**Capítulo I. El concepto del perdón real en la tradición jurídico-política hispánica**

En abril de 1745 la plaza de Cartagena fue amenazada por el levantamiento de la tropa apostada en el lugar. Los soldados de los batallones España, Aragón y de Plaza, exigían a sus oficiales el retorno de catorce y medio reales que les habían sido retenidos de sus sueldos. La reducción de sus pagos amenazaba a la tropa con agravar las deficientes condiciones derivadas de la mala alimentación y vestimenta, además de la queja permanente por estar apostados en un medio ambiente tropical, ajeno al acostumbrado por la soldadesca de origen europeo.[[1]](#footnote-1) La tropa en pocas horas tomó el control de la ciudad y lo mantuvo durante siete días, durante los cuales las autoridades reales permanecieron retenidas en sus casas y se amenazó incluso con disparar los cañones a la casa del virrey Sebastián de Eslava. Sometidos bajo la fuerza de las armas, los oficiales no encontraron otra opción que negociar con los sublevados y ceder a sus exigencias: el reintegro de la totalidad de sus sueldos, mejora del vestuario y el perdón a nombre del rey.

La tropa sublevada exigió que las autoridades estuvieran presentes en la plaza durante la concesión del perdón; específicamente, las comunidades religiosas, los cabildos secular y eclesiástico, los tres inquisidores, el gobernador, el virrey y “últimamente su Divina Majestad Sacramentado, ante cuya presencia debían ofrecer todos los referidos el perdón y olvido de este suceso.”[[2]](#footnote-2) Al estar todos en el sitio, los soldados sacaron de la catedral de Santa Catalina la custodia y a imitación de la fiesta del Corpus Christi recorrieron las calles de la plaza en procesión, acompañados por el deán y cabildo catedralicio, los inquisidores, órdenes, clero, vecinos, forasteros y el virrey, quien en último momento se unió con algunos miembros de su familia y ocho hombres de la guardia de gobernador. Esta “ceremonia” para obtener el perdón era relevante para los soldados sublevados, los mismos diputados de la iglesia de Cartagena le comunicaron al rey que los militares insistieron que “para seguro del perdon avia de salir este cavildo procesionalmente con el santisimo sacramento y asistencia del Virrey hasta la media Luna[[3]](#footnote-3) donde se hallava esperando toda la tropa” y fue la única forma a la que accedieron a recibir el perdón y desistir del levantamiento.[[4]](#footnote-4) ¿Por qué la insistencia por realizar esta procesión y no simplemente conformarse con el indulto que fue otorgado por Sebastián de Eslava a nombre del rey?

Juan Marchena afirma que la ceremonia es una evidencia de cómo “estos sectores populares manejaban perfectamente los códigos de la élite, y así como se sublevaron ‘sin temor de Rey ni de Dios’, supieron asegurarse perfectamente el perdón del Rey y el perdón de Dios.”[[5]](#footnote-5) Sin embargo, esta apreciación involucra varios problemas. Por una parte, se basa en la premisa del desconocimiento popular de la lógica del perdón real o una tergiversación consciente del ritual católico, otorgándole a la acción de presentar la custodia un propósito meramente funcional: garantizar la palabra empeñada por el virrey. En segundo lugar, señala a los soldados con una marca antimonárquica que implicaría el no temor del rey, en cuyo caso ¿para qué sería necesario el perdón de quien no se teme castigo? Es evidente que los sublevados no fueron castigados, aun cuando Felipe V reservadamente le comunicó a Eslava que no ratificaba el perdón y en consecuencia le facultaba para vigilar y de ser posible castigar nuevas manifestaciones de rebeldía, según lo considerara conveniente y las condiciones lo permitieran.[[6]](#footnote-6) Marchena interpretó esta cancelación como el llamado al castigo: “[la sublevación] había sido sin temor de Rey, pues ahora se atendrían a las consecuencias.”[[7]](#footnote-7) Sin embargo, el mismo monarca aclaró a Eslava que la no ratificación implicaba vigilar los díscolos para proceder con rigor, antes que se originase una nueva sublevación, mas no propender por el castigo inmediato de los soldados (“que no por esto se le determina al castigo”) ¿Cómo se puede interpretar entonces que el rey otorgue el perdón en público, lo niegue reservadamente, no conmine al castigo y permita que el oficial obre según considere conveniente?

Consideramos que interpretar el perdón en el antiguo régimen implica abordarlo desde la lógica de la época, esto es, como una conjunción de acciones de gracia regia y de un universo simbólico que le da sentido. Como se evidencia en el caso anterior, las autoridades ceden al perdón por la incapacidad para reprimir la sublevación y procesar a los participantes; pero la procesión y el perdón ratificado, y cuidadosamente anulado, se entienden a partir de las nociones de clemencia, misericordia y prudencia. Ningún “código de la élite” señalaba como requisito para el perdón el realizarlo en una procesión de la custodia, de hecho es difícil encontrar parangón de una ceremonia tan sui géneris para obtener el indulto real. El Corpus Christi era escogido en ocasiones como el momento adecuado para publicar un perdón general como alegoría de la redención de los pecados hecha por Dios tras el sacrificio de su hijo, por lo cual es probable que los soldados hubiesen deseado imitar simbólicamente dicho acto y con esta representación garantizar el indulto como si lo hubiese realizado el monarca en ese día. No es descabellado pensar que los militares de esa época hubiesen participado durante el transcurso de sus vidas en varias celebraciones del Corpus, las cuales no involucraban un mero acto litúrgico; tanto en Europa como en América, iban acompañadas de manifestaciones populares con un significado religioso tales como bailes, música, desfiles con figuras monstruosas (v. gr. las tarascas), representaciones teatrales de autos sacramentales, entre otros actos.[[8]](#footnote-8)

La sublevación de los soldados de Cartagena es un caso atípico pero representa la oportunidad de indicar cuán entrelazados se encontraban los aspectos temporales de los espirituales. Una representación ideal de esta conjunción se evidencia en *El indulto general* de Pedro Calderón de la Barca, un acto sacramental escrito para ser representado en la fiesta del Corpus de 1680. El tema fue escogido con el propósito de realizar una alegoría entre el indulto general concedido por Carlos II a los reos de Atocha con motivo de la boda con la reina María Ana de Neoburgo. La alegoría central del auto relacionaba el perdón real con la redención de la humanidad dada por Cristo. En el auto, Calderón representó en “el príncipe” tanto a Carlos II como a Jesucristo y en “la esposa” a la reina María, la Iglesia y la Virgen María, con lo cual se mostraba los esponsales simbólicos que daban sentido a la monarquía que reconciliara el cielo y la tierra.[[9]](#footnote-9) Los versos de Calderón llaman la atención por la conjunción simbólica entre los elementos místicos y jurídicos involucrados en la tradición del indulto general español. No sólo escenificó el origen divino de la institución del perdón tras el sacrificio de Cristo, transmitido a los príncipes al ser estos vicarios de él en lo temporal; también representó los aspectos generales del proceso judicial asociado a la petición y concesión de los indultos como la visita de cárcel, la revisión de la causa, la petición del reo, la restitución de las deudas, el perdón de parte, entre otros. La Justicia y la Misericordia representaban los “polos de la monarquía”, el rigor y la clemencia, con ellos la prudencia del juez que escucha a los reos; añade también al Ángel como procurador de pobres para defender la causa de los culpados (vv. 1269-1271). Al posicionarse para juzgar, los tres personajes mencionados debían salir cada uno portando una espada, una rama de olivo y una cruz respectivamente, tomando así la forma de “las armas de la Inquisición” (v. 1636).

El cuadro alegórico presentado por Calderón es una síntesis de la imagen de la institución del indulto que tenía como propósito hacer comprender al espectador el sentido místico y moral del acto del perdón real.[[10]](#footnote-10) Indica por otra parte el interés del periodo barroco por utilizar las alegorías para la educación del pueblo, por ello los autos sacramentales se representaban de modo similar a las comedias, como una manera de entretener a la vez que se enviaba un mensaje moralizante que se esperaba impactara positivamente en la población.[[11]](#footnote-11) Por lo tanto, es posible partir de la premisa de un conocimiento popular, rudo pero generalizado, de la lógica elemental del perdón real, fuertemente vinculado a su sentido místico como imitación de la redención divina. Más que un conocimiento de los “códigos de la élite”, acciones como las ejecutadas por los sublevados de Cartagena fueron demostraciones de una cultura de la época que no se limitaban a expresiones superficiales ni retóricas sino se veían reflejadas en las acciones del gobierno y la justicia.[[12]](#footnote-12)

Este capítulo estará dedicado a la revisión de los patrones discursivos, simbólicos y doctrinales que construyeron el sentido del indulto desde la Baja Edad Media, pasando por la segunda escolástica española y la cultura del barroco hispanoamericana, para concluir en las innovaciones propuestas desde la cultura de la Ilustración.[[13]](#footnote-13) La hipótesis que planteamos consiste en que el perdón constituía un vínculo entre la autoridad y la potestad, la primera entendida como la estima de los súbditos ganada por la virtud, la segunda como la jurisdicción, dominio y facultad para mandar;[[14]](#footnote-14) por lo tanto, es en la lógica compleja que justificaba divina y terrenalmente el perdón que se encuentra este enlace entre la autoridad y la clemencia que posteriormente puede verse manifestado en las peticiones y concesiones de indulto durante el siglo XVIII del Nuevo Reino de Granada.

## El perdón como resultado virtuoso

Para comprender el sentido amplio del perdón en el antiguo régimen conviene analizarlo desde la lógica del poder político del antiguo régimen que replicaba las virtudes cristianas como parte del ejercicio de la potestad, las cuales no se limitaban al fuero interno del soberano en tanto se evidenciaban en la pragmática del poder regio. El príncipe debía recurrir a las virtudes para gobernar en justicia porque su obra no se consideraba exclusivamente terrena, en este sentido vale la premisa del jesuita Pedro de Ribadeneyra, quien en su tratado “antimaquiavélico”[[15]](#footnote-15) afirmó: “El ser y poder del Rey, es una participacion del ser y poder divino: y assi requiere favor del Cielo, y divino, para poderle dignamente sustentar.”[[16]](#footnote-16) Virtudes como la justicia, la prudencia, la gracia o la clemencia formaban parte integral de la majestad de la entidad regia, de cierto modo es incomprensible la figura de un príncipe cristiano carente de virtudes, en cuyo caso ya no sería considerado rey sino tirano.[[17]](#footnote-17) Un ejemplo de esta idea fue señalada por el también jesuita Juan de Mariana cuando afirmó: “La tiranía, que es la última y peor forma de gobierno, es también antitética de la monarquía, y ejerce sobre los súbditos un poder riguroso. Muchas veces el tirano arrebata el poder mediante la fuerza, pero, aun partiendo de un orden legítimo, degenera en todo género de vicios, principalmente en la codicia, la crueldad y la avaricia.”[[18]](#footnote-18) En este sentido, las virtudes tenían como función ganar la obediencia y el amor de los súbditos en cambio la tiranía lograría la sujeción sólo con terror y temor.[[19]](#footnote-19)

No todas las virtudes del príncipe tenían relación con el perdón real. Dentro de la jerarquía de la ética cristiana, el perdón estaba relacionado con mayor fuerza con la justicia, entendida esta como una virtud cardinal. Sin embargo, el perdón no era justicia ya que para que hubiese indulto se presumía culpabilidad (Rodríguez Flores) toda vez que para los casos en los que se hubiese castigado por un mal proceso, cohecho, maleficencia o cualquier otra injusticia, se podía recurrir a los procedimientos que para ello disponía el derecho como las apelaciones o las súplicas (Curia philipica, *restitutio*). El perdón servía a la justicia si respondía a la gracia o la clemencia.

La gracia puede comprenderse sintéticamente como una acción que aunque tenía efecto judicial y seguía formas procesales (instancias de parte, procesos, escrutinios, expedientes), no “estaba sujeta a regla de derecho ni a control de justicia.”[[20]](#footnote-20) En este sentido, trascendía los límites ordinarios de la justicia y el gobierno pero lo hacían con la finalidad de sublimar el orden.[[21]](#footnote-21) Siguiendo las enseñanzas de dios y como su vicario en la tierra, el rey imitaba la gracia divina, entendida como el favor o don gratuito dado por dios a los hombres con el propósito de premiar el seguimiento de sus mandamientos y a la vez atraerlos a la salvación.[[22]](#footnote-22) En el mismo sentido, el rey demostraba su amor, beneficio y liberalidad a través de las dispensas graciosas, brindando a sus vasallos premios, mercedes, títulos, oficios y, entre otros beneficios, perdones generales y particulares, con los cuales se esperaba, sin necesidad de contrato u obligación, el atraerlos a la lealtad y la defensa de la monarquía.[[23]](#footnote-23) El rey podía ejercer estos actos porque se asumía como surgidos de su voluntad, del agradecimiento por los favores hechos por alguien a la monarquía o por el simple hecho de demostrar la liberalidad de la corona.[[24]](#footnote-24) Sin embargo, como lo ha mostrado Bartolomé Clavero, aunque la gracia se consideraba como una donación no por ello era un favor gratuito; las “gracias al sacar” se podrían entender como acciones de “liberalidad y largueza”, contraprestaciones de la corona a alguien que hacía un donativo a las cajas reales en tiempos de necesidad, lo cual no implicaba necesariamente un acto de venalidad o corrupción.[[25]](#footnote-25)

Aunque el ideal de la venta de la gracia representase una práctica de donación y contradonación, en la práctica el abuso de esta prerrogativa trascendía dicha relación virtuosa entre la corona y sus vasallos.[[26]](#footnote-26) El exceso de gracia, como lo identificaron los hombres de la época, no replicaba en el bien de la monarquía sino en su decadencia. La venalidad era efecto de una práctica graciosa que se convirtió en regla antes que excepción; sin refutar su origen volitivo, la venta de cargos redundó en corrupción, en redes clientelares con la suficiente fortaleza para influenciar el gobierno de la monarquía en su beneficio.[[27]](#footnote-27) En este sentido, la amplia historiografía generada en las últimas décadas en torno al problema de la venalidad y la corrupción expone el contrapunto al funcionamiento ordenado de la gracia y los efectos adversos que tuvo el abuso de dicha regalía.[[28]](#footnote-28) Un patrón similar, aunque con diferentes consecuencias, se presentó con los denominados perdones “al sacar”, práctica común en los reinos españoles de Europa durante los reinados de Felipe III y IV que buscaba, en compañía de otras estrategias, paliar la crisis financiera de la monarquía.[[29]](#footnote-29) En indias, la venta de indultos al parecer no gozó del mismo impulso que la venalidad, como lo señala Tamar Herzog para el caso quiteño, si los perdones al sacar fueron practicados no quedaron huellas en los autos.[[30]](#footnote-30) Como se intentará demostrar en un capítulo posterior, hay evidencia de dicha práctica en ciertos indultos particulares concedidos por los virreyes del Nuevo Reino de Granada, aunque se realizaban de manera excepcional y con cierto disimulo.

No por lo anterior se debería asumir la gracia regia como un acto superfluo o que simplemente fungía como fórmula para el abuso de la monarquía. Si bien la gracia era un acto volitivo del príncipe no podía representar injusticia, al contrario, la gracia suponía justicia y a la vez la corregía, servía para dar a cada quien lo que su estatus requería así como para recuperar lo que se había perdido. En el perdón estaba bastante claro que demostrar la posición del condenado ayudaba a la concesión y en no pocas ocasiones el retorno al favor real atraía a los desertores y huidos que podían con esto recuperarse de sus deslices. De la misma manera el gobierno ejercía la gracia, en asocio por lo general de la doctrina de la justa causa, con el propósito de alterar el ejercicio del derecho de tal manera que se permitiese conservar el orden de la república. Esta función armonizadora de la gracia representaba una “realización de la justicia” mediante la acción al margen del derecho que redundaba en la utilidad pública.[[31]](#footnote-31)

El efecto de la gracia se suponía irrevocable, en buena medida porque al otorgarla también se atribuían derechos. Sin embargo, la concesión podía revertirse si el beneficiario actuaba contra el rey.[[32]](#footnote-32) Volviendo al caso que sirvió como introducción a este capítulo, la decisión del rey de no ejercer el inmediato castigo de los sublevados a pesar de su descontento y no ratificación del perdón, indicaría el deseo por mantener la legitimidad de la gracia concedida a su nombre, en lugar de retirar el perdón instó su reversión justificada mediante la comprobación de la traición al rey por parte de tales soldados; una acción contraria pudo redundar en la desconfianza de la autoridad del virrey e incluso de rey. Esta interpretación concuerda con lo aconsejado por Saavedra Fajardo: “concedido un perdon general debe el Principe mantenelle, no dandose despues por entendido de las ofensas recibidas, porque obligaria à mayores conjuras […] Si bien despues, quando incurrieren en algun delito, se puede usar con ellos de todo el rigor de la Lei, para tenellos enfrentados, i que no abusen de la benignidad recibida.”[[33]](#footnote-33) A esto se asociaba además el criterio del juramento y la promesa; nuevamente Saavedra a través de referencias bíblicas advertía a los príncipes: “Lo que se promete, i no se cumple lo recibe por afrenta el Superior, por injusticia el Igual, i por tyrania el Inferior. I asi es menester, que la lengua no se arròje a ofrezer lo que no sabe, que puede cumplir.”[[34]](#footnote-34)

La clemencia era otra virtud que se consideraba necesaria para que el monarca atrajera el amor de sus vasallos.[[35]](#footnote-35) La definición canónica de esta virtud fue tomada del libro *de clementia* de Séneca:[[36]](#footnote-36) “*Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*.” Una posible traducción de la definición es: “La clemencia es la moderación del ánimo para ejercer la potestad de venganza, o la blandura del superior respecto al inferior en la determinación de una pena.”[[37]](#footnote-37) La relevancia de esta definición se basa en la representación de varios sentidos fundamentales para la comprensión de la clemencia como una virtud de los príncipes, diferente a la mansedumbre e incluso a la misericordia, virtudes compartidas por todos los hombres. La misericordia era símil de clemencia en el príncipe puesto que éste tenía la facultad de castigar, la mansedumbre en cambio representaba el control de la ira con el prójimo, por lo cual Santo Tomás decía que “la mansedumbre y la clemencia no eran del todo iguales.”[[38]](#footnote-38) Por esta razón se consideraba a la clemencia como una virtud superior del soberano, digna de alabanza como señalaba Gregorio López.[[39]](#footnote-39)

* **Preeminencia del orden teológico-religioso**

Cuando nos referimos a la preeminencia de un orden teológico-religioso apelamos a la concepción de una justicia como expresión de la voluntad divina, declaración del orden eterno e inmutable dado desde la creación, y a la dialéctica del fuero interno y externo, entendido como lugar tanto físico como simbólico en el cual se ejercía la justicia como juicio.[[40]](#footnote-40) Este orden daba sentido tanto a la comunidad cristiana, al poder monárquico, a los poderes e incluso a los gentiles; el derecho, era la forma como dicho orden se develaba, como se entendía su funcionamiento. Los derechos natural y divino comprendían el orden jurídico-moral entregado directamente por Dios a los hombres, no sujeto a arbitrio individual y colectivo; de allí se desprendían los demás derechos, de gentes (construido por lo hombres para su convivencia), canónico (creado para la comunidad cristiana), eclesiástico, civil, municipal, señorial, entre otros[[41]](#footnote-41). Toda normatividad, en este sentido, era una interpretación sabia del orden en su estado simple (*ruda equidad*), que no era otra cosa que la “naturaleza” de las cosas; por lo cual, se comprendía que el derecho tenía “onticidad” y no era el resultado de la mera inventiva del legislador.[[42]](#footnote-42)

La primacía de la divinidad se dejaba explícita en la mayoría de obras doctrinales y legislativas (aún la constitución vigente colombiana declara a Dios como su protector). La más editada obra del orbe indiano[[43]](#footnote-43), la *Curia Philipica* de Hevia Bolaños, iniciaba su tratado diciendo:

Dios nuestro Señor es principio, medio y fin de todas las cosas, sin el qual ninguna puede ser hecha. Y así el que alguna hubiere de hacer, primero debe invocar su Santo Nombre (como le invoco) según lo hizo, y ordena el sapientísimo Rey Don Alonso el Nono, en el principio del Prólogo de sus célebre, y famosas leyes de las siete Partidas.[[44]](#footnote-44)

Solórzano Pereira decía respecto a si era justo la posesión española de las indias: “si Dios es dueño de todo, está en todo, y lo govierna todo, como es de Fé […] ninguna cosa hay mas conforme á justicia, y derecho, que seguir lo que su Divina Magestad con su gran Ciencia, y Providencia ordena, y dispone.”[[45]](#footnote-45)

Binomios pecado-delito, misericordia-crueldad, etc.

Dualidad fuero interno y externo:

El perdón manifestado como una constricción del fuero interno, la manifestación del deseo por liberarse del pecado o ganar indulgencias para la salvación. Desde el fuero externo, el liberarse de la pena, recuperar el favor real.

1. Orden jurídico tradicional

Ordenes: derecho divino, natural y de gentes

El perdón ¿es derecho divino, natural, de gentes?

1. Orden jurídico pluralista

Nobleza y perdón

Condición miserable y perdón

1. Orden jurídico probabilista

Casuismo y clemencia.

PODER POLÍTICO

Iurisdictio: Dios le entregó a la majestad real el brazo del rigor y el amor, la potestad de castigar para ser temido y la de perdonar para ser amado.

Con la primera gana el respeto, hace valer la potestad, con la segunda garantiza su autoridad, demuestra su magnificencia.

La gracia: ejercicio del poder político: “había de servir para perfeccionar y no para destruir el orden constituido” -> utilidad pública.

Voluntad, controlada por la razón (sentido inmanente del orden). “Paradójicamente -escribe Isidoro de Sevilla- el temor al pecado y a la condena eterna es más importante para los príncipes que para los súbditos, porque estos últimos pueden ser sofrenados por los jueces y por las leyes terrenales, mientras que los príncipes sólo pueden temer las penas del infierno.”[[46]](#footnote-46)

Princeps diferente al tirano. El primero lo caracteriza la clemencia, al segundo la rigurosidad, el primero actúa según la prudencia (*virtus*), el segundo según su interés, el vicio.

### Clemencia y potestad regia

La clemencia era inherente al poder monárquico, caso contrario, el poder riguroso ejercido sobre los súbditos, era la tiranía.

La lógica de la cultura jurisdiccional del *ius commune* indicaba que Dios era la fuente de toda potestad[[47]](#footnote-47), por la cual se les había dado autoridad a los pontífices y príncipes para juzgar y gobernar[[48]](#footnote-48). En el caso del monarca se denominaba majestad, sinónimo de *potestas*, con la cual podía hacer uso del castigo[[49]](#footnote-49), para ser temido, y de la misericordia, para ser amado[[50]](#footnote-50). En esta lógica, era el temor a la espada lo que hacía agradecer la clemencia, cuando el rey o sus delegados pudiendo castigar justificadamente no lo hacía estaban demostrando la grandeza del príncipe[[51]](#footnote-51).

Por otra parte, el poder del rey no se vería disminuido por ejecutar actos de clemencia, al contrario, representaba la posibilidad de demostrar la magnificencia de la potestad regia, incomparable con ningún agente de la monarquía. Como lo señaló Michel Foucault: “El poder soberano que le ordenaba matar y mataba por medio de él no estaba presente en el verdugo ni se identificaba con su encarnizamiento. Y precisamente jamás aparecía tal poder con más esplendor que cuando interrumpía el gesto del verdugo con un mensaje de indulto.”[[52]](#footnote-52) De allí la idea, tomada de Séneca y difundida vía Tomás de Aquino, según la cual perdonar consistía en no castigar a quien merecía serlo, es decir, en la remisión de un castigo que debía ser, en justicia, infligido.[[53]](#footnote-53)

La justicia y la misericordia se consideraba debían ir juntas en los procedimientos judiciales, como alegorizó Calderón de la Barca:

Id, pues, con la circunstancia

de que vas, Misericordia,

de Justicia acompañada,

para que guardes justicia;

y tú, Justicia, repara

en que con Misericordia

vas también para guardarla;

que no será acierto en una

si no se da unión en ambas.[[54]](#footnote-54)

## 1.2. Por una tipología de la clemencia y el perdón real

¿Son indulto y perdón simples sinónimos? ¿Son gracia e indulto lo mismo? ¿Es la clemencia indulto? ¿Es la misericordia lo mismo que clemencia? ¿Qué es la prudencia? >> *virtus* según el derecho romano (introducción a Mariana). Liberalidad ¿es lo mismo que gracia?

Los grados de perdón: perdón, disimulo, apartamiento, olvido.

## 1.3. Generalidades en el uso del perdón

Lo que se podía considerar como costumbre y buen actuar en el perdón. Una buena política de clemencia debería seguir los siguientes preceptos:

Promulgación: parte de la voluntad de hacer el bien, liberar de las cadenas a aquellos que sufren y no representan una amenaza para las repúblicas.

Delitos exceptuados: ciertos delitos son exceptuados, basándose en el sentido de ser tan aberrantes que no podrían estar incluidos en la clemencia sin representar un daño al orden de la república.

Clasificación de los indultos: generales, particulares, etc.

## 1.5. Particularidades desde la doctrina puramente indiana

Si bien la separación entre doctrina castellana e indiana es en cierta medida imperfecta, toda vez que hay una transmisión de doble vía que hace borrosas las fronteras entre una y otra; desde el punto de vista americano, implica comprender cómo se abordó doctrinalmente el uso de la clemencia para la justicia y gobierno de las indias, partiendo del sentido que la corte real representaba el paradigma que se pretendía aplicar en los territorios de ultramar. En la justicia y gobierno de la república de españoles, es claro que la dinámica de virreinatos, audiencias, gobernaciones y alcaldías, aunque replicaba el orden castellano, configuró con el tiempo un ámbito particular de jurisprudencia, reflejado en buena medida en la *Recopilación de leyes de los reinos de las indias* de 1680 y posteriormente en la reforma de intendentes de la segunda mitad del siglo XVIII. Del mismo modo que se habla de un derecho puramente indiano (Ots Capdequí), también es posible comprender una doctrina meramente indiana, no necesariamente producida en el continente, pero nutrida ciertamente por las informaciones que sobre este contexto llegaban a la península.

Zorita:

Cualquiera que entraba donde se criaban recogidas y encerradas las doncellas, tenía pena de muerte, y lo mismo si alguna de ellas lo metía: un hijo de un señor muy principal saltó las paredes del aposento donde se criaban las hijas del señor de Texcoco, y habló con una de ellas un poco y en pie, y no hubo más; y como el señor lo supo, fue avisado [p. 57] el mancebo y púsose en cobro, de manera que no pudo ser habido; y a la doncella, hija suya muy querida e hija de señor principal, la mandó luego ahogar; y aunque mucho le rogaron no se pudo acabar con él que la perdonase, porque decía que no se había de quebrantar la ley con nadie, y que daría mal ejemplo a los otros señores y quedaría muy deshonrado, y lo tendrían por injusto si con sus vasallos se ejcutase la ley y no con sus hijos, y que convenía que un hecho tan malo no quedase sin castigo. Ese mismo señor, llamado Nezahualpitzintli, mandó matar por justicia una hija suya casada, porque cometió adulterio, y al adúltero con ella, y se ejecutó la pena de ley, aunque el marido la perdonó, porque decía que se diría que por su respeto la perdonaba y no de su voluntad. A estos castigos mandaban juntar las doncellas y mujeres de palacio y les mandaba juntar las doncellas y mujeres de palacio y les mandaba decir por qué se hacían, para que se guardasen ellas de cometer semejantes delitos; y no estaban presentes las niñas que estaban en su inocencia, por no darles ocasión de pensar en aquel vicio. A los que eran causa de algún escándalo, en especial en los mercados y lugares públicos, mandaban que muriesen por ello. Las alcahuetas tenían pena de muerte, y se ejecutaba con gran rigor.[[55]](#footnote-55)

Según Zorita, los indios se entregaban al vicio en buena medida porque los religiosos eran blandos con ellos, negando con ello el rigor con el cual se les trataba por costumbre por sus autoridades indígenas:

Se han puesto [indicado] estas penas en particular, porque ha habido algunos religiosos doctos que han tenido escrúpulo sobre el castigo que ahora se hace a los que se emborrachan y consultaron sobre ello a otros religiosos de España, y respondieron que si los españoles no eran castigados por embeodarse, que no había razón por que se disimulase con ellos y se castigasen los indios, en especial si en su gentilidad no tenían pena por ello; y por lo dicho consta con cuánto rigor se castigaba.

En esto están muy engañados los españoles y aun algunos religiosos, si no son los antiguos que han procurado averiguar de raíz las costumbres de aquellas gentes, en decir que en tiempo de su infidelidad había gran desorden en el beber y en embriagarse, y tomaron ocasión para decirlo y creer, porque luego como se ganó la tierra se daban al vino desenfrenadamente [p. 59], y tomaron esta licencia cuando comenzó a cesar la autoridad y poder de sus jueces naturales para castigarlos con la libertad que solían; y dicen los indios viejos que ésta fue la causa por que en esto y en los otros vicios y delitos tomó cada uno licencia para hacer lo que quería, porque no se dan las justicias de los españoles tan buena maña como sus jueces en averiguarlos y castigarlos, y poco a poco se fue disminuyendo la autoridad y modo de justicia, hasta que del todo se vino a consumir y acabar, y con ellos se acabó el buen orden que en todo tenían, y su policía.[[56]](#footnote-56)

También:

Amonestábanles mucho que no mintiesen, y si eran viciosos en ello hendíales un poco el labio, y así usaban mucho decir y tratar verdad. Y preguntados algunos viejos por qué ahora mientes tanto, dicen que porque no hay castigo.[[57]](#footnote-57)

Palafox…

Echarnos una revisadita de Cañizares Esguerra…

Decía Saavedra Fajardo en su *Idea de un príncipe político cristiano* que “si a todos los que excediesen se uviese de castigar, no auria aquien mandar, porque apenas ai hombre tan justo, que no aya merecido la muerte.”[[58]](#footnote-58) A diferencia del derecho contemporáneo, la justicia penal de antiguo régimen no partía de los principios de *in dubio pro reo* o de la presunción de inocencia, al contrario, como explicó Francisco Tomás y Valiente, “el principio inherente al sistema procesal-penal inquisitivo era éste: en la duda, condena a pena arbitraria.”[[59]](#footnote-59) Se comprendía que la humanidad había sido condenada desde su origen por el pecado de Adán,[[60]](#footnote-60) por lo cual era imposible encontrar un “hombre justo” de quien se pudiera presumir estaba libre de culpa. Los indicios eran suficientes para que el juez usara su arbitrio y estipulara una pena ordinaria aunque solo se hubiese demostrado la “semiculpabilidad” del reo, es decir, cuando a pesar de haber seguido el proceso inquisitorial persistía la duda de su actuación delictiva.[[61]](#footnote-61)

En términos del derecho, no había ningún impedimento para que el juez actuara con el mayor rigor permitido y aplicara las penas ordinarias al reo, siempre y cuando su decisión hubiese sido fruto del pensamiento razonado y no motivada por el lucro o el favor, es decir, que estuviera libre de cohecho o baratería. La clemencia no formaba parte del derecho ni del gobierno, se insertaba en la actuación judicial a través de la retórica y la ética. La doctrina, e incluso la legislación, aconsejaban al juez a actuar con misericordia pues se concebía que la benevolencia y la piedad prevalecía sobre la severidad[[62]](#footnote-62). Se partía de la premisa de que la paz de las repúblicas se podría mantener mejor con actos de clemencia que de fuerza, así lo planteaba Guardiola y Sáez por ejemplo, quien en *El corregidor perfecto* afirmó: “dice Dios por S. Matheo[[63]](#footnote-63) que quiere mas la misericordia, que el sacrificio. Y á la verdad, siempre ha sido necesario usar de ella en el gobierno de la República; porque el sumo rigor hace perder el sufrimiento; al contrario, la clemencia reduce los ánimos á buenos pensamientos.”[[64]](#footnote-64)

Castillo de Bovadilla advertía que “por causa del mucho rigor pueden los Jueces ser privados de los Oficios;”[[65]](#footnote-65) y lo complementó afirmando: “porque con violencia no puede ser estable el gobierno seglar; y la sujeción por fuerza suele acarrear libertad: porque, como dixo Cicerón, muy mal conserva la perpetuidad el miedo, para lo qual es fiel la benevolencia.”[[66]](#footnote-66) Esto, según Bovadilla, lo enseñaban “las historias”, la experiencia del imperio romano y en particular de los reyes de España, “que han tenido por costumbre gobernar antes con amor, que con miedo: á cuya imitación deben los Corregidores, nombrados por ellos, proceder de la misma manera.”[[67]](#footnote-67) Esta idea podía manifestarse de manera concreta en la súplica de un pueblo para que los libertase del juez o autoridad que se consideraba actuaba con excesivo rigor, >> excesos, abusos… No sólo en el apresamiento o castigo físico, también en el cobro de tributos.

La historiografía de los excesos de jueces y corregidores es abundante, en particular con relación al tratamiento de los indios.

Pimienta, caso del gobernador que por riguroso fue tiránico :\

## 1.4. Cultura ilustrada y clemencia real

Vía de Nápoles – *giuridizzionalismo* (cfr: Pietschmann), Beccaria.

Ilustración francesa – Rousseau, Montesquieu, Bodin, Caraccioli (trad. 1775)

Ejemplos de ilustres ilustrados – Jovellanos,

1. Juan Marchena Fernández, “Sin temor de rey ni de dios. Violencia, corrupción y crisis de autoridad en la Cartagena colonial”, en *Soldados del Rey. El ejército borbónico en América colonial en vísperas de la independencia*, ed. Allan J. Kuethe y Juan Marchena Fernández (Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2015), 72 y ss; José Manuel Serrano Álvarez, *Fortificaciones y tropas: el gasto militar en tierra firme, 1700-1788* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004), 133. [↑](#footnote-ref-1)
2. “Diario y verdadero relato de lo acaecido el día 2 de abril de 1745 en Cartagena de las Indias con la tropa de su guarnición.” AGI, Santa Fe, 940. Marchena Fernández, “Sin temor de rey ni de dios”, 83–93. [↑](#footnote-ref-2)
3. Así se denominaba la puerta que servía como entrada a la ciudad de Cartagena desde el arrabal de Getsemaní. [↑](#footnote-ref-3)
4. “Los diputados de la iglesia de Cartagena dan cuenta del levantamiento de la plaza y las circunstancias para su apaciguamiento.” Cartagena, 15 de mayo de 1745. AGI, Santa Fe, 940. [↑](#footnote-ref-4)
5. Marchena Fernández, “Sin temor de rey ni de dios”, 96. [↑](#footnote-ref-5)
6. “Extracto de comunicación de Eslava, Carvajal y decisión del Rey respecto a la insurrección del batallón de Cartagena”, 1746, AGI, Santa Fe, 940. [↑](#footnote-ref-6)
7. Marchena Fernández, “Sin temor de rey ni de dios”, 99. [↑](#footnote-ref-7)
8. Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González, “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, *Cuadernos de Historia Moderna* Anejo I (2002): 151–75, https://doi.org/10.5209/CHMO.23806; Miguel Zugasti, *La alegoría de América en el barroco hispánico: del arte efímero al teatro* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 70 y ss. [↑](#footnote-ref-8)
9. Pedro Calderón de la Barca, *El indulto general. Edición crítica*, ed. Ignacio Arellano y Juan Manuel Escudero, Autos sacramentales completos de Calderón 9 (Pamplona, Kassel: Universidad de Navarra, Reichenberger, 1996), 9–16. [↑](#footnote-ref-9)
10. Calderón de la Barca, 107. [↑](#footnote-ref-10)
11. Julio Rodríguez-Puértolas, “La transposición de la realidad en los autos sacramentales de Lope de Vega”, *Bulletin hispanique* 72, núm. 1 (1970): 96–97, https://doi.org/10.3406/hispa.1970.4008. [↑](#footnote-ref-11)
12. António Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*, trad. Isabel Soler y Concepción Valera (Madrid: Tecnos, 2002), 42. [↑](#footnote-ref-12)
13. Entendida esta última en los términos de Pedro Ruiz Torres, no como “una doctrina o un sistema filosófico, sino un movimiento intelectual heterogéneo, a lo sumo un conjunto de actitudes y valores compartidos por una minoría de personas”. Pedro Ruiz Torres, *Reformismo e Ilustración*, ed. Josep Fontana i Làzaro y Ramón Villares, Historia de España 5 (Barcelona, Madrid: Crítica, Marcial Pons, 2008), 425. [↑](#footnote-ref-13)
14. “Autoridad” y “potestad”, en *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces[…]* (Madrid: imprenta de Francisco del Hierro, 1726 y 1737). [↑](#footnote-ref-14)
15. Hay que resaltar que el discurso contra el maquiavelismo (entendido como la recepción simplificada de las ideas de Maquiavelo en el periodo de la contrarreforma) se enfocaba en la refutación de la razón de estado, considera opuesta a la ley de dios. En buena medida la interpretación de las virtudes, en particular de la prudencia, fue compartida tanto por Maquiavelo como por sus más relevantes opositores en España. Keith David Howard, *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Colección Tamesis Serie A: Monografías 338 (Woodbridge: Tamesis, 2014), 35–40, 75–78. [↑](#footnote-ref-15)
16. Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para governar y conservar sus estados* (Amberes: Imprenta plantiniana, 1597), 5 [↑](#footnote-ref-16)
17. Por ejemplo: “La clemencia es necessaria en los reyes y principes mas que otra virtud alguna: porque si desta carecen mas se pueden llamar tyranos.” Hernán Núñez de Toledo, *Glosa sobre las trezientas del famoso poeta Juan de Mena* (Sevilla: Iuan Varela, 1528), copla cxiiij, glosa “mezclando rigor con clemencia”. Véase también la voz “clemencia” del *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido*… [↑](#footnote-ref-17)
18. Juan de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*, ed. Luis Sánchez Agesta, Colección Clásicos políticos (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981), lib. I, cap. V, p. 61. Ribadeneyra por su parte planteó que los malos príncipes podían valerse de la religión para darse una imagen virtuosa, aunque “se sirven de ella como de red para pescar lo que pretende su codicia y loca ambicion”. Ribadeneyra, *Tratado de la religión y las virtudes*, lib. I, cap. II. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ribadeneyra, *Tratado de la religión y las virtudes*, lib. II, cap. IX. [↑](#footnote-ref-19)
20. Bartolomé Clavero, “Justicia y gobierno, economía y gracia”, en *Real Chancillería de Granada: V Centenario 1505-2005* (Granada: Consejería de Cultura, 2006), 121–48, http://www.bartolomeclavero.net/wp-content/uploads/2014/07/Justicia-Gobierno-Econom%C3%ADa-Gracia.pdf. [↑](#footnote-ref-20)
21. Carlos Garriga Acosta, “Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen”, en *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, de Carlos Garriga Acosta y Marta Lorente Sariñena, Cuadernos y debates 174 (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), 67. [↑](#footnote-ref-21)
22. El diccionario de autoridades definía una de las acepciones de gracia de la siguiente manera: “Tomada theologica y genericamente es dón de Dios sobre toda la actividad y exigencia de nuestra naturaleza, sin méritos ni proporción de parte nuestra, y siempre ordenado al logro de la bienaventuranza.” [↑](#footnote-ref-22)
23. Agüero Nazar, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, 45. [↑](#footnote-ref-23)
24. Al respecto es ilustrativo el capítulo VIII del libro II del *Tratado de la religión y las virtudes* de Ribadeneyra, en el cual explica que las mercedes debían ser producto del agradecimiento a quien sus virtudes lo hacían merecedor de la donación y no por la petición hecha por el servidor. Criticaba además las mercedes concedidas por intermediarios, incluidos los perdones: “otros muchos ay que por pura importunidad y negociacion alcançan lo que no merecieron: ò mereciendo castigo, son galardonados, y gozan del fruto de los servicios agenos.” Finalmente señala que los “agradecimientos” por las mercedes debían llegar al rey y no a sus ministros y privados; porque “el Principe es señor y distribuydor de ellas, y que las reparte a su voluntad, y que no ha de valer cohecho, ni dadivas que se den à sus criados.” [↑](#footnote-ref-24)
25. Clavero, “Justicia y gobierno, economía y gracia”; *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Per la storia del pensiero giuridico moderno 39 (Milán: Giuffrè, 1991); António Manuel Hespanha, “La economía de la gracia”, en *La gracia del derecho: economía de la cultura en la edad moderna*, trad. Ana Cañellas Haurie (Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1993), 151–76. [↑](#footnote-ref-25)
26. Giovanni Botero decía incluso que el exceso de mercedes hacía del rey tirano al conducirlo al tributo abusivo o a la rapiña para solventar su exceso de liberalidad. Giovanni Botero, *Diez libros de la razón de estado. Con tres libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades de Iuan Botero*, tr. Antonio de Herrera (Madrid: Luis Sánchez, 1593), 31. [↑](#footnote-ref-26)
27. Francisco Andújar Castillo, *Necesidad y venalidad: España e Indias 1704-1711*, Colección Historia de la sociedad política (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008), 315–20. [↑](#footnote-ref-27)
28. Al respecto resalto el trabajo compilatorio de Pilar Ponce Leiva y Francisco Andújar Castillo, eds., *Mérito, venalidad y corrupción en España y América, siglos XVII y XVIII*, Colección Historia de España y su proyección internacional 10 (Valencia: Albatros, 2016). [↑](#footnote-ref-28)
29. Rudy Chaulet, *Crimes, rixes et bruits d’épées: homicides pardonnés en Castille au siècle d’or*, Espagne médiévale et moderne 11 (Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2007), 375–76; María Inmaculada Rodríguez Flores, *El perdón real en Castilla (siglos XIII-XVIII)* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1971), 66–69. [↑](#footnote-ref-29)
30. Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650 - 1750)*, Historia de la sociedad política (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995), 249–50. [↑](#footnote-ref-30)
31. Clavero, “Justicia y gobierno, economía y gracia”; Garriga Acosta, “Orden jurídico y poder político”, 67. [↑](#footnote-ref-31)
32. Salustiano de Dios, “El ejercicio de la gracia regia en Castilla entre 1250 y 1530, los inicios del Consejo de la Cámara”, *Anuario de historia del derecho español*, núm. 60 (1990): 326–27. [↑](#footnote-ref-32)
33. Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político christiano representada en cien empresas* (Mónaco, s.n., 1640, Milán, s.n., 1642), emp. 73, lema “compressa quiescunt”. [↑](#footnote-ref-33)
34. Saavedra Fajardo, emp. 11, lema “ex pulsu noscitur”. Las referencias bíblicas tomadas por Saavedra son Eccl. 5:4 y Eccl. 4:34. [↑](#footnote-ref-34)
35. Para adquirir más amor que reputación diría Giovanni Botero. *Diez libros de la razón de estado*, 15. [↑](#footnote-ref-35)
36. Véase por ejemplo la definición de la voz clemencia en el diccionario de autoridades: “Es, según Séneca, Blandúra y templanza del ánimo en el Príncipe, ò en el Superiór que tiene potestad de tomar venganza y castigar.” *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica…* [↑](#footnote-ref-36)
37. Seneca, “De clementia,” II, párr. 3. Véase también Santo Tomás, “Summa Theologiae”, IIª-IIae, q. 157 a. 3 s. c. [↑](#footnote-ref-37)
38. “Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.” *Summa Theologiae*, IIª-IIae, q. 157 a. 1 s. c. [↑](#footnote-ref-38)
39. En el índice de materias realizado por Gregorio López a sus glosas decía: “Clementia maximè in Principe, quantùm sit bona, et aludabilis.” (La clemencia, en tanto es buena y admirable, especialmente en el Príncipe). Y en el mismo sentido citaba a Demóstenes: “Nulla de virtutibus tuis generosior misericordia, vel admirabilior clementia, neque per aliud Deo propior accederé potes.” (ninguna virtud es más noble que la misericordia o más admirable que la clemencia, y por ninguna otra puede acercarse más a Dios.) Glosa *Los reyes* a *Partidas* 3, tit. XXIV, proemio. En el “Comendador Griego” de Hernán Núñez de Toledo (1499 o 1505), según la cita del diccionario de autoridades (voz “clemencia”), se decía que “la cleméncia es necessaria en los Reyes y Príncipes mäs que otra virtud algúna”. [↑](#footnote-ref-39)
40. “Fuero, es el lugar del juicio, donde se trata de lo que pertenece al derecho y justicia.” Juan de Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, nueva impresión (Madrid: oficina de Ramón Ruiz, 1797), t. I, p. I, §5, núm. 1. Paolo Prodi, *Una historia de la justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, trad. Luciano Padilla López (Madrid: Katz Editores, 2008), 16. [↑](#footnote-ref-40)
41. “Toda la ley, aun la civil, afirma Tiberio Deciano, puede ser considerada divina en cuanto ‘*per ora Principium promulgata*’ y, por tanto, la causa formal del derecho es la ley.” Prodi, 378. [↑](#footnote-ref-41)
42. Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la modernidad*, trad. Manuel Martínez Neira (Madrid: Trotta, 2003), 27; Jesús Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada: concepción de la potestad normativa, 1250-1350*, Historia de la sociedad política (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992). [↑](#footnote-ref-42)
43. Santos Manuel Coronas González, “Hevia Bolaños y la Curia Philipica”, *Anuario de historia del derecho español*, núm. 77 (2007): 77. [↑](#footnote-ref-43)
44. Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, t. I, p. I, §1, núm. 1. [↑](#footnote-ref-44)
45. Solórzano Pereira, Política indiana, lib. I, cap. ix, núm. 8. [↑](#footnote-ref-45)
46. Prodi, *Una historia de la justicia*, 42. [↑](#footnote-ref-46)
47. Se cita allí la máxima evangélica que rezaba “Ninguna autoridad tendrías contra mí si no se te hubiera dado desde arriba”. Jn 19:11. [↑](#footnote-ref-47)
48. “Sométase toda persona a las autoridades superiores porque no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que hay, por Dios han sido constituidas.” Rom 13:1. Murillo Velarde, *Cursus iuris canonici*, “Dios eterno, sin principio ni fin, es el principio y fin de todas las cosas. […] Él es el legislador supremo por el cual los reyes reinan y los príncipes decretan los que es justo” L. I, tit. I, “De summa trinitate et fide catholica”, n. 1; “El Pontífice […] Su potestad, concedida inmediatamente por Cristo, se extiende a fieles cristianos de todo el orbe, es decir a los bautizados”. L. I, tit. XXXI, “De officio judicias ordinarii”, n. 326. [↑](#footnote-ref-48)
49. “Aquella potestad que residía en todos, la transfirieron en uno solo, y la llamaron Magestad, que es lo mismo que potestad eminente, ó sumo imperio, y perpetua autoridad sobre toda la República, y con ella la absoluta facultad o regalía de castigar los delitos, perdonarlos indultando la pena á los reos, ó conmutar la señalada por la Ley en otra mas leve según su Voluntad”. Vizcaíno Pérez, *Código y práctica criminal*, tomo III, n. 422. [↑](#footnote-ref-49)
50. López de Cuéllar, *Tratado iuridico-politico*, n. 9. “porque siendo la potestad Real una imagen de la Divina Magestad, quisieron que también se pareciese á esta en poder exercitar la justicia y la misericordia en los casos que considerase oportunos, para que por aquella fuese temido, y por esta venerado”. Vizcaíno Pérez, *Código y práctica criminal*, tomo III, n. 422. [↑](#footnote-ref-50)
51. Temor y amor estarían naturalmente vinculados, Alfonso X lo plasmó así: “Natural razon es, que el ome non puede amar ninguna cosa conplidamente si la non teme” *Las Siete Partidas*, P. II, tít. II, l. III. Bovadilla comentó al respecto que “si el juez no es amado y temido, nunca será obedecido”. Castillo de Bovadilla, *Politica para corregidores*, lib. III, cap. XII, núm. 11. [↑](#footnote-ref-51)
52. Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, 2a edición revisada (México: Siglo Veintiuno, 2015), 64. [↑](#footnote-ref-52)
53. “Perdonar es no castigar a quien consideras digno de castigo; el perdón es la absolución de un castigo merecido.” (*Ignoscere autem est, quem iudices puniendum, non punire; venia debitae poenae remissio est.*) Seneca, “De Clementia”, Liber II, párr. 7. Tomás de Aquino, “Summa Theologiae”, IIª-IIae, q. 157 a. 2 ad 2. [↑](#footnote-ref-53)
54. Calderón de la Barca, *El indulto general*, vv. 1257–1265. [↑](#footnote-ref-54)
55. Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, Segunda edición (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963), 56-57 [↑](#footnote-ref-55)
56. Zorita, 59. [↑](#footnote-ref-56)
57. Zorita, 65. [↑](#footnote-ref-57)
58. Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político christiano*, emp. 22, lema “præsidia maiestatis”. Juan de Mariana también cita a un autor anónimo para decir que “si se hubiesen castigado todas las faltas cometidas, ya hace tiempo que la humanidad no existiría” (*Si peccatis supplicia metiatur, iam pridem genus humanum extinxerit*) Mariana, *La dignidad real*, lib. II, cap. XII, p. 235. Cita en latín de la edición de Toledo de 1599. [↑](#footnote-ref-58)
59. Francisco Tomás y Valiente, “«In dubio pro reo», libre apreciación de la prueba y presunción de inocencia”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 20 (1987): 14. Paz Alonso diría que “El proceso era la aventura de la caza del reo, la búsqueda del trofeo de su condena”. María Paz Alonso Romero, “El proceso penal en la Castilla Moderna”, *Estudis: Revista de historia moderna*, núm. 22 (1996): 201. [↑](#footnote-ref-59)
60. Calderón de la Barca, *El indulto general*, 9–10. [↑](#footnote-ref-60)
61. Tomás y Valiente, “«In dubio pro reo»”, 12–13. [↑](#footnote-ref-61)
62. Tomás y Valiente, 12. [↑](#footnote-ref-62)
63. Referencia en el original a tres citas bíblicas: Mt 12:7, Sal 106, Pr 3:3. [↑](#footnote-ref-63)
64. Guardiola y Sáez, *El corregidor perfecto*, parte II, § IV, núm. 33. [↑](#footnote-ref-64)
65. Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Politica para corregidores y señores de vasallos*, reimpresión de la edición de 1690 (Madrid: imprenta real de la Gaceta, 1775) lib. II, cap. III, núm. 32. La misma máxima es retomada por Lorenzo Guardiola y Sáez, *El corregidor perfecto*, segunda impresión corregida y aumentada (Madrid: imprenta real, 1796) parte II, § IV, núm. 33. [↑](#footnote-ref-65)
66. Castillo de Bovadilla, lib. III, cap. XII, núm. 7. [↑](#footnote-ref-66)
67. Castillo de Bovadilla, lib. III, cap. XII, núm. 8. [↑](#footnote-ref-67)