etiam iura per ora principum divinitus promulgata testantur, ut C. de prescrip. lon. temp. l. fi. (C. 7.33.12) et probatur de veteri iur. enucl. l.i. (C.1.17.1), quare citatio et quicquid ex ea sequeretur non valeret et nullius esse momenti, ut Extra de no. ope. nunti. c.ii. (X. 5.32.2) et ff. de regu. iur. l. Cum principalis. (D. 50.17.129.1)».⁶

[12] Respondit Ihesus: «Nos iura condidimus et auctoritatem damus iuribus et non iura nobis, quare volumus citationem valere, ut Insti. de iure natu. §Sed et quod principi (Inst. 1.2.6), non obstante quod talis dies veneris sancti sit iuridice feriatas».

[13] Et dixit angelo Gabrieli Ihesus. «Percipiendo notificare cum tuba ferrea, ut Extra de appel. c. Cum parati (X. 2.28.19) et C. de feriis. l. Dies (C. 3.12.9), ut, ad dictam diem, genus humanum veniat responsurum coram nobis procuratori nequitie infernalis».

[14] Quibus peractis, recessit demon ad inferos cum talibus novis, qualia superius audivistis, et omnia gesta per Ihesum et cum diabolis sociis suis infernalibus revelavit. Videntes autem demones quod nullum gravamen nullamque iniuriam in dominum invenerunt, habito consilio eorum, statuerunt eundem procuratorem ad diem statutum mittere ut viderent iustitiam iudicantis.

[15] Qua die sancta adveniente, cogitans demon quod maior erat contumacia actoris quam rei, ar. C. de iudic. l. Properandum § et siquidem (C.3.1.13, 2a) et § se. (C.3.1.13.2b), et quod in regno celorum nullus habebat amicos, comparuit tempestive, ut loquamur more humano, in loco ubi seu in quo pro tribunali Ihesus stare consueverat, ut ff. de iusti. et iu. l. i. (D. 1.1.1) et ff. quis ordo in bo. pos. serve. l. ii. (D. 38.15.2), quia in domo Dei mansiones multe sunt (Io. 14,2), facit pro hoc glo. no.da lxxxiii c. ad hec in glo. super verbo et potiores et cum tex. de penit. di. iiiii. § Porro ver. in domo patris mei etc. (Decr. Grat. D. 4 c.11 *de pen.*) facit etiam quod habetur Io. xiiii. c. (Io. 14.2).

[16] Adveniente itaque die veneris sancti, comparuit demon dicens: «Domine Deus, ego sum ille dampnatus qui habeo conqueri coram vobis contra genus humanum».

5 10. C.] VL ff. H.

6 11. de veteri- enucl.] VL *espacio en blanco* H.

[17] Et dixit Dominus: «Vade et expecta; tu scis quod totus dies cedit humano generi, ut in aute. de iudicibus § Sedebunt colla. vi.a. (Auth. coll. 6.10 = Nov. 82.3) et Insti. de inutile stipu. §Pe. (Inst. 3.19.26)».

[18] Expectavit ergo demon usque ad horas none et videbat, ut more humano loquamur, alios litigantes euntes et redeuntes, unde satis dolebat quod ipse solus audiri non poterat; quapropter, assumpta audacia, iterato dixit: «O Pater, qui es summa iustitia, ego me presento coram te contra genus humanum».

[19] Cui Dominus ait: «Importune et proterve, nonne dixi tibi quod tota dies cedit humano generi?».⁷

[20] Et sic expectavit demon usque ad noctis tenebras, ut Extra de offi. dele. c. Consuluit. (X. 1.29.24). Et tunc cepit vociferare diabolus, dicens: «Ubi est iustitia tua, Domine, <f.130v> quam etiam in celis vix invenio?».

[21] Dixit Dominus: «Veni, maledicte, quam est hora ut te audiamus».

[22] Et exhibuit statim citationem, qua exhibita, exclamatum extitit per angelum Gabrielem: «Si est ibi aliquis pro genere humano».

[23] Verum quilibet obmutuit.

[24] Tunc dixit demon: «Nemo credat quod ego velim procedere in curiali modo, quo posito constat de contumacia generis humani quod, cum super hoc dicant iura qualitatem iudices agere debeant, non tamen statim sententiam excommunicationis fulminare, ut scitis. Ego non peto hoc, sed peto tantum licteras quibus contineatur quod sufficienter ego comparui, nemine pro humano generi comparente. Nescio ergo quid minus possim petere, ar.to ff. de servitu. urba. predi. l. Quidam Yberius (D. 8.2.13). Quia, sicut alias ego dixi, curialiter agere propono».⁸

[25] Verumtamen non querebat demon, nisi quod nos caute redigere posset in pristinam servitutem et in primevam obbedientiam ad quam, ut nostis, fueramus condemnati per factum Eve.

[26] Respondit Dominus, qui novit abscondita tenebrarum: «Tu scis quod iudices quandoque secundum iura utuntur mera iustitia, quandoque iuris rigore, quandoque equitate secundum personas, causas, loca et tempora, Extra de homicidio Sicut dignum. (X. 5.12.6) et C. de legi et consti l.i (C.1.14.1) et xl. di. c. Bonus dominus (Decr. Grat. D. 4 c.36,1 *de consec.*). Unde, cum equitate ante oculos habeamus, ut ff. de eo quod certo loco l. Quod si effesi. (D. 13.4.4), volumus ipsa equitate suadente presentem diem in crastinam prorogare, quam tibi et humano generi assignamus ad comparandum legitime coram nobis ipsamque prorogamus, ut superius est expressum, quod de iure possumus, ut Extra de offi. dele. c. Consuluit (X. 1.29.24)».⁹

7 Importune] VL opportune H.

8 24. dicant] VL dicam H; Yberius] VL Yberus H.

9 28. novit] VL venit H; C. de legi et consti l.I] VL ff. de lege. l.IH.

[27] Exclamavit voce magna demon et dixit: «Domine, ubi est iustitia tua? Iam enim bis, per ea que video, in exercenda iustitia deficitis».

[28] Dixit Dominus: «Eiciatis eum foras. Nonne tibi dicimus quod volumus equitate servare?»

[29] Et ipse demon, eiectus de regno, ad inferos rediens, primo dura subtus suos retulerat, modo retulit duriora.

[30] Verumtamen dixerunt demones ad invicem: «Si equitate pensata Dominus Ihesus, iudex noster, processisset, certe procuratorem nequie infernalis totaliter audivisset ex quo enim equo utitur nemini facit iniuriam, ut ff. de aqua pluvia. arcen. l.i. (D. 39.3.1). Sed ex quo te audire voluit a iuris tramite discedere non tractavit, unde postquam res sic se habet, crastina die ad Ihesum, iudicem nostrum, hora tempestiva, dirigas gressus tuos».¹⁰

[31] Sero, autem, factus fuit magnus rumor in celo, qualiter genus humanum erat in contumacia; chorus sanctorum exclamavit, dicens: «Domine Ihesu Criste, rex glorie et mundi salvator, non est bonum genus humanum deperire. Scis enim, nisi fuisset clementia tua, qui equitate pensata diem prorogasti in diem sequentem, qualiter genus humanum firmasset pedes suos in stabili gradu».

[32] Et finaliter clamavit voce tam magna chorus sanctorum in favorem humani generis, quod rumor ascendit ad aures beate virginis Marie, qua audita et intellecta, amarissime fuit turbata et querens quod erat innovatum nec poterat innovare, dilatione pendente, ut C. de dila. l. Sive pars (C. 3.11.3), dixit publice quod voluit esse advocata humani generis.¹¹

[33] Quo audito, omnis chorus celestis magno gaudio fuit repletus.¹²

[34] Mane, autem, redit procurator nequie infernalis subitus consistorium et iudicem et, cum cordis amaritudine, vidit Cristum, cum magnitudine, sedentem pro tribunali.

[35] Postea autem advocata humani generis venit, cum comitiva glorie celestis et cum multitudine angelorum, alta voce canentium: «Ave, regina celorum» et ad ipsam magis animandam erant interpretes humani generis et dicebant: «Mater misericordie, nos, que sumus humanum genus, <f. 131r> ab hoste maligno protege».

[36] Quibus auditis, advocata ultra processit et sedit ad dexteram filii sui, Dei Patris omnipotentis, et, turbata valde et ut eius facies indicabat, et elocuta est filium suum, dicens: «Quia, fili mi, audio genus humanum vocatum ad vestram presentiam quare, si est aliquis qui est contra genus humanum causam se habere, dicat et assurgat».¹³

10 30. aqua] H *siguen dos palabras tachadas*.

11 32. tam] H *escrito en sobrelínea*.

12 33. chorus] H *sigue tachado* angelorum.

13 36. ut] VL *falta en H*.

[37] Dixerunt angeli: «O advocata humani generis, vide versutum procuratorem nequicie infernalis, dampnatum et reprobatum ex eius immensa superbia, dum inter nos residentiam faciebat, ipse enim est ille qui non cessat infestare iudicem contra genus humanum».

[38] Qui, statim cum advocatus fuit, cito comparuit, demissa facie et animo petulanti. Quo audito, dyabolus beatam virginem Mariam, advocatam humani generis, elevatis oculis non audebat aspicere, quia qui male agit odit lucem, ut Extra de offi. dele. c. Consuluit (X 1.29.24) et ff. de ventre. inspi. l.i. circa medium (D. 25.4.1.10).¹⁴

[39] Virgo enim Maria ipsum procuratorem infernalis nequicie cum horribili oculo inspiciebat, quod magnam conturbationem eius facies indicabat.

[40] Dixit autem Dominus demoni: «Modo dicas quicquid habes dicere contra genus humanum».

[41] Respondit demon: «Sancte Pater, non moveat te caro et sanguis tuus nec etiam amor matris tue, ar.tum Extra de preben. c. Grave. (X 3.5.29) ubi carnalitas sequentes effectum etc., sed sola iustitia, quia vos estis iustitia, ut xiiii. di. c. Deus noster (Decr. Grat. C.23 q.2, c.2). Vos, enim, caritas, equitas et veritas et vos dicitis via veritatis et via ubique locorum sum, ergo facias quod scribit Io. Xo. c.o » Dixitque demon: «Ego dicam causam meam, sed non video cum quo loquor, quia, ut scitis, iudicium constat ex tribus personis, ut Extra de ver. signi. c. Forus (X. 5.40.10) et C. ad l. cor. de fal. l. Ubi (C. 9.22.22); personam autem rei seu conventi non video. Quomodo, ergo, causam dicam, quia non habeo respondentem legitime qui sit legitimus contradictor, vide Cy. in l. fi. in v. coll. C. de edic. divi adria. tol. (C. 6.33.4)».

[42] Respondit beata Maria virgo: «Dictum demonis facit pro me. Dicit, enim, quod iudicium constat ex tribus personis, scilicet iudicis, actoris et rei. Sed ego non video personam actoris, quod est primum fundamentum, ut ff. si pars heredi. peta. l.i §i. (D. 5.4.1,1) et ff. de iure codicil. l. Quidam referunt (D. 29.7.14) cum similibus; ergo demon audiri non debet et pronuntiari et declarari peto, cum instantia quantum possum, ipse enim quod de ipso deberet dicere de aliis attestatur, quod est contra l. In arena in fi. C. de inoffi. testa. (C.3.28.11)».

[43] Respondit demon: «Fundata est admodo persona actoris, scilicet ex procuratorio meo iam supra allegato et producto, scripto manu notarii publici, anno nativitatis Domini MCCCLIII, indicione quinta, presente Ruffino et Machenocto et Crebero et quampluribus, adhibitis, rogatis et vocatis ad cartam procure, ita quod admodo fundata est persona actoris, maxime cum, ex parte iudicis, ad mei procuratoris legitimi petitionem, citatio emanavit».

[44] Dixit advocata: «Quod mos mulierum leviter offenditur, ut Extra de ver. si. c. Forus (X. 5.40.10) et C. de sponse. l. iiii (C. 5.1.4), unde, ne teneamus diem

14 38. demissa] VL emissa H.

in longo sermone, peto copiam citationis mihi exhiberi, quia sic oportet fieri ante quam ad alia procedamus, ut ff. de procur. l.ii. (D. 3.3.2) et Extra de proba. c. Quoniam contra falsam (X. 2.19.11)». ¹⁵15

[45] Demon ait: «Cui fiet copia? Partem enim conventam, que in iudicio legitime interesse debet, non video».

[46] Respondit advocata: «Ecce me, que sum advocata humani generis et pro ipso genere humano parata sum stare in iudicio et tibi iuridice respondere».

[47] Respondit diabolus: «Audi, pater et domine iudex, et respice veritatem, quia tua mater ab omni advocacionis excluditur officio. Adverte, primo, quia mulieres pro aliquo postulare prohibentur, quia virile officium est, ut ff. de postulan. l.i. (D. 3.1.1) et iii.q.ii. §Sunt tres in fi. (Decr. Grat. C.13, qu.2, c.2); preterea, ipsa est mater tua, unde ipsam reddo suspectam, ut Extra de appel. c. Postremo (X. 2.28.36) et c. Cum speciali (X. 2.28.61) et C. de assesso. et dome. l. Domesticus (C. 1.51.4). Nam, si matris tue officium admitteretur, scilicet ut advocare posset pro humano genere, possit de levi mater tua te Ihesum, filium suum, ad suam partem trahere, et sic ius et iustitia suis <f.131v> terminis totaliter deviarent; ex quibus, dico eam non esse admittendam et pronunptiari et declarari peto».

[48] Dixit advocata filio suo: «Cave, fili mi, ne fraus illius versuti te circumveniat. Asserit enim me advocatam generis humani admittendam non esse; mentitur, enim, cum contra veritatem loquatur, et etiam contra iura; nam in eius ore numquam fuit veritas inventa. Nescis, domine iudex, fili mi, quod, licet mulieres non admittantur ad postulacionis officium, tamen pro miserabilibus personis, coniunctis, pupillis et viduis bene admittuntur, ut Extra de procu. c. fi (X. 1.38.15) et iii. q. vi. c. Sunt autem (Decr. Grat. C.3 q.7 c.2) C. de advoca. diver. iudi. l. Petitionem §licenciam (C. 2.7.25, 3) et ff. de procu. l. Servum quoque § puplice (D. 3.3.33, 2); et, si bene inspiciamus, fili mi, ubi sunt magis miserabiles persone quam in mundo, quem iste procurator nequicie infernalis nititur redigere ad primum statum et ad pristinam servitutem? Quod est contra mores et iustitiam et iura naturalia, ut ff. de iusti. et iur. l. Manumissiones (D. 1.1.4) cum similibus. Preterea, ipse dicit et allegat quod ego sum mater iudicis, unde, tamquam mater quia suspecta, admitti non debeo in iudicio. Sed, contra hoc, est quod debeo admitti et audiri: nam, possum presentem causam defendere ipsamque prosecui, quia mea interest, tamquam advocate; nam, si essem iudea vel excommunicata, defensiones mee salve essent et audiri deberem, ar.to de excep. c. Cum inter priorem. (X. 2.25.5) et c. Dilectus filius cum similibus (X. 2.25.19), multo ergo magis et admitti debeo, cum nulla infamia penitus sum detenta. Preterea nosti, mi carissime fili, tres esse ordines approbatos: ego sum in secundo. Scis quod coniugata fui, primo, cum Iosep, viro meo. Scis, pro secundo, quod virgo fui ante partum, virgo in partu et virgo post partum; concepi et peperit te ex sola tua potentia, sine

15 44. c. forus-l. IIII] VL *espacio en blanco* H.

coherentia alicuius, sicut granum sine alterius coherentia germinat et sicut virga Aaron flores, frondes et fructus protulit, absque semine et radice. Sumque tertio et fui continens, sicut scis, et hec dico et coram te allego, fili mi dulcissime et iudex iuste, ad denotandum tres ordines predictos esse in humano genere fixos nodo indissolubili unde, cum propter me ipsum genus humanum, sic in me debeo et possum necessaria advocata generis humani nuncupari, quare in advocatam admitti postulo tamquam factum meum, proprium consequens, ut C. de procu. l. qui stipendia (C. 2.12.9) et ff. de procur. l. feminas (D. 3.3.41)».¹⁶

[49] Dixit demon: «Domine iudex, hoc sero peto inter nos interloqui ut legitimentur persone».

[50] Et interlocutus est Dominus et pronunptiavit et declaravit Mariam virginem esse legitimam advocatam et admitti et audiri debere, ipsumque procuratorem nequitiæ infernalis esse etiam admittendum; et sic, etiam, admisit et procuratoris et citationis copiam virgini Marie exhiberi et edi iussit, et sic factum est, ut l. ii. ff. de eden. (D. 2.13.2).

[51] Et cum in nullo opposuisset, advocata dixit: «Si vult aliquid dicere, dicat procurator nequitiæ infernalis».

[52] Proponit, itaque, procurator nequitiæ infernalis in hunc modum, videlicet: «Moris est et discretionis et cautele cuiuslibet sapientis viri, volentis contra alium agere, primo interdictum restitutorium, quod sibi de iure competit, intentare, ff. de rei ven. l. i. (D. 6.1.1) et l. Is qui destinavit (D. 6.1.24). Quia, sicut scitis, domine iudex, melior est conditio possidentis, ut ff. de rei ven. l. fi. (D. 6.1.80) et Insti. de interdic. §i. (Inst. 4.15.1) et Extra de fide instru. c. Inter dilectos (X. 2.22.6) et ff. de ver. obl. l. Si servum (D. 45.1.91). Quare procurator, ego, procuratorio nomine, peto primo et principaliter me restitui ad pristinam possessionem humani generis tormentandam et cruciandam, ut prius, et paratus sum statim me probare Sathanam et me, nomine quo supra, fuisse in ipsius humani generis possessionem pacificam et quietam et me spoliatum esse et fuisse, nam ista conveniunt probari, ut Extra de restitu. spoli. c. Olim (X. 2.13.12) et Extra de offi. dele. c. Consultationibus (X. 1.29.10) et iii. q. i. c. iii. (Decr. Grat. C.3 q.1 c.3), et per totum reintegranda sunt omnia spoliato, antequam ulterius procedatur, ut ff. de usuris l. Videamus (D. 22.1.19) cum similibus».¹⁷

[53] Advocata autem respondit: «Audi, fili benedictæ, iniquitatem diaboli, qui, cum gerat partem actoris falso, quia nullo modo agere debet neque potest, petit, ut sui <f.132r> moris est, primo et ante omnia restitui debere in possessionem generis humani. Et bene scis, domine iudex, quod iura loquuntur in rebus spoliatis restituendis et sic loquitur totius titulus de resti. spolia. (X. 2.13; Sext. 2.5), quare

¹⁶ 48. in mundo] D in mundo ab hodie H; sine coherentia] D spiritu coherentia H; denotandum] H *sigue tachado* esse; in me] D imo H; et possum] D et et possum H.

¹⁷ 52. modum] VL mudum H; de ver. obl.] VL de ver. si. H; et me] VL ut me H.

restitui nequaquam debet, quin imo est deneganda eis restitutio, qui possident non vi, non clam, non precario sed iusto titulo et bona fide, ut ff. quod vi aut clam per totum (D. 43.24) et Extra de prescrip. c. Vigilanti (X. 2.26.5) cum similibus. Demones, autem, nequaquam homines possiderunt sed, velut custodes carceris inferni, ut ad ianuas starent, deputati sunt, sicut fuit Betellus, Graffeus, diaboli infernales, qui custodierunt, utrum non possederunt sed solum simplices custodes fuerunt predicti diaboli ipsius humani generis et procurator nequitiæ infernalis, una cum eis, custodierunt et non possiderunt; merito, dicto procuratorio nomine nec suo restitui debet et pronumptiari peto, facit l. iii. §.fi. ff. de acq. pos. (D. 41.2.3,23). Preterea fili mi audi queso scriptum est enim quod hi possident quorum nomine possidentur ut Extra de resti. spo. c. Cum venissent in fi. (X. 2.13.9) et C. de prescrip. trigin. vel quatrugin. an. l. Male agitur (C. 7.39.2) et Insti. de interd. §Possidere (Inst. 4.15.5). Sed sic est quod vos, domine iudex, fili mi, homines possedistis et possidetis, quia vos homines creastis et sic homines vestri sunt; ergo, in aliena re et in homine quem creastis, non potuit demon habere bonam fidem, quantumcumque possederit vel tenuerit, cum nulla dierum prescriptio iuvet male fidei possessorem, ut Extra de prescrip. c. Vigilanti (X. 2.26.5); unde demon caruit et caret bona fide, ergo non est bone fidei possesor, sed male fidei detentor. Dicitur nam aliud est possidere et aliud est detinere, ut ff. de rei ven. l. Offitium in fi. (D. 6.1.9) et de acq. pos. l. iii. §fi. (D. 41.2.3, 23), ergo fuit nulla possessio, ut ff. de ver. si. l. fi. (D. 50.16, 246). Item, ubi nulla est bona fide, nullus est titulus prescriptionis, ergo non habet locum restitutio et sic pronumptiari peto. Quid ultra dices mihi, dampnate et reprobate maledicte, nonne filius meus, qui est hic Pater, Filius et Spiritus Sanctus et iudex de medio, hominem creavit? Ergo homo fuit et est suus et inde secuti geniti et procreati; quomodo rem alienam possides, cum scis alienam certissime dicendum est te nullo modo possidere, ut C. unde vi l. Cum querebatur (C. 8.4.11) et xiiii. q.vi. c. Si res (Decr. Grat. C.14 q.6 c.1) cum similibus; ergo non habet locum restitutio et pronumptiari et declarari dico et peto, cum instantia quanta possum, per iura superius allegata».¹⁸

[54] Respondit iudex super hoc et ita est factum, quia dominus iudex de medio interlocutus est demonem non esse restituendum.

[55] Tunc demon, stridens dentibus, missa manu ad marsubeum, extraxit foras libellum et cepit legere in Genesi, ubi dixit Dominus Ade et Eve ‘De omni ligno vos comedite excepto de isto quia quacumque hora comederitis morte moriemini’, ut i. q.iii. c. Iam itaque (Decr. Grat. C.1 q.4 c.8), xxiiii. q.iii. Si habes (Decr. Grat. C.24 q.3 c.1), xxiii q.iii. Ex hiis omnibus (Decr. Grat. C.23 q.4 c.1 d.p.). «Unde peto illa verba sic scripta in Genesi stare firma et remanere in pedibus suis et non mutari, aliter, autem, si secus fiat, dico quod vos non estis veritas nec iustus iudex. Adam

¹⁸ 53. vigilanti] VL *espacio en blanco* H; bona] VL bonas H; querebatur] D queritur H; xiii] VL iii H.

enim et Eva, sicut vos scitis, dum erant in mundo et in paradiso terrestri, contra suum magistrum et dominum fuerunt voluntarie inobbedientes, dum pomum contra voluntatem domini commederunt, ex quo infecti et lebrosi ipsi, cum eorum sequacibus, merito sunt effecti, xxiiii. q.iii. c. Si habes (Decr. Grat. C.24 q.3 c.1) et de conse. di. iiii Placuit iii^o (Decr. Grat. D.3 c.153, *de consec.*) et alibi legitur quod patres commederunt uvas acerbas et dentes filiorum obstupuerunt (*Ier.*, 31, 29), ut in autentica ut omnes obbe. iudi. provincia. in prin. colla.vi. (Auth. coll. 5.20.69 = Nov. 69). Quare peto cum vos perceperitis, domine iudex, ipsos propter peccatum fore dampnatos, eos deberi ad presens condemnari, mihi restituendos esse, non obstante interlocutoria supradicta que sicut de facto et non de iure, ex arupto processit; ita peto eam contrario imperio tolli, cassari et revocari, aliter autem, si secus fiat, vos, domine iudex, non estis veritas nec iustus iudex». ¹⁹

[56] Respondit advocata mundi: «Fili mi carissime, ad verba mea adverte et non con<f.132v>sideres parabolas demonis; allegavit, enim, iste versutus solum caput sed caudam abstulit, quod est contra l. In civile ff. de legi. (D. 1.3.24); obmisit, enim, verba que sequuntur in Genesi, que in effectu dicunt quod demon, ex sui malitia et versutia, fecit Adam et Evam peccare, ex quibus omnibus sequitur quod iste versutus, instigator et autor talis peccati, unde ex quo dedit occasione dampni dampnum dedisse videtur, ut ff. ad l. aquili. l. Qui occidit §pr. (D. 9.2.30, pr.). Non ergo sunt audiendi demones quia Adam et Eva peccaverunt, quia fraus et dolus alicui patrocinari non debet, ut Extra de rescrip. c. Sedes (X. 1.3.15) et Extra de dolo et contu. c. Ex litteris circa finem (X 2.14.2) et Extra de clericis non residen. c. Fraternitati (X 3.4.5), ne, ex dolo converso, gaudium reportent; repellitur ergo demon a limine iudiciorum et ab actione sua totaliter exclusus est». ²⁰

[57] Inflammatus, autem, demon ait ad iudicem: «Ex huiusmodi responsione, Pater sancte, fac mihi sicut faciunt boni iudices, qui, in huiusmodi casibus, sequuntur iustitiam. Posito enim sine preiudicio, prout asserit advocata mundi, quod ab agendo repellar et expulsus fuerim contra formam iuris et meum ius, imploro tantum vestrum notabile officium, domine iudex, quod, etiam parte tacente, ex mero iudicantis officio procedere potest, ne crimina remaneant impunita, ut ff. ad l. aquil. l. Ita vulneratus (D. 9.2.51, pr.) et Extra de senten. exco. c. Ut fame (X. 5.39.35); et hoc dico motus ex equo et bono iudicio; ad hoc, enim, ut scitis, de necessitate tenetur quilibet bonus et iustus iudex, ut l. congruit. ff. de offi. presi. pr. (D. 1.18.13, pr.) et nulli parcere debet ut Extra de privile. c. Extuarum (X. 5.33.27)». ²¹

19 54. xxiiii-omnibus] P et xxiiii. q.iii. c. exponetur et e. t. c. deiectis H; xxiiii] H *contra tachada luego* xx; iii] VL iiii H; habes] P homines H; de conse.-III^o] P ducentessima di. c. placuit H.

20 56. residen.] H *sigue* in c. gloriatur.

21 57. tuarum] H *sigue espacio en blanco*.

[58] Advocata respondit: «Audi, fili mi benedictae, vos estis origo iusticie nec non summa equitas et plenus dulcedine et misericordia, quia, primo, de rigore iuris petit procedi, nunc ad hoc, quod ipse officium iudicis inplorando non est ulterius audiendus, quia, ut vos scitis, regulariter de iure est quod, ubi duo vel plura auxilia seu remedia uni competunt ad unum et idem unum ex illis tenetur eligere et, uno electo et potissime in iudicio deducto, sicut fecit iste demon, videtur alii renunptiare, ut ff. de tributo. l. Quod in heredem §eligere (D. 14.4.9, 1) cum similibus. Sicut est in proposito quia, licet demoni plura competant remedia ad prosequendum quod petit, quod tamen non fateor, ab initio elegit viam actionis quam in iudicio deduxit, ut patet clare per processum in actis vestre curie publicis, manu Iohannis evangeliste notarii vestre curie et scribe publici; ergo merito ab his et ab aliis quibuscumque dependentibus et connexis censetur penitus exclusus, ut ff. de tu. et cu. da. ab hiis l. Scire oportet §cum lex (D. 26.5.21). Item, cum denegatum sit demoni id quod una via petit, quomodo est ad aliud admitendus? Certe nullomodo, sic est in proposito ut accedat quod legitur quod una via alicui denegatur, per aliam viam concedi non debet nec potest; et est ratio, quia circuitus est vitandus, ut l. Dominus test.o ff. de condic. inde. (D. 12.6.53); sed, cum iste talis audiretur, iam servirent nobis iura de vento et videretur esse imposita lex verbis et non rebus, contra l. ii. C. communia. de lega. in § fi. (C. 6.43.2§3). Preterea, ubi habet locum remedium ordinarium, non est recurrendum ad extraordinarium, ut ff. de mino. l. Auxilium (D. 4.4.37) et l. In cause (D. 4.4.16, pr.); sic autem est in proposito et fuit quod demon auxilium ordinarium intentavit et ipsum in iudicium deduxit, ut supra tetigi, et in eo succubuit, ergo amplius audiri non debet per vos. Scitis, fili mi, quod iste versutus in iudicio restitutionem petiit, quod est auxilium ordinarium; contra ipsum interlocutus fuistis, scilicet ipsum non esse restituendum in possessionem humani generi; de qua sententia interlocutoria, licet eam petierit verbo simplici revocari, tamen per eum ab ipsa non extitit appellatum, eo maxime cum sapiat materiam diffinitive, et sic ad modo talis sententia transivit in rem iudicatam, ut ff. de condic. inde. l. Eleganter (D. 12.6.23§3) et Extra de re iudi. c. Inter nos (X. 2.27.13) et c. Quo ad consultationem (X. 2.27.15), unde merito videtur exclusus et, obstante exceptione rei iudicate, non est amplius admittendus nec audiendus, <f.133r> ut ff. de re iudi. per totum (D. 44.2)».²²

[59] Advocata humani generis, sequens, non obstantibus allegationibus supradictis, mulieris sexus fragilis et miserabilis, semper timens subversionem humani generis, faciem suam mutavit in lacrimis atque singultibus infinitis, adeo quod tota celestis militia eam videns ita acerbissime lacrimantem et fortiter con-

22 58. ff. de tu-lex] VL ff. de excu. tuto. l. scire oportet §sed cum lis H; quod] H *sigue tachado* dicitur; debet] H *sobrescrito* debuit; auxilium ordinarium] D auxilium exordinarium H; non esse] H *sigue tachado* audiendum; totum] VL tutum H.

dolentem una secum non cessavit aliquatenus lacrimari. Virgoque Maria, flexis genibus coram filio, scissis vestimentis suis, filium suum alloquitur hoc modo: «Fili mi, ecce demon qui sput in faciem tuam, qui te lapidavit, te ad columnam ligavit, qui te verberavit, qui te in stateram crucis tamquam latronem confixit, qui te tradendo amarissime mori fecit et nunc, animo petulanti adversa facie, tam audaciter tuum officium inploravit. Ego, vero, mater tua dulcissima, te novem mensibus in utero portavi et de meis uberibus te lactavi et his fassus sum et Herodis regis furiam volui te nunquam de manibus meis relaxando; unde ergo procedit, fili mi, quod tu sinis istum versutum in tanta pertinacia permanere. Scis quod contra formam rationis expostulat, quatenus instanter peto mihi, advocate humani generis, iustitiam exhiberi et illo versuto tuum officium totaliter denegari. Ego, vero, sum mater, ipse autem diabolus; ego quero salutem humani generis, ipse vero mortem; ego sum amica fili mi, ipse vero dampnatus et infamis et a coronatione celestis glorie penitus exclusus: quomodo ergo est audiendus? Certe nullatenus. Item, quare debet ipse versutus esse melioris conditionis me, certe non video, ar. ff. de noxa. l. Non solum (D. 9.4.13) et Extra de dolo et contu. c. Contigit (X. 2.14.9), quare postulo, mota immensa tristitia et magno dolore perterrita, quod, si magis hosti faves quam matri tue, de libro celestis glorie debeas me cancellare».²³

[60] Videns autem Ihesus matrem suam in tantum dolorem, pietate immensa commotus, turbata facie, dixit ad demonem: «Vade retro, Satanas, quia petitum officium tibi merito denegamus».

[61] Demon autem, iracundia motus, dixit ad iudicem: «Domine Ihesu Criste, vos non estis iustus iudex. Bene video et clare cognosco quod caro et sanguis vester facit vos a iustitie tramite deviare, ar. Extra de preben. c. Grave. in prin. (X. 3.5.29) et octava q.i. c. Moyses (Decr. Grat. C.8 q.1 c.6), et bene nostis quod de forma iuris licitum non erat matrem vestram contra me postulare, causis, iuribus et rationibus supradictis. Ego modo ostendo vobis evangelium, quod, si bene inspiciatur, directe fuit pro me. Dicitur enim quod princeps huius mundi venit. Queso igitur, Pater sancte, quod vos observetis verba vestra hic scripta, que processerunt ex labiis vestris, et non faciatis ipsa fore irrita et inania. Sed queso prout lictera iacet executioni mandetur. Vos scitis quod ego sum princeps huius mundi, et de hoc loquitur de me scriptura, verba et sensus verborum seu lictere, quod ego sum princeps malorum et peccatorum, vos vero estis princeps bonorum et iustorum; modo scitis quod, cum litigantes ad rixam veniunt, boni iudicis interest litem dirimere, ut ff. si cer. pe. l. Quidam extimaverunt (D. 12.1.21) et dare debet iudex unicuique partem suam ut ff. de usuf. l. Huius rei (D. 7.1.13) et ff. de condic. ind. l. Si non sortem §si centum al. si centum (D. 12.6.26,4). Ergo placeat vobis mihi dare genus humanum, propter peccatum commissum. Ego sum prin-

²³ 59. coram filio] D coram coram filio H.

ceps huius mundi et, sicut scitis, verba sunt intelligenda cum effectū, ff. quod quisque iu. l.i. § hec autem verba (D. 2.2.1,2) et Extra et de cleric. non residen. c. Relatum circa medium (X. 3.4.4) et Extra de ver. si. c. Preterea (X. 5.40.8) et de peniten. di. prima Hec autem verba (Decr. Grat. D.1 c.17, *de paenit.*) cum similibus. Si ergo sum princeps malorum et peccatorum, si pro quia et genus humanum peccavit, ut supra dictum est, faciatis ergo, cum effectū, quod ego sim princeps et non auferatis mihi quod meum est. Vos vidistis, Pater sancte, quod quotidie est discordia inter vos et me; vos quomodo dicitis illud quod est meum, et ego dico quomodo est meum illud quod est vestrum. Ergo, ut omnis cesset discordia, faciatis sicut bonus <f.133 v> et iustus iudex et equa lance procedatis. Placeat vobis bonos a malis dividere, ut vos sitis dominator bonorum et ego malorum. Et, si hoc faciatis, promitto vobis quod regnum vestrum non erit maius quam sit unum granum milii, respectu regni mei».²⁴

[62] Et dixit filius matri sue: «O advocata mundi, responde demoni, quia, prima facie, ius et iustitiam postulare videtur».

[63] Advocata respondit et dixit: «Absit, fili mi, quod ipse versutus ius et iustitiam nullatenus videatur postulare. Ipse enim unum petit ad extra non habet contrarium, ut ff. de excep. l. Generaliter (D. 44.1.12). Vos scitis, sicut omnes sciunt quod tali die, sicut fuit eri, die veneris sancti, iste versutus quot et quanta mala commisit; habet enim mille modos nocendi in quo astutiam eius, ut legitur xvi. q.ii. c. Visis litteris (Decr. Grat. C.16 q.2 c.1). Scitis enim quod ad petitionem eius vos fuistis in statera crucis ponderatus, ut legitur xxiii. q.i. c. Paratus (Decr. Grat. C.23 q.1 c.2). Scitis enim quod pro humani generis redemptione, de sinu celorum ad ima mundi descendens, substinuitis penitus mortem temporalem, ut in c. Pro humani in prin. Extra de homici. li. VI. (Sext. 5.4.1). Iste enim versutus, horrenda inhumanitate detestandaque astutia, mortem aliorum, ut d. c. Pro humani §cum igitur (Sext. 5.4.1,1) superius allegato, unde cum semel ad inferos descendisti et captivos inde extraxisti, ut de penit di. i. §. dicitis (Decr. Grat D.1 c.52,1 *de penit.*), non est congruum nec iustum super humani generis servitute amplius disputare, maxime in eius humani generis detrimentum transivit ad modo sententia in rem iudicatam, ut Extra de re. iudi. c. Inter nos (X. 2.27.13). a sententia non extitit appellatum et ideo non est amplius ad appellandum ne pueris assimilemur, quibus, si non placet quod gestum est in libro, dicunt 'Ad invicem iterum faciamus'. Ex quibus, fili mi, conclude istum versutum a tramite iustitie esse penitus allevatum».²⁵

24 61. octava-Moyses] VL c. nihil cum similibus et c. Moises ea ca. II. q.I. H; l. si non sortem-centum] P l.fi. § si tamen H.

25 63. ad extra] H *sigue espacio en blanco*; omnes sciunt] D oves sint H; iste versutus] P est versutus H; in quo] H *sigue espacio en blanco*; cum semel] H *sigue espacio en blanco*; cum igitur] D cum ergo H.

[64] Respicens demonem, facie turbata, dixit ei: «Alloquere, maledicte, et vide an sis peritus de tanta responsione».

[65] Dixit demon: «Dimitte me, quia deest hora ut loquamur mirabilia nec te ipsam laudare debes, quia omnis laus in proprio ore sordescit. Sed veniamus ad alia et dico quod Deus venit in veritate immo et iustitia, ut Extra de iureiur. c. Et si Cristus § Iacobus (X. 3.4.26), ipse punire debet merito magnum sicut et parvum, nec aput eum debet esse acceptio personarum. Item debet punire coniunctum sicut extraneum, ut l. fi. in gl. ff. de rerum divi. (D. 1.8.11). Quare cum hoc sit instanter peto hominem esse dampnandum et hoc fortissimo argumento. Tu scis quod angelus Lucifer fuit de celo deiectus nullo precepto precedente et sic inobediens dici non potuit. Sed Ade et Eve preceptum fuit factum ne de pomo commederent, quia qua hora commederent morte morientur; et preceptum eis factum transgredi non curavit et ego, cui nullum preceptum de obbediendo fuit factum, fui deiectus de celo et sum dampnatus, quanto ergo multo fortius debet dampnari humanum genus, quod preceptum domini preteruit; fortius est contra preceptum quam preter preceptum facere, ut C. de nego. ge. l. fi. (C. 2.18.24, pr.) Et sic dico humanum genus debere dampnari et nunc peto quod respondeat advocata».²⁶

[66] Respondit advocata: «O miser infelix, non est simile illud quod posuisti de angelo. Angelus enim, qui peccavit, fuit merito puniendus, quia nihil infirmum in se habebat quod ipsum induceret ad peccandum, quia non alia infirmitate sed malignitate deliberata peccavit, ut xvi. q. i. c. Quod bona (Decr. Grat. C.14 q.1 c.2) et in dicto c. sciendum, et, sicut scitis, nullo precepto indigebat. Homo, autem, <f.134r> cum peccavit, quod ipsum ad peccandum induceret fuit corpus fragile, ut de peni. di. iii. c. Ille rex (Decr. Grat. D.3 c.25, *de penit.*) et de peni. di. ii. c. Sed numquid (Decr. Grat. D.2 c.40, *de penit.*) in ultima columna. Angelus, enim, sine peccato aliquo, a natura habuit in se sapientiam omniumque cognoscebat certitudinem boni et mali, propter perfectionem sue nature, ut de peni. di. ii. c. in principio (Decr. Grat., D.2 c.1, *de penit.*) unde, habito respectu ad certitudinem supradictam, graviter peccavit angelus, quia scienter per superbiam se protulit contra Deum, quod peccavit homo, qui ignoranter deceptus fuit dolosa versuti malitia, vero angelus de altiori gradu cecidit, de penit. di. ii. c. fi. (Decr. Grat. D.2 c.45, *de penit.*); homo, enim, talem certitudinem non habuit propter corpus quod anima gubernavit, vero non est bonum silere quod de angelo dicis. Unde sile admodo, perfide dampnate, quia satis dictum est».²⁷

[67] Dixit demon: «Non silebo! Aperias aures tuas, o advocata humani generis, et audies ea que dicam tibi».

[68] Dixit advocata: «Finem litigii admodo faciamus; scis enim quod in omnibus succubuisti, unde ad hoc amplius redire non potes; pete admodo in-

26 65. peto quod] H *sigue espacio en blanco.*

27 66. de peni. di. iii.] P de peni di. iiii H.

terlocutionem fieri supra propositis, sicut superius in restitutione facere non tardasti».

[69] Respondit demon: «O advocata, satis admiror de vobis, quia, non solum mihi sed summe deitati, vultis finem imponere. Sed attende imum, adhuc insisto et dico quod homo peccavit».

[70] Advocata autem, conversa ad filium, dixit: «Fili mi, iudex mortorum, ego scio quod ultra vult dicere iste versutus; vult enim arguere ex falsis cavillationibus et argumentis ostendere hominem peccasse et concludere vult quasi dicta sua originem traxerint ex fonte iuridico. Vos enim scitis, fili mi, quod propositum et fundamentum suum fuit falsum; quomodo ergo credendum ad presens verum dicere? Certe nullo modo, quia semel malus semper malus presumitur esse, ut l. Si cui. § hisdem ff. de acti. (D. 48.2.7, 2) iuncta l. Cassius. ff. de sena. (D. 1.9.2); ipse enim versutus adeo fastidiosa dicit quod admodo nescio in qua parte me volvam. Quare te supplico, fili mi, quod sibi precipiatis quod uno verbo dicat quam clausulam velit et ego ipsam parabo et glosabo secundum veritatem».

[71] Demon: «Ego audio hodie mirabilia in sole et luna et stellis, quia advocata, me invito et nolente, quod est contra legem, quia beneficium non confertur in invitum, ut l. Nec emere C. de iure deli. (C. 6.30.16) et ff. de regu. l. Invitum (D. 50.17.156) cum suis similibus, vult enim esse mea tutrix et nutrix et facere de me sicut de pueris fit, qui nesciunt puntare nec glosare; ego, enim, verba mea ita aperte dico quod non egent aliqua punctatione vel glosatione de mundo unde, quantum ad hoc, ipsam ego postulo non audiri, cum partes actoris velit substinere que mee sunt, ut l. Circa in prin. ff. de prob. (D. 22.3.14)».²⁸

[72] Replicando autem, dixit advocata: «Non modicum turbata sum; nolo, enim, quod falsitatem alleget, fili mi, iste versutus coram te; non enim debet audiri ratione mandati mendacii, C. de indic. vidui tol. l.ii. in fi. (C. 6.40.2) Sed, si falsitatem vult dicere, dicat in regno suo, non autem in tuo regno».

[73] Dixit demon: «Si non vultis me audire, ego recedam et ex nunc aperte videbo si erit iustitia iudicantis».

[74] Et dixit Pater omnipotens matri suae: «Sine audiamus an volit iste versutus iustitiam postulare. Scis, enim, quod ego sum iustitia et necesse est me ius suum unicuique tribuere, ut l. Iustitia ff. de iusti. et iure (D. 1.1.10) et Insti. c. In prin. (Inst. 1, pr.) iuncto canone i. di. (Decr. Grat., D.1 c.1). Respicimus ergo an demon foveat iustam causam».²⁹

[75] Tunc mater, respondens, dixit: «Fili mi, iustitia tua est in hoc ut non dimittas eum dicere mendacia in tuo regno».

²⁸ 71. invitum] H *sobrescrito* in invitum; ego] H *escrito en sobrelinea* ergo *tachado*; l circa in prin.] D l. arena ff. de proba. H.

²⁹ 74. causam: H *escrito sobre palabra tachada*.

[76] Dixit autem omnipotens matri sue: «Si iste versutus dicet mendacium, de mendacio acerbissime punietur. Unde sinas eum dicere».

[77] Dixit tunc advocata: «Dicas ergo, dampnate, quid dicere intendis».

[78] Dixit tunc demon: «Homo peccavit unde merito puniendum et dampnandum postulo».

[79] Dixit advocata: «Non ultra procedas quia iam <f.134v> a tramite iuris recedis. Non dicis qualiter ipse peccavit, an sui culpa peccavit an tua. Scis, enim, quod in culpa fuisti, ut superius dictum est, quare sileas admodo quia tempus est».

[80] Tunc dixit Ihesus: «O mater, dimitte eum dicere et in civile est nisi tota lege prospecta aliquid iudicare vel respondere, ut ff. de legi. l. In civile. (D. 1.3.24)».

[81] Dixit tunc demon: «Homo peccavit contra bonitatem infinitam et non curo cuius culpa peccavit, an sua vel aliena, quia, posito milies quod ego ipsum induxerim ad peccandum, scriptum est in lege quod agentes et consentientes pari pena puniuntur, ut Extra de sen. exco. c. Nuper (X. 5.39.29) et ibi tex. iuncto. c. Ut clericorum circa finem Extra de vita et hone. cleri. (X. 3.1.13) c. in. § ope. Insti. de obli. que ex delic. nascun. (Inst. 4.1.11) fac. decretalis Mulieres in fi. Extra de sen. exco (X. 5.39.6) et ibi notatur in glo. iuncta decretali Quante (X. 5.39.47) et ibi tex. notabilis in e. t. cum ibi notatis in glo. fac. xi. q.iii. c. Quoniam multis (Decr. Grat. C.11 q.3 c.103) fac. l. Is qui opem ff. de furt. (D. 47.2.34) iuncta l. Utrum. § parati. (D. 48.9.6) et est glo. multum notabilis in l. Iubemus la. secunda § sane circa finem C. de sacro. san. eccle. (C. 1.2.14,3) iuncta l. Si quamquam (D. 37.14.3) c. t. fac. l. Adigere in prin. ff. de iure patro. (D. 37.14.6, pr.) iuncta l. Liberorum in fi. ff. de his qui notan. infami. (D. 3.2.11, 4) concordat tex. ad litteram in c. i. Extra de offi. dele. (X. 1.29.1), cum infinitis similibus. Unde admodo sufficit mihi quod homo peccaverit; pena enim, secundum iura, debet correspondere culpe, quare peto ad hoc ut servetur equalitas quod, sicut ego propter peccatum sum dampnatus, homo qui peccavit similiter condempnetur. Commisit ergo homo crimen lese maiestatis, unde ipse cum heredibus suis est merito dampnandus. Scriptum est enim quod filii paterno debent perire supplicio, in quibus criminis metuuntur, ut l. Quisquis circa prin. C. ad l. iuli. maiesta. (C. 9.8.5, 1) Extra de homici. c. Sicut dignum cum si (X. 5.12.6)».³⁰

[82] Advocata respondit: «Audi, fili mi, qui semper sis benedictus super omnem creaturam, in cuius nomine flectitur omne genus celestium, terrestrium et infernorum. Dixit iste versutus quod homo peccavit contra bonitatem infinitam, ergo est puniendus in infinitum; ad quod respondeo et dico quod vos, fili mi, estis

³⁰ 81. posito] H *sigue tachado* quod ego; c. nuper] D c. cum super se. H; la. secunda] *allude a la tripartición del casus legis en la Glossa accursiana*; in quibus] H *sigue espacio en blanco*.

Deus et homo et estis bonitas infinita; ergo homo peccavit contra vos, ergo vobis est iniuria illata, quam remittere potestis, ut infra dicitur, quia aut vult dicere iste versutus quod homo ex levitate processit ad peccandum et tunc est condempnandus, aut processit ex insania et tunc sibi est miserendum, aut ex iniuria et tunc est sibi iniuria remittenda, tex. est multum notabilis in l.i. C. si quis impera. male dixit. (C. 9.7.1). Sic ergo concluditur ipsum non debere puniri nec condempnari». ³¹

[83] Respondit demon: «Ego bene dixi supra, quod durum mihi erat habere matrem iudicis advocatam contra me, ut C. de assesso. l. Domesticus (C. 1.51.4)».

[84] Et dixit regine celorum: «Vos male facitis quod non vultis quod homo puniatur de peccato commisso, quod est contra l. Sancimus C. de penis (C. 9.47.22) et xxiii. qu. iiii. Displicet (Decr. Grat. C.23 q.4 c.38)».³²

[85] Tunc dixit Ihesus demoni: «Sile admodo, quia bene scis quod in cruce pependi pro redemptione humani generis, quod semel propter peccatum dampnatum fuerat; unde non est iustum quod, de eodem peccato, bis contra genus humanum sententiam proferamus, ar. ff. naut. caupo. sta. l. Licet gratis § fi in fi. (D. 4.9.6,4) ubi dicitur quod debet sepe de delicto eiusdem hominis queri. Expectandum est ergo usque ad diem iudicii, quia tunc malos male perdam, bonos autem faciam in celesti gaudio triumphari».³³

[86] Dixit demon: «Domine Ihesu Criste, rex glorie, noli sic interloqui qui bene scis quod homo peccavit in infinite unde ad olim et hodie extenditur pena sua, ergo hodie puniendus, quia lex omni die loquitur, ut l. Ariani. C. de hereticis (C. 1.5.5) et in omnibus aute. que incipiunt hodie et cetera».

[87] Respondit advocata: «Tu false concludis et scis quod non <f.135r> probat hoc esse quod ad hoc contingit abesse, ut l. Non nudus (C. 4.19.14) et l. Non epistolis (C. 4.19.13) et l. Neque natales C. de proba. (C. 4.19.10). Scitis enim quod si qua culpa in homine fuit, quod non credo, fuit per gratiam abolita et misericordiam cancellata. Ergo, cum nullatenus sit in culpa, non est aliquo modo puniendus; non enim credas quod precibus tue calamitatis facias iudicem lacrimari. Hoc enim esse non debet, ut l. Observandum ff. de offi. presi. (D. 1.18.19, 1) et ibi tex. facit l. Quiquisquis C. de post. (C. 2.6.6), unde bonum est obviare maliciis tuis et perturbare perversum, quia, si sic non fieret, nil aliud esset quam favorem impietati per imperiti, quod esse non debet, ut in decretis xxiii. q. iii. c. Qui potest obviare (Decr. Grat. C.23 q.3 c.8) cum similibus».³⁴³⁴

[88] Tunc dixit demon ad Ihesum: «Domine, peto mihi iustitiam exhiberi aliter non est aliquo iudicio premunita persona tua si in te deficit iustitia, quia

31 82. ergo] H *sigue borrado* ergo.

32 84. XXIII-displicit] P xiiii. q.v. c.simplicem H.

33 85. bonos] D bona H.

34 86. nudis] D nudus H; per] H *sigue espacio en blanco*.

deficiente iustitia non est iudex, ut in decretis xxiii.q.ii. c. Iustum est (Decr. Grat. C.23 q.2 c.1)».

Respondit advocata: «Adhuc loqueris, maledicte. Scis enim quod Deus creavit hominem ad ymaginem et similitudinem suam, ut C. de peni l. Si quis in metallum (C. 9.47.17), et ipsum hominem voluit esse heredem vite eterne quam olim promisit Abrahe et semini eius. Igitur humanum genus non debet esse tuum sed debet celestis glorie collocari».

[89] Respondit demon: «Dicit advocata quod Deus creavit hominem sed unum scio quod hominem creavit cum sapientia. Si ergo sapientiam habebat, et ipse in sapientia peccavit, ergo scienter et dolose peccavit et sic dolus suus sibi patrocinari non debet, ut Extra. de dolo. et contu. c. Ex litteris in fi. (X. 2.14.2) cum similibus; ergo venit puniendus et sic pronunciari peto».³⁵

[90] Respondit advocata: «Sile admodo, fili iniquitatis; nonne dixi tibi quod homo propter fragilitatem mulieris inductus fuit ad peccandum? Certe unde homo non venit puniendus. Sed tu, diabole maledicte, quia qui occasionem dampni dat dampnum dedisse videtur, ut supra dixi l. Qui occidit ad l. aquili. (D. 9.2.30, pr.) cum similibus; non enim est admodo super hoc insistendum, quia satis disputatum est et multa dixisti que repilogare non erat necesse et multis uti iuris articulis non est idem dicere sed est se sepius loquaciter ad daturum, ut est tex. in l. In cuius § eum qui ff. de le. ii. (D. 31.26), imo quod plus est effuso sermone loqui, ut l. fi. in fi. C. de dotis promiss. (C. 5.11.7, 5); admodo enim cognovi omnia tua contraria, sicut etiam primitus cognoscebam; nam, cognito uno contrariorum, cognoscitur et reliquum, ut Insti. de his qui sunt sui vel alie. iu. in prin. (Inst. 1.8) ff. de ver. ob. l. Ubi autem non apparet. (D. 45.1.75) xxxii. q.i. c. Cum renunciatur (Decr. Grat. C.32 q.1 c.9) cum similibus. Peto ergo, fili mi carissime, rex glorie et mundi salvator, ut in favore generis humani a petitione procuratoris nequitie infernalis penitus absolvas».³⁶

[91] Ihesus autem, iustus iudex, precepit angelo Gabrieli ut tuba aurea citaret beatam Mariam virginem, advocatam humani generis, ex una parte, et procuratorem nequicie infernalis, ex alia, ad sententiam audiendam, die Pascatis resurrectionis Ihesu Christi. Et ita factum est per angelum Gabrielem.

[92] Ihesus autem, adveniente die sententiam, pro tribunali protulit hoc modo: «In eterni Dei nomine Amen. Nos Ihesus, mundi salvator, visa citatione contra genus humanum, visa etiam carta procure producta et allegata per procuratorem nequitie infernalis, visis etiam allegationibus factis per Mariam virginem advocatam humani generis, visis positionibus, responsionibus, exceptionibus et replicationibus et etiam iuribus ambarum partium; et his omnibus visis et consideratis, que in predictis et circa predicta videnda et consideranda fuerunt, sedentes pro

35 88-89. Ad ymaginem-creavit hominem] D *falta en H*.

36 90. insistendum] H *sigue espacio en blanco*; se] H *escrito en sobrelínea*.

tribunali ad nostrum solitum bancum iuris, positum super tronis angelorum, in celesti palatio nostro, ubi residentiam facimus personalem, humanum genus hac mera sententia diffinitiva absolvimus et ab impeditioe procuratoris nequitiie infernalis reddimus absolutum, cum hoc consonet sanctissimis scripturis iuridice veritatis, quam in hoc sequi volumus; ipsumque procuratorem nequitiie infernalis ex nunc percipimus ad dampnationem inferni perpetuam penitus ambulare, ubi est fletus et stridor dentium infinitus <f.135v> recessitque dyabolus, scissis vestibus et dolore perterritus, ad infero <!> maledictus. Lata, data in his scriptis, pronumptiata et promulgata fuit suprascripta sententia, in omnibus et per omnia, prout superius continetur. Et scripta est per supradictum dominum nostrum Ihesum Cristum, pro tribunali sedentem, in suprascripto loco, presentibus suprascriptis partibus et lecta et vulgarizzata per Iohannem evangelistam, notarium domini nostri Ihesu Cristi et dive curie scribam publicum, presentibus Iohanne Bactista, Francisco Dominico confessoribus, Petro et Paulo principibus apostolorum et Michaele archangelo et multis aliis sanctis in multitudine copiosa, testibus ad hec vocatis, habitis et rogatis. Anno Domini millesimo CCC.XI. indic. II. die VI. mensis aprelis».³⁷

[93] Tunc angeli videntes hoc et corus celestis ceperunt alloqui virginem gloriosam dicentes: «Salve, regina, vita, dulcedo et spes nostra, salve».

[94] Explicit processus et tractatus questionis ventilate coram domino nostro Ihesu Cristo inter Virginem Mariam advocatam humani generis ex una parte et diabolum contra genus humanum ex alia parte compositus et compilatus per eximium legum doctorem dominum Bartolum de Sasferato civem perusinum. Deo gratias.

37 92. mera sententia] D mera H; CCC.XI] D XXXI.] H.

Apéndice 2
Variante B (*Accessit Mascharon*)

B: Bologna, *Collegio di Spagna*, cod. 126, ff.189r-195r

R: Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Ross. Lat. 1124, cc.75r-83v

<f.189r> Christus.

[1] *Accessit Mascharon* ad omnipotentis Dei presentiam et ait: «Creator omnium ubique iustitia, [xi. q. iii. Secundum (Decr. Grat. C.11 q.3 c.47) et c. Custodia de peni. di. iii. sunt plures. (Decr. Grat. D.3 c.42 de pen.)] ego sum procurator totius nequitie infernalis. Placeat iustitie tibi innate me exaudire» [iuxta l. Proxime de hii. que in testa delen. ff. (D. 28.4.3)].

[2] Cui Dominus ait: «Si es procurator, exhibe procuram» [l. Si quis inficiatus ff. depositi. (D. 16.3.13) iuxta l. Si queramus. de testa. ff. (D. 28.1.4) et Extra de ele. c. Causam (X. 1.6.8), In ele. (Sext. 1.6.2) coniunct. notatur in l. Filius § veterani ff. de procur. (D. 3.3.8.1, 2)].³⁸

[3] Ait procurator: «Volo te prius informare super quodam arduo articulo qui tangit medulliter omnes inferos et, informatione habita seu facta, exhibebo procuram et hoc fore fiendum probari videtur» [in l. Quidam yber. ff. de servi. ur. predio. (D. 8.2.13, pr.)].

[4] Dixit dominus: «Iam dudum novi te et tuas versutias [i. q. i. Spiritus Sanctus (Decr. Grat. C.1 q.1 c.58) et ff. de iudi. l. f. si restituatur in fi. (D. 5.1.28, 5)]. Noli me pascere verbis informatoriis nulla parte presente. [ut C. si per vim vel alio modo l. fi. (C. 8.5.2) et de adop. l. Nam ita divus (D. 1.7.39) et Extra de maio. et obe. Inter quatuor. (X. 1.33.8)]. Exhibe statim procuram aut statim foras exeas». [argumentum l. Si quando C. de dil. (C. 3.11.2) et xvii. di. Nobilissimus. (Decr. Grat. D.97 c.3)].

[5] Cum ibi notetur iudicem quem gratum non videbatur, exhibuit procuram et, ut more humano loquamur, sic sufficienter confectam quod in nulla sui parte patiebatur calumniam.

[6] Tunc procuratori dixit Dominus: «Loquere, si vis».

[7] Ait demon: «Conqueror ego procurator, procuratorio nomine, [iuxta no. in l. Post mortem ff. quando ex fac. tu. (D. 26.9.5, p.r.) de institutoria l. fi. (D. 14.3.20)] quod cum ego et alii quorum nomine ago, per infinita tempora, omni prescriptione prescripta [iuxta posita xvi.a. q. iii § Post per totum cum concor. (Decr. Grat. C.16 q.3 c.15 d.p.)], essemus et fuisset in pacifica possessione tormentandi, cruciandi et iustitiandi genus humanum apud inferos [de consecra. di. iiii. Firmissime (Decr. Grat. D.4 c.3 *de consec.*)], nunc de novo videtur ordine non

³⁸ 2. inficiatus ff. depositi.] R inficiatur ff. de posi. B.

servato, [contra l. Si pacto quo penam C. de pac. (C. 2.3.14) et de re re. iudi. l.i. (C. 7.52.1) et ii. q. vi § Diffinitivam (Decr. Grat. C.2 q.6 c.41.8.2)], parte non citata [contra meminerint C. unde vi (C. 8.4) et l. Si quis in tantam (C. 8.4.7), Extra de resti. spol. c. In licteris (X. 2.13.5)], pro voluntatis libito sumus dicta possessione privati. De quo conquerimus et querelam lamentabilem proponimus coram te, quare tibi placeat vocare genus humanum ad certam diem ad te michi, procuratorio nomine, responsurum, [iuxta l. Aut qui aliter § i. ff. quod vi aut clam (D. 43.24.5, pr.) et Extra de rescrip. c. fi. (X. 1.3.43)] protestans primo restitutionem nobis plene esse faciendam animarum que in celo sunt et purgatorio et que eas precesserunt et que sequentur et natarum et que nascentur ab ipsis» [iuxta l. i. et § non solum aut. fructuum (D. 43.16.1,41) et § qui vi deiectus ff. de vi et vi ar. (D. 43.16.1,31) et Extra de resti. spol. c. Gravius (X. 2.13.11)].³⁹

[8] Ait Dominus ad Mascaronem: «Audiui te, modo agatur de die» [ut dicitur l. Aut qui aliter quod vi aut clam (D. 43.24.5, pr.)].

[9] Ait procurator: «Causa est valde ardua et periculosa et miserabilis ut puta causa spoliationis [Extra de or. cogni c. fi. (X. 2.10.4) et de for. compe. c. Ex parte (X. 2.2.15) C. ad l. Iul. de vi l. Quoniam (C. 9.12.6)] et desiderat celeritatem [argumentum l.i. ff. de da. infec. (D. 39.2.1, pr.) cum sibi sy.]. Citetur ergo pars ad diem crastinum».⁴⁰

[10] Ait Dominus <f.189v>: «Fili dyaboli iniquitatis et ingratitude [xxvi. q. v. c. Nec mirum (Decr. Grat. C.26 q.5 c.14)], dannate, nequam tu cadendo mensurasti intervallum et celum et terram [de conse. di. i. Hii duo (Decr. Grat. D.1 c.55 de consec.) et xl di. Quilibet (Decr. Grat. D.40 c.10)]? Et quomodo petis venire eos qui sunt in celo ad terram [contra l. Si cum dies (D.4.8.21) § si arbiter (D. 22.3.28) et notatur in c. Ex parte Extra de appell. (X. 2.28.67)]? Unde ego assigno tibi diem certam ad comparandum hic coram me, scilicet diem veneris sanctam in qua fui crucifixus».⁴¹

[11] Ait procurator: «Istam diem non accepto, quia est ubique feriata» [Ut l. Omnis dies C. de feri. (C. 3.12.6) et Extra de fer. c.fi. (X. 2.9.5)].

[12] Ait Dominus: «Ego iura condidi [l. fi. C. de prescrip. lon. tempor. (C. 7.33.12) xvi. q. iii. Nemo (Decr. Grat. C.16 q.3 c.17)]. Sic hoc dispono [ff. de re iud. l. Quidam consulebant. (D. 42.1.57) et C. si contra ius. vel uti. pu. l. f. (C. 1.22.6) cum ibi no.]. O Gabriel, voca genus humanum ut compareat sufficienter et, sive compareat sive non, procedetur ut ius dictabit [ff. de iud. l. Ad peremptorium (D. 5.1.71) et Extra de rescrip. c. Causam (X. 1.3.18) et de dolo et contu. c. Cum dilecti (X. 2.14.6)]».⁴²

39 7. possessione] R possessione B.

40 9. periculosa] R periculosa B.

41 10. dannate] B *sigue palabra tachada*; hic] R huc B.

42 12. Ad peremptorium] R. Imperatorium B.

[13] Et recessit demon et ad propria rediit et rem gestam sociis recitavit, qui invicem condolentes bene viderunt Cristi iustitiam eis non multum favorabilem futuram.

[14] Quibus Lucifer ait: «Non tereamini. Cristus enim se dicit esse iustitia [xi. q. iii. secundum (Decr. Grat. C.11 q.3 c.47)]. Quod falsum est; si enim sit, iustitia optinebimus aut ipsum reprobabimus ex ore suo [xxi di. Nunc autem (Decr. Grat. D.21 c.7)], et quod non, iniustitia». Et ait Mascaroni: «Tu ibis ad diem». ⁴³

[15] Et ait Mascaron: «Mallet potius vobiscum hic cruciari quam ibi ubi est omne gaudium esse, quam ibi nullo modo gaudeo, ymmo plus doleo cum gaudere incipio [ar. C. de admi. tu. l. Lex que tu. (C. 5.37.22)], sed obedientiam datam faciam quod incumbit» [de maio. et obe. Illud. (X. 1.33.5)]. ⁴⁴

[16] Die autem statuta, ut loquamur more humano, comparuit Mascaron in aurora diei, stans in consistorio Dei, solus in quodam angulo; bene autem sciebat quod maior erat contumacia actoris quam rei [iiii. q. iii. c. i. (Decr. Grat. C.4 q.4 c.1) et notatur Extra de dolo et contu. c. i. li^o. VI^o (Sext. 2.6.1)]. Et ideo tempestive venerat et ambas aures habebat paratas semper ne quid fieret contra eum.

[17] Appropinquante iam meridie accessit Mascaron ad presentiam Dei dicens: «Pater Sancte ego veni diluculo et semper expecto. Fac mihi iustitiam» [iuxta l. Placuit. C. de iud. (C. 3.1.8) et de appell. l. Eos. § si quid aut. (C. 7.62.6,1) Extra de or. cog. c. Cum dilectus (X. 2.10.2)].

[18] Dixit dominus: «Vade, vade. Tota dies cedit» [Institu. de ver. ob. § In diem. (Inst. 3.15.2)].

[19] Tunc demon rediit in angulum et expectavit usque ad horam extremam. Tunc quasi omnibus recedentibus exclamavit demon: «Ubi est iustitia, que deficit in regno celorum?».

[20] Dixit autem dominus: «Voca eum ut compareat qui ait “Tota die expectavi in regno iustitie nec inveni iustitiam”». Dixit dominus: «Modo dicas quid petis» [Extra de libelli obla. c. Ignarus. (X. 2.3.1)].

[21] Ait demon domino: «Videte citatorium vocare genus humanum responsurum mihi procuratori. Est aliquis hic pro genere humano qui compareat? Verumtamen nemo comparuit».

[22] Dixit Dominus Mascaroni: «Quid petis?».

[23] «Non peto <f.190r> nisi ius comune quod nemini denegatur [ut in c. Indultum cum ibi notatur Extra de reg. iur. li^o. VI^o (Sext. 5.13.17)]. Peto licteras tuas quibus humanum genus citetur sufficienter ad hanc diem coram te responsurum mihi procuratori, me usque ad tenebras noctis expectante, non comparuit nec aliquis pro ipso».

[24] Dominus autem, volens uti potius equitate quam iustitia et qui bene

43 14 reprobabimus] R reprobababimus B; xxi di.] R xi di. B.

44 15. Quod incumbit] *escrito en glosa marginal.*

sciebat quidquid Mascaron intendebat, dixit: «Tu, qui multas res novisti [xxvi. q. iii. c. sciendum (Decr. Grat. C.26 q.3-4 c.2)], bene scis quod iudex in parte quandoque utitur iustitia quandoque utitur equitate, prout sibi videbitur expedire [secundum distinctionem positam C. de iud. l. Placuit (C. 3.1.8) et de leg. l. i. (C. 1.14.1)]. Ego autem volo uti equitate, ita quod continuo, prorogo et assigno eo modo quo valere potest melius [iuxta notatur in c. fi. Extra de postu. (X. 1.37.3)] hanc die ad diem crastinum hora prima» [iuxta c. Consuluit Extra de offi. deleg. (X. 1.29.24) et C. quo. et qu. iud. l. i. (C. 7.43.1)].

[25] Et statim Dominus surexit et recessit demon, sicut prius, ad propria et rem gestam contra ipsum sociis enarravit.

[26] Cui dixit Lucifer: «Tu ibis cras, hora debita». Et Mascaronem instruxit.

[27] Cumque clamor ad aures Virginis pervenisset, re gesta audita, materno amore condoluit, audiens tamen contumaciam factam esse nec ultra processum publice dixit: «Non terreamini quia die crastina advocata humani generis ero». Et in hoc totus chorus angelorum requievit.

[28] Die autem crastina adveniente, ut sic loquamur, ivit Dominus sedens pro tribunali cum infinita comitiva angelorum et prophetarum voce magna cantantium «Ave, regina celorum. Ave, domina angelorum».

[29] Que quidem, torvo oculo et turbato vultu, suum respexit adversarium in regno suo stantem, iuxta filium, ait mater filio suo: «Fili mi, audio quod genus humanum, de quo genere ego et tu sumus [Extra de su. tri. c. i. (X. 1.1.1)], impeditur per quemdam dannatum, reprobum, proditorem et falsum, sicut nosti, quem in regno meo video et immo commota sunt viscera mea que te portaverunt, cum non consueverunt tales huc accedere. Verum quia tu es iustitia [xi. q. iii. custodi. (Decr. Grat. C.11 q.3 c.54)], veniat quicumque sit ille qui suam causam agat coram te».⁴⁵

[30] Tunc angeli omnes et amici de tanta advocata gavis, vocaverunt dannatum illum, dicentes: «Veni, condennate et reprobe, quia inveniens partem».⁴⁶

[31] Accessit autem demon, plenus invidia omnique dolo, nec fuit ausus oculos dirigere in advocate faciem que ipsam tam turbato oculo respiciebat, sicut mulieris facies indicabat.

[32] Tunc ait Dominus Mascaroni: «Procurator, modo dicas quicquid vis».

[33] Ait Mascaron: «O iustitia inflexibilis [xi. q. iii. Secundum (Decr. Grat. C.11 q.3 c.47) et c. Illud (Decr. Grat. C.11 q.3 c.87)], o veritas sine falsitate [xi. q. iii. Abiit. (Decr. Grat. C.11 q.3 c.83)], o via sine errore [de pe. di. I. § oportet (Decr. Grat. D.1 c.88, *De penit.*)], audi me miser, ne te moveat caro et sanguis [xi. q. iii. quatuor. (Decr. Grat. C.11 q.3 c.78)]. Peto licenciam ut loquar cum venia» [Iuxta l. fi. C. de officio diver. iudi. (C. 1.48.3)].⁴⁷

45 29. stantem iuxta] R stantem et se iuxta B; audio] R *falta en B*.

46 30. gavis] B *sigue tachado* sunt.

47 33. oportet] R oppositum B.

[34] Ait Dominus: «Dicas quicquid vis, prout decet».

[35] Dixit demon: «Cuncti sciunt quod iudicium constat ex tribus personis videlicet iudicis, actoris et rei [Extra de ver. sig. c. Forus § in omni. (X. 5.40.10) et iii. q. iii. c. i. (Decr. Grat. C.4 q.4 c.1)]. Iudicem video, quod ego actor sim approbatur per citatorium [ut dicto § in omni (X. 5.40.10) et ff. de iud. l. In tribus in fi. (D 5.1.13)]. Personam autem rei non video, sine qua iudicium est nullum».

[36] Ait advocata iudici: «Non est sic, fili mi, ecce me paratam ad deffensionem generis humani» [per l. Solutam et que ibi notatur ff. de solut. (D 46.3.49)].

[37] <f.190v> Ait Mascaron: «Quod tua mater non sit admictenda in ista causa sic ostendo. Primo, autem, cum mater; suspectum est mihi matrem iudicis contra me esse partem, quia de facili posset filium in partem suam extrahere [Extra de appella. c. Ex insinuatione (X. 2.28.50) et c. Postremo (X. 2.28.36)]. Item, cum ipsa sit mulier; maxime secundum ea que sunt divinitus promulgata proibentur mulieres advocatas esse» [xvi. q. iii. C. Nemo (Decr. Grat. C.16 q.3 c.7) ff. de postul. l. i. §secun. (D. 3.1.1,5)].⁴⁸

[38] Mater, autem, turbata, verbum ad filium dirigens, ait: «Versutus iste in regno meo, perturbans me, pervertit iura. Dicit me esse matrem tuam et sic suspectam. Nostis quod, licet mater sim, sum tamen mulier et ad iudicium vocata nec tamen sum eo modo sicut et alie quia sine corruptione fecunda, sine gravedine gravida et sine dolore puerpera [C. de offi. prefect. preto. afri. l. i. (C. 1.27.1) de summa tri. c. i. (X. 1.1.1)]. Ubi enim sunt iura que prohibent partem ream, cuiuscumque sit conditionis, officium defensionis suscipere per se? Ymmo ait si essem excommunicata aut heretica, quod absit, audiri debeo tamquam citata [C. de her. aut. credentes (C. 1.5.5.1 *auth. credentes*) et Extra de iudi. c. Intelleximus (X. 2.1.7) et de her. c. Excomunicavimus § credentes (X. 5.7.13, 5)]. Nonne scis, filii mi, quod ego sum de ordine totius mundi? Nam, quicumque sunt in mundo, sunt de ordine coniugatorum aut continentium aut virginum, ut Extra [ut Extra de summa tri. c. i. in fine (X. 1.1.1) et ibi notatur]. Ego autem in mundo fui de omni ordine. Coniugata Yosep [xxvii. q. ii c. Inventa (Decr. Grat. C.27 q.2 c.44)], virgo ante partum et post partum [xxvii q. ii c. Sic quippe (Decr. Grat. C.27 q.2 c.45)], continens quia desiderium viri non habui [ii. q. ii. Si peccaverit (Decr. Grat. C.2 q.1 c.19) xxvii. q. ii. § Ecce impossibilitas. (Decr. Grat. C.27 q.2 c.29 d.p.)]. Ad denotandum quod esse debeo humani generis advocata. Quod autem dicit demon mulieris hoc officium facere et agere non posse, hoc fallit pro personis miserabilibus, viduis et pupillis orfanis et coniunctis [ff. de postul. l. i. § fi. cum. l. se. (D. 3.1.1,11; D. 3.1.2) et iii. q. vii. § Tria. (Decr. Grat. C.3 q.7 c.1 d.p.)]. Ubi enim sunt persone magis miserabiles quam mundus quem versutus iste sub dolo querit in servitutem suam redigi [lxxxvii.

48 37 proibentur-esse] B escrito en la glosa marginal luego de la primera cita; xvi. q.iii. c. Nemo] R §xvi. q.i. B.

di. Liberi (Decr. Grat. D.87 c.8) per totum]? Quare peto, non obstantibus propositis, ad huiusmodi officium me admicti». ⁴⁹

[39] Ait demon: «Super hoc peto interloqui» [Iuxta l. Intra utile cum ibi no. ff. de mi. (D. 4.4.39 pr.) et Extra de or. congni. Cum dilectus. (X. 2.10.2)]. ⁵⁰

[40] Ait advocata: «Versutus est iste satis, fili mi, te habere dicit superiorem» [ff. de iudi. l. Sed et si susceperit (D. 5.1.52 pr.) Extra de re. iudi. c. Cum intra monasterium cum i. no. (X. 2.27.20)].

[41] Tunc ait Dominus: «Non obstantibus oppositis ex parte Mascaronis, matrem in advocatam admicto» et ait Dominus Mascaroni: «Modo habes partem; si vis aliquid dicere, dicas».

[42] Ait Mascaron Domino: «Partem habeo de qua doleo, quia vehementer timeo quod per ipsam iusta mea causa periclitabitur. Atamen dico sic: notorium est demones, quorum nomine ago et sum procurator, fuisse in plena et pacifica possessione, ab annis quorum memoria non extitit in contrarium, tormentandi, cruciandi animas morientium [de consecra. d. iiiii. Firmissime. (Decr. Grat. D.4 c.3, *de consecrat.*)]. Nunc autem, nullo ordine verum servato [contra l. i. C. de exce. rey. iudi. (D. 44.2.1) et ii. q. vi. c. Diffinita (Decr. Grat. C.2 q.6 c.41, d.p. 2)], sed pro racione voluntatis [contra c. Faciat ho. xxii. q. ii. (Decr. Grat. C.22 q.2 c.15)] et ex abrupto, spoliati sumus possessione predicta. [l. Nullus C. de iud. (C. 1.9.14) l. Meminerint C. unde vi (C. 8.4.6) et Extra de resti spol. c. In literis (X. 2.13.5)]. Quia igitur primo sapientis est restitutionem petere [ut. l. Is. qui destinaverit ff. de rey ven. (D. 6.1.24)], cum sit causa privilegiata [Extra de or. co. c. Super spoliatione (X. 2.10.4)], primo peto me restitui plene et libere ad possessionem predictam, sicut prius est fiendum deinde procedatur in causa C. ad l. Iul. de vi. [C. ad l. Iul. de vi. l. Si quis ad se (C. 9.12.7) et de reyven. l. Ordinarii (C. 3.32.13) et Extra de ca. po. et propr. c. ii. (X. 2.12.2)]. <f.191r> Cum ex dicta expoliatione nimium doleamus». ⁵¹

[43] Dixit matri filius: «Responde».

[44] Mater, turbata, dixit: «Fili mi, attende et noli ambages subductoris istius sic audire et verbis diem tenere [Iuxta l. Proxime et quod ibi. no. ff. qui in te. dele. (D. 28.4.3)]. Modo adverte filii. Iste filius iniquitatis petit restitutionem sibi fieri, quia spoliatus: mentitur tamquam mendax [iii. q. i. per totum (Decr. Grat. C.3 q.1) et Extra de or. cog. c. Cum dilectus. (X. 2.10.2)]. Primo quia iura, que dicunt spoliatos esse restituendos, locuntur in reo spoliato et non in actore [ff. de iud. l. In tribus (D. 5.1.13) et Extra de ver. signi c. Forus. § in omni. (X. 5.40.10)]. Sed iste est actor.

49 38. iura] R iniuria B; essem] R enim B. virgo-partum; continens-habui] B *escrito en la glosa marginal junto a las citas correspondientes.*

50 39. Cum dilectus] R cum. di. c. Lectus B.

51 42. Firmissime] R Infirmi B; c. In litteris] R c. Cum in bonis B; sed-voluntatis] R sed pro racione voluntas B *escrito en la glosa marginal luego de la primera cita.*

Vide, fili, quomodo pervertit iura falsa allegando, sicut ipse falsus est [ff. de fals. l. fi. (D 48.10.33) de pen. di. § Romanos (Decr. Grat. D.2 c.29de pen.)]. Secundo – dixit advocata – iura, que dicunt spoliatum primitus esse restituendum, locuntur in spoliato qui possidebat bona fide et iusto titulo, non vi, non clam non precario [x. q. iii. Quia cognovimus (Decr. Grat. C.10 q.3 c.6) Extra de po. c. Bon. (X. 1.5.4) ff. de precar. l. ii. (D 43.26.2) et ff. de acqui. pos. l. Clam posside. § fi. (D. 41.2.6)]. Iste autem Mascaron et sui socii numquam habere potuerunt bonam fidem in re aliena possidenda, quia sciunt omnes quod tu, fili mi, homines formasti ad ymaginem et similitudinem tuam [de peni. di. ii § Romanos (Decr. Grat. D.2 c.29de pen.)]. Ergo demon non potuit possidere bona fide et iusto titulo rem alienam [xxxiii. q.i. si virgo (Decr. Grat. C.34 q.1-2 c.5)] nec prescribetur. Nulla enim dierum prescriptio iuvat male fidei possessori [Extra de reg. iur. c. Male fidei li°. VI° (Sext. 5.13.2)]. Nec res prescribitur postquam quis non iu[va]t se alienam possidere [Extra de prescript. c. Vigilanti (X. 2.26.5)]. Et forsitan quibusdam temporibus tormentaverunt animas morientium, demones hoc non fecerunt de iure suo sed tamquam hostiarii inferni et ex mandato tuo [xxvi. q. v. nec mirum (Decr. Grat. C.26 q.5 c.14)]. Ipsi ergo demones numquam possiderunt animas defunctorum, sed tu tamen possidebat cum ille possidebat cum non esset nomine possidetur [l. Quod meo ff. de acqui. pos. (D 41.2.18, pr.) et Extra de prescript. c. Si diligenti. (X. 2.26.17)]. Unde illa detentio fuit potius facti quam iuris [ff. de acqui. poss. l.i § i. (D 41.2.1,1)], sicut asinus, qui possidet paleam ad mandatum domini [Iuxta notatur in l. Quod servus ff. de acqui. poss. (D 41.2.24)]. Peto quomodo potuerunt demones prescribere et bonam fidem habere cum ab olim in fine dixerunt prophetie ex stella nasciturus est sol filius Dei, qui suum populum liberabit». Addens advocata: «Fili mi, vexor nimium et commoveor quia in tanto regno mendacia proponuntur».⁵²

[45] Ait demon: «Et super hoc interloqui peto».

[46] Advocata mater dixit filio: «Fili mi, scio quod omne iudicium datum est tibi in celo et in terra [viii. di. que contra mores (Decr. Grat. D.8 c.2) de pen. di.

ii. § Ergo (Decr. Grat. D.2 c.5, 2 de pen.)] et in tuo nomine flectitur omne genu terrestrium et infernorum [ar. xxiii. di. Qui episcopus. (Decr. Grat. D.23 c.2)]. Iste autem procurator, non advertens personam tuam et etiam potestatem tibi commissam, vilipendit tuam clementiam, petendo tot interlocutorias».⁵³

[47] Filius autem dixit: «Restitutionem tibi denego».

[48] Tunc ait advocata ad filium: «Fili, pete si vult plus dicere» [ar. l. Si ea. C. qui accu. non possunt (C. 9.1.7) et ff. de op. le. l. Mancipiorum (D 33.5.6) et Extra de fi. instru. c. Cum Iohannes circa fi. (X. 2.22.10)].⁵⁴

52 44. dele.] R de li. B; quod tu] R quia tu B; nec prescribetur] B *escrito en la glosa marginal*; numquam possiderunt] R numquam prescripserit B.

53 46. §Ergo] R §Cum B.

54 48. De op. le.] R de adop. B.

[49] Respondit demon ex arrupto: «Adhuc ego nichil dixi. Ego dicam usque ad mirabilia» et hoc verbum vulneravit advocatam quodam amore generis humani.

[50] Filius autem dixit demoni: «Age causam tuam sine obprobriis, iuxta qualitatem iuris» [C. de postul. l. Si quis § i. (C. 2.6.5)].

[51] Demon extraxit bibliam de marsubio et, emissa <f.191v> voce, clamavit: «Audite celi, que loquor» et tunc omnes admirati tacuerunt. Et vertit folium libri Genesis ubi dixit Dominus Ade et Eve: “De omni ligno comedetis, excepto tali; quacumque eius hora comederitis, morte moriemini” (*Gn.* 2,16-17). Tunc demon dixit iudici: «Primo peto si hec verba sunt tua» [iuxta l. Ob carne § fi. ff. de testi. et quod ibi notatur (D 22.5.21, pr.) et c. A nobis Extra de testi. (X. 2.20.28)].

[52] Ait advocata turbata: «Procedas, procedas ultra».

[53] Ait demon: «Non procedam, quia sum in regno veritatis et coram illo qui se dixit veritatem [viii. di. si consuetudinem. (Decr. Grat. D.8 c.5)]. Unde postulo scire si sunt verba veritatis». Et omnes tacuerunt quia, ubi de veritate agitur, locus inficiendi non est [Argumentum viii di. consuetudo. (Decr. Grat. D.8 c.5)]. «Quod cum Adam et Eva, qui duo soli erant in paradiso terrestri, venerunt contra mandatum tuum tibi penitus inobedientes [de peni. di. i. c. Et venit. (Decr. Grat. D.1 c.45 de pen.)]. Unde peto quod verba tua, qui es veritas, stent in finibus suis et quod ipsi et omnes posterii et successores eorum perpetuo moriantur. Sequitur ergo quod, si parentes sunt leprosi et infecti, tota progenies sit infecta [de peni. di. iiiii. § Quid est quod dicitur (Decr. Grat. D.4 c.13 de pen.) et xxiii q. iii. §.i. (Decr. Grat. C.24 q.3 c.1)]. Et respondeat advocata et quicumque vult».⁵⁵

[54] Advocata autem ait ad filium: «Miror, fili, unde tanta astutia et tanta malitia data est demonibus, qui tot fraudes inveniunt ad genus humanum suffocandum; sed hoc est quod solatium est miseris socios habere penatos. Verba tua, que dixisti Eve et Ade, servari debent cum sis veritas [iiii. di. Erit autem. (Decr. Grat. D.4 c.2)]. Set dicit lictera quedam expresse quod fraus et dolus non debent alicui patrocinari [ut Extra de em. et vendi. c. Ad nostram (X. 3.17.5) et de usur. c. Tuas. (X. 5.19.13)]. Demones vero, quorum nomine iste agit, subiexerunt Ade et Eve de pomo vetito comedendo [Extra de summa tri. c.I. (X. 1.1.1)]. Unde in Genesy secuntur quedam verba que dixit serpens Ade et Eve, que quidem verba iste procurator, latro et falsario, subvertit coram te et sunt verba talia: “Si comederitis de ligno crucis, eritis sicut dii” (*Gn.* 3,5). Vide, fili, maximam falsitatem quod de eo facto, quod homo commixit ad suggestionem, demones eum volunt accusare exdelicto; enim ex quo compurgendus est, non potest alium accusare [ff. de accu. l. fi. (D. 48.2.22) Extra de testi. c. Veniens (X. 2.20.10) et c. Quoniam. (X. 2.20.3).], quia fraus et dolus non debent alicui patrocinari [ut dicto c. Ad nostram Extra de em. et vendi. (X. 3.17.5)]. Unde, quantum ad argumentum, neque ipsi subductorii nec alicui demonum

55 53. se] B escrito en sobrelínea.

ita respondemus, quia fuerunt causa peccati [ut dicto c.i Extra de summ. tri. (X. 1.1.1)]. Si alius quam ipse veniat, qui genus humanum accusat, quantum ea ratio dictaverit respondebo». ⁵⁶

[55] Tunc demon, videns se ex tanta oppositione delusum, cum ipse sit ausus mille petendi modis, dixit iudici: «Credit advocata evasisse, sed non est sic. Scis, Pater, quod, ubi delictum perpetratum est notorie, <f.192r> iustus iudex, nemine eum accusante, ex officio suo debet procedere et punire delictum [C. de accu. l. Ea quidem (C. 9.2.7) et ii. q. i. de manifesta. (Decr. Grat. C.2 q.1 c.17) Extra de iure iura. c. Ad nostram (X. 2.24.20) e de acu. c. Evidentia (X. 5.1.9) et c. Qualiter et quando (X. 5.1.17)]. Unde dico sic: posito, sicut dixit advocata, quod tamen non confiteor, quod mihi non debeat responderi in isto, acthamen iustus iudex ex officio procedere debet, cum sis iustitia. Bene volo videre statim nomen tuum, si sit consequens rey [iuxta l. Decernimus C. de ep. et cl. (C. 1.3.26)]. Et sic de donatione. Ego quippe taceo et video officium iudicis iuste iudicantis, cum delictum notorium sit et examinatione non indigeat, video officium tuum nobile» [iuxta notatur in l. ii § si publico ff. de adult. (D. 48.5.2,5) ff. de suspec. tuto l. iii. § si preterea (D. 26.10.3, 4) ff. de iniuri. l. Non solum § preterea (D.47.10.11)]. ⁵⁷

[56] Tunc virgo, turbata, timens quod iustitia filii ex abrupto procederet ex officio, effusis lacrimis et vestibis scissis usque ad ubera, dixit filio: «Fili, ecce venter qui te portavit et ubera que suscisti et ecce qui te lapidavit et crucifixit. Ipse implorat officium tuum statim, ut dicitur, et quia non est in voluntate sua sed in tua; ego imploro contrarium aut dele me de libro vite [iuxta c. Quid crudele xxiii q. iii. (Decr. Grat. C.23 q.4 c.44)], quia nulla iura imponunt tibi necessitatem procedendi statim ex officio, sed quando placuerit tue voluntati, ut ff. de iudi l. Non quicquid (D. 5.1.40) et C. quo. et quando iudex l. i. (C. 7.43.1) cum ibi no. et ff. de offi presi. l. Sepe (D. 1.18.8) et l. se. (D. 1.18.12) et quod no. in c. i. de confe. eccle. vel altaris li. VI. (Sext. 2.9.1). Hic videbo quem magis diliges aut cui magis annues, aut subductor aut michi». ⁵⁸

[57] Filius autem, pietate motus videns matrem muliebriter lacrimantem, dixit demoni: «Tibi denego officium meum ad presens». ⁵⁹

[58] Respondit demon «Caro et sanguis revelabit tibi, et non iustitia celestis».

⁵⁶ 54. ad-sed] R *falta en B*; Veniens] R uniones B; ea ratio] R mea B.

⁵⁷ 55. notorie] R nonne B; ad nostram] R an B; examinatione-indigeat] R contaminatione non indiget B; ff. de suspec-preterea] R ff. de iniuri. l. Non solum § preterea B.

⁵⁸ 56. lacrimis] B *repetido dos veces*; Quid crudele] R Quid et cru. dele. B; nulla -VI] R nullo iure impediverit tibi legem procedendi statim ex officio sed tunc quando procuravit voluntati [ff. de iudi. l. non. quicquid et C. quo et quam iud. l. II. cum ibi no. et. ff. de offi. eius cui. ma. est iur. l. sepe et l. se. et quod notatur in c.I. Extra de confex. 1º VIº] B.

⁵⁹ 57. «Tibi-presens»] R *falta en B*.

Tunc Mascharon ait: «Ego bene predixeram quod durum mihi erat habere matrem iudicis contra me».⁶⁰

[59] Dixit autem advocata turbata: «Vis tu plus dicere».

[60] «Ymmo modo volo incipere. Et incipiam ab angelicis creaturis et continuabo rationes meas et approbabo eas, iustitia mediante. Primo ergo dico quod iura, que sunt divinitus promulgata [xvi q. iii. c. fi. (Decr. Grat. C.16 q.3 c.17).], artant iudices ut, si quando inter partes oriatur questio de hereditate aliqua vel re aliqua divisibili dividenda, iustus iudex debet partes concordare ne veniant ad rixam et rem illam dividere et assignat cuilibet parti quod suum est [ar. ff. famil. hyr. l. i. (D. 10.2.1, pr.) et per totum et comuni di. l. ii. (D. 10.3.2) et per totum]. Et, presertim, cum communitio parit discordiam [ff. de l. ii° l. Cum pater § dulcissis. (D 31.77.20) et Qua. et qui. quar. par. de l. ii. 1° x° (C. 10.35.2)]. Scriptura enim veritatis testatur me et socios meos esse principes mundi [de penite. di. ii. §item. oppon. de Moise (Decr. Grat. D.2 c.39, 1de pen.)]. Nec tamen nego quod tu, Deus omnipotens, aliquam ibi habeas, bene dico, particulam quia, respectu parti mee, tantum est quantum est granum milii positum in medio modii, et ne per hec verba <f. 192v> meum et tuum inter me et te, Deum omnipotentem, patrem et matrem tuam, advocatam mundi, discordia oriatur; peto ut, mediante iustitia, pars mea dividatur ab alia ut que mala sunt, scilicet peccatum et omnia mala, mee iurisdictioni cedant, bona vero sint tua [Extra de sum. tri. c. Firmiter (X. 1.1.1)]. Hoc quippe iudicium nullus denegaret et multo magis cum tu, qui es iurium conditor [C. de prescript lon. tempo. l. fi. (C. 7.33.12)], hoc denegare non potes» [C. de legibus l. Digna vox (C. 1.14.4)].⁶¹

[61] Filio autem advocata dixit: «Quod petit iste demon, intus habet [ut. l. Quot. ff. de solut. (D. 46.3.1)]. Filius iniquitatis petit ponderationem fieri iam dudum factam; nonne recolis quod die veneris sancta, in qua in cruce pependisti tamquam mundi bonitas, ex alia parte, in statera crucis, pependit latro mundi? Peccatorem videtur et me lacrimante, ponderata fuerunt, equa lance, bona et mala mundi; bonitas preponderasti malo mundi et descendisti ad inferos in animam et extraxisti captivos [probatur in dicto c. i. Extra de su. tri. (X. 1.1.1)]. Quare cum talis preponderatio, presentibus omnibus, in monte Calvario fuerit solemniter facta et sic transivit in rem iudicatam, nolo amplius ponderare, sed sto illi ponderationi» [C. de trans. l. Caus. (C. 2.4.16) et C. c. divi. l. Si maior (C. 3.37.4) et Extra de re iudi. c. Quod ad consolationem. (X. 2.27.15)].⁶²

[62] Procurator autem, hactenus durum emictens rugitum, ait: «Huc usque levia sparsimus nec autem ad duriora accedamus. Scriptum est non habenti ad-

60 58. Respondit demon] R *falta en B*.

61 60. de Moise.] B *en el texto luego del renvio a la glosa correspondiente; mee iurisdictioni* R *me introclutori B; tu qui es* R *falta en B*.

62 61. recolis] R *falta en B; statera*] R *strata B*.

vocatum, ego dabo [ff. de postu. l. i. § ait pretor. (D. 3.1.1, 4)]. Video hic me solum et multos habere contrarios; peto mihi dari advocatum sive advocatos et quod par fiat distributio advocatorum». ⁶³

[63] Respondit advocata mundi: «Et ego sola advocata sum et tamen de regno meo, non tuo, accipe quemvis».

[64] Ait demon: «Advocate, peto mihi duos tibi non suspectos et Iustitiam et Veritatem».

[65] Tunc omnes angeli et archangeli, de hoc admirantes et versutiam dyaboli intuentes, dixerunt: «Advocata nostra, regina celorum et domina angelorum, quantacumque sublimes potentia perfulgens et dignitate tantum honestum est tibi associari aliquos advocatos» [ar. C. de fideicommissis. l. fi. (C. 6.42.32) et xx. di. De quibus (Decr. Grat. D.20 c.3) et Extra de consti. c. ne inimitaris (X. 1.2.5)]. ⁶⁴

[66] Que, angelorum flecta consilio, ait «Et ego, pro me, postulo advocatos Misericordiam atque Pacem». ⁶⁵

[67] Hiis actis, unanimiter, solverunt omnes.

[68] Tunc primo ait Mascarone: «Quod sine remedio homo sit damnandus, probo triplici ratione, scilicet iustitia exempli, iustitia precepti et iustitia infinitatis. Ostendo iustitia exempli sic: quia, cum angelus peccaverit et sine remedio damnatus fuerit [de penis di. ii § Quod autem reprobi. (Decr. Grat. D.2 c. 44 *de pen.*, *d.p.*)], cum non sit Deus acceptor personarum [de penis di. iiiii. § verum hoc (Decr. Grat. D. 4 c.7.2 *de pen.*)], hec deficiente et sic iniustus, de qua iniustitia ipse damnatus de eo conqueri poterit». ⁶⁶

[69] Ad hoc advocata respondens: «Non similiter quod filius dyaboli adducit pro sibi, quia angelus peccavit ideo sine remedio punitus est quia nichil infirmum habebat, cuius causa adduceretur ad peccandum, et ideo in spiritu taliter est punitus in quo peccavit [de penis di. ii. § quod autem reprobi. ibi qui. (Decr. Grat. D.2 c. 44 *de pen.*, *d.p.*)]. Et idcirco peccans sine venia, etc. (Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, 32.23.2) quia carnem et ossa non habebant et quia non infirmantur [ar. xxvi. q. iiiii. c. Sciendum (Decr. Grat. C.26 q.3-4 c.2)]. Sed, si malignate et deliberate peccavit [un. c. i. de su. tri. (X. 1.1.1)], <f.193r> sicut enim omnes sciunt, talem dederat naturam ipsi Trinitas angelo quod ad eterna se conferebat totum in dicto capitulo sciendum; homo autem, si peccavit, habuit in se quod ad peccatum ipsum abduxit, scilicet corpus grave et fragile» [Extra de summa tri. c. i. (X. 1.1.1)]. ⁶⁷

[70] Prosequitur procurator, in causa, ratione iusticie precepti, dicens: «Homini Deus preceptum dedit ut non comederet de pomo et quacumque die co-

63 *Video-advocatorum*: C. de postu. l. providendi (C. 2.6.7).

64 65. Tunc-Archangeli] R *falta en B*; de consti.] R de consue. B.

65 66. Que-consilio] R que angelorum ficta consilio B *incorporado en la glosa precedente*.

66 68. reprobi] R reprobatum B.

67 69. in spiritu] R spiritu B.

mederit morte moriretur [Extra de reliqui. et venera. santo. in clemen. (Clem. 3.16.1)]. Angelo, autem, nullum preceptum dedit. Si ergo angelum damnavit sine precepto, multo magis hominem cui preceptum dederat, scilicet sui iustitiam damnari debet, et sic videtur quod gravius peccasset homo per transgressionem precepti quam angelus, qui non est transgressus preceptum» [ar. ff. de ar. l. Celsus (D. 4.8.23, pr.) et de pen. l. Relegati (D. 48.19.4) et de iure. pa. l. Si libertus (D. 37.14.16, pr.)].⁶⁸

[71] Ait advocata: «Angelo preceptum non fuit, tamquam scienti quid agere debetur sine precepto [ff. de ac. emp. l. i. in fi. (D. 19.1.1) et Ex. de re. iur. c. Eum qui l.º VIº (Sext. 5.13.31)]. Innatam enim habebat in se sapientiam et scientiam, cum cognoscebat certitudinaliter bonum et malum propter confectionem sue nature [Extra de peni. di. ii. § Quod autem reprobi (Decr. Grat. D.2 c. 44de pen., *d.p.*) ibi tu signaculum similitudinis plenus sapientia (*Ez.* 28.12)]. Et immo faciendo contra talem certitudinem sine comparatione gravius peccavit quam homo [xxv. q. i. c. Et nulli fas sit (Decr. Grat. C.25 q.1 c.4) et ii. q. quia sanctitas (Decr. Grat. C.31 q.2. c.2) et viii. di. Consuetudo (Decr. Grat. D.8 c.8) et xi. q. iiiii. excellentissimus (Decr. Grat. C.11 q.3 c.102) et C. de tabul. l. generali lº. xº. (C. 10.71.3)]. Homo autem talem certitudinem non habebat, propter corpus quod animam agravabat ante peccatum [ar. de peni. di. i. Serpens (Decr. Grat. D.1 c.47de pen.) et xxvi. q. iii. sciendum (Decr. Grat. C.26 q.3-4 c.2)]. Hinc est quod serpenti non respondit homo certitudinaliter sed sub dubio, ne forte moriamur propter insipientiam, in sapientia omnia fecit mens et ut ordinaretur ad certum finem, c. Firmiter de sum. tri. (X. 1.1.1). Cum igitur hominem fecerit ad certum finem, scilicet ut licet esset heres vite eterne [ut. de consec. di. i. Hii duo (Decr. Grat. D.1 c. 55 *de consec.*)]. Si damnarentur iam fraudavit filius meus fine suo et sic non in sapientia sed invanum creaverit hominem, contra dictum capitulum Hii duo (Decr. Grat. D.1 c. 55 *de consec.*). Numquid erit vanum opus, filii meo, numquid invanum constitit filius hominum, quod non accidit, de angelis, quia tota natura angelica non est damnata, sed pars illa tantum que peccavit et sic opus Dei non est fraudatum in angelis, quia finis ad quem creati fuerunt, permanet in confirmatis [ut dicto c. Hii duo (Decr. Grat. D.1 c. 55 *de consec.*) et quod no. xxiii. di. Qui episcopus. (Decr. Grat. D.23 c.2)].⁶⁹

[72] Ad tertium quod proponitur, quod peccavit infinite et immo infinite est puniendus, surrexit Iustitia, in hoc advocata diaboli, secus quam sedebat Veritas, patenter ostendens servum inutilem et inobedientem, ingratum, transgressorem

68 70. ratione-precepti] R procedens precepti B; iure] R in pre. B.

69 71. non fuit] B *escrito en sobrelinea*; scienti] B *escrito sobre* sancti; ii. – sanctitas] R l. di. quia sutilitas] B; di. i. serpens] R di. § pens. B.; xxvi.–sciendum] R xxvii. q. iiiii sciendum B; propter–fecerit] R propterea omnia fecit meus filius et ordinaliter B; di. Qui episcopus] R di. Eps.] B.

et contumacem, cum tam facile posset observare et tam benemeritum cum totius potestate et exilio perpetuo fore dannandum, premictens quanto maior cui infertur iniuria tanto maiori dignus est pena [ff. de iniuri. l. Pretor edix. § fi. (D. 47.10.7, 8) Extra de her. c. Cum secundum 1° VI° (Sext. 5.2.19)]. «Cum ergo infinite magnus sit Deus [Extra de summa tri. c. i. (X. 1.1.1)], homo infinita pena est puniendus et ita, si quamlibet fecerit satisfactionem, non dum erit absolutus [De pen. di i. § Hoc est et. sac. (Decr. Grat. D.1 c.52.4 *de pen.*) C. de pen. l. Sancimus. (C. 9.47.22)]. Si enim rex temporalis de iure punit temporaliter, non <c.193v> iniustum videtur si rex eternus punit eternaliter [xi. q. iii. Qui resistat potestati (Decr. Grat. C.11 q.3 c.97)]. Cum infinitus sit Deus [ut Extra de summa tri c. i. in prin. (X. 1.1.1)], ergo nichil finitum facere potest, qui, cum facit peccatum, servus est peccati [de peni. iiiii. di. § Item secundum iustitiam ibi omnes quoque qui in Christo etc. (Decr. Grat. D.4 c.12 *de pen.*) et ii. q.vii. sicuti in fi. (Decr. Grat. C.2 q.7 c.31)]. Rursus, licet homo numquam peccasset tamen in se et quicquid poterat debebat Deo, nihil ergo potest facere homo unde se vel alium possit redimere quam omnia bona fecerit servus inutilis erit [de peni. di. ii. § item opponitur si enim inquit (Decr. Grat. D.2 c.39.1 *de pen.*) et ibi no]. Quod quidem qui debuit facere fecit, qui autem solvit debitum propter hoc non solvit admissum [C. de fur. l. Ancille (C. 6.2.12) et de ff. de fur. l. Si pignor. § cum furi (D. 47.2.55,3) et l. Proximus ff. de ri. nup. (D. 23.2.50).], licet autem per penitentiam culpa deleatur [de peni. di. i. si cui (Decr. Grat. D.1 c.30 *de pen.*)]. Perfecta tamen ignoscentia non restituitur, quia facta pro infectis haberi non possunt [ut. l. In bello § facte ff. de capti. (D. 49.15.12.2) et xxii. q. v. Si Paulus. (Decr. Grat. C.32 q.5 c.11)], et maxime cum fames peccati semper remaneat [ff. de re mili l. Qui cum uno § ignominia (D. 49.16.4.6) et de ri. nup. l. Palam § non solum (D. 23.2.43, 4) et § que in adulterio (D. 23.2.43, 12)]; et ita, quamvis pro penitentia culpa possit auferrī [xxxii. q. i. Quod autem in fi. (Decr. Grat. C.32 q.1 c.7)], tamen, per hoc, eternam gratiam non meretur [ar. de peni. di. v. c. i (Decr. Grat. D.5 c.1 *de pen.*) et Ex. de baptis. c. Maiores § illud vero (X. 3.42.3)]; cum, enim, omnes immundi sint de immundo excepti semine proposuerint adhuc peccare [de peni. di. iii § item quod frequenter (Decr. Grat. D.3 c.31, d.p. *de pen.*)], indignum videtur quod Deus ianuam Paradisi, quam, propter peccatum primi parentis, clauserat [Extra de batis. c. Maiores (X. 3.42.3)], referaret indignis, ne sanctum daret canibus aut margaritas preberet porcis [de peni. di. i. § Item potest (Decr. Grat. D.1 c. 52 *de pen.*) et xliiii di. in mandatis (Decr. Grat. D.43 c.2) et xi. q. iii. nolite (Decr. Grat. C.11 q.3 c.22)]. Quin ymmo iustitia exigit ut reddat unicuique secundum opera sua, Extra de summa tri. c. Firmiter (X. 1.1.1), reddens retributionem superbis anima enim que peccaverit ipsa morietur [xxiiii. q. iii. Si heres (Decr. Grat. C.24 q.3 c.1) de conse. di. iiiii. Queris a me. (Decr. Grat. D.4 c.129 *de consec.*)]. Dominus enim filios enutrivit et exaltavit, ipsi autem expoliaverunt eum et maxime Adam, qui maluit voluntati uxoris acquiescere quam divine obedire [vi. di. Testam. (Decr. Grat. D.6 c.1)]. Homo

enim, cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et quia noluit in pace manducare panem angelorum iustum fuit ut, in calore et sudore vultus sui, panem doloris manducaret; maxime ergo data fuit sententia contra eum. Apud Deum vero non est transmutatio nec vicissitudinis obrumbratio [contra de summ. tri. c. i. in prin. (X. 1.1.1)], unde, semel data sententia, amplius immutari non debet per aliquam hominis miseriam vel paupertatem [ff.de re iudi. l. Iudex (D. 42.1.55) et de pen. l. Divi fratres (D. 48.19.27, pr.) Extra de of. del. c. In licteris (X. 1.29.9) et de iudi. c. At si clerici (X. 2.1.4), cum scriptum sit “non miserearis pauperi in eius iudicio” [xxiii. q. iii. Est iniusta (Decr. Grat. C.23 q.4 c.33) et c. se. (Decr. Grat. C.23 q.4 c.34)], et quia homo in veritate stetit ab initio dignus est ergo perditione, maxime qui eum dominum cognovisset non tamen sic dignum glorificavit sed evanuit in cogitationibus suis et obscuratum est insciens cor eius. Cum, ergo, nullam haberet in Paradiso cibi penuriam omnibus aliis cibis sibi exosis, nec corpus habebat corruptibile quod agravaret ipsius animam et immo, quanto cum maiori facilitate peccavit, tanto gravius <c.194r> est transgressus et maior in eo contentus fuit» [de peni. disti. v. c. i. post principium. (Decr. Grat. D.5 c.1de pen.)].⁷⁰

[73] Istis oblatis, consilio Veritatis freta Iustitia, advocata mundi cetera que videbatur insistere, surgens autem Veritas ait: «Ubi de veritate agitur, locus fraudis cessare debet». [viii. di. Veritate. (Decr. Grat. D.8 c.4) C. de rescin. vend. l. Si dolo. (C. 4.44.5)].⁷¹

[74] Veritas dixit: «Quaecumque die comederitis de pomo morte moriemini extra [Extra de reliqui et vene. sanc. c. i. in cle. (Clem. 3.16.1)]. Quod autem Adam et Eva comederint non dubium unde, sine prolixitate, dico hominem perpetuo fore damnandum, ne nomen Dei sit invanum. Quod est Veritas» [viii. di. c. Qui contenta. (Decr. Grat. D.8 c.6)].

[75] Ex adverso locuta Misericordia contra Iustitiam, dannatos Angelos propter homines salvandos allegans et dicens sic: «Cum Angelus et sui reprobati, nullo istigante, nulla sui corporis fragilitate, peccarent, ut in c. Firmiter de summa trinitate (X. 1.1.1), peccatum eorum fuit processum irrevocabile, prout dixit Regina Celorum [de peni. di. ii. § quod autem reprobi. (Decr. Grat. D.2 c.44 d.p.de pen.)]. Homo, autem, luteum habens habitaculum, promptior fuit ad peccandum, in aut. [in aut. de mona. § Si vero coll. i. (Auth. coll. 1.5 = Nov. 5.2.2) xx. q. iii. c. ii. (Decr. Grat. C.20 q.3 c.2)] et alio instigante videtur habere peccans aliquam excusationem [de peni di.v. c.i. post prin. (Decr. Grat. D.5 c.1 de pen.) ff. de eo perquem factum est l.i §i (D. 2.10.1.1) et de ven. inspi. l. i § ceterum (D. 25.4.1, 8) et quoniam sum-

⁷⁰ 72. absolutus] R asolutus B; di ii. § si enim] R di i. § si enim B; cui] R cuius B; culpa deletur] R cuiuslibet delegatum B; videtur] R manca in B; Extra de batis.] R Extra de proba. de batis.] B; item potest] R item si potestis B; homo enim cum] cum escrito en el margen izquierdo, con signo de llamada B; est iniusta] R cum iust. B.

⁷¹ 73. de rescin. vend. l.] R de senten. verum. B.

ma in eo misericordia est xxiii. q.iii Nabucadanasor (Decr. Grat. C.23 q.4 c.22) et i. q.iii § Contra (Decr. Grat. C.4 q.4 c.3) et de peni. di i. § Item quo. (Decr. Grat. D.1 c. 87.1ode pen.) et c. Multiplex (Decr. Grat. D.1 c.49de pen.) et xxiii. q.iii. Hoc autem constat. (Decr. Grat. C.22 q.4 c.18)]. Si homo penitaverit aliqua satisfactione ad angelicum ordinem sit reparandum, quia indignum videtur quod digna creatura ad ymaginem Dey facta periret, ut dixit advocata mundi, ne Deus fraudaretur proposito, qua propter ad sui ymaginem fecit hominem ut eum cognosceret et, cognitum, diligeret et tandem dilecto frueretur [de consecra. di. i. Hii duo (Decr. Grat. D.1 c.55 *de cons.*)]. Cum enim tota angelica natura in angelis non periisset, sed solum illa que peccavit [ut dicto c. Hii duo (Decr. Grat. D.1 c.55 *de cons.*)], maxime cum sit scriptum “filius non portabit iniquitatem patris” [ff. de pen. l. Crim. (D. 48.19.26) et i. q.iii c. Crimen (Decr. Grat. C.1 q.4 c.6) et c. Iudey (Decr. Grat. C.1 q.4. c.7)], iterum Deus nihil odit eorum qui fecit nec vult mortem peccatoris, quia cor contritum et humiliatum Deus non despiciens [de peni. di. i. In actione (Decr. Grat. D.1 c.84 *de pen.*)], nec obliviscetur miserere Deus, nec continebit in ira miserias suas, quia quacumque hora continuerit peccator omnium iniquitatum non recordatur [di. i. Si cui § hec idem (Decr. Grat. D.1 c.30 *de pen.*) l. di. ponderet (Decr. Grat. D.50 c.14)]. Quia veniet tempus misericordie eius, ipse enim de se dicit “Sanctus sum, nec irascar in perpetuum” (*Ier.*, 3.12), presertim cum misericordia superexaltet iudicium et iustitia sine misericordia non virtus videatur, sed crudelitas [xlv. di. Disciplina (Decr. Grat. D.45 c.9) et c. Omnes qui (Decr. Grat. D.98 c.4) et l. di. Ponderet in fi. (Decr. Grat. D.50 c.14)]. Hoc enim iam recepit, de manu domini, suplitia pro omnibus peccatis suis, a planta eius pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas et quoniam iam Deus ostendit potentiam suam in eorum creatione et <c.194v> et sapientia et ordinatione et dispensatione [Extra de summ. tri. c.I. (X. 1.1.1)], Deus nunc ostendit bonitatem suam in perditorum recuperatione, cum sit scriptum ‘Ubi habundabit delictum superhabundavit gratia’ (*Rom.*, 5.20), pater, cum percutit, sanat [q.v. Non omnis (Decr. Grat. C.5 q.5 c.2) etc. Non osculatur (Decr. Grat. C.5 q.5 c.3) et xxiiii. q.iii. Ea vindicta misericordie (Decr. Grat. C.23 q.4 c.51)]. Quidem hominem a benefactore et a patre timendum, quia beneficus est dans affluenter et non improperans, non enim improperat dona quia dona sunt beneficia sua [in aut. Quo. oppor. ep. in prin. coll. I. (Nov.6 = Auth. coll.1.6)]. Homini autem dedit, non vendidit [i. q. Gratia (Decr. Grat. C.1 q.1 c.1) et c. Qui studet. (Decr. Grat. C.1 q.1 c.11)]. Et nec in Deo improperat homo, cur me in tanta vilitate despicias quem cum tanta dignitate creasti, misericordiam postulat: homo enim voluit esse quasi Deus, per superbiam, et Deus voluit esse homo, propter humilitatem» [Extra de summ. tri. c.i. (X. 1.1.1)].⁷²

[76] Hiis rationibus, Misericordia, firmi regis filia, vehementer inclinavit pa-

⁷² 75. xxii.] R xxiii. B; delictum] R debitum B; sanat] B *sigue tachado* q.v. ; vindicta misericordie] B *en el texto*; esse quasi Deus] R cor quasi Deus B.

trem suum misericordiarum et totius consolationis ut genus humanum restauraret et servum fugitivum, ad propria revertentem, reciperet.

[77] Demum surexit Pax, que allocuta est sorores suas, Iustitiam, Veritatem et Misericordiam, in hunc modum: «Audite, sorores mee, que loquor et mihi, si placet, credite, que sum vinculum veritatis [Extra de iudi. c. Novit. (X. 2.1.13)], non subductori, qui est vinculum iniquitatis [xxvi. q.v. c. Nec mirum (Decr. Grat. C.26 q.5 c.14) et de pen. di. i. § romanos (Decr. Grat. D.2 c.29 *de pen.*)]; qui, si michi credideritis, taliter videbitis quod nostrum quamlibet quod petit intus habet. Petit enim Iustitia, soror mea, ut homo qui peccavit infinite moriatur: hoc iam factum est, quia Filius Dei, salvator mundi, qui hic est, propter hominem mortem passus est, carnem passibilem assumendo, ut in se pena susciperet et se pro omnibus precium daret [Extra de summa. tri. c.i. §hoc. sci. c.i. in cle. (Clem. 1.1.un.)]. Ex quo angelus, qui dolere non potest, fuit incapax salvationis de morte Domini, cum ergo bonitas infinita, scilicet Deus et homo puniti sint culpa infinita, quod est mirabile dictum, sufficere tibi, carissima soror Iustitia; altera vero soror, scilicet Veritas, petit verba Domini manere in eternum, qui ait “quacumque hora comedens morte morieris”, re vera et huic, sorori, elegantissime satisfactum est, quia homo, qui ante peccatum non habebat corpus corruptibile, per peccatum istius factum est corruptibile, sicuti cotidie vidimus [de peni disti. iiii § Considerandum (Decr. Grat. D. 4 c.16 *de pen.*)]. Quod sufficienter debet tibi satisfieri, cum ex eodem delicto non debeat quis duplici pena puniri, quod esset contra iustitiam [ff. de accusa. l. Senatus (D. 48.2.14) et nau. cau. sta. l. Licet § fi (D. 4.9.6.4) et lxxxi. di. Presbyteri (Decr. Grat. D.81 c.12) xxiii q. Quid ergo (Decr. Grat. C.23 q.5 c.6) et Extra de iudi. At si clerici. (X. 2.1.4)]. Modo sequitur, dixit Pax, quod satisfiat sorori mee Misericordie, cui sufficere debet quod servum proditorem liberando, ad beatitudinem reparavit [Extra de batis. c. Maiores § cum ergo. (X. 3.42.3)]. Quare, cum quilibet nostrum habeat quod suo nomine congruit, consulo ego Pax fiat ea propter psalmista ait “Misericordia et Veritas suple, que in hac controversia erant discordes, osculate sunt” [Ps. 84,11]. Est enim osculum signum pacis» [iuxta notatur in l.i. §i. ff. de pac. (D. 2.14.1.1)].⁷³

[78] Mediante ergo Pace pacificatis sororibus, procurator iniquitatis Mascaron, tamquam male conscius, recessit et ideo omnes filii Eve advocatam implorant Virginem gloriosam, unde dicitur «Eya ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte, scilicet oculum misericordie et pacis et Yhesum benedictum fructum ventris tui, expulso dyabolo, nobis ostende». Amen.

[79] Explicit compilatio episcopi Gabriensis, Deo gratias. Amen.

73 77. allocuta est] R allocuta B; propter-daret] R per asumptum hominem mortem passus carnem passibilem asumendo ut in se penitentiam susciperet et pro omnibus daret B; angelus-Domini] R Angelis qui dolere non post fuit possibile morte domini B; disti iiii] R disti iii. B; si clerici] R si clici B *sin signo de abreviación*; quod pax] R *falta en B*.

Apéndice 3
Los manuscritos del *Processus Satane*

La lista que sigue contiene las fichas sintéticas de los manuscritos en los que aparece el *Processus Satane*, ordenados por lugar de conservación.

Este Apéndice no pretende ser exhaustivo sino solo ofrecer un instrumento de trabajo. La gran cantidad de testimonios manuscritos y la imposibilidad de consultarlos todos es la principal razón por la que esta lista no aspira a dar cuenta de todos los testimonios existentes. Cada ficha contiene la signatura del manuscrito y, cuando es posible, la datación, las indicaciones tipológicas de su contenido (textos jurídicos, teológicos, varios), la colocación del *Processus Satane*, el eventual título con el que la obra está indicada en el interior del manuscrito, el *incipit* y el *explicit* y las referencias bibliográficas específicas.

Los principales repertorios consultados son los Calasso, *Bartolo*; Dolezalek; *Codices Casamassima*; *Codices García y García*; Cardelle de Hartman, *Lateinische Dialoge*. Las citas de estos repertorios en las fichas se limita a los casos específicamente citados o particularmente descritos.

Berlin, *Staatsbibliothek*

- Ms. Lat. fol. 650

(siglo XV) – Textos jurídicos

n. 3.

incipit: Accessit Mascarón ad Dei omnipotentis potentia...;

explicit: factam per episcopum Cabriensis).

ref. bibliográficas: Dolezalek, *sub v. Processus Satanae*.

- Ms. Lat. Fol. 862 (Erfurt, C E 2º 69)

(siglo XV-1414) – Textos jurídicos

ff. 282r col. A – 283r col.A.

incipit: Nostis fratres Karissimi qualiter Sathanas subintrans in cor Iude...

explicit: ...cum renunciatur. Et sic est finis huius controversie. Explicit processus iudiciarius quo ostenditur quam pie Regina celi pro homine advocare solet cuius nomen sit benedictum in secula. Finitum anno Domini 1414 feria quarta post Visitacionis Beate Virginis.

ref. bibliográficas: Casamassima, 18-19; Theele, 83; Dolezalek, *sub v. Bartolus/processus Satanae*.

Bologna, *Collegio di Spagna*

- ms. 126

(siglo XIV) – Textos jurídicos

ff. 189r-195r.

cfr. transcripción *supra* Apéndice 2

ref. bibliográficas: Maffei, *I Codici*, 409-440; Calasso, *Bartolo*, Dolezalek *sub v. processus Satanae*.

Bologna, *Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio*

- **A.34**

(sec. XV) – Textos teológicos

ff. 91r-97r.

titulus: Altercatio inter beatam beatam <!> Mariam virginem ex una parte et diabolum ex alia

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathan ille pestifer

explicit: explicit liber altercacionis beate Marie contra demonem.

ref. bibliográficas: *Inventari*; Calasso, *Bartolo*; Dolezalek, *sub v. processus Satanae*.

Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica*

- **Vat. Lat. 2625**

(siglo XIV-XV) – Textos jurídicos

ff. 174v – 177r.

titulus: Tractatus dictus Belial, idest quaestiones ventilatae inter Virginem Mariam ex una parte et diabolum ex altera parte

incipit: Nostis fratres carissimi qualiter Sathanas subintrans viscera Iude inde procuravit

explicit: Et eiecto demone celestis militia infinitis gaudiis remansit cum virgine gloriosa Maria que benedicta sit semper in secula seculorum Amen. Deo gracias Amen.

ref. bibliográficas : *A catalogue*; Dolezalek, *sub v. Bartolus/ processus Satanae*; Cavallar, 101-104; Regoliosi; Cortese, *Sulla scienza giuridica*, 41; Cortese, *Lo studio*, 6; D'Amelio, 'Transazione'; Era; D'Amelio, *Una falsa continuità*.

- **Vat. Lat. 10726**

(siglo XV) – Textos jurídicos

ff. 121r-128r.

titulus: Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli

incipit: Accessit Mascarón ad omnipotentis (!) Dey presentiam et ait

explicit: ventris tui tui expulso diabolo nobis ostende

ref. bibliográficas: Dolezalek, *sub v. Tractatus procuratoris*; Paradisi, *Diffusione*, 432, 434

- Ross. Lat. 1124

(siglo XV) – Textos jurídicos

ff. 75-83.

titulus: Libellus procuratorius in quo diabolus producit litem coram iudice omnipotente Deo contra genus humanum pro quo Beata Virgo Maria tanquam procuratrix et advocata comparens tandem pugnam obtinuit et inimici versutia confundit.

incipit: Accessit Ascaron ad omnipotentis Dei presentiam et ait

explicit: Excluso diabolo nobis post hoc exilium ostende o clemens o pia o dulcis virgo Maria. Ionnes Petrus de Sesto scripsit die iovis undecimo octobris 1487).

ref. bibliográficas: Dolezalek *sub v. processus Satanae*; Guidi, 183; Capovilla.

Darmstadt, *Hessische Landes- und Hochschulbibliothek*

- Hs 535

(siglo XV-1460/63) – Textos teológicos

ff. 63r-73r.

titulus: Advocatia beate Marie virginis contra demonem pro genere humano necnon processus domini Guidonis de Colomedio quondam episcopi cameracensis tempore Bonifacii octavi.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathanas

explicit: ... Remansit celestis milicia cum gaudio amen. Explicit advocatia beate Marie virginis contra demonem... necnon processus domini Gwidonis de Colomedia... pro genere humano et cetera.

ref. bibliográficas: Staub, nr. 90, 146-150; Knaus, 374; Stintzing, 264; Friedländer.

Eichstätt, *Universitätsbibliothek*

- Cod. st 417

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 364r-372v.

titulus: Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter virginem mariam ex una parte ed diabolum ex alia parte.

ref. bibliográficas: Keller, *Eichstätt* 157-161; Sottili, 477; Dallapiazza, 32 nr. 38, 78; Hain, 8589/9; Goff, 1001; British Museum II, 318; Bayerische Staatsbibliothek, 1 B-211; García Y García, 36; Casamassima, 82.

Erfurt, *Universitätsbibliothek*

- Dep. Erf., CA 4° 118

(siglo XIV) – Textos teológicos

ff. 144-147.

titulus: Iudicium inter genus humanum et dyabolum.

incipit: Nostis, fratres karissimi, qualiter Sathanas submittens
explicit: ut in autenticis de monachis, § hinc autem. Exp. iud. int. gen. hum. et
diab. coram Deum peractum Dei genitrice generis humani advocata.
ref. bibliográficas: Schum.

El Escorial, *Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*

- **d. II. 12**

(siglo XV)

ff. 249r-253v.

ref. bibliográficas: Antolin, I, 430-440.

Frankfurt a. M., *Stadt und Universitätsbibliothek*

- **Ms. Praed. 59**

(siglo XV-1437) – Textos teológicos

ff. 227r col. a-232v.

titulus: Processus Satane.

incipit: Nostis karissimi qualiter Sathanas subintrans viscera Jude.

ref. bibliográficas: Powitz, 140-143; Kliem, 29 n. 91.

- **Ms. Praed. 61**

(siglo XV – 1443) – Textos jurídicos

ff. 1r col. a-9v col.a.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathanas subintrans viscera iude

explicit: ff. d.verb.ob. Ubi autem apparet in principio xxxix. q. ii. cum renunciat.

et. Explicit processus iudiciarius in quo ostenditur quod pya regina celi triumphavit contra procuratorem Nequicie infernalis. Amen.

ref. bibliográficas: Powitz, 151-154; Friedlander.

- **Ms. Praed. 125**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 169r-175r.

titulus: De demone Mascarón.

incipit: Nostis fratres carissimi quod cum filius dei perambularet totam terram
demones eum multipharie tempaverunt

explicit: Rursum si homo numquam peccasset.

ref. bibliográficas: Powitz, 291-294.

Halle, *Universitäts und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt*

- **Y g q.5**

(siglo XV)

cc. 248r-249v.

titulus: Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex alia parte.

incipit : Processus iudicialis. Tractatus certi domini Bartoli. Notabilem tractatum Bartoli

explicit: postea sententiam tulit contra dyabolum pro Beata Maria Virgine et humano genere etc.

ref. bibliográficas: Casamassima, 46.

Hamburg *Staats-und Universitätsbibliothek*

- **Cod. theol. 1669**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 770-782.

titulus: Incipit litigacio Sathanae contra genus humanum.

ref. bibliográficas: Krüger; Cardelle de Hartmann, *Lateinische* 312.

Köln, *Historisches Archiv der Stadt*

GB 4° 21

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 181v-189r.

titulus: Advocacio beate Marie virginis contra dyabolum pro genere humano

incipit: Nostis karissimi qualiter Sathanas subintrans viscera Iude

explicit: ... eiecto demone cum virgine remansit curia cum gaudio. Deo gracias.

Alleluya. Amen.

ref. bibliográficas: Vennebusch, 10-15; Kurz n.248; Friedlaender.

Leiden, *Bibliotheek der Rijksuniversiteit (Universiteitsbibliotheek Leiden)*

- **D'Ablaing 29**

(siglo XV-1467) – Textos jurídicos

ff. 157-162r.

titulus: Processus diaboli contra genus humanum.

incipit: Accessit Mascharon ad Dei omnipotentis presentiam et ait

ref. bibliográficas: Boeren 113-118; Lieftinck n.148.

Leipzig, *Universitätsbibliothek*

- **Ms. 916**

(siglo XV) – Textos jurídicos

ff. 335r-340r.

titulus: Processus iudiciarius super possessorio ubi dyabolus agit contra genus humanum.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathanas subintrans scientiam Iude
explicit: ... cum renunciatur. Et sic est finis istius processus super possessorio in
quo demon agit contra genus humanum
ref. bibliográficas: Helssig 37-38; Casamassima 62.

- Cod. Haenel 15

(siglo XV) – Textos jurídicos
cfr. transcripción *supra* Appendice 1.
ref. bibliográficas: Casamassima 71.

Linköping, *Stifts- och Landsbiblioteket*

- cod. BR I

(siglo XIV)
ff. 42v-46r.
editado en Friedländer, *Processus satanae*.
ref. bibliográficas: Ranius; Cardelle de Hartmann, *Lateinische* 311, Friedländer.

London, *British Library*

- Additional MS 32247

(siglo XV)
ff. 42-49.
incipit: Nostis, fratres karissimi, qualiter Sathanas subintrans viscera Jude

Lucca, *Biblioteca del Capitolo della Cattedrale*,

- ms. 101

- ms. 150

Mainz, *Stadtbibliothek*

- Hs I 151

(siglos XIV-XV 1386-1450) – Textos teológicos
ff. 172r-180r.
titulus: Processus satanae contra genus humanum.
incipit: mancante || formidans iudicem quem sibi gratum non videbat
explicit: ...espulso dyabulo [sic] nobis ostende. Amen. Explicit compilacio episco-
pi Cameracensis. Super eo quod beata virgo dicitur advocata nostra.
ref. bibliográficas: List 21-30; Friedlander; Cardelle de Hartman *Lateinische* 312.

Marseille, *Bibliothèque Municipale*

- ms. 211

(siglo XV-1496) – Textos teológicos

ff. 77-80.

titulus: Libellus diaboli contra genus humanum.

incipit: Nostis, fratres carissimi, qualiter Sathanas subintravit viscera Jude

explicit: Et ejectus demon confusus, remansit celestis milicia cum gaudio.

ref. bibliográficas: *Catalogue général* 1-1656.

München, *Bayerischen Staatsbibliothek*

- **Cgm 660**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 128va-132 ra.

titulus: Litigacio Sathanae contra genus humanum.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathanas subintrans viscera Jude
procuravit

explicit: quo pretermisso nullum rite fundatur exordium amen. Explicit litigatio
Sathanae contra genus humanum.

ref. bibliográficas: Uhrová 113-121; Schneider *Die deutschen* 345-360; Schmitt
XLIV; Keller, *Textgemeinschaften* 128-134; Schneider, *Die datierten* 41;
Friedländer; Stinzing.

- **Cm 3331**

(siglo XVI 1502) – Textos teológicos

ff. 201-212.

titulus: Litigatio Mascarón contra genus humanum.

incipit: Accessit Mascarón ad Dei omnipotentis

ref. bibliográficas: Halm, von Laubmann, Meyer 91.

- **Cm 3334**

(siglo XV 1477-1479)

ff. 142-148.

titulus: Litigatio Satanae contra genus humanum.

ref. bibliográficas: Kaeppli 105; Halm, von Laubmann, Meyer 581; Bloom-
field.

Incipits nr. 1466, 5303; Schnell, Peuntner 130-133.

- **Cm 14831**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 150-152.

titulus: Disputatio Satanae contra genus humanum.

ref. bibliográficas: Kaeppli 180; Halm, von Laubmann, Meyer 238.

- Clm 27421

(siglo XV) – Textos teológicos y jurídicos (derecho canónico)

[ff.] 86r-97v.

titulus: Processus de ipso Christo et Maria virginis gloriose pro genere humano contra diabolum advocate.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter Sathanas subintrans viscera... – cum renunciat etc.

explicit: Et finitus est liber iste per manus fratris Udalrici Tullnensis in convento Wolzani anno... 1462, 29 gennaio... O mya bella tu mi ffa moriry. Deo gracias Amen.

ref. bibliográficas: Bloomfield, *Incipits* 3686; Glorieux 92; Hauke 202-208.

München, *Universitätsbibliothek*

- 2° Cod. ms. 301

(siglo XV-Pavia 1471-72) – Textos jurídicos

ff. 116ra-119rb.

titulus: Tractatus procuratoris editus sub nomine dyaboli quando petiit iusticiam coram Deo et Beata Maria Virgo se opposuit contra ipsum et obtinuit. Pugna est contra humanum genus in causa spoliationis.

incipit: [A]ccessit Astharon ad omnipotentis Dei presenciam et ait

explicit: et Jesum benedictum fructum ventris tui excluso diabolo nobis ostende o clemens o pia o dulcissima Maria etc. Amen.

ref. bibliográficas: Daniel, Schott, Zahn 49-50; Casamassima 139; Stintzing 265.

Paris, *Bibliothèque Nationale de France*

- ms. Lat. 10770

(siglo XIV) – Textos teológicos

ff. 189v-195v.

titulus: Opusculum puerile de provocatione demonis ad iudicium contra genus humanum.

incipit: Nostis fratres karissimi quomodo Sathanas

explicit: Explicit quoddam opusculum puerile de provocatione demonis ad iudicium contra genus humanum.

ref. bibliográficas: Delisle, *Inventaires* 93-94; Mérigot, Gasnault; Jacquin; Seiler; Mierau; Bloomfield, *Incipits* 336.

- ms. Lat. 18216

(siglo XIV 1300-1350) – Textos teológicos

ff. 94-98.

titulus: Processus Satane;

ref. bibliográficas: Hauréau 89-107; Bloomfield, *Incipits* 291, n°3396; 633, n°8699; 660, n°9009; 686, n°9258; Delisle *Le cabinet*, I, 431; II, 354; Dolezalek; Kaeppli 278, n°1990; Damongeot; Denoël; Cardelle de Hartmann 311.

Praha, *Národní knihovna České republiky (National Library of Czech Republic)*,
- **VI.A.5**

(siglo XIV-XV) – Textos teológicos

ff. 1ra-5v.

titulus: Consistorium diaboli.

incipit: Nostis carissimi, quod cum Filius Dei perambularet terram, demones ipsum multipharie temptaverunt et stupefacti quandoque opinabantur ex miraculis que faciebat ipsum esse Filium Dei, cum vero esuriebat et comedebat opinabantur contrarium

explicit: ad sui imaginem fecit hominem, ut cognosceret eum, cognitum diligeret et tandem dilecto frueretur in secula seculorum. *Explicit* pulcher tractatus, qui potest dici Consistorium diaboli.

ref. bibliográficas: Bloomfield, *Incipits*.

Sélestat, *StadtBibliothek*

- **ms.116**

(siglo XV)

ref. bibliográficas: Adam; Calasso, *Bartolo*.

St. Pölten, *Diözesanbibliothek*

- **ms.67**

(siglo XIV) – Textos teológicos

ff. 112V-117.

titulus: Tractatus de advocata nostra scilicet beata virgine.

incipit: Nostis fratres carissimi qualiter Sathanas

explicit: celestis curia cum gaudio Amen.

ref. bibliográficas: Winner 60-67; Weber II 282; Stegmüller Nr. 02242; Kaeppli Nr.2052 (C 149, n.2), Nr.1990 (O 149), n.4; Nr.2346 (O 149), n.8.

Trier, *Stadtbibliothek*

- **Ms. 975/923 4°**

(siglo XV) – Textos jurídicos

ff. 98ra-99vb.

titulus: Cavillatio processus iudiciarii inter genus humanum et daemonem.

incipit: Cepit enim daemon notificare, ubi est iustitia in celis;

explicit: advocata est et eius filius etc.

ref. bibliográficas: Kentenich 76-78; Casamassima 162.

Uppsala, *Universitätsbibliothek*

- **C 131**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 133v-136v.

titulus: Processus Sathanae contra genus humanum.

incipit: Nostis fratres karissimi qualiter sathanas subintrans viscera iude procuravit

explicit: ... et remansit celestis milicia cum ingenti gaudio laudans advocatam deo gracias.

ref. bibliográficas: Andersson-Schmitt, Hedlund 153-155.

Wien, *Österreichische Nationalbibliothek*

- **ms. 15040**

(siglo XV) – Textos teológicos

ff. 136b-143a.

titulus: Disputatio Christi et diaboli cum mediatrice

incipit: Nostis fratres carissimi qualiter Sathanas.

explicit: et spes nostra salve.

ref. bibliográficas: *Tabulae codicum*, 8, Cod. 14001 - Cod. 15500, 119-120.

Würzburg, *Universitätsbibliothek*

- **M. ch. f. 5**

(siglo XV) – Textos jurídicos

ff. 65v-69r

titulus: Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter Mariam virginem ex una parte et diabolum ex alia parte

incipit: Tractatus procuratoris editus sub nomine dyaboli, quando petiit iusticiam coram Deo et beata Maria virgo se opposuit contra ipsum et obtinuit.

Pugna est contra humanum genus in causa spoliationis. Accessit Astaron ad omnipotentis Dei misericordiam

explicit: ... o dulcissima virgo Maria. Laus deo altissimo.

ref. bibliográficas: Thurn 5-6.

- **M. p. th. f. 55**

(siglo XIV) – Textos teológicos

ff. 92v-95r. *titulus*: Processus satanae contra genus humanum.

incipit: Guido episcopus Cameracensis: Quare beata virgo dicta est advocata nostra. Nostis. Karissimi, qualiter Sathanas subintrans viscera Iude procuravit, quod ipse Iudas magistrum suum

explicit: remansit celestis milicia cum gaudio. O clemens, o pia, o dulcis Maria.

Amen. Explicit disputacio inter dyabolum et beatam virginem Mariam advocatam mundi.

ref. bibliográficas: Thurn 55-59.

ABREVIATURAS

Fuentes manuscritas

- | | |
|---------------------|---|
| B Stb 650 | <i>Berlin, Staatsbibliothek Ms. Lat. fol. 650</i> |
| B Stb 862 | <i>Berlin, Staatsbibliothek Ms. Lat. Fol. 862 (Erfurt, C E 2° 69)</i> |
| BNF 10770 | <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France ms. Lat. 10770</i> |
| BNF 18216 | <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France ms. Lat. 18216</i> |
| Bo A 34 | <i>Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio A.34</i> |
| Bo CS 126 | <i>Bologna, Collegio di Spagna ms. 126</i> |
| Er 118 | <i>Erfurt, Universitätsbibliothek Dep. Erf., CA 4° 118</i> |
| FSU 125 | <i>Frankfurt a. M., Stadt und Universitätsbibliothek Ms. Praed. 125</i> |
| FSU 59 | <i>Frankfurt a. M., Stadt und Universitätsbibliothek Ms. Praed. 59</i> |
| FSU 61 | <i>Frankfurt a. M., Stadt und Universitätsbibliothek Ms. Praed. 61</i> |
| H UL 5 | <i>Halle, Universitäts und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Y g q.5</i> |
| KHA 21 | <i>Köln, Historisches Archiv der Stadt GB 4° 21</i> |
| Lp H15 | <i>Leipzig, Universitätsbibliothek Cod. Haenel 15</i> |
| Lp UB 916 | <i>Leipzig, Universitätsbibliothek Ms. 916</i> |
| M BS 14831 | <i>München, Bayerischen Staatsbibliothek Clm 14831</i> |
| M BS 27412 | <i>München, Bayerischen Staatsbibliothek Clm 27421</i> |
| M BS 3331 | <i>München, Bayerischen Staatsbibliothek Clm 3331</i> |
| M BS 3334 | <i>München, Bayerischen Staatsbibliothek Clm 3334</i> |
| M BS 660 | <i>München, Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 660</i> |
| M UB 301 | <i>München, Universitätsbibliothek 2° Cod. ms. 301</i> |
| Ma SB 151 | <i>Mainz, Stadtbibliothek Hs I 151</i> |
| TSB 975 | <i>Trier, Stadtbibliothek Ms. 975/923 4°</i> |
| Vat. Lat. 2625 | <i>Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vat.Lat. 2625</i> |
| Vat. Lat. 10726 | <i>Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vat.Lat. 10726</i> |
| Vat. Ross. Lat.1124 | <i>Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Ross. 1124</i> |
| W Ub 5 | <i>Würzburg, Universitätsbibliothek M. ch. f. 5</i> |
| W Ub 55 | <i>Würzburg, Universitätsbibliothek M. p. th. f. 55</i> |

Fuentes éditas

- 1 Cor. *Epistula B. Pauli Apostoli ad Corinthios prima, in Biblia sacra*
 C *Codex Iustinianus, in Corpus iuris civilis II*
 C.C.c.m. *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*
 Clem. *Clementinae, in Corpus iuris canonici II*
 C.S.E.L. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
 D *Digesta, in Corpus iurisi civilis I*
 Decr. Grat. *Decretum Gratiani, in Corpus iuris canonici I*
 Dt. *Liber Deuteronomii in Biblia sacra*
 Ex. *Liber Exodus in Biblia sacra*
 Ez. *Prophetia Ezechielis in Biblia sacra*
 Gn. *Liber Genesis, in Biblia Sacra*
 Ier. *Liber Ieremiae, in Biblia Sacra*
 Inst. *Institutiones, in Corpus iurisi civilis I*
 Io. *Evangelium secundum Joannem in Biblia sacra*
 Is. *Liber Isaiae in Biblia sacra*
 ISTC *British Library. Incunabola Short Title Catalogue*
 ([http:// www. bl.uk/catalogues/istc/index.html](http://www.bl.uk/catalogues/istc/index.html))
 MGH *Monumenta Germaniae Historica*
 Mt. *Evangelium secundum Matthaenum in Biblia sacra*
 Nov. *Novellae, in Corpus iuris civilis III*
 Philp. *Epistula B. Pauli Apostoli ad Philippenses in Biblia sacra*
 PG *Patrologiae, series graeca*
 PL *Patrologiae, series latina*
 Ps. *Liber Psalmorum, in Biblia Sacra*
 Rom. *Epistula B. Pauli Apostoli ad Romanos, in Biblia Sacra*
 Sap. *Liber Sapientiae in Biblia sacra*
 Sext. *Liber Sextus, in Corpus iuris canonici II*
 X *Liber Extra, in Corpus iuris canonici II*

BIBLIOGRAFÍA

Processus Satane: ediciones consultadas

- Bartoli de Saxoferrato, *Consilia, quaestiones et tractatus*, Venetiis, ed. J.B. de Tortis, 1530
- Bartoli a Saxoferrato, ... *Consilia, quaestiones, et Tractatus, nunc recens quadragintaquatuor alijs consilij, tum criminalibus... atque etiam, praeter alias additiones ad hanc diem editas, aureis adnotationibus Do. Iacobi Anelli de Bottis... illustrata. Initia consiliorum, quaestionum, & tractatum... tomus decimus*, Venetiis, apud Iuntas, 1596 (1615)
- Bartolus de Saxoferrato, *Tractatus varii*, Venetiis, ed. Vindelinius Spira, 1472 (ISTC no. ib00255000)
- Bartolus de Saxoferrato, *Processus Satane contra genus humanum o Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Cristo inter Virginem Mariam ex una parte et diabolium ex altera parte*, Padova, ed. Conradus de Paderborn, 14 abr. 1473 (ISTC no. ib00246500)
- Bartolus [de Saxoferrato], *Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolium ex altera parte*, [Augsburg, 1473]
- Bartolus de Saxoferrato, *Ordo iudicii. Add: De renuntiationibus beneficiorum in publicis instrumentis. Processus Satanae contra genus humanum*, Vienna, per Johannem Solidi (Schilling), 1478 (ISTC no. ib00242700)
- Processus iudiciarius Mascaron contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*, Augsburg, ed. Günther Zainer, ante 1473 (ISTC no. ip01001000)
- Processus Satanae contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*, [Rome], Bartholomaeus Guldinbeck, 11 set. 1475
- Processus Satanae contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*, Venetiis, Gerardus de Lisa, de Flandria, 17 feb. 1478
- Processus Satanae contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*, Rome, Stephan Planneck, 16 ene. 1486
- Processus Satanae contra genus humanum, sive Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli*, [Rome, Stephan Planneck, 1491-1500]
- Tractatus procuratoris editus sub nomine dyaboli quando peccit iustitiam coram deo et beata virgo Maria se opposuit contra ipsum et obtinuit necnon obmutuit pugna contra genus humanum*, Rome, per magistrum Bartho. Guldinbeck, 1475
- Tractatus iudiciorum. Processus Sathane contra genus humanum*, [s.l.], Impressus Parisiis pro Dionisio Rosse, 1500

Fuentes

- Abelardo, *Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos*: Petri Abelardi, *Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos II* (III,26).174, in *Petri Abaelardi Opera Theologica I: Commentarium in Epistolam Pauli ad Romanos; Apologia contra Bernardum*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout 1969 (C.C.c.m. 11)
- Abelardo, *Logica 'Ingredientibus'*: Petrus Abelardus, *Logica 'Ingredientibus'*, ed. B. Geyer, Band 21.1-3, Münster 1919-27 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters)
- Abelardo, *Sententie*: Petrus Abelardus, *Sententie XXIV*, ed. L. Minio-Paluello, Roma 1958 (Twelfth Century Logic. Texts and Studies II. Abelardiana inedita)
- Abelardo, *Sic et Non*: Petrus Abaelardus, *Sic et Non*, ed. B. Boyer, R. McKeon, Thournout 1976-77, ahora en *Library of Latin Texts – A*, Thournout 2010
- Adam de Perseigne, *Sermo I In Annuntiatione B. Virginis*: Adami Abbatis Perseinae Mariale, *Sermo I In Annuntiatione B. Virginis*, in *PL* 211, col. 699-711
- L'Advocacie Notre-Dame et La Chapelerie Nostre Dame de Baiex*, Paris 1869; ed. A. de Montaiglon, pref. G. Raynaud, Paris 1896
- L'Advocacie Notre-Dame ou La Vierge Marie plaidant contre le diable*, ed. A. Chassant, Paris 1854
- Agustín, *De peccatorum meritis*: Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum*, ed. C.F. Vrba, J. Zycha, 1913 (CSEL, LX)
- Agustín, *De Trinitate*: S. Aurelii Augustini *De Trinitate libri quindecim*, in *PL* 42, coll. 819-1098
- Agustín, *In Ioannis Evangelium*: S. Aurelii Augustini *In Ioannis Evangelium Tractatus Centum Vigninti Quatuor*, in *PL* 35, coll.1379-1976
- Agustín, *Sermones de tempore*: S. Aurelii Augustini *Sermones de tempore*, in *PL* 38, coll. 995-1248
- Anselmo de Aosta, *Cur Deus homo*: S. Anselmi *Libri duo Cur Deus Homo*, in *PL* 158, coll. 360-431
- The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*, ed. J.K. Elliott, New York 1994
- Apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. M. Erbetta, 4 vol., Casale Monferrato 1966-1981
- Arnaldo di Bonneval, *De laudibus B.M.V.*: Ernaldi Abbatis *Libellus de laudibus B. Mariae Virginis*, in *PL* 189, coll. 1725-1734
- Les arrêts d'amour de Martial d'Auvergne*, ed. J. Rychner, Paris 1951

- Bartolo da Sassoferrato, *Commentaria in secundam Digesti novi*: Bartolus de Saxoferrato, *Commentaria in secundam Digesti novi partem*, Lugduni 1555
- Beda el Venerable, *In Matthaei Evangelium Expositio*: Venerabilis Beda, *In Matthaei Evangelium Expositio*, in *PL* 92, coll. 9-130
- Bernardo de Claraval *Sermo De aquaeductu*: Bernardus Claravallensis Abbas, *In Nativitate B.V. Mariae sermo De aquaeductu*, in *PL* 183, coll. 437-446
- Bernardo de Claraval, *In Festo Annunciationis Beate Virginis*: S. Bernardi Claravallensis *Sermones*. *In Festo Annunciationis Beate Virginis*, in *PL* 183, coll. 387-390
- Bernardo de Claraval, *Sermo De duodecim praerogativis*: Bernardus Claravallensis Abbas, *Dominica infra octavam assumptionis B. V. Mariae. Sermo De duodecim praerogativis B. V. Mariae, ex verbis Apocalypsis XII, 1*, in *PL* 183, coll. 429-436
- Bernardo de Claraval, *Contra capitula Abaelardi*: S. Bernardi abbatis *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi epistola cxc seu tractatus ad Innocentium II Pontificem*, in *PL* 182, coll. 1053-1072
- Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem*, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe, Ordinis Sancti Benedicti, edita 1926-1987
- Bonaventura, *De annunciatione: De annunciatione B. Virginis Mariae. Sermo IV*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. D. Fleming r.p., Quaracchi 1901, t. IX, pp. 671-677.
- Bonaventura, *In III sententiarum: Commentaria in Quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. T. III *In tertium librum sententiarum*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, ed. B. a Portu Romatino, Quaracchi 1887, t.III
- Cino, *In codicem*: Cyni Pistoriensis *In codicem ... commentaria*, ed. Sigismundi Feyerabendt, Francoforti ad Moenum 1578
- Colección de Documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón*, Vol. XIII, a ed. D. Próspero de Bofarull y Mascaró, Barcelona 1857
- Conciliarum oecumenicorum decreta*, ed. Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1973
- Corpus iuris canonici emendatum et notis illustratum. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum*, Romae In aedibus Populi Romani 1582
- Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg, 2 voll., Leipzig 1879-81
- Corpus iuris civilis*, ed. T. Mommsen, P. Krueger, R. Schoell, G. Kroll, 3 vol., Berlin 1928-29
- Decretum Gelasianum: *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text herausgegeben und untersucht*, ed. E. von Dobschütz, Leipzig 1912

- Die fragmente der Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, ed. A. Meister, Roma 1901
- Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, ed. A. Hilka, b. III, Bonn 1937
- Du Cange *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vol., Niort 1883-87, ahora en <http://ducange.enc.sorbonne.fr>
- Durand, *Rationale*: Guillelmi Duranti *Rationale divinatorum officiorum* I-IV, ed. A. Davril e T.M. Thibodeau, Turnholti MCMXCV (C.C.c.m., 140); ed. T.M. Thibodeau, Turnholti MM (C.C.c.m., 140b)
- Durand, *Speculum*: W. Durantis *Speculum iudiciale*, Basileae 1574, r.an. Aalen 1975
- Étienne de Tournai, *Summa Decreti: Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, ed. J.F. von Schulte, Giessen 1891
- L'évangile de Nicodème, ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A) suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, introducción y notas R. Gounelle y Z. Izydorzky, Thurnout 1997
- Evangelo di Nicodemo, p. I: Testo copto dei papiri di Torino*, ed. M. Vandoni, T. Orlandi; *p. II: Traduzione dal copto e commentario*, ed. T. Orlandi, Istituto di Papirologia dell'Università degli Studi di Milano, Milano 1966
- Excerpta legum edita a Bulgarino causidico*, ed. L. Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des Römisch-Kanonischen Prozesse im Mittelalter*, IV.I, Innsbruck 1925
- Friedländer I., *Processus satanae contra genus humanum*, in *Archivistica et Mediaevistica Ernesto Nygren oblata*, Stockholm 1956, pp. 123-157
- Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*: Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, ed. G. Salvemini in *Bibliotheca iuridica Medii Aevi*, III, *Scripta anecdota glossatorum vel glossatorum aetate composita*, Bononiae 1901, pp. 215-280
- Gl. *Nihil tibi (Math. 2): Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria... tomus quintus*, Venetiis 1603
- Golein J., *Le Racional de divins offices de Guillaume Durand*, Livre IV, ed. C. Brucker, P. Demarolle, Genève 2010
- A Gospel of Nicodemus preserved in Poland*, introducción y notas Z. Izydorzky, W. Wydra, Turnhout 2007 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. Instrumenta 2)
- The Gospel of Nicodemus: Gesta Salvatoris*, ed. H.C. Kim, Toronto 1973 (Toronto Medieval Latin Text 2)

- Grazia Aretinus, *De iudiciario ordine: Gratiae Aretini Summa de iudiciario ordine*, ed. F.C. Bergmann, *Pillii, Tancredi, Gratiae Libri de iudiciorum ordine*, Gottingae 1842, pp. 317-384
- Gregorio de Tours, *Miraculorum libri: Gregorii Episcopi Turonensis Miraculorum libri VIII*, ed. B. Krusch, in MGH, *Scriptorum rerum merovingicarum*, I,2, Hannover 1885
- Gregorio Magno, *Moralia in Job: SS. Gregorius I Magnus, Moraliu Libri sive Expositio in librum beati Job*, in PL 75-76
- Gregorius Lagus, *Processus diaboli iuridicialis adversus genus humanum*, Francofordiae ad Oderam, in off. Iohannis Eichorni [1566].
- Guglielmo da Cabriano, *Casus Codicis: Guillelmus de Cabriano, Casus Codicis, casus XV ad C. 4,29,9 (?)*, ed. in H. Kantorowicz, *Studies in the Glossator of the Roman Law. Newly discovered writings of the twelfth century*, Cambridge 1938, pp. 299-300
- Hostiense, *Summa Aurea: Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis Summa Aurea*, ed. Venetiis 1574
- Hugo de San Victor, *Annotationes in quosdam Psalmos David: Hugonis de S. Victore Miscellanea. Annotationes in quosdam Psalmos David*, in PL 177, coll. 621-625
- Hugo de Amiens, *Contra Hereticos: Hugonis Rothomagensis archiepiscopi Contra Hereticos ... Libri tres*, in PL 192, coll. 1255-1298
- Innocenzo III, *De contemptu mundi: Innocentii III De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres*, ed. I. H. Achterfeldt, Bonn 1855
- Innocenzo IV, *Commentaria: Innocentii IV Commentaria super libros quinque Decretalium*, Francofurti ad Moenum 1570
- Ireneo de Lyon, *Contra Hereses I: Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, livre III, ed. F. Sagnard O.P., Paris 1952 (Sources chrétiennes)
- Ireneo de Lyon, *Contra Hereses V: Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, livre V, ed. A. Rousseau, Paris 1969, (Sources chrétiennes)
- Isidoro de Sevilla, *Etimologie: Isidorus Hispaliensis, Etymologiarum libri XX - Isidoro, Etimologie o origini*, ed. A. Valastro Canale, 2 vol., Torino 2004
- Jacob von Maerlant, *Historie van den Grale und Boek van Merline: nach der Steinfurter Handschrift*, ed. T. Sodmann, Köln-Wien, 1980
- Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General). Drame provençal du XV^e siècle*, ed. M. Lazar, Paris 1971
- Justino, *Apologia prima: C. Burini, Giustino martire. Prima apologia*, in Ead., *Gli apologeti greci*, Roma 1986

Justino, *Dialogo con Trifone*: Giustino, *Dialogo con Trifone*, ed. G. Visonà, Milano 1988

The King and His Four Daughters, in *Codex Ashmole 61: A Compilation of Popular Middle English Verse*, ed. G. Shuffelton, Kalamazoo 2008, item 26

Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire, ed. L. Duchesne, Paris 1892

Libellus procuratoris: Libellus procuratoris in quo dyabolus producit litem coram iudice omnipotente deo contra genus humanum...; Venetiis, per Gerardum de Flandria, 1478

Liber Augustalis: Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien, ed. W. Stürner, in *MGH. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, tomus II, supplementum*, Hannover 1996

The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe, ed. Z. Izydorczyk, Tempe (Arizona) 1997

Melchior Goldast, *Processus iuris joco-serius in quo continetur I. Bartoli de Saxoferrato IC. Perusini Processu Sathanae contra D. Virginem Mariam coram Iudice Iesu...*, II. *Jacobi de Ancharano IC.... Processus Luciferi contra Iesum coram Iudice Salomone...*, III. *Martialis Aruerni IC: ... Arresta Amorum*, Hannover 1611

Ordines judiciorum Dei, ed. K. Zeumer, in *M.G.H. Leges, V. Formulae*, Hanover 1886

Ordo "Invocato Christi nomine": Der Ordo "Invocato Christi nomine", ed. L. Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des Römisch-Kanonischen Prozesse im Mittelalter*, V.I, Heidelberg 1931

Our lady's lawsuits in l'Advocacie nostre dame (Our lady's advocacy) and La chapelerie nostre dame de Baiex (The benefice of our lady's chapel in Bayeux), ed. e trad. ingl. J. Davis, R.P. Akehurst, G. Gros, Tempe (Arizona) 2011

Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.P. Migne, 161 vol, Paris 1856-66

Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J.P. Migne, 220 vol, Paris 1878-91

Patto di misericordia: Patto di misericordia - Kidana Mekrat, trad. it. M. Erbetta, in *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli, vol, I/1-2. Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Casale Monferrato 1981, pp. 622-628

Paucapalea, *Summa Decreti: Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, ed. J.F. von Schulte, Giessen 1890.

- Pedro el Venerable, *Statuta: Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis IX Statuta congregationis cluniasensis*, in *PL* 189, coll. 1025-1048
- Pedro Lombardo, *Sententiae: Petri Lombardi Sententiarum Libri Quatuor*, in *PL* 192, coll. 519-964
- Refutation of the Sects. A Retelling of Yeznik Koghbatsi's Apology*, ed. y trad. T. Samuelian, New York 1986.
- Sacrorum conciliorum: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J.D. Mansi, ed., cont. J.B. Martin, L. Petit, 53 vol., Firenze-Venezia-Parigi-Lipsia 1759-1927
- Sermo de Sancta Maria: Auctor incertus (Hildepheusus Toletanus?)*, *Sermo XII. De Sancta Maria*, in *PL* 96, coll.279-280
- La suite du Roman de Merlin; édition critique*, ed. G. Roussineau, 2a ed., Genève 2006
- Summa de laudibus christifere Virginis Marie diui Alberti doctoris magni: Summa de laudibus christifere virginis Marie diui Alberti doctoris magni (diuinu[m] mag[is] q[uam] humanum opus) examussim ac emendatissime castigata cum indice co[n]tentorum (quem tabulam vocant) feliciter inchoat*, Coloniae 1509
- Summa de laudibus Virginis: Summa de laudibus Virginis*, in *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 36 Paris 1890-99
- Summa de ordine iudiciorum: Pillii Medicinensis Summa de ordine iudiciorum*, ed. F. Bergmann, *Pilii, Tancredi, Gratiae libri de iudiciorum ordine*, Gottinae-Vandenoecht-Ruprecht, 1842, pp.1-88
- Tancredo, *Ordo: Tancredi bononiensis Ordo iudiciarius*, ed. F. Bergmann, *Pilii, Tancredi, Gratiae libri de iudiciorum ordine*, Gottinae-Vandenoecht-Ruprecht, 1842, pp.89-318
- Tertuliano, *Adversus Marcionem libri V: Q. Septimi Florentis Tertulliani Adversus Marcionem – Tertullian, Adversus Marcionem*, ed. y trad. E. Evans, Oxford 1972
- Tertuliano, *De carne Christi: Q. Septimi Florentis Tertulliani De carne Christi – Tertullian's Treatise on the Incarnation, Adversus Marcionem*, ed. y trad. E. Evans, London 1956
- Tertuliano, *De Resurrectione carnis: Q. Septimii Florentis Tertulliani De Resurrectione Carnis Liber – Tertullian's Treatise On the Resurrection*, ed. y trad. E. Evans, London 1960
- The Reports of Sir Edward Coke, Knt.*, ed. J.H. Thomas, J. Farquahar Fraser, London 1826

- Tomás de Aquino, *In Sententiarum*: S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo vol. 10, Liber IV. Distinctiones. 43-50. L'escatologia individuale e generale*, ed. y trad. it. R. Caggi, Bologna 2002
- Tomás de Aquino, *Sentencia de sensu et sensatu*: Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/2: Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 3^o: S. Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11: Tertia pars Summae theologiae*, Romae 1903
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t.7: Prima secundae Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892
- Tomás de Celano, *Vita secunda Francisci*: Thomas de Celano, *Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, ed. F. Accrocca, A. Horowsky, Roma 2011 (Subsidia scientifica franciscalia, 12)
- Tractatus secundum Nicodemum de passione Domini resurrectione atque ascensione et de visitatione Adam aliorumque sanctorum et de spoliatione inferni*, ms. Cambridge University Library, Mm VI 15 (XIII), ff. 87-105
- Wunderlich A., *Anecdota quae ad processum civilem spectant*, Gottingae-Vandenoecht-Ruprecht 1841
- Yves de Chartres, *Panormia*: Ivonis Carnotensis *Panormia*, in *PL* 161, coll. 1037-1344

Estudios

- Acerbi A., *Gli Apocrifi tra “auctoritas” e “veritas”*, in *La Bibbia nel Medioevo* (v.), pp. 109-139
- Adam P., *L'humanisme à Sélestat. L'école, les humanistes, la bibliothèque*, Sélestat 1962
- Aimone P.V. *Il Purgatorio nella Decretistica in Proceedings of the Ninth International Congress of Canon Law*, Città del Vaticano 1997, pp. 997-1009
- Albrecht M. von, *Momenti della presenza di Seneca nella tradizione cristiana*, in *Seneca e i Cristiani*, ed. A.P. Martina, Milano 2001, pp. 5-40
- Alford J.A., Seniff D.P., *Literature and Law in the Middle Ages. A Bibliography of Scholarship*, New York-London 1984
- Allam A. H., *Remarks on Professor Rossetti's “Disquisizioni sullo spirito antipapale”*, London 1832
- Andersson-Schmitt M., Hedlund M., *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, Bd. 2. C 51-200, Stockholm 1989
- Andrieu M., *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, t. III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano 1940
- Antolín G., *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, 5 vol., Madrid 1910-1923
- Aragione G., *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux II^e et III^e siècles*, Genève 2011
- Ardissino E., *Tempo liturgico e tempo storico nella “Commedia” di Dante*, Città del Vaticano 2009
- Bartlett R., *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford 1986
- Bartolomei Romagnoli A., *Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento*, in *Il diavolo nel medioevo* (v.), pp. 265-306
- Baschet J., *Diable*, in *Dictionnaire Raisoné de l'Occident Médiéval*, éd. J. Le Goff, J.C. Schmitt, Paris 1999, *ad vocem*
- Baschet J., *Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age*, in *Le Mal et le Diable. Leurs figures a la fin du Moyen Age*, dir. N. Naber, Paris 1996, pp. 187-210
- Bayerische Staatsbibliothek Munchen, *Inkunabelkatalog*, BSB-Ink, ed. E. Hertrich, H. Engel, G. Mayer, G. Stalla, Bd. 1, Wiesbaden 1988
- Bazán B.C., *Les questions disputées, principalement dans les facultés de Théologie*, in Bazán, Wippel, Fransen, Jacquart, *Les questions*, pp. 15-149
- Bazán B.C., Wippel J.W., Fransen G., Jacquart D., *Les questions disputées et les*

- questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Turnhout 1985 (Typologie des sources du moyen âge occidental)
- Bellomo M., *Quaestiones in iure civili disputatae. Didattica e prassi colta nel sistema del diritto comune fra Duecento e Trecento*, Roma 2008
- Benats B., *Il ritmo trinitario della verità: la teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006
- Berman J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 2006 (ed. or. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard U.P. 1983)
- Bethmann-Hollweg M. A. von, *Der romische Civil-prozess*, b. 1-8, Bonn, 1864-66
- La Bibbia nel Medioevo*, ed. G. Cremascoli, C. Leonardi, Bologna 1996
- Blockside M., *A life lived quickly: Tennyson's friend Arthur Hallam and his legend*, Eastbourne 2010
- Bloomfield M.W., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices 1100-1500*, Cambridge (MA) 1979
- Bloomfield M.W., *A preliminary list of incipits of Latin of the thirteenth fourteenth and fifteenth centuries*, in «Traditio», XI (1955), pp. 259-379
- Boeren P.C., *Catalogue des manuscrits des collections d'Ablaing et Meijers - Bibliotheca Universitates Leidensis. Codices manuscripti*, 12, Leiden 1970
- Bond H.K., *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998
- Borgeaud P., *La Mère des dieux: De Cybele à la Vierge Marie*, Paris 1996
- Borsa P., "Sub nomine nobilitatis": *Dante e Bartolo da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, ed. C. Berra, M. Mari, Milano 2007, pp. 59-121
- Bouhaïk-Gironès M., *Les clercs de la Basoche et le théâtre comique (Paris, 1420-1550)*, Paris 2007
- Boulet-Sautel M., *Le Princeps de Guillaume Durand*, in *Études d'Histoire du droit canonique dédiées a Gabriel Le Bras*, Paris 1965, pp. 803-813
- Boureau A., *Satan herétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval 1280-1330*, Paris 2004
- Bozoky E., *Les apocryphes bibliques*, in *Le Moyen Age et la Bible*, ed. P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, pp. 429-448
- Brague R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005
- Brand P., *Kings, Barons and Justice. The Making and Enforcement of Legislation in Thirteenth-Century England*, Cambridge 2003
- Bremond C., *Le Goff J., L'Exemplum*, Turnhout 1982 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 40)
- British Museum London, *Catalogue of books printed in the XVth century now in the British Museum*, London 1908-1985
- Brucker C., *Variations et fixité dans la réception du Rationale divinatorum officiorum de Guillaume Durand: ses traductions au XIV^e siècle*, in *Mémoire en*

- temps advenir: hommage à Théo Venckeleer*, ed. A. Vanneste, P. De Wilde, S. Kindt, J. Vlemings, Leuven 2003, pp. 13-34
- Brugnotto G., *L' "Aequitas canonica"*. *Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Roma 1999
- Calasso F., voce *Bartolo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 640-699
- Calasso, F., *Bartolismo*, in *Enciclopedia del diritto*, 5, Milano 1965, pp. 71-74
- Canal J.M., *Salve regina misericordiae*, Roma 1963
- Capizzi N., *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997
- Capovilla G., *I primi trattati di metrica italiana (1332-1518): problemi testuali e storico-interpretativi*, in «*Metrica*», 4 (1986), pp. 112-146
- Cardelle de Hartmann C., *Die Processus Sathanae und die Tradition der Satansprozesse*, in «*Mittellaitinisches Jahrbuch*», 40 (2005), pp. 417-430
- Cardelle de Hartmann C., *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007
- Cardelle de Hartmann C., *Satan vor Gericht. Die 'Processus Satanae' als Inszenierung juristischer Rhetorik*, in *Pontes III. Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte*, Innsbruck 2005, ed. W. Kofler, K. Töchterle, pp. 191-202
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, Tome XV, Marseille, Paris 1892
- A catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts*, Vol. 2, *Codices Vaticani latini 2300-2746*, ed. S. Kuttner R. Elze, Città del Vaticano 1987
- Cavallar O., *Personaggi in cerca di "editore": una proposta di lettura per alcuni degli ultimi trattati bartoliani*, in «*Rivista internazionale di diritto comune*», 15 (2004), pp. 97-142
- Cavallar O., Degenring S., Kirschner J., *A grammar of signs: Bartolo da Sassoferrato's Tract on insignia and coats of arms*, Berkeley (CA) 1994
- Chenu M. D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1957
- Chiffolleau J., *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, ed. M. Vallerani, Bologna 2010 (ed. or. "Ecclesia de occultis non iudicat"? *L'Eglise, le secret, l'occulte du XII^e au XV^e siècle*, in *Le Secret*, numero monografico di «*Micrologus*», XIV (2006), pp. 359-481
- Chiffolleau J., *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, 1^a ed. Rome 1980; n. ed. Paris 2011
- Chiffolleau J., *Sur le crime de majesté médiéval*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des*

- représentations. Actes des tables rondes de Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988)*, Roma 1993, pp. 183-213
- Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Iter germanicum*, ed. E. Casamassima, Firenze 1971
- Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Iter Hispanicum*, ed. A. García y García, Firenze 1973
- Colli V., *Incunabola operum Baldi de Ubaldis*, in «*Ius Commune*», 26 (1999), pp. 241-297
- Colli V., *Lo Speculum iudiciale di Guillaume Durand: codice d'autore ed edizione*, in *Juristische Buchproduktion im Mittelalter*, ed. V. Colli, Frankfurt-am-Main 2002, pp. 517-566
- Comez A.O., *L'Ordo iudiciarius in Ivo di Chartres*, in *L'educazione giuridica. VI – Modelli storici della procedura continentale. tomo II – Dall'ordo iudiciarius al codice di procedura*, ed. A. Giuliani y N. Picardi, Perugia 1994
- Congar Y., *Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI et XII siècles*, in *I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI E XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milano 1968, pp. 83-117
- Construire l'exemplarité. Pratiques littéraires et discours historiens (XVI^e-XVIII^e siècles)*, ed. L. Giavarini, Dijon 2008
- Conte E., *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna 2009
- Cortese E., *Il diritto nella storia medievale*, vol. I-II, Roma 1995 Cortese E., *La norma giuridica*, vol. I-II, Milano 1962-1964 (reimp.1995)
- Cortese E., *La "Summula Placuit" piacentiniana e le aggiunte di Giovanni nel ms. parigino 4546*, in «*Studi economico-giuridici della università di Cagliari*», XLIV (1965), pp. 341-355
- Cortese E., *Lex, aequitas, utrumque ius* in «*Lex et Iustitia*» nell'*utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*, in *Atti del VII Colloquio internazionale romanistico-canonistico*, ed. A. Ciani, G. Diurni, Città del Vaticano-Roma 1989, pp. 95-120
- Crook J., *Legal Advocacy in the Roman World*, London 1995
- D'Ancona A., *Origini del teatro in Italia. Studi sulle sacre rappresentazioni seguiti da un'appendice sulle sacre rappresentazioni del contado toscano*, 2 vol., Firenze 1877
- D'Amelio G., «*Transazione*» e «*Auctoritas iudicialis*» nella giurisprudenza del Regno di Sicilia, in «*Annali di storia del diritto*», XII-XIII (1968-1969), pp. 161-255 D'Amelio G., *Una falsa continuità: il tardo diritto longobardo nel Mezzogiorno*, in *Per Francesco Calasso. Studi degli allievi*, Roma 1978, pp. 371-411

- Dahan G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris 1999
- Dallapiazza M., *Die Boccaccio-Handschriften in den deutschsprachigen Ländern. Eine Bibliographie*, Bamberg 1988
- Damongeot M.-F., *Un missel cistercien conservé au musée Notre-Dame de Paris*, in «Citeaux», 49/3-4 (1998), pp. 363-369
- Daniel N., Schott G., Zahn P., *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München: Die Handschriften aus der Folioreihe, Hälfte 2.*, Wiesbaden 1979
- Delisle L., *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque nationale, sous les numéros 8823-18613, et faisant suite à la série dont le catalogue a été publié en 1744*, Paris 1863-1871
- Delisle L., *Le Cabinet des mss. de la Bibliothèque Nationale*, 4 vol., Paris 1868-91 (r. an. Paris 1978)
- Denoël C., *Le fonds des manuscrits latins de Notre-Dame de Paris à la Bibliothèque nationale de France*, in «Scriptorium», 58/2 (2004), pp. 131-173
- Le diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge* ed. M. Ostorero, É. Anheim, número monográfico de «Médiévales», 44 (2003)
- Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale*, Spoleto 2013
- Dolezalek G., *Verzeichnis des Handschriften zum römisches Rechts bis 1600*, I-IV, Frankfurt-am-Main 1972
- Doufourcq A., *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, t. 4, *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Paris 1910
- Dupin M., *Jésus devant Caïphe et Pilate*, Paris 1828
- Ehrman B.D., *I Cristanesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005 (ed. or. *The Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003)
- Enders J., *Rhetoric and the origins of medieval drama*, Ithaca 1992
- Era A., *Due trattati attribuiti a Bartolo: "De Tabellionibus" e "Contrarietates iuris civilis Romanorum et iuris Longobardorum"*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano 1962, pp. 217-225
- Fabre A., *Études historiques sur les clercs de la Bazoche*, Paris 1856
- Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII*, *Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma, 19-20 maggio 2000)*, ed. C.M. Piastra, F. Santi, Firenze 2004
- Flood J., *Representations of Eve in Antiquity and the English Middle Ages*, New York 2011

- Fowler-Magerl L., *Ordines iudicarii and Libelli de ordine iudiciorum (From the middle of the twelfth to the end of the fifteenth century)*, Turnhout 1994 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 63, A-III.1)
- Fowler-Magerl L., *Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius. Begriff und Literaturgattung* [Ius Commune. Sonderhefte, 19], Frankfurt-am-Main 1984
- Fowler-Magerl L., “*Recusatio iudicis*” in *civilian and canonistic Thought*, in «*Studia Gratiana*», 15 (1972), pp. 719-785
- Fransen G., *Les questions disputées dans les facultés de droit*, in B.C. Bazàn, J.W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *Les questions* (v.), pp. 223-277
- Friedländer I., *Processus satanae contra genus humanum*, in *Archivistica et Mediaevistica Ernesto Nygren oblata*, Stockholm 1956, pp. 123-157
- Friedman R.L., *Peter Lombard and the Development of the Sentences commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale. Todi, 8-10 ottobre 2006*, Spoleto, 2007, pp.459-478
- Friedman R.L., *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I, *Current Research*, ed. G.R. Evans, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 41-128
- Frugoni C., *La sottomissione di Teofilo al diavolo. A proposito di raccomandati e vassalli*, in *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, ed. D. Corsi, M. Duni, Firenze 2008, pp.129-154
- Gabriele Rossetti a 150 anni dalla morte, Atti del Convegno Internazionale, Vasto (29-30 aprile 2004)*, ed. G. Oliva, Napoli 2004
- Galtier P., *La “forma Dei” et la “forma servi” selon s. Hilaire* in «*Recherches de Science Religieuse*», 48 (1960), pp. 101-118
- Gambero L., *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Milano 2000
- Garcia Y Garcia A., *Iter Hispanicum. Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti*, 2, Firenze 1973
- Gaudemet J., *Durand (Durant, Durante), Guillaume (Guglielmo), detto lo Speculatore*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 42, 1993, *ad vocem*
- Gaudemet J., *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratique canoniques*, in *La Preuve*, Tunrouth 1963 (Recueils de la Société Jean Bodin, XVII), pp. 99-135
- Geonget S., *Le besoin d'exemplarité. construction littéraire des procès exemplaires*, in *Littérature et droit, du Moyen Age à la période baroque* (v.), pp. 9-16
- Giraud C., *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010
- Glorieux P., *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971

- Goff F.R., *Incunabula in American libraries. A third census of fifteenth-century books recorded in North American collections*, New York 1973
- Graf A., *Il diavolo*, Milano 1889
- Grégoire R., *Les Homéliers liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto 1980
- Gregory T., *Principe di questo mondo*, Roma-Bari 2013
- Grenleaf S., *The Testimony of Four Evangelists, examined by the rules of evidence administered in the Courts of Justice, with an account of the Trial of Jesus*, Boston 1846
- Gros G., *L'Advocacie Notre-Dame et La Chapelerie Notre Dame de Baiex par l'Anonime de Bayeux*, Paris 1980
- Grossi V., *Il Decretum Gelasianum, Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V*, in «Augustinianum», 41/1 (2001), pp.231-255
- Grossi V., *Redenzione e salvezza nella letteratura cristiana antica*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la "Lectio divina"*, 56, *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, ed. S.A. Panimolle, Roma 2010, pp. 6-215
- Guidi R., *Gli studia humanitatis e una diversa definizione morale dell'uomo nel '400*, in «Studi francescani», 88 (1991), p. 183
- Guillaume Durant. *Eveque de mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S. Mende 24-27 mai 1990*, ed. P.M. Gy, Paris 1992
- Hain L., *Repertorium bibliographicum*, Bd. 1-4, Stuttgart-Paris 1826-1838
- Halm K., Laubmann von G., Meyer W., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, Bd.: 2,2, *Codices num. 11001-15028 complectens*, Monachii 1876
- Harnack A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katolischen Kirche. Neue Studien zur Marcion*, Leipzig 1921 (trad. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, ed. F. Dal Bo, Genova 2007)
- Harvey H.G., *The theatre of the Basoche: the contribution of the law societies to French mediaeval comedy*, Cambridge (MA) 1941
- Hauke H., *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 27270-27499*, Wiesbaden 1975
- Hauréau B., *Notices et Extraits des quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, vol.6, Paris 1893
- Helssig R., *Die lateinischen und deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig*, Band 3, *Die juristischen Handschriften. Unveränderter Nachdruck der Auflage von 1905*, Wiesbaden 1996

- Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, vol. XXX, ed. C. Lucchesi, prefacio de A. Sorbelli, Firenze 1924
- Iogna-Prat D., *Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve*, in *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale* (v.), pp. 65-98
- Izydorczyk Z., Dubois J.D., *Nicodemus's Gospel before and beyond the Medieval West*, in *The Medieval Gospel of Nicodemus* (v.), pp. 21-42
- Izydorczyk Z., *Introduction*, in *The Medieval Gospel of Nicodemus* (v.), pp. 1-19
- Izydorczyk Z., *The Evangelium Nicodemi in the Latin Middle Ages*, in *The Medieval Gospel of Nicodemus* (v.), pp. 43-102
- Jacob R., *Jugement des hommes et jugement de Dieu à l'aube du Moyen Age*, in *Le juge et le jugement* (v.), pp. 43-86
- Jacob R., *Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne*, in *Le juge et le jugement* (v.), pp. 88-104
- Jacquin R., *Le «Procès de Satan»*, in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il VI centenario*, ed. D. Segoloni, Milano 1962, vol. 2, pp. 269-280
- Johnston A.F., *Gendering Abstractions: the Portrayal of Women in The Castle of Perseverance*, in «European Medieval Drama», 5 (2001), pp. 123-134
- Le juge et le jugement dans les traditions juridiques européennes*, ed. R. Jacob, Paris 1996
- Kaeppli T., *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, 4 vol., Roma 1970-1993
- Kantorowicz H., *The Quaestiones disputatae of the Glossators*, in «Revue d'histoire du Droit», 1939, pp. 1-67
- Keller K.H., *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Eichstätt*, Bd. 2, *Aus Cod. st 276 - Cod. St 470*, Wiesbaden 1999
- Keller K.H., *Textgemeinschaften im Überlieferungsvorgang. Fallstudie aus der Überlieferung der 'Epistel Rabbi Samuels an Rabbi Isaac' in der volkssprachlichen Übertragung Irmhart Ösers*, Göttingen 1992 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 527)
- Kentenich G., *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. Neuntes Heft. Die juristischen Handschriften*, Trier 1919
- Kliem W.J., *Die spätmittelalterliche Frankfurter Rosenkranzbruderschaft als volkstümliche Form der Gebetsverbrüderung*, Frankfurt-am-Main 1963
- Klinefelter R.A., *The Four Daughters of God: A New Version*, in «The Journal of English and Germanic Philology», 52/1 (1953), pp. 90-95
- Knaus H., *Sieben Gladbacher Handschriften in Darmstadt*, in «Archiv für Geschichte des Buchwesens», 1 (1958), pp. 374-481

- Kneepkens C.H., “*Mulier Quae Damnavit, Salvavit*”: A Note on the Early Development of the “*Relatio Simplex*”, in «*Vivarium*», 14 (1976), pp.1-25
- Köbler G., *Die Herkunft der Gewere*, in «*Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, Revue d’Histoire du Droit, The Legal History Review*», XLIII/1 (1975), pp. 195-212
- Koehler T., *Tradition and Dramatization: The “Misericordia” Vocabulary in the Medieval Marian Devotion of the Occident*, in «*Marian Library Studies*» 10 (1978), pp. 48-52
- Krüger N., *Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Bd. 2, *Quarhandschriften (Cod. theol. 1252-1750). Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, II, 2, Stuttgart 1985
- Kurz R., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Wien 1976
- Kuttner S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, (Studi e Testi, 64), Città del Vaticano 1935
- Kuttner S., *Notes on the Presentation of Text and Apparatus in Editing Works of the Decretists and Decretalists*, in «*Traditio*» 15 (1959), pp.452-464
- Laurentin R., *Court traité de théologie mariale*, Paris 1959
- Lazar M., *Enseignement et Spectacle. La “Disputatio” comme “scène à faire” dans le drame religieux du moyen-âge*, in *Scripta Hierosolymitana*, XIX, *Studies in the Drama*, ed. A. Sachs, Jerusalem 1967, pp. 126-15
- Lazar M., *Introduction in Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General)* (v.), pp. 1-70
- Lazar M., *Le diable et la Vierge: textes dramatiques du Moyen âge*, Paris 1990
- Le Goff J., *La naissance du Purgatoire*, Paris 1982 (trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996)
- Lefebvre-Teillard A., *L’arbitrage en droit canonique*, in «*Revue de l’arbitrage*», 1 (2006), pp. 5-34
- Liber ordinis rerum (Esse-Essencia-Glossar)*, Bd. I, *Einleitung, Text*, ed. P. Schmitt, Tübingen 1983 (Texte und Textgeschichte 5/1)
- Lieftinck G., *Manuscripts datés conservés dans les Pays-Bas: catalogue paléographique des manuscrits en écriture latine portant des indications de date*, Part I, *Les manuscrits d’origine étrangère (816-c.1550)*, Amsterdam 1964
- List G., *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz. Bd. 2. Hs I 151 - Hs I 250*, Wiesbaden 1998
- Littérature et droit, du Moyen Age à la période baroque: les procès exemplaire*, ed. S. Geonget, B. Meniel, Paris 2008

- Lobrichon G., *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in *Le Moyen Age et la Bible*, ed. P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, pp. 95-122
- Löhr W., *Did Marcion distinguish between a just god and a good god*, in *Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung* (v.), pp. 135-142
- Longère J., *Le orationes ad Sanctam Mariam e il genere letterario del Mariale*, in *Storia della mariologia* (v.), pp. 567-592
- Lo Schiavo L., *Figure di testimoni e modelli processuali tra antichità e primo Medioevo*, Milano 2004
- Maffei et al., *I codici del Collegio di Spagna di Bologna*, Milano 1992
- Maitre C., *Du cult marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie de matines*, in *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale* (v.), pp. 45-64
- Manaresi A., *La quaestio inter Virginem Mariam et Diabolum di Bartolo*, in «Archivio Giuridico», XXVI (1881), pp. 581-594
- Marcion und seine Kirchengeschichtliche Wirkung – Marcion and His Impact on Church History*, ed. G. May, K. Greschat, Berlin-New York 2002
- Marguerat D., *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 2a ed., Genève 1995
- Marguerat D., *Loi et jugement dernier dans le Nouveau Testament*, in *Bible et droit. L'esprit des lois*, ed. F. Mies, Namur 2001, pp. 67-86
- Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale* ed. D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo, pref. G. Duby, Paris 1996
- Maritano M., *Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240 ca) a Sant'Ildefonso di Toledo († 667)*, in *Storia della mariologia*, 1, pp. 306-327
- Marrone M., *Riflessioni in tema di giudicato: l'autorità del giudicato e Cicerone sulla c.d. funzione positiva dell'exceptio rei iudicatae*, in *Diritto romano, tradizione romanistica e formazione del diritto europeo Giornate di studio in ricordo di G. Pugliese (1914-1995)*, ed. L. Vacca, Padova 2008, pp. 61-80
- Marrone M., *Dal divieto di agere acta all'auctoritas rei iudicatae. Alle radici delle moderne teorie su giudicato*, in *Nozione, formazione ed interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al prof. Filippo Gallo*, Napoli 1997, vol. II, pp. 3-28
- Marx C.W., *An edition and study of the Conflictus inter Deum et Diabolum*, in «Medium Aevum», 59 (1990), pp. 16-40
- Marx C.W., *The devil's rights and the redemption in literature of medieval England*, Cambridge 1995
- Massetto G.P., *Sentenza (dir. intermedio)*, in *Enciclopedia del Diritto*, 41, Milano 1989, ad vocem
- Mastroberti F., *The Liber Belial: an European work between law and theology. Introductory notes for an ongoing research project*, in [www.historiaetius.eu-1/2012-paper 12](http://www.historiaetius.eu-1/2012-paper-12)

- Mayali L., *De la raison à la foi*, in «Revue de l'histoire de les Religions», 228/4 (2011), pp. 475-77
- Mazzacane A., *La "litis contestatio" nel processo civile canonico*, Napoli 1954
- Mazzamuto S., Plaia A., *I rimedi nel diritto privato europeo*, Torino 2012
- Mérigot L., Gasnault P., *Les catalogues du département des Manuscrits. Manuscrits occidentaux*, Paris 1974
- Mews C.J., *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*, Ashgate 2002
- Mews C.J., *Saint Anselm and the Development of Philosophical Theology in Twelfth Century*, in *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, ed. G.E.M. Gasper, H. Kohlenberger, Toronto 2006, pp. 196-222
- Mews C.J., *Thèmes philosophiques dans les Epistulae duorum amantium: premières lettres d'Héloïse et Abelard?*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, ed. J Biard, Paris 1999, pp. 23-38
- Mierau H.J. et alii, *Studien zur Überlieferung der Flores temporum*, Hannover 1996 (MGH, Studien und Texte, 14)
- Minnucci G., *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico, II, Dalle Scuole d'Oltralpe a S. Raimondo di Pennaforte*, Milano 1994
- Minois G., *Piccola storia del Diavolo*, Bologna, 1999 (ed. or. *Le Diable*, Paris 1997)
- Montanari A., *San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola*, in *Storia della mariologia* (v.), 1, pp. 637-662
- Muchembled R., *Une histoire du diable. XII-XX siècle*, Paris 2000
- Mundó A.M., *El origen del "Salve" visto desde España*, in «Anuario de Estudios Medievales», 4 (1967), pp. 369-376
- Murray D., *Lawyer's merriments*, Glasgow 1912
- Muyr L.R., *The biblical drama of medieval Europe*, Cambridge 1995
- Neumann A., *Verträge und Pakte mit dem teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im "Malleus maleficarum"*, Röhrig Universitätverlag 1997
- New Images of Medieval Women. Essays Towards a Cultural Anthropology*, ed. by E.E. DuBruck, Lewiston-New York-Queenston, Ontario 1989
- Newlyn E.S., *Between the Pit and the Pedestal: Images of Eve and Mary in medieval cornish Drama*, in *New Images of Medieval Women*, pp. 121-164
- Nicolini U., *Trattati "De positionibus" attribuiti a Martino da Fano in un codice sconosciuto dell'Archiginnasio di Bologna*, Milano 1935
- Nörr K.W., *Die Literatur zum gemeinen Zivilprozess*, in *Handbuch Der Quellen Und Literatur Ber Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte, I Mittelalter (1100-1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*, ed. H. Coing, München 1973, pp. 383-397

- Nörr K.W., À propos du *Speculum iudiciale de Guillaume Durand*, in *Guillaume Durand* (v.), pp. 63-72
- Nörr K.W., *Ordo Iudiciorum und Ordo Iudiciarius*, in «*Studia Gratiana*», 11 (1967), pp. 329-343 (también en Id., *Iudicium est actus trium personarum. Beiträge zur Geschichte des Zivilprozessrechts in Europa*, Leiden 1993)
- Osler D. J., *Catalogue of books printed on the continent of Europe from the beginning of printing to 1600 in the library of the Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte*, Frankfurt-am-Main 2000 (*Bibliographica Iuridica*, 1)
- Owst G.R., *Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*, 2ª ed.rev., Oxford 1961
- Palazzo É., Johansson A.K., *Jalon liturgiques pour une histoire du culte de la Vierge*, in *Marie. Le culte de la vierge* (v.), pp. 14-43
- Paradisi B., *La diffusione europea del pensiero di Bartolo e le esigenze della sua attuale conoscenza*, in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il VI centenario*, ed. D. Segoloni, Milano 1962, vol.1, pp. 396-470
- Paravicini Bagliani A., *Il papato nel secolo XII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2010
- Paravicini Bagliani A., *I Padri della Chiesa e l'immaginario medievale: natura e corporeità*, in *Leggere i Padri tra passato e presente*, ed. M. Cortesi, Firenze 2010, pp. 27-38
- Pasciuta B., *De mandato aliorum et voluntate. Responsabilità e concorso nella dottrina penalistica di diritto comune: il Tractatus de maleficiis di Alberto Gandino*, in *Concorso di persone nel reato e pratiche discorsive dei giuristi. Un contributo interdisciplinare*, ed. R. Sorice, Bologna 2013, pp. 23-42
- Pasciuta B., *Il diavolo e il diritto*, in *Il diavolo nel medioevo* (v.), pp. 421-448
- Pasciuta B., *La rappresentanza processuale nell'età del diritto comune classico in Agire per altri. La rappresentanza negoziale processuale amministrativa nella prospettiva storica*, Napoli 2010 (*Società italiana di storia del diritto*, 3), pp. 495-533 (ed. también como *Per una storia della rappresentanza processuale. L'azione alieno nomine nella dottrina civilistica e canonistica fra XII e XIII secolo*, in «*Quaderni Fiorentini*», 37 [2008], pp. 149-186)
- Pasciuta B., *Ratio aequitatis: modelli procedurali e sistemi giudiziari nel Liber Augustalis*, in *Gli inizi del diritto pubblico europeo. 2, Da Federico I a Federico II = Die Anfänge des öffentlichen Rechts. 2, Von Friedrich Barbarossa zu Friedrich II.*, ed. G. Dilcher, D. Quaglioni, Bologna-Berlin 2008, pp. 67-86
- Pasquini L., *Il diavolo nell'iconografia medievale*, in *Il diavolo nel medioevo* (v.), pp. 519-552

- Peretto E., *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino († 165 ca) a San Giovanni Damasceno (†749 ca)*, in *Storia della mariologia* (v.), 1, pp. 263-305
- Pérez Martín A., *El ordo iudiciarius "Ad summariam notitiam" y sus derivados. Contribución a la historia de la literatura procesal castellana*, in «Historia. Instituciones. Documentos», VIII (1982), pp.198-266
- Phillips J.A., *Eve. The History of an Idea*, San Francisco 1984
- Porro P., *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel medioevo* (v.), pp. 77-100
- Powitz G., *Die Handschriften des Dominikanerklosters und des Leonhardstifts in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1968
- Prêcher d'Exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*, ed. J.C. Schmitt, Paris 1985
- Processus Satanae. An actor's part in a miracle play, c.1570-80*, ed. W.W. Gregg, Oxford 1931 (The Malone Society, Collections, II.2), pp. 239-250
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000
- Quaglioni D., *Graziano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol.59, Roma 2002, *ad vocem*
- Quaglioni D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna 2004
- Quaglioni D., *La Vergine e il Diavolo: letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire italien: politique et société», 5 (2004), pp. 39-55
- Ralston M. E., *The four Daughters of God in The Castell of Perseverance* in «Comitatus: A Journal of Medieval and Reinassance Studies », 15/1 (1984), pp. 35-44
- Ranius A., *Handskriftssamlingen vid Linköpings stiftsbibliotek. Katalog Del 1*, Linköping 1993
- Regoliosi M., *L'Epistola contra Bartolum del Valla*, in *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, ed. V. Fera, G. Ferraù, Padova 1997, pp. 1501-1571
- Remensnyder A. G., *Meeting the Challenges of Mary*, in «Journal of Women's History», 25/1 (2013), pp. 195-206
- Reulos M., *Jurisprudence au-delà des procès*, in *Littérature et droit, du Moyen Âge à la période baroque* (v.), pp. 19-23
- Reynolds R.E., *Law and Liturgy in the Latin Church, 5th-12th Centuries*, Variorum-Ashgate 1994
- Reynolds R.E., *Liturgy, Treatises on* in «Dictionary of the Middle Ages», 7 (1986), pp.624-633

- Reynolds R.E., *Pseudonymus liturgica in early medieval canon law collections*, in *Fälschungen im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae historica, 16.-19. September 1986*. MGH, Schriften 33, II, Hannover 1988, pp. 67-78
- Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, ed. G. Vallet, J.M. David, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age, Temps modernes», 92 (1980)
- Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to R.E. Reynolds*, ed. K.C. Cushing, R.F. Gyug, Adershot 2004
- Rivière J., *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905
- Roberts P.H., *Sermons, Preachers and the Law*, in *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, ed. Y. Hen, Turnhout 2001, pp. 119-128
- Roediger F., *Catalogue des livres manuscrits et imprimés composant la bibliothèque de M. Horace de Landau*, 2 vol., Florence 1885-1890
- Roediger F., *Contrasti antichi, Cristo e Satana*, Firenze 1887
- Roques R., *Introduction a Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme*, ed. R. Roques, (Sources Chrétiennes, 91), Paris 1963
- Rossetti G., *Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma*, London 1832
- Rubin M., *Emotion and Devotion. The meaning of Mary in Medieval Religious Culture*, Budapest-New York 2009 (The Natalie Zemon Davis Annual Lectures)
- Rubin M., *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London 2009
- Russell J.B., *Lucifer. The Devil in the Middle Age*, Ithaca 1984
- Russell J.B., *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca-New York 1987
- Russo D., *Les représentations mariales dans l'art d'Occident in Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale (v.)*, pp. 173-291
- Salvador J., *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris 1828
- Savigny F.C., *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, VI, Heidelberg, 1850
- Sbriccoli M., *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974
- Schneemelcher W., McLachlan Wilson R., *New Testament Apocrypha*, u.e. Westminster 2005
- Schneider K., *Die datierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Teil 1, *Die deutschen Handschriften bis 1450*, Stuttgart 1994 (Datierete Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland IV, 1)
- Schneider K., *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501-690*, Wiesbaden 1978 (Catalogus codicum manuseriptorum Bibliothecae Monacensis V,4)

- Schnell B., Peuntner T., *Büchlein von der Liebhabung Gottes*, München 1984
- Schoelderer V., *The Strasbourg Speculum Iudiciale, 1473: With A Note On The Career of Johann Bekenhub* in «Library» s. 5, XI/4 (1956), pp. 273-277
- Schum W., *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt, Weidemannsche Buchlandlung*, Berlin 1887
- Segre C., *Le forme e le tradizioni didattiche*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters. VI La littérature didactique, allegorique et satirique*, dir. H.R. Jauss, Heidelberg 1968, pp. 58-145
- Seiler E., *Die Aufhebung der Abtei und die Zerstreung der Klosterbibliothek*, in *Die Abtei Echternach 698-1998*, ed. M. Camillo Ferrari, J. Schroeder, H. Trauffer, Luxembourg 1999, pp. 283-306
- Shoemaker K., *The Devil at Law in the Middle Ages*, in «Revue de l'Histoire des religions», 28-4 (oct.-dec. 2011), pp. 567-586
- Šimek F., *K staročeskému Súdu Astarotovu*, in «Listy filologické», 68 (1942), pp. 147-150
- Simón A., *La presenza della Beata Vergine nel rinnovamento promosso da Cluny*, in *Storia della mariologia* (v.), 1, pp. 593-617
- Smalley B., *Les commentaires bibliques de l'Ecole romane: Glose ordinaire et gloses périmées* in «Cahiers de civilisation médiévale», 4 (1961), pp. 15-22
- Smalley B., *The Gospels in the School*, London-Ronceverte 1985
- Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1984(3) (1ª ed. 1941; trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972)
- Stegmueller F., *Repertorium biblicum medi aevi*, Matriti MCMLXXVI
- Steinberg J., *Dante and the Limits of the Law*, Chicago 2013
- Sottili A., *Codici del Petrarca nelle biblioteche della Germania Occidentale*, Padova 1967
- Staub K.H., *Bibelhandschriften*, in H. Knaus, *Ältere theologische Texte. Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt*, Bd. 4, Wiesbaden 1979, pp.1-75
- Stickler A.M., *Ordines iudicarij*, in *Dictionaire de droit canonique*, VI, Paris 1957, *ad vocem* (ed. anche in *L'educazione giuridica. VI – Modelli storici della procedura continentale*, II, *Dall'ordo iudiciarius al codice di procedura*, ed. A. Giuliani, N. Picardi, Perugia-Napoli 1994, pp. 3-19)
- Stinzing R., *Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland*, Leipzig 1867 (r. an. Scientia Halen 1959)
- Stojkovic Mazzariol E., *Gli Arrêts d'amour di Martial d'Auvergne*, Venezia 1964
- Storia della mariologia*, vol.1, *Dal modello biblico al modello letterario*, ed. E. Dal Covolo, A. Serra, Roma 2009

- Storia della teologia*, vol. 1., *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. Dal Covolo, Bologna 1995; vol. 2, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, ed. G. Occhipinti, Bologna 1996
- Stegmüller F., *Repertorium biblicum medii aevi*, 11 vol., Madrid 1950-1980
- Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, ed. Academia Caesarea Vindobonensis, Wien 1864-1899
- Taylor S.L., *Reason, Rethoric, and Redemption: The Teaching of Law and the Planctus Mariae in the Late Middle Ages*, in *Medieval Education*, ed. R.B. Begley, J.W. Koterski S.J., Fordham (NY) 2005, pp. 68-81
- Taylor S. L., *Vox populi e voce professionis: Processus juris joco-serius. Esoteric Humor and the Incommensurability of Laughter*, in *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times. Epistemology of a Fundamental Human Behavior, its Meaning, and Consequences*, ed. A. Classen, Berlin-New York 2010, pp. 515-531
- Testi mariani del Primo millennio*, vol.1. *Padri ed altri autori greci*, ed. G. Gharib, E.M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola, Roma 2001
- Testi mariani del Secondo Millennio*, vol. 3, *Autori medievali dell'Occidente (secoli XI-XII)*, ed. L. Gambero, Roma 1996; vol. 4, *Autori medievali dell'Occidente sec. XIII-XV*, ed. L. Gambero, Roma 1996
- Theele J., *Die Handschriften des Benediktinerklosters S. Petri zu Erfurt: ein bibliotheksgeschichtlicher Rekonstruktionsversuch*, Leipzig 1920
- Thibodeau T.M., *Canon Law and Liturgical Exposition in Durand's Rationale*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», n.s., 22 (1998), pp. 41-52
- Thibodeau T.M., *From Durand of Mende to St Thomas More: Lessons Learned from Medieval Liturgy*, in *Ritual, Text and Law* (v.), pp.83-94
- Thibodeau T.M., *Introduzione*, in Durante, *Rationale divinatorum officiorum* (v.), pp. 83-94
- Thibodeau T.M., *Les sources du Rationale de Guillaume Durand*, in *Guillaume Durand évêque de Mende* (v.), pp. 143-153
- Thibodeau T.M., *The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition c. 1100-1300*, in «Sacris Erudiri», 37 (1997), pp. 185-202
- Thurn H., *Bestand bis zur Säkularisierung: Erwerbungen und Zugänge bis 1803*, Wiesbaden 1994 (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, Bd. 5)
- Traver H., *The Four Daughters of God. A Study of the Version of this Allegory with a special Reference to those in Latin, French and English*, Philadelphia 1907
- Tříška J., Školské a notářské skladby, pozvání, rady a listiny, in «Acta Universi-

- tatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis», 13/1-2 (1973), pp. 7-42
- Truhlář J., *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum, qui in c. r. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, tomus I, Pragae 1905
- Turmel J., *Histoire des dogmes*, t. I, *Le Péché originel. La Rédemption*, Paris 1931
- Uhrová E., *Zur spätmittelalterlichen Traktatliteratur (Note wider den Teufel)*, in «Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské University / Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis, Ročník [Jg.] 18, Řada Literárněvědná (D)», 16 (1969), pp. 113-121
- The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Leuven 1988
- Van de Kamp J.L.J., *Bartolus de Saxoferrato 1313-1357. Leven, Werken, Invloed*, Amsterdam 1936
- Van Soest-Zuurdeeg L.J., *La Lectura sur le titre De Actionibus (Inst. 4,6) de Jacques de Révigny*, Leiden 1989
- Vennebusch J., *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln: Teil 2. Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek*, Köln 1980
- Vergier J., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes 1999
- Vergier J., *L'essor des universités au XIII^e siècle*, Paris 1997
- Vidmanová-Schmidtová A., *Burleovny Životy starých filosofů a jejich české překlady*, Praha 1962
- Villey M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1975, trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986
- Viola C., *Anselmo d'Aosta*, in *Figure del pensiero medievale*, IV, *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, dir. I. Biffi, C. Marabelli, Milano-Roma 2008, pp. 49-126
- Viola C., *Jugements de Dieu et jugement dernier. Saint Augustine et la scolastique naissante (Fin XI^e-milieu XIII^e siècle)*, in *The use and abuse of eschatology* (v.), pp. 242-298
- Vitale-Bovarone A., *Persuasione e narrazione: l'“exemplum” tra due retoriche (VI-XII sec.)*, in *Rhétorique et histoire* (v.), pp. 87-112 Vloberg M., *La Vierge notre mediatrice*, Grenoble 1937
- Vloberg M., *Les types iconographiques de la mare de Dieu dans l'art byzantin*, in *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. Du Manoir, vol II, Paris 1952, pp. 403-443
- Vloberg M., *The Iconography of the Immaculate Conception*, Notre Dame (Indiana) 1958

- Vogel C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1981
- Waller G., *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature and Popular Culture*, Cambridge 2011
- Weber D., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus VI*, 1-2, Österreich (SB Wien 601 = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 11-12), Wien 1993
- Welter J. Th., *L"exemplum" dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, 1927
- Whitmore C.H., *The Supernatural in Tragedy*, Harvard 1915
- Wickersham Crawford J. P., *The Catalan Mascarón and An Episode In Jacob Van Maerlant's Merlijn*, in «Publications of Modern Language Association of America», n.s.19, XXVI (1911), pp. 31-50
- Wielockx R., *Atour de la Glossa ordinaria*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 49 (1982), pp. 222-228
- Williams T., *Sin, Grace, and Redemption in Abelard*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. Brower, K. Guilfooy, Cambridge 2004
- Winner G., *Katalog der Handschriften der Diözesanbibliothek St. Pölten (maschinschr.)*, St. Pölten 1978
- Winroth A., *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge-New York 2000
- Woman defamed and Woman defended. An Anthology of medieval Texts*, ed. A. Blamires, K. Pratt, C.W. Marx, Oxford 1992.
- Young Gregg J., *Devils, Women, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany 1997

ÍNDICE

Prefacio: <i>Alain Boureau</i>	11
Introducción	17
1. El “Proceso entre el diablo y la Virgen ante Cristo juez”	25
1. <i>Las fases preliminares</i>	26
2. <i>El debate</i>	35
3. <i>La sentencia</i>	45
2. La historia del texto	47
1. <i>La crítica entre los siglos XIX y XX</i>	47
2. <i>El origen y la tradición manuscrita (siglos XIV-XV)</i>	52
3. <i>La difusión europea y la paternidad bartoliana entre los siglos XV y XVI</i>	60
3. El contexto cultural	67
1. <i>Derecho, teología, teatro</i>	67
2. <i>Del exemplum a la Commedia</i>	81
4. Los aspectos jurídicos	90
1. <i>El proceso</i>	90
2. <i>Las “tres personas” del proceso</i>	103
3. <i>Las estrategias procesales</i>	123
5. Los aspectos teológicos	138
1. <i>La justicia de Dios</i>	139
2. <i>Teología procesal</i>	144
3. <i>Dios y Satanás: las razones de un proceso</i>	153
4. <i>El diablo y sus derechos</i>	161
5. <i>Una mujer nos ha condenado y una mujer nos ha salvado</i>	170

Apéndices	185
1. Variante A	189
2. Variante B	208
3. Los manuscritos	224
Abreviaturas	235
Bibliografía	237
Índice	263

PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO
PUBLICACIONES
ISSN: 2255-5137

1. Luis Grau, *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe/ Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12762>
8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13962>

12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13983>
13. Paola Miceli, *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid 2012, 298 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/14294>
14. Ricardo Marcelo Fonseca, *Introducción teórica a la historia del derecho*, prefacio de Paolo Cappellini, Madrid 2012, 168 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/14913>
15. Alessandra Giuliani, *Derecho dominical y tanteo comunal en la Castilla moderna*, Madrid 2012, 134 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/15436>
16. Luis Grau, *An American Constitutional History Course for Non-American Students*, Madrid 2012, xx + 318 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16023>
17. Antonio Ruiz Ballón, *Pedro Gómez de la Serna (1806-1871). Apuntes para una biografía jurídica*, Madrid 2013, 353 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16392>
18. Tamara El Khoury, *Constitución mixta y modernización en Libano*, prólogo de Maurizio Fioravanti, Madrid 2013, 377 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16543>
19. María Paz Alonso Romero/Carlos Garriga Acosta, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Madrid 2013, 337 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16884>
20. Pio Caroni, *Lecciones de historia de la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2013, 213 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17310>
21. Julián Gómez de Maya, *Culebras de cascabel. Restricciones penales de la libertad ambulatoria en el derecho codificado español*, Madrid 2013, 821 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17322>
22. François Hotman, *Antitriboniano, o discurso sobre el estudio de las leyes*, estudio preliminar de Manuel Martínez Neira, traducción de Adela Mora Cañada, Madrid 2013, 211 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17855>
23. Jesús Vallejo, *Maneras y motivos en Historia del Derecho*, Madrid 2014, 184 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18090>
24. María José María e Izquierdo, *Los proyectos recopiladores castellanos del siglo XVI en los códigos del Monasterio de El Escorial*, Madrid 2014, 248 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18295>

25. Regina Polo Martín, *Centralización, descentralización y autonomía en la España constitucional. Su gestión y evolución conceptual entre 1808 y 1936*, Madrid 2014, 393 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18340>
26. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti/Carlo Sotis (eds.), *Il lato oscuro dei Diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid 2014, 390 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18380>
27. María López de Ramón, *La construcción histórica de la libertad de prensa: Ley de policía de imprenta de 1883*, Madrid 2014, 143 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19296>
28. José María Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid 2014, 536 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19297>
29. Jorge Alberto Núñez, *Fernando Cadalso y la reforma penitenciaria en España (1883-1939)*, Madrid 2014, 487 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19662>
30. Carlos Petit, *Discurso sobre el discurso. Oralidad y escritura en la cultura jurídica de la España liberal*, Madrid 2014, 185 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19670>
31. Jean-Étienne-Marie Portalis, *Discurso preliminar sobre el proyecto de Código civil*, Madrid 2014, 53 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19797>
32. Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid 2015, 87 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20199>
33. Massimo Meccarelli y Paolo Palchetti (eds.), *Derecho en movimiento: personas, derechos y derecho en la dinámica global*, Madrid 2015, 256 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20251>
34. Alessandro Somma, *Introducción al derecho comparado*, traducción de Esteban Conde Naranjo, Madrid 2015, 193 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20259>
35. A. F. J. Thibaut, *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania*, Madrid 2015, 42 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21166>
36. J.-J.-R. de Cambacérès, *Discursos sobre el Código civil*, Madrid 2015, 61 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21254>
37. Ramon Llull, *Arte breve de la invención del derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2015, 233 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21406>

38. F. C. von Savigny, *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Madrid 2015, 130 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21520>
39. Joaquín Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, Madrid 2015, 40 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22079>
40. Rafael Ramis Barceló, *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid 2016, 250 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22197>
41. Emanuele Conte, *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, edición de Marta Madero, Madrid 2016, 194 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22261>
42. *Constituciones españolas: 1808-1978*, edición de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2016, 259 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22905>
43. Giacomo Demarchi, *Provincia y Territorio en la Constituyente española de 1931. Las raíces europeas del Estado integral*, Madrid 2016, 362 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22906>
44. Miguel Ángel Ladero Quesada/César Olivera Serrano (dirs.), *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, Madrid 2016, xx + 1446 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23015>
45. Gustavo César Machado Cabral/Francesco Di Chiara/Óscar Hernández Santiago/Belinda Rodríguez Arrocha, *El derecho penal en la edad moderna: Nuevas aproximaciones a la doctrina y a la práctica judicial*, Madrid 2016, 217 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23021>
46. Lope de Deza, *Juicio de las leyes civiles*, estudio preliminar de Víctor Tau Anzoátegui, edición de María José María e Izquierdo, Madrid 2016, 136 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23228>
47. Henrik Brenkman, *Historia de las Pandectas*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Lorenzo, Madrid 2016, 426 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23317>
48. Massimo Meccarelli (a cura di), *Diversità e discorso giuridico. Temi per un dialogo interdisciplinare su diritti e giustizia in tempo di transizione*, Madrid 2016, 287 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23792>
49. Beatrice Pasciuta, *El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV)*, Madrid 2017, 264 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24439>