

CONSIDERACIONES ÉTICAS Y PSICOLÓGICAS ACERCA DE LA PENA DE MUERTE EN ESPAÑA. LA EJECUCIÓN COMO "TEATRO MORAL"

ETHICAL AND PSYCHOLOGICAL CONSIDERATIONS ABOUT THE DEATH PENALTY IN SPAIN. THE EXECUTION AS "MORALITY PLAY"

FRANCISCO PÉREZ FERNÁNDEZ

JOANNE MAMPASO DESBROW

PILAR GONZÁLEZ LOZANO

NEREIDA BUENO GUERRA

BEATRIZ BERNABÉ CÁRDABA

Universidad Camilo José Cela

e-mail: fperez@ucjc.edu

RESUMEN

La pena de muerte es una realidad social y cultural de la historia española reciente que, pese a su cercanía en el tiempo -fue definitivamente abolida del Código Penal en 1983-, sigue contemplada con visos de tabú y sometida a cierto olvido por gran parte de algunos sectores de la intelectualidad. De hecho, en tanto que procedimiento legal, ha pasado más por la revisión jurídica, histórica, e incluso médica, que por un debate psicológico, sociológico y antropológico rigurosos aún a pesar de sus evidentes implicaciones en estos ámbitos. A ello contribuyó de manera muy especial su retirada de la escena pública a finales del siglo XIX para quedar reducida, intramuros de las prisiones, a mero "acto legal" cumplido por supuestos especialistas -los verdugos- ante los ojos de deter-

ABSTRACT

The death penalty is a social and cultural reality of recent Spanish history. Despite their proximity in time -was finally abolished in 1983- is provided with an air of taboo and subject to certain forgotten by much of some sectors of the intelligentsia. In fact, while the legal process has been over for legal review, historical, and even medical debate that psychological, sociological and anthropological rigorous yet despite its obvious implications in these areas. Contributing to this very special way of withdrawal from the public scene in the late nineteenth century to be reduced, within the walls of prisons, with a mere "legal act" performed by specialists -the executioners- in front of the eyes of certain witnesses and special technicians usually forced to the silence.

minados testigos especiales y de técnicos obligados por lo común al silencio.

Sin embargo, la pena de muerte -entre otras violencias comunes como el tormento o el auto de fe- formó parte de la vida cotidiana de los españoles entre los siglos XVI y XIX. Dotada de una obvia dimensión de espectáculo, era un discurso nítido acerca de las dimensiones éticas y psicológicas de la dominación por parte del poder y su capacidad absoluta para castigar determinadas conductas y actitudes. Desde esta dimensión ética y política, la pena de muerte se convirtió en un lugar común de la cultura, fuera cual fuese su variante regional, y en un evidente "teatro moral" para la ciudadanía que pronto adquirió connotaciones psicológicas incuestionables. En este trabajo, por tanto, mostraremos las dimensiones psicoafectivas de las ejecuciones públicas en tanto que espectáculos supuestamente moralizantes, así como sus implicaciones éticas al hilo de un análisis acerca de los procedimientos y contextos empleados para la aplicación de la pena de muerte, así como de su evolución.

PALABRAS CLAVE

Pena de muerte, Tortura, Historia de la psicología española, Teatro moral.

However, the death penalty, among other common violence as torture or the auto, shaped part of the daily life of Spanish between the sixteenth and nineteenth centuries. Equipped with an obvious dimension of sight, was a clear discourse about the ethical and psychological domination by the power and absolute capacity to punish certain behaviors and attitudes. From this ethical and political dimension, the death penalty became a commonplace of culture, whatever their regional variation, and an obvious "morality play" for citizenship soon became unquestionable psychological connotations. In this paper, therefore, we show the dimensions of public executions while supposedly shows moralizing and ethical implications along the analysis of procedures and settings used for the implementation of the death penalty.

KEY WORDS

Death penalty, Torture, History of psychology in Spain, Morality play.

INTRODUCCIÓN

Es un hecho que las ejecuciones públicas, históricamente, han mostrado escasa eficacia como escarmiento pues sus públicos siempre fueron reducidos en relación a la población total de las naciones y, por lo demás, su valor como medio

represivo o disuasorio resultaba cuestionable. “Las penas, como represivas, se dirigen contra los crímenes premeditados; porque es claro que quien obra a impulsos de una pasión, de un instinto ciego, no tiene, no puede tener presente la pena en que incurre ni el castigo que merece. Contra estos impulsos instantáneos que arrastran tantas veces a crímenes graves, de nada sirve la vista de la agonía del culpable en el patíbulo, que no se tiene más presente que las venturas celestiales o los tormentos del infierno” (Arenal, 1867). En realidad la pena de muerte, cuando se ejecuta públicamente –nos diría Concepción Arenal–, impresiona a las buenas personas, pero nunca a las malvadas, pues es la gente *de buen corazón* la que no duerme tras la ejecución, impresionada por su brutalidad, entretanto la *mala persona*, la que muestra una cierta capacidad criminal, parece no sentirse afectada en lo más mínimo por el horror al que se ha sometido a un semejante.

Los Estados, cuando matan o han matado tras un proceso judicial, lo han hecho en nombre del *orden* y de la *defensa de la sociedad*. Pero la verdad, como han mostrado historiadores, filósofos, juristas e intelectuales de toda procedencia y pedigrí, es que ambas cosas son resultado de la más completa arbitrariedad en tanto que los mecanismos de control social no defienden a la sociedad, sino los intereses de sus grupos dominantes (Foucault, 1979). Y a pesar de ello las manifestaciones públicas de la violencia física y moral se convirtieron en un hecho más de la vida pública española durante los siglos XVI y XVII (Rodríguez Sánchez, 1994), circunstancia que se prolongó hasta finales del siglo XIX.

La pena de muerte, tal y como se entendió durante sus años públicos, no era solo una manifestación más de la violencia proyectada contra las personas y sus cuerpos destinada a penalizar delitos y pecados, sino también un discurso a disposición de los poderosos. El cadalso se erigía en acto terminal de un sistema de violencia complejo, mecanizado, que el poder dosificaba de diversas maneras a lo largo del proceso del reo. El espectáculo final, cuyo impacto psíquico era pretendidamente moralizante, servía como colofón a una serie de escenarios en los que intervenían todas las fuerzas del Estado: Iglesia, cuerpos policiales, judicatura, burocracia, cuerpo político y Corona. “Entre el delincuente y el verdugo se interponen alguaciles, alcaldes, alcaldes de la cárcel, eclesiásticos y oficiales de los obispos, audiencias y chancillerías” (Rodríguez Sánchez, 1994).

Previamente a la implantación del *garrote vil* durante el siglo XIX y a la posterior reclusión final de las ejecuciones intramuros de los presidios, los pueblos y ciudades de España se convirtieron en cuadros patibularios. También en escenarios para el paseo de la infamia y el escarmiento público. Así los cornudos, consentidores, galeotes, alcahuetas, desterrados, herejes u homosexuales se convertirían en la carne de cañón preferida para esta maquinaria del ejemplo moral (Rodríguez Sán-

chez, 1994). En efecto, la pena de muerte ha ido tradicionalmente más allá de la simple retribución para adentrarse en el territorio de la venganza social y la humillación pública, del simple y llano desquite, y por todo esto la mera ejecución durante mucho tiempo no se consideró suficiente en términos psicológicos: ni para el condenado, ni para el público, ni para los castigadores. El reo, antes de expirar, debía expiar sus culpas ante los ojos de la sociedad reunida para ser puntual testigo de su tormento (Sueiro, 1974). La justicia debía mostrar con rotunda nitidez que era presente, implacable y activa. El criminal subhumano que se presenta en las leyes había de mostrarse precisamente en su más completa falta de humanidad: el reo debía designarse como bestia a sí mismo, como ser merecedor del tormento y del cadalso tanto por sus lamentos como por su sumisión (Sartre, 1955).

LA INTENCIÓN DE INTIMIDAR

Podríamos caer en la tentación de pensar que todo este sistema represivo organizado alrededor del patíbulo era eficiente pero supondría un grave error de apreciación. De hecho, y como es lógico, la gente terminaba por acostumbrarse a la violencia de la pena capital si la observaba con asiduidad, por lo que su representación escénica debía dosificarse con precisión. En otro caso, pronto pasaba de la excepcionalidad al hábito y del terror al simple espectáculo. Así, d'Olivecrona (1893) dijo haberse entrevistado con un capellán de la prisión de Bristol que le aseguró que de los 167 condenados a muerte a los que acompañó en capilla, 161 le confesaron haber asistido a ejecuciones públicas. Dato interesante y reiterado pues otra estadística recabada a principios del siglo XX, también en Inglaterra, mostró "que entre 250 ahorcados, 170 de ellos, cuando menos, habían asistido ya a una o dos ejecuciones" (Sueiro, 1974, p. 331).

Nos confundiríamos, pues, de imaginar los pueblos y ciudades españolas de épocas pasadas trufados de patíbulos, y autos de fe. En toda Europa existieron lugares populosos que se convirtieron en escenario para múltiples ejecuciones, muchas de ellas famosas o sonadas por motivos diversos relacionados por lo común con la popularidad de los propios ajusticiados. Pero no fue esta la tónica general en España, y recuérdese lo dicho acerca de la excepcionalidad del símbolo para que resulte efectivo. Esta idea de la pena de muerte y del cadalso como hecho constante se ha debido, paradójicamente, a la necesaria propaganda negadora de la misma que ha debido ponerse en práctica para refutarla y clamar por su abolición (Oliver Olmo, 2003). De hecho, y dado que no existían ejecuciones ni todos los días ni en todas partes, lo habitual eran las llamadas *jornadas de*

suplicio: días específicos en los que se ajusticiaba a uno o varios reos condenados. Así, durante el Antiguo Régimen la pena de muerte fue poco utilizada al existir otras alternativas más convenientes a la Corona –presidios brutales e insalubres, galeras o trabajos forzados– que, a la hora de la verdad, suponían una pena capital tan real como la escenificada, aunque diferida y fuera de la vista del público (Amigo Vázquez, 2006). En Castilla, por ejemplo, la condena preferida por los tribunales fue la de galeras –un 80% de casos– entretanto la pena de muerte solo se dictaminó para un 4% de los delitos juzgados (De las Heras Santos, 1991).

A menudo, y muy especialmente en el caso de los delitos juzgados por tribunales eclesiásticos, la aniquilación física resultaba innecesaria por cuanto bastaba con la *ejecución moral* del reo. Con destruir para siempre su dignidad y convertirlo, tanto a él como a sus allegados y descendientes, en objetos de infamia y escarnio. Un castigo, tal vez, con mayor peso emocional que la misma expectativa de la defunción. Las condenas de penitencia, o *condenas infamantes*, que se aplicaban –salvo en el caso de que la propia condena a muerte exigiera de infamia previa– a delitos de carácter *menor*, suponían una verdadera muerte en vida por lo que tenían de asesinato social; de estigmatización de la que resultaba imposible de todo punto escapar. Tales penas se leían públicamente a los reos –a menudo sometidos a tortura– y solían consistir en tremendas penitencias psicosociales. “Lo más probable es que se vea obligado a lucir públicamente el infamante sambenito en las fiestas más señaladas y que, cumplido el tiempo de penitencia, tenga que colgarlo, con su nombre bien visible, en algún lugar de la iglesia parroquial, donde se repintará y renovará cuando el tiempo lo deteriore. De este modo, la vergüenza alcanzaba también a los descendientes durante generaciones, pues el estatuto de infamia era hereditario. En otros lugares, el nombre del penitenciado se inscribía en una lista –el llamado *pañó de la fama*– que colgaba del muro de la iglesia, uso que perduró hasta que fue prohibido por las Cortes de Cádiz en 1812” (Eslava Galán, 1993, pp. 69-70).

En estas liturgias los tribunales eclesiásticos, conformados por gentes habitualmente conocedoras de la naturaleza (psicología) humana, marcaron tendencia y fueron seguidos de cerca por los seglares. En efecto, las ejecuciones públicas, por su propia idiosincrasia, tenían implícito un obvio componente de brutalidad desmoralizadora que, así debió asumirse, podía provocar en determinadas circunstancias una reacción contraria a la pretendida imagen de la justicia triunfante y vencedora (De las Heras Santos, 1991). La escenografía de la pena capital pública generaba ciudadanos emocionalmente inmaduros, duros e insensibles, vengativos, puede que ocasionalmente temerosos, pero no individuos con sentido moral. “La

vista del cadalso, no solo desmoraliza por lo que endurece, sino por lo que extra-
vía” (Arenal, 1867). Las Autoridades del Antiguo Régimen –al menos así ocurrió
en España– advirtieron estas sutilezas psicológicas, por lo que excederse en la apli-
cación de la pena capital innecesariamente hubiera menoscabado su efecto pre-
tendidamente ejemplarizante y afectado gravemente a la cohesión social y al orden
público. Sorprende, de hecho, que el número de ejecuciones públicas creciera en
España entre los siglos XVII y XIX, es decir, justo en el momento en el que se
empieza a producir la transición hacia la modernidad y, por vía de la Ilustración,
la eficacia de los ajusticiamientos empieza a ser refutada por juristas y toda suer-
te de humanistas (Oliver Olmo, 2003).

LA IMPORTANCIA PSICOAFECTIVA DEL RITUAL

Tampoco está de más subrayar que la justicia del Antiguo Régimen regula-
ba sutilmente la expresión simbólica de la pena capital más por razones de con-
trol social que por argumentos humanitarios. En realidad los únicos gestos piado-
sos que el viejo sistema tendrá para con los reos de muerte serán los relativos a la
salvación de sus almas. Una bondad puesta, como se advierte, al servicio de la pro-
pia causa de los ejecutores y destinada a descargar la conciencia de los que matan.
“La búsqueda del arrepentimiento ante Dios y de la formalización del bien morir
utiliza recursos que, ante todo, pretenden hallar la paz de conciencia del ejecutor”
(Rodríguez Sánchez, 1994). Así, importarán siempre más las formas que los fon-
dos en tanto que parte del propio espectáculo moral.

La ejecución era así contemplada como el episodio final de una terapia psi-
cosocial y convertía al reo, públicamente, en un paciente ético-moral que acepta-
ba el suplicio como un tratamiento que, en última instancia, le legitimaba para
acceder al *reino de los cielos* (Rodríguez Sánchez, 1994). Desde que el criminal era
detenido hasta su final en el cadalso, el Estado pretendía establecer la imagen de
la retribución y de la moralización; del pago de la deuda contraída con el cuerpo
social ofendido, y de la curación espiritual del condenado cuyo acto terapéutico
final era la muerte emocionalmente perfecta por asumida, correcta, adecuada y
formalmente impecable. Por esto ya se tiene noticia en 1085, para tal fin, de una
Cofradía de la Santa Caridad en Toledo. Costumbre que no tardó en extenderse por
todo el país al punto de que en muy poco tiempo casi todas las ciudades contaron
con sus piadosas hermandades y cofradías destinadas al cuidado moral de los reos
de muerte, siendo la más famosa de todas ellas la Hermandad de la Paz y Caridad
(Sueiro, 1974).

A partir del siglo XVI, cuando la Iglesia cambia su política y procede a delegar las tareas de justicia en los tribunales civiles, comienza a darse una convergencia entre la moral cristiana y las leyes a través, primero, de la criminalización de determinadas costumbres no legalmente punibles hasta entonces, pero que atentaban de un modo u otro contra la recta espiritualidad. En segundo término, por la promoción de una sociabilidad basada en el autocontrol de los sujetos mediante la interiorización de los convencionalismos morales y religiosos (Oliver Olmo, 2003). La Autoridad Eclesiástica, segura de que los poderes públicos han tomado la antorcha de la salvaguarda moral mediante la promulgación de leyes en tal dirección, cede el poder simbólico de torturas y ejecuciones al Estado y, consecuentemente, renuncia al ejercicio público de la violencia. La religión pasa a concentrarse en lo propiamente psicológico, el alma de los reos, entretanto la sociedad civil se hace cargo de sus cuerpos físicos. Se formaliza así la institución de *la capilla*: el lugar –intramuros de los presidios– en el que el condenado pasará sus últimas horas de vida acompañado de familiares, amigos, cofrades y sacerdotes que se ocuparán de la debida preparación, limpieza y cuidado de su alma.

Tras la excusa de la *sanación moral* y del *bien morir*, las diversas cofradías y órdenes religiosas, perfectamente capacitadas por su amplia experiencia en materia asistencial, generaron un inopinado negociado psicológico en la vida de los presidios que, evidentemente, gozó de una manifiesta y pingüe vertiente económica: los mayordomos de la cofradía designada por la autoridad competente para acompañar al reo de muerte pedían limosna entre la población para satisfacer sus gastos carcelarios y los de sus acompañantes, los relativos a la asistencia religiosa –velas, incienso, desfile al cadalso, vigilia durante la exposición del cuerpo, amortajamiento, entierro, algún dinero destinado a la familia del condenado y demás parafernalia–, así como las pertinentes misas que se obrarían por la salvación del alma del finado (Oliver Olmo, 2003). En todo caso, entiéndase que la caridad, dadas las condiciones generales de miseria de los tiempos y la falta de organismos públicos o privados que afrontaran las demandas de una población muy necesitada, era cosa extremadamente necesaria y simbiótica: gracias a las organizaciones de caridad los más favorecidos podían ganarse la salvación, pero también asegurarse con su paternalismo hacia las clases más humildes una fidelidad que retroalimentaba el control social (Amigo Vázquez, 2006).

Los reglamentos constituyentes de estas asociaciones solían expresarse en tono eufemístico, aunque dejando claro a sus integrantes qué clase de servicios debían prestarse a los reos: “Aunque la caridad tenga por objeto todas las necesidades de los hombres, debe emplearse especialmente en aliviar a los infelices sentenciados por sus delitos a sufrir graves penas. Así cuidará particularmente la Asociación de

nombrar socios que los visiten, socorran y consuelen en los días anteriores á su marcha para el presidio ú otro destino. Quando haya condenados al último suplicio dispondrá el Director que se presenten quatro individuos que estarán anteriormente nombrados, dos eclesiásticos, y dos seglares, para que por sí y en nombre de los demás se ofrezcan á quanto pueda contribuir á su consuelo en aquel trance. Y si eligieren a alguno de los Socios para confesarse le avisarán inmediatamente” (Anónimo, 1804, pp. 28-29). Lo común, desde finales del siglo XVIII y salvo muy raras excepciones, era que esta clase de colectivos asistenciales se guiarán para ayudar durante sus últimas horas al reo por instrucciones como la dictada por el Padre Pedro José Portillo, Presbítero de la Congregación del Real Oratorio del Salvador de Madrid, y que resultó harto popular y posteriormente imitado.

Del Padre Portillo tenemos noticia de un hombre muy entregado a la misión de caridad en las cárceles y promotor, por ello mismo, de diversas instituciones asistenciales entre la aristocracia seglar, de entre las que destacaremos la *Asociación de Señoras para Exercitar la Caridad con los Pobres de la Galera, de la Cárcel de la Corte, de la Cárcel de la Villa*. Tal organización, fundada en Madrid en 1786 bajo la dirección de la Condesa Viuda de Casasola, se ocupaba específicamente de población penitenciaria femenina e instigó la consecuente aparición de otra equivalente en 1799, dedicada a la asistencia de presos varones y dirigida en su origen por el Conde de Miranda (De Arquellada, 1801). El hecho es que Portillo, tras toda la parafernalia literaria de tiempos pretéritos, se muestra en su instrucción para la asistencia a los reos de muerte como hombre moderno, pues habla de la necesidad que tiene el asistente de desarrollar cierta *tecnología psicosocial* para atender estos menesteres. De hecho, se muestra en su texto como hábil comunicador y como un profundo conocedor de las emociones humanas en trances extremos. De este modo lo resume Oliver Olmo (2003):

“Si la condena es de muerte no se les debe decir nada [...]. Pero cuando vayan a notificarles las sentencias [...] deberá estar el eclesiástico guardando un profundo silencio y ‘fijos los ojos en el suelo’, encomendarlos a Dios. Otra advertencia: esa noticia puede causar en los reos efectos varios, algunos reaccionan con furia y maldiciones, otros lloran amargamente [...]. Es mejor dejarlos hasta que la agitación y la fatiga les haga que se calmen, para luego empezar a consolarlos: ‘lo primero es coger al pobre por la mano’, ofrecerle el crucifijo y hacer una ‘deprecación’ ajustada al momento. Y, sólo después de que se sienten, descansan y se seren, darles una conversación dulce, ‘haciéndoles varias reflexiones sobre los incomprensibles juicios de Dios’. [...] Una vez comidos se hará que descansan en la cama. Llegará más tarde la confesión general. Hay riesgo de que no descansan y pierdan la cabeza. Por eso, las exhortaciones serán cortas [...]. Todo se leerá despacio, callando de tiempo en tiempo

po, para que el condenado medite. La cena será corta y se procurará que duerman. 'Siempre habrá un eclesiástico al lado del pobre y uno o dos socios seculares para que ayuden en las lecturas'. A las cuatro horas del tercer día, se les despierta para una misa que dirá el mismo sacerdote. Nunca se le dará esperanza de indulto o perdón. Que no se permita a nadie entrar en la capilla a ver al reo 'sino los nombrados': porque unos condenados 'se distraen, otros se turban, varios se avergüenzan, y a todos se les estorba'. Y así todo el tiempo, hasta la mañana del suplicio: 'A las ocho se les dispone para ponerles el saco o túnica, siempre con la Pasión de Jesucristo'. Arrodillados –dice el instructor que todos se acaban arrodillando– se les hace la recomendación del alma. En castellano. Después, el verdugo ata sus manos. Es la hora de salir. Se les pone en las manos un crucifijo pequeño, 'y se le previene que desde aquel instante no ha de apartar los ojos del Señor, cuidando mucho de que vaya repitiendo lo que le digan desde la cárcel hasta el suplicio'. En la entrada, el verdugo monta al reo en la mula o macho, y el sacerdote lo coge del brazo para ir sosteniéndolo y exhortándole. Cuando llegan al pie del suplicio, se debe sentar al reo en el primer escalón de la horca, 'y se le reconcilia' [...]. Concluida la confesión se suben las escaleras, el sacerdote por la suya y el reo por la propia, al tiempo que se le va exhortando".

Teniendo en cuenta, como vemos, que la moral de la resignación es el mejor soporte religioso para la pena capital, se comprende que la promesa del perdón, de una vida mejor tras este *valle de lágrimas*, de una felicidad futura, se transformen argumentos ideales para consolar en su despedida de la vida a un reo de muerte. Por esta vía se confabulan el poder terrenal y el divino para crear el círculo perfecto en el que todos los personajes intervinientes en la historia de una ejecución encuentran conformidad y una perfecta armonía legal, política, moral y psicológica. "La sociedad destruye físicamente el cuerpo hostil o enojoso con la autorización divina, pero garantizando siempre que sus esfuerzos se dirigen a salvar para Dios el alma de la víctima. Todo concluido, la armonía es perfecta, y no hay nada que reprocharse. Perdido el cuerpo, se salva el alma" (Sueiro, 1974, p. 339). No puede extrañarnos, pues, que durante los siglos XV y XVI los autos de fe fueran considerados auténticas festividades: en celebración de las bodas de Carlos II con María Luisa de Orleans, por significar un ejemplo, ocurridas en Madrid en 1680, tuvo lugar un auto de fe multitudinario que duró nada menos que catorce horas y que fue inmortalizado por el pintor Francisco de Ricci. Durante el mismo "se relajaron cincuenta y un herejes y se reconciliaron otros sesenta y siete" (Eslava Galán, 1993, p.68). Luego fue por causa de esta extraña alianza de conveniencia entre la Iglesia y el Estado en torno a la pena de muerte, que durante siglos se consideró a toda suerte de delincuentes y criminales como *pobres pecadores*.

Han existido casos, en el sumun del ideologismo y del dogmatismo, de juristas y religiosos que han cimentando su defensa del patíbulo y de las bondades de la pena capital en lo que pudiera tener de *resignado apostolado*, como un medio de salvar almas que en otros casos habría sido imposible rescatar de la ignominia. A tal respecto, y en relación al hecho de que los condenados a muerte fueran cumplidamente informados del día en el que serían ajusticiados, quien fuera capellán jefe de las prisiones españolas, el Padre Martín Torrent, llegaría a escribir que “nadie es más dichoso que el hombre condenado a muerte, ya que él es el único que sabe exactamente cuando ha de morir, lo que le proporciona la oportunidad de poner en paz su alma antes de entregarla” (cit. en Alba, 1960). Otros, en la misma línea, sostuvieron que la pena de muerte era dulce, mínima, e incluso agradecida, pues liberaba al condenado de los tormentos existenciales de la memoria, de la mala conciencia y del remordimiento (Cansinos Assens, 1916).

Lo cierto es que la ritualización de que se rodea a la pena capital en todas sus fases y con total independencia de las naciones y culturas, ha ido variando a lo largo de los tiempos pero no por ello ha dejado de producirse, pues sirve tanto al interés psicológico del reo como de quienes habrán de acompañarle hasta la muerte y que se convierten en actores necesarios del drama, comenzando por el propio verdugo. De hecho, y así lo argumentan quienes se han visto obligados a presenciar varias ejecuciones, es solo gracias al ceremonial de que se rodea el proceso de la pena capital que es posible soportarla. Sin tales rituales, el condenado no cooperaría como de él se espera entretanto los testigos tampoco serían capaces de llegar enteros hasta el final (Eshelman y Riley, 1963).

De tal modo, nada tiene de casual o azaroso que se diera un trato de favor a los reos en las horas e incluso días previos a su ejecución. La proximidad del instante final, como es de suponer, alteraba emocionalmente a los condenados a tal punto que muchos de ellos llegaban a ofrecer espectáculos de horrenda indignidad una vez en el cadalso. Con el tiempo, el trabajo que realizaban cofrades y sacerdotes, a medida que se fue laicizando la justicia y el criterio de las ciencias fue penetrando en ella, hubo de ser realizado por otro tipo de profesionales del *saber morir*. Esto motivó que los países más avanzados como Inglaterra, Francia o Estados Unidos recurrieran al criterio de comisiones de expertos –psiquiatras, psicólogos, técnicos de prisiones, juristas y etcétera– a fin de determinar cómo se habría de conducir al reo durante sus últimas horas para que llegase al momento final lo más calmado posible (Sueiro, 1974).

EL TEATRO MORAL

Más allá de consideraciones religiosas y psicoafectivas, la pena de muerte pública llegó a valerse de argumentarios como el del utilitarismo jurídico para, incluso en los momentos más oscuros de su historia, vestirse con el hábito de un *teatro moral* perfecto en el cual lo principal nunca fuera la brutalidad o el salvajismo, sino el aparato escénico como elemento preventivo básico y justificador de la aplicación de un castigo legal. Así, el cadalso, el tribunal, la procesión e incluso la actitud del reo debían poseer un carácter solemne (Puyol Montero, 1997). “La aplicación de las penas –manifestaba Paolo Rossi– debe ser ostensible, pero sencilla, grave y pronta y de un efecto infalible. Solo con estas condiciones puede tomar parte el público en el pensamiento de la ley. No quiere que el legislador se ocupe de divertirlo, y menos todavía que llene de indignación su alma” (Rossi, 1839, p. 235).

En efecto, “la ejecución pública es un teatro moral cuyos protagonistas son el reo y el verdugo, convenientemente acompañados por una serie de actores secundarios más o menos relevantes y muchos comparsas. [...] El teatro de la ejecución es tan antiguo como el otro y probablemente se confundan en su origen, si es que no partieron de un mismo hecho sacrificial. Y, como se trata de una función cuyo desenlace se conoce de antemano [...], el público tiene derecho a la sana crítica, al aplauso o a la protesta” (Eslava Galán, 1993, p. 61). Esta puesta en escena tuvo un amplio desarrollo a partir del momento en el que la Iglesia se hizo partícipe de ella, pues debido a su amplia experiencia litúrgica sus valores escénicos, como el de la procesión solemne, progresaron enormemente y aún perviven en el presente con enorme éxito psicológico, sociocultural e incluso turístico.

Sin embargo, han sido estos prolegómenos a las ejecuciones y cuanto llegó a rodearlos, precisamente, lo que la mayor parte de los detractores de la pena de muerte terminaron considerado más detestable, vergonzoso e inmoral de la misma. En las jornadas de suplicio se generaba un ambiente especial, a menudo equivalente al que se producía cuando había verbenas, festejos taurinos o romerías. Se cerraban los negocios convencionales a la par que hacían el agosto tabernas y prostíbulos, y las localidades se llenaban de forasteros atraídos por el espectáculo (Sueiro, 1974). Se instalaban tenderetes de bebida y comida por doquier, costumbre tan extendida –hasta su prohibición en 1874 (Lucea Ayala, 2004)– que hizo que en algunos lugares se licenciara al verdugo a cobrar una tasa a sus propietarios. Menudeaban los pliegos del cordel relatando la vida y delitos del condenado (Eslava Galán, 1993). Se alquilaban espacios en los balcones para quien quisiera asistir al espectáculo con comodidad y sin apreturas. “Puesto que la cere-

monia debía tener un valor edificante y, sobre todo, intimidativo, familias enteras asistían a las ejecuciones capitales para tomar conciencia del abismo a que podía llegar a caer cualquiera de sus miembros. Los padres y las madres llevaban allí a sus hijos e hijas y les obligaban a presenciar aquellas hecatombes” (Sueiro, 1974, p. 329).

Hasta el siglo XIX, momento en el que eclosionará el debate en torno al método de ejecución *más humanitario*, en España se ejecutó de muy diversos modos, si bien siempre relacionados con los intereses de la institución patrocinadora del evento y atendiendo al discurso simbólico que se deseaba transmitir con el mismo. Recuérdese que la justicia civil y la eclesiástica coexistieron prácticamente en pie de igualdad hasta el primer tercio del siglo XVIII y cada una de ellas prescribía sus propios delitos y jurisdicciones, así como sus propias penas y métodos de aplicación². La horca –para el sistema civil– y la hoguera –para la Iglesia– serán los métodos preferidos. La soga tiene matices infamantes es a menudo el destino de homicidas, asesinos, ladrones, salteadores, amancebados, falsificadores, corruptos, reincidentes, incorregibles e incluso para sujetos inconvenientes a los intereses del Estado. El fuego purificará a herejes y homosexuales –o a sus efigies en el caso de no contarse con sus cuerpos físicos por cualquier razón (Pérez Vaquero, 2012)–, y a los acusados de bestialismo (Rodríguez Sánchez, 1994). El degollamiento y la decapitación se reservarán fundamentalmente a nobles, próceres y otras gentes de *buena cuna*.

Lo importante es que cada tipo de ejecución –por el origen de la condena– tiene un espacio predilecto. La Iglesia no efectúa sus autos de fe en los mismos lugares que la justicia civil ejecuta a sus reos. Por otro lado, cada tipo de ejecución exige de unas características materiales peculiares que determinan un espacio físico. Para encubar o realizar ordalías era necesario un río o lago, pero el degollamiento, la decapitación y la horca pedían de la parafernalia de un cadalso erigido en un espacio abierto. Para asaetear o quemar no era precisa mucha amplitud a excepción de la necesaria para colocar un poste en el que atar a la víctima. Descuartizar o arrastrar era cosa que se hacía en calles y caminos, al igual que se utilizaban estos escenarios para otras infamias como los azotes y el paseo humillante de los arrepentidos. Las calles, plazuelas y plazas de las ciudades y de los pueblos se convertían en el escenario habitual de toda suerte de violencias legales (Eslava Galán, 1993). “De los toros...al patíbulo –se lamentaba un reportero–, o lo que es lo mismo, de un espectáculo a otro; ambos son exclusivamente nacionales,

² La Inquisición Española fue definitivamente abolida en 1834, durante el reinado de Isabel II.

y la mayor parte de los españoles y de las españolas son aficionados lo mismo a uno que a otro, porque con el mismo estoicismo presencian una corrida que una ejecución” (Anónimo, 1883).

Necesaria para reforzar el efecto de la representación entre los asistentes era la exhibición pública del cadáver del ejecutado, bien fuera durante unas horas, para que pudiera ser contemplado por los curiosos y, por supuesto, se mostrara a la gente en general el efecto de la justicia triunfante. En España, por mera economía de medios, era costumbre que el verdugo descuartizara el cadáver a fin de colgar sus pedazos de los ganchos que se disponían en las picotas erigidas a tal fin en cruces de caminos y plazas públicas. “En otro tiempo, cada ciudad con verdugo tuvo su picota. Algunas se conservan aún en pueblos castellanos. Solían ser, como toda obra municipal, pretenciosas, mayores que las del pueblo de al lado, monumentales y artísticas” (Eslava Galán, 1993, p. 74).

Todavía en 1822, el Código Penal, en su artículo 40, establecía que “la ejecución será siempre pública, entre las once y doce de la mañana, y no podrá verificarse nunca en domingo ni en día feriado, ni en fiesta nacional, ni en el día de regocijo de todo el pueblo. La pena se ejecutará sobre un cadalso de madera o de mampostería, pintado de negro, sin adorno ni colgadura alguna en ningún caso, y colocado fuera de la población, pero en sitio inmediato a ella y proporcionado para muchos espectadores”. A menudo, al imbuirse la ejecución de indeseados tintes circenses, inevitables al someterla al criterio de un público, sucedía que el efecto logrado era el opuesto al pretendido y se conseguía –por si fuera poco– que los asistentes, paradójicamente, simpatizaran con el reo, se compadecieran de sus sufrimientos o simplemente juzgaran al verdugo y sus aptitudes desde un punto de vista netamente artístico. Esta precisamente fue una de las razones que hizo que pronto las ejecuciones públicas comenzaran a ganar detractores entre los propios penalistas, jueces y políticos (Puyol Montero, 1997). De hecho, mezclar a un verdugo inexperto, temeroso, o simplemente chapucero, con aquellas masas descontroladas era cosa que podía llegar a provocar un verdadero problema de orden público: “en 1807, el público de la horca que asistía en Inglaterra a la ejecución de Halloway y de Haggerty, formado por una masa de más de cuarenta mil personas, fue presa de tan extraordinario delirio sangriento que, según las crónicas, además de los dos ahorcados quedaron en aquella ocasión en la plaza no menos de cien cadáveres de espectadores” (Sueiro, 1974, p. 328).

Muchos son los casos de verdugos abucheados, e incluso amenazados en su integridad física por el público asistente que recuerdan gacetas, relatos y crónicas periodísticas, pero bástenos aquí con referenciar uno en concreto para significar el detalle; el de Lorenzo González Álvarez, quien fuera titular de la plaza de Valla-

dolid a finales del siglo XIX, y que “pese a su fama de buen carnicero, tuvo mañanas desacertadas que no se podrían olvidar, como la que le ocurrió en Martos (Jaén), teniendo que recibir insultos y pitos como los toreros. [...] El fracaso del patíbulo de Martos y los abucheos y amenazas de sus vecinos le debieron de hacer mella porque, después de un año y cuatro meses y pico, se acobardó al tener que dar la cara en un pueblo de Jaén” (García Jiménez, 2010, pp. 57-58). El hecho es que el verdugo español, por la propia idiosincrasia de su profesión, pasó de ser el personaje admirado en tiempos pretéritos –al que incluso se compusieron épicos poemas (Espronceda, 1999)– a transformarse, con el final del Antiguo Régimen, en un tipo odiado por muchos, mal pagado por el Estado y repugnado, en general, por casi todos. Algunos de ellos incluso llegarían a ocultar su verdadera profesión a sus propios familiares (Eslava Galán, 1993; García Jiménez, 2010). Consecuencia: las galanuras de Espronceda se vieron reemplazadas por tremebundos retratos psicossociales del verdugo, como el que realizó Costa Figueiras (1907, p. 56), y quien no refrenó los calificativos al tacharlo de figura “abyecta y despreciable”.

Algo se fue modificando en la opinión pública ante las ejecuciones a lo largo del siglo XIX, y fue el desarrollo paulatino de la idea de que el verdugo y el cadalso eran más instrumentos al servicio de los dominadores que herramientas para el sostenimiento del auténtico orden público. Frente a la opinión de juristas prestigiosos como González Nandín (1872, cit. en Lucea Ayala, 2004), quien manifestaba que era el pueblo quien “[instintivamente] pide la muerte del criminal”, la realidad parecía empeñarse en mostrar lo contrario pues durante el último tercio del siglo comenzó a ocurrir que, salvo en lo relativo a los crímenes que por razones peculiares se mostraran especialmente odiosos a la muchedumbre, se produjeran manifestaciones espontáneas en solicitud del indulto para el penado (Lucea Ayala, 2004). Había un movimiento negacionista minoritario, pero creciente, que a menudo se inhibía a causa de la fuerte presencia armada que solía presidir esta clase de actos.

La prensa escrita, sabedora de que el espectáculo de la pena capital tenía un público bien dispuesto, ya fuera a favor o en contra, hizo mucho por la magnificación de estos eventos, especialmente de los más escabrosos y truculentos, al conceder espacios muy importantes a las ejecuciones y a las actividades de los verdugos. Tanto es así que no resulta difícil encontrar detallados relatos, muchos de ellos de claro sesgo sensacionalista, en los rotativos patrios a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Lucea Ayala, 2004). Ello generaba en la opinión pública una imagen de constante retroalimentación del espectáculo. La verdad, sin embargo, era otra bien diferente como bien mostró en su día Pulido Fernández (1897): España no era ni remotamente el país más castigador de Europa pues existía una pre-

clara tendencia gubernativa hacia el indulto y la conmutación de las penas, lo cual hizo que las ejecuciones realizadas raramente llegaran a un tercio de las condenas reales. De hecho, una de las quejas más comunes de los verdugos nacionales –cuyo número siempre fue decreciente a partir de 1850– era la de la escasez de ejecuciones que, como es lógico, hacia que sus ingresos por dietas y otros extras menguaran constantemente (García Jiménez, 2010). Sólo el rebrote de violencia que supusieron las actividades anarquistas del último tercio del siglo, y que reactivó sobremanera el debate público en torno a la abolición de la pena de muerte, provocó un aumento de las penas capitales ejecutadas a causa de la subsiguiente represión del Estado, a menudo tan brutal como desmedida (Lucea Ayala, 2004).

CONCLUSIÓN: MATAR CON HUMANIDAD

La corriente doctrinal ilustrada del derecho español, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, había comenzado a mostrar una profunda preocupación por la *humanidad* de la mayor parte de los métodos de ejecución que solían aplicarse a los reos. Así, en un émulo de lo que había comenzado a suceder en el resto del continente, la discusión en torno a la forma de ejecución más digna e igualitaria ocupó un papel central en el debate jurídico (Puyol Montero, 2010). Debe significarse en todo caso que la justicia criminal española del siglo XVIII no era muy diferente de la extranjera y que, en general, era menos partidaria teóricamente de las crueldades (Antón Oneca, 1964). A la hora de la verdad la aplicación de las penas, al menos hasta que surge el debate en torno a la dignidad de la pena de muerte y la legislación comienza a ajustarse a tales demandas, siempre tuvo función vindicativa y un preclaro interés intimidatorio (Puyol Montero, 1997).

Hasta finales del siglo XVIII, momento en el que la representación artística e intelectual de la pena de muerte comenzó a teñirse de matices críticos o simplemente estéticos, “los pintores solían dibujar los retratos de ladrones, traidores o rebeldes al natural, mientras los cadáveres de los condenados aún se balanceaban ahorcados en una plaza pública. [...] Las imágenes infamantes representaron la antítesis de aquellos otros retratos de hombres famosos e ilustres que solían decorar los magníficos salones palaciegos del Renacimiento, convirtiéndose en una herramienta muy efectiva para deshonar a los condenados, exponiéndolos a la burla y el desprecio de sus convecinos” (Pérez Vaquero, 2012, pp. 12-13).

De hecho, la polémica nunca se concentró –esto solo ocurriría bien entrado el siglo XX– en la abolición de la pena de muerte, sino en lo relativo a la refutación de las ejecuciones públicas y en busca del método de ejecución menos bru-

tal. Debate que venía fraguando con anterioridad, pero que se hizo especialmente intenso en torno al último tercio del siglo XIX, y que se trufó, más que de argumentos filantrópicos o filosóficos, de razones de tipo médico –la muerte más rápida, humana y eficiente del reo así como los efectos de dicha ejecución en la multitud– y económico –reducción del número y coste de los verdugos (Oliver Olmo, 2003). Ni siquiera Concepción Arenal, probablemente la crítica más progresista de su tiempo, se atrevió a negar la eficacia de la pena de muerte limitándose tan solo a arremeter contra su valor como espectáculo público en tanto que escarnecedor y desmoralizante para el reo, el verdugo y la propia audiencia, así como elemento distractor del “buen morir” del penado (Arenal, 1867; Lucea Ayala, 2004). Ello motivó que cundiera el desánimo entre los abolicionistas a tal punto que incluso llegó a caerse en la exageración desesperada de afirmar, como lo hizo Torres Campos (1879, p. 3), que en España “reputados jurisconsultos de diferentes opiniones sostienen la pena de muerte con decisión, y se aplica con una frecuencia tal que no hay frecuencia en ningún pueblo civilizado”.

Todavía en 1897 el debate seguía vivo, por lo que autores como el ya mencionado Pulido Fernández se entretenían en manifestar que la visión de la pena de muerte modificaba el estado de ánimo de las multitudes –u *oclofrenia* como él lo denominó–, pudiendo verse muy alterado de ofrecerse escenas de especial virulencia, y desarrollándose por su causa toda suerte de consecuencias nefastas y ajenas al progreso, como angustia, terror y alteraciones nerviosas. Consecuentemente, en el debate en torno al suplicio pesó más la ciencia que cualquier otra cosa. Así, mientras que el siglo XIX aceptó casi en plenario la necesidad de la pena de muerte por su supuesto valor simbólico, se discutía con sumo ardor en torno a los efectos que sobre el reo tenían unas u otras tecnologías de ejecución. La discusión, no sólo en España sino también en Europa entera, no se centraba en el concepto de *abolición*, sino en el de *piedad* (Oliver Olmo, 2003).

Pese a todo nuestro país no sería ajeno al movimiento reformista de las penas, de clara tendencia humanitarista, impulsado fundamentalmente –aunque no sólo– por la obra de Cesare Beccaria que defendía, entre otras cosas, que el fin de las penas no debía ser atormentar o afligir a los reos, sino impedir que causaran nuevos daños a sus conciudadanos. Además, insistió en que las penas para un mismo delito debieran ser iguales con total independencia de la extracción social y cultural, del penado en la medida que lo importante no era la persona del reo o su sensibilidad, sino el daño público que hubiere cometido con sus actos (Beccaria, 1968). El penalista italiano insistiría en que la crueldad o brutalidad de la pena no era un freno para el delito, sino más bien lo contrario, en la medida que una sociedad que castiga de forma atroz es tan sanguinaria e inhumana como el peor de los criminales (Puyol Montero,

1997). En consecuencia, la pena debía educar moralmente, y no limitarse a castigar físicamente. Es obvio, pese a todo, que el ideario fuerte de Beccaria no sólo tardó mucho tiempo en considerarse con seriedad, sino que encontró bien pronto cumplida reacción en el mundo del derecho. Citemos por ejemplo, y para seguir en España, el discurso del abogado compostelano Manuel Yglesias Rodríguez (1859, p. 27): “señores, decir que la pena de muerte no es necesaria, es lo mismo que proclamar la impunidad de las infracciones más horribles de las leyes naturales; es abrir ancha puerta a innumerables delitos; es destruir en su esencia los principios más fundamentales de la ciencia penal. Y, por lo tanto, esta objeción de Beccaria es, como la primera, anticatólica y en sumo grado inmoral”.

Esta polémica en torno a la *brutalidad o humanidad* de las diversas modalidades de ejecución, ya lo dijimos, traerá aparejada una mayor virulencia de las Autoridades que, de súbito, muestran una extraordinaria querencia hacia la pena capital. “Este incremento en la pena de muerte fue, más bien, expresión de los cambios económico-estructurales y sobre todo de la conflictiva situación sociopolítica [...] cuando un régimen moría y otro comenzaba a nacer” (Oliver Olmo, 2003). El hecho es que se produjo una hipertrofia coyuntural de la red de poderes que ejercía funciones penalizadoras y criminalizadoras, al superponerse las del Antiguo Régimen con las nuevas que traían consigo los cambios en el modelo político. De repente había más gente que nunca con poder para legislar, juzgar y condenar, lo cual amplificó la represión legal y delincencial a la par que convirtió a la pena capital en un renovado instrumento intimidatorio, destinado a la ejemplaridad pura y dura. Si en los siglos pasados el orden público estaba más asegurado por “una paz mejor fijada en el seno de unas relaciones sociales muy interdependientes y vinculantes, con un mayor y más eficaz control social –no sólo formal– de los delitos” (Oliver Olmo, 2003), bastando con una ejecución pública coyuntural, de una exhibición medida de poder, de vez en cuando, con la que proyectar en la ciudadanía el adecuado impacto simbólico y psicológico del castigo, los idearios contestatarios introducidos por el nuevo orden habían diluido ese control social del pasado y, en gran medida, arrebatado al Estado el monopolio de la violencia.

Así las cosas, que España decidiera abandonar siglos de hogueras, horcas o degollamientos, más que una decisión democratizadora e igualitaria, tenía un sesgo utilitarista. No es que los viejos métodos fueran de pronto e inopinadamente brutales e indignos, sino también que a menudo se mostraban poco eficaces, tanto en lo relativo al salvajismo del espectáculo que se ofrecía, lo cual diluía sus posibles elementos edificantes, como en lo referente a su eficiencia material pues, especialmente la horca, a menudo resultaba fallida por rotura de

la soga o del palo y daba pie a tremendos debates jurídicos. “Una de las cuestiones más debatidas por la jurisprudencia penal ilustrada había sido, desde antiguo, si se debía conmutar la pena de muerte a aquellos reos cuya soga se rompiera en el acto de la ejecución” (Eslava Galán, 1993, p. 257). Y si bien la implantación del garrote vil fue arduamente debatida durante décadas, teniendo sucesivos progresos o retrocesos, finalmente se convirtió en el medio elegido por las Autoridades españolas para ejecutar a sus reos de muerte, con excepción de los tiempos de guerra, durante los cuales siempre se recurrió al socorrido fusilamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba, V. (1960). *Historia de la Segunda República Española*. México D.F.: Libro Mex. Editores.
- Amigo Vázquez, L. (2006). Del patíbulo al cielo: La labor asistencial de la Cofradía de la Pasión en el Valladolid del Antiguo Régimen. Campos y Fernández de Sevilla, F.J. (Coord.). *La Iglesia española y las instituciones de caridad*. San Lorenzo de El Escorial (Madrid): Ediciones Escorialenses: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 511-542.
- Anónimo (1804). *Constituciones de la Real Asociación de Caridad, establecidas para alivio de los pobres presos en las cárceles de Zaragoza*. Zaragoza: Imprenta de Don Luis Curto.
- Anónimo (1883). *La Crónica* (Teruel), 28 de junio.
- Antón Oneca, J. (1964). Los fines de la pena según los penalistas de la Ilustración. *Revista de Estudios Penitenciarios*, 166. pp. 415-427.
- Arenal, C. (1867). *El reo, el pueblo y el verdugo o Ejecución pública de la pena de muerte*. Madrid: Tipografía Estrada, Díaz y López.
- Beccaria, C. (1968). *De los delitos y de las penas*. Madrid: Alianza.
- Cansinos Assens, R. (1916). *Estética y erotismo de la pena de muerte*. Madrid: Renacimiento.
- Costa Figueiras, L. (1907). *La pena de muerte*. Segovia: Antonio San Martín Impresor.
- d'Olivecrona, K. (1893). *De la Peine de Mort. Avec un Rapport de l'Academie des Sciences Morales et Politiques par Ch. Lucas*. Paris: Rousseau.
- De Arquellada, V. (1801). Apéndice. La Rochefoucauld-Liancourt, F.A.F., *Noticia del estado de las cárceles de Filadelfia*. Madrid: Imprenta Real.

- De las Heras Santos, J.L. (1991). *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Eshelman, B.E. y Riley, F. (1963). *Pabellón de la muerte. Día de ejecución*. Barcelona, Dux Ediciones y Publicaciones.
- Eslava Galán, J. (1993). *Verdugos y torturadores*. Madrid: Temas de Hoy.
- Espronceda, J. de (1999). El verdugo. Pozzi, G. (ed.), *Antología Poética: José de Espronceda*. Tres Cantos (Madrid): Ediciones AKAL, pp. 80-88.
- Foucault, M. (1979). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- García Jiménez, S. (2010). *No Matarás. Célebres verdugos españoles*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
- Lucea Ayala, V. (2004). Reos, verdugos y muchedumbres: La percepción popular de la penalidad y la pena de muerte. Zaragoza, 1855-1915. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 76-77 (2001-2002), pp. 129-158.
- Oliver Olmo, P. (2003). Pena de muerte y procesos de criminalización (Navarra, siglos XVII-XX). *Historia Contemporánea*, 26, pp. 269-292.
- Oliver Olmo, P. (2008). *La pena de muerte en España*. Madrid: Síntesis.
- Pérez Vaquero, C. (2012). *Las malas artes. Crimen y pintura*. ePraxis.
- Pulido Fernández, A. (1897). *La pena capital en España*. Madrid: Estudio Tipográfico de Enrique Teodoro.
- Puyol Montero, J.M. (1997). La abolición de la pena de horca en España. *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, pp. 91-140.
- Puyol Montero, J.M. (2010). La pena de garrote durante la Guerra de la Independencia: Los decretos de José Bonaparte y de las Cortes de Cádiz. *Cuadernos del Historia del Derecho*, Vol. Extraordinario, pp. 569-581.
- Rodríguez Sánchez, A. (2004). La soga y el fuego. La pena de muerte en la España de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, 15, pp. 13-39.
- Rossi, P. (1839). *Tratado de derecho penal*. Madrid: Imprenta de Don José María Repullés.
- Sartre, J.P. (1955). *La putain respectueuse*. Buenos Aires: Losada.
- Sueiro, D. (1971). *Los verdugos españoles*. Madrid: Alfaguara.
- Sueiro, D. (1974). *La pena de muerte. Ceremonial, historia, procedimientos*. Madrid, Alianza.
- Torres Campos, M. (1879). *La pena de muerte y su abolición en España*. Madrid: Góngora y Cía. Editores.

Yglésias Rodríguez, M. (1859). *La utilidad, necesidad y legitimidad de la pena de muerte. Discurso pronunciado en abril de 1859 en la Cátedra de Derecho Penal de la Universidad Literaria de Santiago*. Santiago de Compostela.