

John Boswel

**Cristianismo, tolerancia social y
homosexualidad**

INDICE

• Citas	05.
• Abreviaturas	05.
• Prefacio	07.
• I. Puntos de partida.	
• Introducción	10.
• Definiciones	45.
• Roma: La fundación	64.
• II. La tradición cristiana.	
• Las Escrituras	93.
• Cristianos y cambio social	119.
• Tradiciones teológicas	136.
• III. Fortunas cambiantes.	
• La Alta Edad Media	166.
• La resurrección urbana	205.
• El triunfo de Ganímedes. La literatura gay en la Alta Edad Media	239.
• IV. El nacimiento de la intolerancia.	
• Cambio Social. La aparición de enemigos	265.
• Cambio intelectual. Hombres, bestias y naturaleza	298.
• Conclusiones	328.
• Apéndice I: La lexicografía y San Pablo	330.
• Apéndice II: Textos y traducciones	347

John BOSWELL, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, Barcelona 1998, 604 pp. [Traducido del inglés por Marco Aurelio GALMARINI].

John Boswell (1947-1994) fue profesor de Historia Medieval en la Universidad de Yale, Estados Unidos. Conocido por su gran erudición y su prodigiosa paciencia como investigador, poseía el valor de abordar, desde su posición de historiador, temas que provocaron acalorados debates y tuvieron profundas consecuencias dentro y fuera de sus ámbitos académicos.

Entre las obras de Boswell *The Royal Treasure, The Kindness of Strangers* y *The Three Religions of Medieval Spain*, además de *Las Bodas de la Semejanza*, publicada por Muchnik Editores en 1996.

John BOSWELL, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, Barcelona 1998, pp. 9-21.

Nota del grupo: La reproducción de este texto que aquí exponemos tiene finalidad netamente académica, no persigue fines de lucro. Invitamos al lector a conseguir la edición original impresa.

Original en la Web: [http://es.wikipedia.org/wiki/Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad](http://es.wikipedia.org/wiki/Cristianismo,_Tolerancia_Social_y_Homosexualidad)
Grupo La Bandera

http://groups.google.com/group/la_bandera?hl=es?hl=es

Dedicatoria

A mis padres, por su amor y por su ejemplo,
y a Ralph por su ayuda.

Citas

El amor no es un crimen; si amar fuera un crimen, Dios no habría unido incluso lo divino con el amor.

Carmina Burana

Debido a las distintas condiciones de los seres humanos, ocurre que ciertos actos son virtuosos para determinadas personas, en tanto adecuados y convenientes a su condición, mientras que, para otros, los mismos actos son inmorales, en tanto inadecuados a su condición.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*

Fácilmente podemos reducir nuestros detractores al absurdo y mostrarles que su hostilidad carece de fundamento. Pero, ¿qué prueba esto? Que su odio es real. Una vez superada toda opinión falsa acerca de nosotros, aún quedará, irrefutable, la intolerancia.

MORITZ GOLDSTEIN, *Deutsch-jüdischer Parnass*

Abreviaturas

AL	<i>Antología Latina</i>
AP	<i>Antología Palatina</i> (o <i>Antología Griega</i>)
AT	Antiguo Testamento
BM	British Museum
BN	Bibliothèque Nationale
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i>
EI	<i>Encyclopedia of Islam</i>
JB	Jerusalem Bible
KJV	King James Version o Versión Autorizada
LC	Loeb Classical Library
LSJ	<i>Greek-English Lexicon</i> , ed. de H.G. Liddell y Robert Scott, 9. ^a ed., rev. de Stuart Jones
LXX	Septuaginta
Mansi	J. D. Mansi, <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i>
MGH	<i>Monumento Germaniae historica</i>
NEB	New English Bible
NT	Nuevo Testamento

OBMLV	<i>Oxford Book of Medieval Latin Verse</i> , ed., F. J. Raby
OCD	<i>Oxford Classical Dictionary</i> , 2 ^a ed.
OT	Old Testament (Antiguo Testamento)
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series Graeca</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completas, Series Latina</i>
Poeta	<i>Latini medii aevi</i> (en MGH)
PW	<i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
Settimane	<i>Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto)</i>
SS	<i>Scriptores</i> (en MGH)
SS.RR.MM.	<i>Scriptores rerum Merovingicarum</i> (en MGH)
ZFDA	<i>Zeitschrift für deutsches Altertum</i>
[] o	Indica atribución espuria
Pseudo-	

Prefacio

Es imposible escribir historia en un vacío. Prescindiendo del interés que tanto los historiadores como sus lectores puedan tener en evitar que los valores del presente contaminen su comprensión del pasado, es imposible ignorar el hecho de que, tanto el escritor como el lector, se ven inevitablemente afectados por los supuestos y las creencias de la época en que escriben y leen. Dado que muchos de los temas que este libro enfoca, en tanto que problemas históricos, suelen considerarse hoy principalmente como cuestiones morales, y puesto que en general se da por supuesto que la importancia social que revisten deriva de las tradiciones morales que les conciernen, sería imposible presentar un solo argumento persuasivo a favor del significado esencialmente social de tales fenómenos si no se examinaran, y con cierto detenimiento, los textos y las opiniones morales que se supusieron decisivos a la hora de establecer las actitudes occidentales ante ellos. Habrá que tratar en detalle a los tan extendidos prejuicios concernientes a la causalidad histórica; es imposible refinarlos mediante el silencio prudente o alterarlos por la simple afirmación de lo contrario. Si en general se supone que los textos religiosos fueron el origen de un prejuicio medieval, es menester analizar cuidadosamente su papel en la determinación de la actitud en cuestión; si se supone que las ideas de la escolástica sobre un tema constituían la respuesta inevitable a la fuerza de la tradición cristiana precedente, el historiador que desee presentar una alternativa de explicación diferente debe examinar con todo detalle la fuerza de la tradición previa. Sólo si puede demostrar que el argumento de las opiniones cuestionadas es insuficiente, podrá esperar que su argumento alternativo adquiera verdadera gravitación.

Por otra parte, no es competencia del historiador alabar o condenar, sino meramente registrar y explicar. Este libro no tiene la finalidad de apoyar ni de criticar ningún punto de vista contemporáneo particular –científico o moral– en relación con la homosexualidad. Allí donde se han presentado extensos análisis de las argumentaciones contra el comportamiento homosexual, se persiguió un doble propósito: en primer lugar, demostrar que, a menudo, lo que podría parecer origen de antipatía popular en el pasado, no lo era; y, en segundo lugar, esclarecer las decisivas diferencias que se dan entre las objeciones a la homosexualidad, aparentemente análogas, del pasado y del presente. Por ejemplo, el análisis de las ideas sobre el carácter «antinatural» y «no reproductivo» de la homosexualidad que se presenta en el capítulo I no tiene por objetivo el defenderla de tales críticas, sino proporcionar una perspectiva más clara sobre las objeciones específicas más comunes que le han dirigido los escritores de la Antigüedad y de la Edad Media (así como, por ejemplo, en un texto sobre las ideas de la alquimia medieval podrían emplearse datos científicos actuales para demostrar la viabilidad de las teorías o de los procedimientos de la alquimia). Lo que produzca en ciertos lectores la impresión de un punto de vista partidista es, ante todo, la ausencia de las actitudes negativas que sobre este tema se dan por doquier en el Occidente moderno; tras un período extremadamente largo y ruidoso, un silencio repentino puede resultar ensordecedor.

Puesto que el material del que se ocupa este volumen comprende tanto un amplísimo arco geográfico y temporal, como multitud de problemas muy específicos y de carácter técnico, no ha resultado fácil proporcionar un aparato erudito para uso de todos aquellos que pudieran desearlo y, no obstante, redactar un libro accesible al lector general. Quizá los especialistas se sorprendan ante explicaciones aparentemente obvias de ciertos hechos o materiales, y tal vez los no especialistas pudieran encontrar difícil la comprensión de notas densas e intrincadas. La minoría a la que interesen los refinamientos de la lexicografía bíblica estará familiarizada con los matices de la poesía hispanoárabe, y puede que mucha gente con gran interés en las

áreas de la intolerancia o la homosexualidad en términos generales tenga un conocimiento muy limitado de cualquiera de los aspectos de la historia medieval. Se han hecho todos los esfuerzos para que el texto resulte legible, se explique por sí mismo y se centre en los problemas principales. En la medida de lo posible, todas las consideraciones puramente técnicas y lingüísticas se han remitido a notas o a apéndices. Se han insertado breves introducciones a aspectos pertinentes de algunos de los períodos y de las culturas involucrados, con la esperanza de que –al margen del fastidio o la distracción que procuren a los historiadores– sirvan a los lectores de otras disciplinas como instrumentos auxiliares de comprensión.

A este respecto, las citas han sido especialmente fastidiosas, puesto que las incoherencias que podrían incomodar a los especialistas podrían también permitir la localización más fácil de los pasajes a quienes estuvieran menos familiarizados con la misma literatura. Por esta razón se ha citado la mayor parte de las obras de la manera más familiar o reconocible, incluso cuando para ello hubiera que recurrir al uso errático de títulos extranjeros o ingleses para el mismo autor (por ejemplo, Plutarco), y muchas veces se han preferido ediciones más populares (por ejemplo, la *Patrología*) a versiones mejores y más modernas de los mismos textos. Únicamente se han hecho esfuerzos para tratar problemas textuales cuando el texto mismo se refiere a problemas históricos.

Por razones que luego se explicarán, ha parecido esencial consultar todas las fuentes en su versión original, incluso cuando existan traducciones modernas. Todas las traducciones que se brindan en el texto, excepto cuando se especifique lo contrario, son mías, y me he esforzado en que fueran lo más precisas y fieles posibles, al extremo de emplear, llegado el caso, un lenguaje obsceno. Tal vez en este contexto se pudiera modificar el aforismo medieval según el cual «citar la herejía no es ser hereje», y afirmar que citar la obscenidad no es ser obsceno. De todos modos, sería presuntuoso suponer que los lectores no pudieran juzgar por sí mismos este tipo de material sin la intervención de la censura de los historiadores. La transcripción del material literario, incluyendo la poesía, se ha hecho teniendo la claridad y la precisión literal como preocupaciones principales, pero no me he esforzado en reflejar los matices literarios a menos que éstos iluminaran las cuestiones directamente relacionadas con el tema.

Quizá sea necesaria una breve explicación de la relativa ausencia de material sobre las mujeres. La mayor parte de las fuentes de esta historia (como de casi todas) fue escrita por hombres acerca de hombres, y cuando tratan de mujeres, lo hacen de un modo periférico. Siempre que fue posible, se han citado ejemplos relativos a las mujeres, y se ha hecho un esfuerzo por tomar en consideración los correlatos femeninos de los aspectos científicos, filosóficos, religiosos y sociales de la homosexualidad masculina, pero nadie podría, sin una deliberada distorsión, compensar la abrumadora desproporción de datos concernientes a la sexualidad masculina y femenina.

La investigación para este libro dio comienzo hace una década, y sería imposible recordar ahora a todos aquellos que contribuyeron de alguna manera a su preparación. Tengo una deuda incalculable con Ralph Hexter, quien me prestó su asistencia práctica en cada fase de la empresa, leyó varias veces todo el manuscrito, me aportó valiosas críticas y me suministró información sobre muchos temas; en el dominio de la literatura, por ejemplo, me llamó la atención sobre la existencia de los poemas «Ganimedes y Hebe» y «El clero casado», que se publican aquí por primera vez. No hay suficientes palabras de agradecimiento para expresar

mi gratitud por su asistencia o para advertir a los lectores de la magnitud de sus contribuciones.

Varios colegas, sobre todo James Weinrich, de Harvard, Douglas Roby, de Brooklyn College y John Winkler y James Rodman, de Yale, contribuyeron generosamente con su tiempo y su conocimiento, por lo que les estoy muy agradecido. También guardo una deuda para con mis estudiantes de Yale, tanto graduados como no graduados, especialmente a Ruth Mazo por su estudio sensible y erudito sobre Aelredo de Rievaulx; a Richard Styche por su obra sobre el derecho islandés, y a Frances Terpak y Vasanti Kupfer por su asesoramiento y colaboración en la localización de materiales relativos al arte medieval.

Deseo también agradecer a David Frusti y a Libby Berkeley por su ayuda, más práctica, pero no menos importante; al *Council on the Humanities* de la Universidad de Yale por la subvención que me otorgó por intermedio de la *A. Whitney Griswold Faculty Research Fund*; y a los bibliotecarios y archiveros de la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich, la *Karl Marx Universitat* de Leipzig, el *Gonville and Caius College* de la Universidad de Cambridge, la *Bodleian Library* de la Universidad de Oxford y el Archivo de la Corona de Aragón, de Barcelona.

Introducción

«Todos aquellos que consagran su vida a la búsqueda de la verdad saben que las imágenes que de ella captan son necesariamente fugaces. Brillan un instante para dar paso a claridades nuevas y cada vez más deslumbrantes. Muy diferente a la del artista, la obra del sabio es fatalmente provisional. Él lo sabe y se alegra de ello, puesto que el rápido envejecimiento de sus libros es la prueba misma del progreso de la ciencia».[1]

Entre el comienzo de la Era Cristiana y el final de la Edad Media, las actitudes de los europeos respecto de una cantidad de grupos minoritarios experimentaron profundas transformaciones. Muchos grupos que formaban partes indistinguibles de la gran corriente social, pasaron a constituir grupos marginales segregados, despreciados y, a veces, severamente oprimidos. En realidad, muchas veces se imagina la Edad Media como una época de intolerancia casi universal ante lo discordante, y no es raro que se utilice el adjetivo «medieval» como sinónimo de «mezquino», «opresor» o «intolerante» en el contexto del comportamiento o de las actitudes. Sin embargo, no es acertado ni útil describir la Europa medieval y sus instituciones como singular y característicamente intolerantes. Ha habido muchos otros períodos igualmente proclives a la intolerancia social, cuando no más:[2] la mayor parte de las minorías europeas sufrieron más durante el Renacimiento que durante los «tiempos oscuros», y ningún otro siglo conoció un antisemitismo de tan destructiva virulencia como el del siglo XX. Además, tratar estos dos temas –la intolerancia y la Europa medieval– como si cada uno fuera en cierto sentido la explicación histórica del otro, impide casi por completo la comprensión de uno y de otro. La historia social de la Europa medieval y, más aún, los orígenes y las operaciones históricas de intolerancia como fenómeno social, requieren análisis mucho más sutiles.

Ofrecemos este estudio como contribución a una mejor comprensión, no sólo de la historia social de Europa en la Edad Media, sino también de la intolerancia entendida como fuerza histórica, y lo ofrecemos bajo la forma de una investigación acerca de su interacción en un caso singular.[3] Es evidente que sería arriesgado intentar un enfoque más amplio de la primera; pero quizá no sea tan obvia la razón por la cual, en el estudio que presentamos, no hay tratamiento general del segundo.

En primer lugar, sería extremadamente difícil definir los límites de tal estudio general. A pesar de la enorme importancia que la intolerancia ha ejercido sobre la conciencia del siglo XX, es tan poco lo que se sabe de su naturaleza, de su extensión, de sus orígenes y de sus consecuencias en un contexto histórico, que la simple descripción esquemática del problema y sus proporciones requeriría un estudio considerablemente mayor que el presente. El autor no sólo debería estar familiarizado con las técnicas y descubrimientos de una gran cantidad de campos especializados –antropología, psicología, sociología, etc.–, sino también disponer de algún medio para establecer la validez de sus afirmaciones discordantes y evaluar su importancia relativa. En un dominio tan infraestudiado, sería peligroso perseguir arbitrariamente unas y excluir otras.[4]

Además, aun cuando pudiera definirse el problema, no sería posible escribir con el grado de detalle histórico que se ofrece en este estudio acerca de un tema tan general y de tan vasto alcance como es la intolerancia, salvo que se tratara de una obra de proporciones enciclopédicas. Sin embargo, desde el punto de vista del historiador, las teorías generales carecen casi por completo de valor a menos que hundan sus raíces en casos particulares y se

vean sostenidas por estudios específicos de casos particulares, y puesto que los estudios de este tipo realizados hasta ahora son demasiado escasos como para fundamentar cualquier tipo de idea acerca de la intolerancia, ha parecido más útil proporcionar datos para futuros análisis sintéticos de otros investigadores que embarcarse prematuramente en el análisis propiamente dicho. Este enfoque tiene el enorme inconveniente de producir una descripción bien elaborada de una pieza aislada de un rompecabezas aún sin armar, pero, dada la extremada dificultad de la mera identificación del resto de las piezas –por no hablar de su recomposición–, parece ser por ahora el esfuerzo más constructivo posible. Además, tiene la ventaja, que quizá sirva como compensación, de que los datos obtenidos pueden utilizarse en cualquier marco teórico más amplio, histórico o científico, presente o futuro, puesto que están muy poco distorsionados por prejuicios teóricos.

De los diversos grupos que se convirtieron en objetos de intolerancia en Europa durante la Edad Media, el de los gays[5] es, por una serie de razones, el más útil para este estudio. Algunas de esas razones son relativamente obvias. A diferencia de los judíos y de los musulmanes, estaban dispersos entre la población general en toda Europa; constituyeron una minoría importante siempre[6] (y no sólo en ciertos períodos, como los herejes o las brujas), pero nunca (a diferencia de los pobres, por ejemplo), fueron más que una minoría de la población. La intolerancia ante los gays no puede confundirse –en su mayor parte– con el tratamiento médico, como en el caso de los leprosos o de los locos, ni con la vigilancia protectora, como en el caso de los sordos o, en ciertas sociedades, de las mujeres. Además, la hostilidad a los gays ofrece ejemplos singularmente reveladores de la confusión entre creencias religiosas y prejuicio popular. La captación de esa confusión es fundamental para comprender muchos tipos de intolerancia, pero en general no resulta posible mientras el prejuicio o las creencias religiosas no se atenuaran lo suficiente como para que resultara difícil siquiera imaginar que alguna vez hubiera existido una conexión integral entre ellos. En la medida en que las creencias religiosas que sirven de sostén a un prejuicio particular son compartidas por la gran mayoría de una población, es prácticamente imposible separar unas y otras; una vez abandonadas las creencias, la separación puede ser tan completa que la conexión original resulte casi incomprensible. Por ejemplo, en la mayor parte de los países europeos, el que no se debe oprimir a los judíos en razón de sus creencias religiosas, como se pensaba en el siglo XIV, es hoy artículo de fe; y lo que para muchos cristianos de la Europa premoderna constituía un deber religioso fundamental –la conversión de judíos–, a muchos creyentes adscriptos a la misma tradición religiosa les parecería hoy una injustificada invasión de la privacidad de sus conciudadanos. El entrecruzamiento de los principios religiosos y el prejuicio contra los judíos era tan estrecho en el siglo XIV que muy pocos cristianos podían distinguir entre aquellos y éste; en el siglo XX, la separación entre ambas cuestiones ha llegado a ser tan acusada que buena parte de los cristianos modernos se preguntan por la sinceridad de la opresión medieval basada en la convicción religiosa. Únicamente en un período en el que la confusión de religión y fanatismo, aunque subsistía, ya no se hallaba por doquier y exenta de todo desafío, sería fácil analizar la relación orgánica entre una y otra de una manera convincente y accesible.

El Occidente moderno parece hallarse precisamente en un período de transición en lo tocante a diversos grupos sexualmente distinguibles, y los gays ofrecen una perspectiva particularmente útil para el estudio de la historia de tales actitudes.[7] Puesto que todavía son objeto de severa legislación proscriptora, extendida hostilidad pública y diversas restricciones civiles, todo con justificación manifiestamente religiosa, es mucho más fácil esclarecer la confusión entre religión e intolerancia en el caso de los gays que en el de los negros, los prestamistas, los judíos, las personas divorciadas u otros cuyos estatus en sociedad han

dejado a tal punto de estar asociados a la convicción religiosa que la correlación –aunque detalladamente demostrada– parece hoy limitada, tenue o accidental.

Gran parte del presente volumen, por otro lado, tiene la específica finalidad de rechazar la idea común de que la creencia religiosa –cristiana o no– ha sido *causa* de intolerancia en lo concerniente a los gays. Las creencias religiosas pueden ocultar o incorporar la intolerancia, especialmente entre los creyentes en religiones reveladas que rechazan específicamente la racionalidad como criterio último o la tolerancia como meta principal de las relaciones humanas. Pero un análisis cuidadoso puede llegar casi siempre a diferenciar entre la aplicación consciente de la ética religiosa y el empleo de los preceptos religiosos como justificación de la animadversión personal o el prejuicio. Si quienes utilizan la ortodoxia religiosa para justificar la opresión son individuos que dan al mismo tiempo muestras de escaso respeto por preceptos igualmente importantes del mismo código moral; o si las prohibiciones que limitan a una minoría indeseada se mantienen con todo rigor literal como absolutamente inviolables, mientras se relajan o se reinterpretan preceptos perfectamente comparables que afectan a la mayoría, es menester sospechar que detrás de la opresión hay algo más que mera creencia religiosa.

En el caso particular que nos ocupa, la creencia en que la hostilidad de las Escrituras cristianas a la homosexualidad fue la causa de que la sociedad occidental se volviera contra ella no requiere una refutación demasiado elaborada. Los mismos libros que se piensa que condenan los actos homosexuales también condenan la hipocresía en los términos más enérgicos, y con mayor autoridad: y sin embargo, la sociedad occidental no creó ningún tabú contra la hipocresía, no afirmó que los hipócritas fueran «antinaturales», no los segregó en una minoría oprimida, no aprobó leyes para castigar su pecado con la castración o la muerte. En realidad, ningún Estado cristiano aprobó leyes contra la hipocresía en sí misma, a pesar de la constante y explícita condenación que de ella hacen Jesús y la Iglesia. En la misma lista en que se excluía del reino de los cielos a los culpables de prácticas homosexuales se mencionaba también a los codiciosos. Sin embargo, ningún Estado medieval quemó codiciosos en la hoguera. Es evidente que en los Estados tardomedievales que autorizaban a las prostitutas^[8] pero quemaban a los gays operaban ciertos factores ajenos al antecedente bíblico, pues para todos los criterios objetivos, el Nuevo Testamento condena mucho más crudamente la prostitución que la homosexualidad. Los Estados cristianos hicieron un uso enormemente selectivo de las restricciones bíblicas, y no cabe duda de que el problema decisivo reside en el contexto histórico que determina la selección.

Otra ventaja de concentrar este estudio en los gays estriba en la constante vitalidad de ideas acerca del «peligro» que plantean a la sociedad. Casi todo prejuicio se presenta como respuesta racional a alguna amenaza o peligro: todo grupo despreciado es visto como una amenaza por aquellos que lo desprecian; pero en general es fácil mostrar que, aun cuando exista algún peligro, éste no es la causa del prejuicio. Sin embargo, la «amenaza» que constituye la mayoría de los grupos previamente oprimidos por la sociedad cristiana (por ejemplo, las «brujas» o los prestamistas), parece ahora tan ilusoria que a los lectores modernos les cuesta imaginarse que la gente inteligente del pasado pudiera verse realmente perturbada por semejantes temores. Uno se siente tentado de desdeñar tales peligros imaginarios como interpretaciones intencionalmente erróneas y descaradamente utilizadas para justificar la opresión. Pero esto no sólo no es verdad, sino que oscurece las realidades más importantes de la relación entre intolerancia y temor.

No se trata de que ese escepticismo oscurezca esta relación en el caso de los homosexuales. La creencia en que éstos constituyen un cierto tipo de amenaza está todavía tan extendida que cualquier afirmación en sentido contrario puede parecer partidista en ciertos círculos, y quienes suscriben la idea de que, de alguna manera, los homosexuales son peligrosos, pueden sostener que por esta simple razón no son víctimas típicas de la intolerancia.

Debería ponerse de manifiesto que el hecho de que un grupo amenace realmente o no a la sociedad no guarda relación directa con el problema de la intolerancia, a menos que pueda mostrarse que la hostilidad que el grupo experimenta surge de la captación racional de esa amenaza. Los gitanos trashumantes pueden, hasta cierto punto, haber sido un peligro para ciertas comunidades aisladas si eran portadores de infecciones y enfermedades contra las cuales los residentes locales no estuvieran inmunizados, pero no sería juicioso afirmar que era precisamente esta amenaza lo que provocaba la antipatía hacia ellos, particularmente cuando puede mostrarse que tal hostilidad antecede en siglos todo conocimiento de transmisibilidad de la mayoría de las infecciones y cuando la retórica antigitana no contiene ninguna alusión a la enfermedad.

Las afirmaciones acerca de la naturaleza exacta de la amenaza de los homosexuales han cambiado disparatadamente a lo largo del tiempo, a veces en directa contradicción entre sí, y casi siempre con asombrosas incoherencias internas. Muchas de ellas se analizarán detalladamente más adelante, pero vale la pena referirse ahora mismo a dos de las más persistentes.

La primera es la vieja idea de que las sociedades que toleran o aprueban el comportamiento homosexual lo hacen en su propio y manifiesto detrimento, pues si todos sus miembros abrazaran ese comportamiento, tales sociedades desaparecerían. Este argumento da por sentado –curiosamente– que, de tener la oportunidad, todos los seres humanos se harían exclusivamente homosexuales. Pero no parece haber ninguna razón que justifique esta afirmación y sí, por el contrario, una inmensa experiencia que la contradice. Es posible que el abandono de las sanciones de castigo contra la homosexualidad dé lugar a un comportamiento homosexual abierto, incluso entre personas que, en caso contrario, no lo hubieran intentado siquiera; y hasta es concebible (aunque en absoluto seguro) que en sociedades con actitudes tolerantes haya más personas que adopten formas de vida exclusivamente homosexuales. Pero el que una característica de conducta aumente su presencia no es prueba de que constituya un peligro para la sociedad. Hay muchas características que, si se las adoptara universalmente, probablemente redundarían en perjuicio de la sociedad (por ejemplo, el celibato voluntario o el autosacrificio), y que sin embargo se ven incrementadas durante varios períodos sin daño alguno y a menudo son objeto de gran estima por una cultura, precisamente debido a su rareza estadística. Afirmar que toda característica que en condiciones favorables aumente su presencia terminará por eliminar todas las características que entren en competencia con ella es hacer mala biología y mala historia. Ninguna de las actuales teorías científicas sobre la etiología de la homosexualidad sugiere que la tolerancia social determine su incidencia. Incluso las teorías puramente biológicas suponen unánimemente que, con independencia de las condiciones, por favorables que éstas sean, se trataría siempre de una preferencia minoritaria.[\[9\]](#)

Además, no hay ninguna razón que obligue a suponer que el deseo homosexual induce a la ausencia de reproducción en los individuos o en grupos de población.[\[10\]](#) No hay datos que fundamenten la idea común acerca de la incompatibilidad del comportamiento homosexual y el heterosexual; y, por el contrario, muchos datos sugieren lo contrario.[\[11\]](#) El hecho de que

los gays (por definición) prefieran el contacto erótico con su propio sexo sólo implicaría una tasa de reproductividad más baja en general en su caso, si se pudiera mostrar que en las poblaciones humanas el deseo sexual es un factor fundamental en dicha tasa. A pesar de las apariencias intuitivas, éste no parece ser el caso.

Únicamente en sociedades como las naciones industrializadas modernas, en las que se insiste en que la energía erótica se canalice exclusivamente en el cónyuge legal permanente, se esperará que la frecuencia con que la mayoría de los gays se casen y tengan descendencia sea menor que la de los no-gays, y parece que incluso en estas culturas una significativa proporción de gays –posiblemente mayoritaria– se casa y tiene hijos. En otras sociedades (probablemente la mayoría de las culturas premodernas alfabetizadas), donde la procreación se distingue del compromiso erótico y es compensada por un ascenso de estatus o ventajas económicas (o es simplemente una común ambición personal), no habría razón para que los gays no tuvieran descendencia.^[12] Con excepción del clero, la mayor parte de los gays que se analiza en este estudio estuvieron casados y tuvieron hijos. La obcecada insistencia en la no reproductividad de los gays debe adscribirse a una tendencia a observar y recordar mucho más lo insólito de los individuos que lo normal. Mucha menos gente sabe que Oscar Wilde era marido y padre que la que sólo sabe que era gay y tenía un amante. La relación de Sócrates con Alcibíades llama más la atención que la relación con su mujer y sus hijos. En los textos en que se trata abundantemente de la pasión de Eduardo II de Inglaterra por Piers Gaveston, apenas se menciona el amor de este rey por sus cuatro hijos. Hasta cierto punto, este énfasis es correcto: es evidente que las personas en cuestión dedicaron el grueso de su interés erótico (cuando no todo) a personas del mismo sexo. Pero sigue en pie el hecho de que se casaron y tuvieron hijos, de modo que la fascinación ante sus características estadísticamente menos comunes no debiera estimular explicaciones imaginarias de esos rasgos –ni de hostilidad popular respecto de ellos– que pasen por alto o contradigan los aspectos más comunes de su vida.^[13]

La segunda amenaza que podría aducirse como explicación de la intolerancia a la homosexualidad se relaciona con su «naturalidad». ¿No será que la sociedad humana reacciona con hostilidad ante los gays porque las preferencias de éstos son intrínsecamente «antinaturales»? Tanto espacio se dedica en este volumen a evaluar el significado preciso de «natural» y «antinatural» en diversos contextos filosóficos e históricos, que valdría la pena dedicar aquí unas páginas a algunas observaciones preliminares sobre este tema. Ante todo debería observarse que los significados de los términos «natural» y «antinatural» variarán según el concepto de «naturaleza» al que se refieran.

1. Hay ideas de «naturaleza» que son primordialmente «realistas», es decir, que guardan relación con el mundo físico y las observaciones que de él se hace. Por ejemplo:

(i) Se puede hablar de la «naturaleza» como del carácter o esencia de algo (la «naturaleza» del amor, la «naturaleza humana»). En oposición a este concepto, el de «antinatural» significa «no característico», como cuando se dice: «actuar de otra manera habría sido “antinatural” para él».

(ii) En un sentido más amplio, «naturaleza» puede usarse para referirse a todas las «naturalezas» (propiedades y principios) de todas las cosas, o al universo observable («la muerte es parte de la “naturaleza”»; las leyes de la «naturaleza»).

^[14] En tanto negación de este sentido, «antinatural» se refiere a lo que no forma parte del mundo científicamente observable, por ejemplo, los fantasmas o los milagros.^[15]

(iii) De una manera menos coherente,[\[16\]](#) la «naturaleza» se opone a los seres humanos y a sus esfuerzos, para designar lo que ocurre o podría ocurrir sin la intervención humana (los elementos producidos por el hombre que no se encuentran en la «naturaleza»). Aquí, o bien «antinatural» significa exclusivo de los seres humanos, como en «cazar por deporte más que para alimentarse es “antinatural”», o significa simplemente artificial, como en fibras textiles, alimentos, etc., «antinaturales» en el sentido de «no naturales».[\[17\]](#)

A pesar de que las categorías «realistas» de lo «natural» y lo «antinatural» se usan con gran imprecisión,[\[18\]](#) pueden mencionarse dos supuestos que subyacen en la creencia en la «antinaturalidad» de la homosexualidad en concepciones comparativamente «realistas» de la «naturaleza». Es probable que el más reciente de ellos, el de que el comportamiento intrínsecamente no reproductivo es «antinatural» en sentido evolucionista, se aplique de manera incorrecta a los gays. En todo caso, es difícil imaginar que la falta de reproducción haya podido conducir a la intolerancia de los gays en las sociedades antiguas, que idealizaban el celibato, ni en las modernas, que consideran perfectamente «natural» la masturbación, puesto que tanto una práctica como la otra tienen consecuencias reproductivas idénticas a las de la actividad homosexual. Evidentemente, esta objeción es más una justificación que una causa del prejuicio.

El segundo supuesto estriba en la idea de que la homosexualidad no tiene lugar entre animales, con excepción de la especie humana. En primer lugar, es fácil demostrar que no es verdad: la conducta homosexual, que a veces implica la formación de parejas, se ha observado en muchas especies animales tanto en libertad como en cautiverio.[\[19\]](#) Ya en época de Aristóteles se había comprobado este hecho y, por increíble que parezca, lo aceptan individuos que, a pesar de ello, siguen repudiando el comportamiento homosexual en razón de su ausencia en otros animales. En segundo lugar, la afirmación se sostiene también sobre otro supuesto –el de que el comportamiento típicamente humano no es «natural»–, insostenible en casi cualquier contexto, ya sea biológico, ya filosófico. En efecto, muchos animales presentan conductas peculiares a su especie, pero a nadie se le ocurre que tal comportamiento sea «antinatural»; por el contrario, se lo considera parte de la «naturaleza» de la especie en cuestión y es útil a los taxonomistas para distinguir la especie de otros tipos de organismo. Si la especie humana fuera la única en mostrar deseos y conducta homosexuales, difícilmente podría esto servir como fundamento para incluir unos y otra en la categoría de lo «antinatural». La mayor parte de las conductas que las sociedades humanas más admiran son conductas exclusivamente humanas: ésta es en verdad la razón principal por la cual se las respeta. Nadie puede siquiera imaginar que la sociedad humana se resista «naturalmente» a la alfabetización porque se trate de algo desconocido entre otros animales.

2. Una categoría completamente ajena a la oposición «natural/antinatural» depende de lo que podría denominarse «naturaleza ideal».[\[20\]](#) Los conceptos de «naturaleza ideal» se asemejan a los significados de «naturaleza real» y están marcadamente influidos por éstos, pero también difieren radicalmente en tanto presuponen explícitamente que la «naturaleza» es «buena».[\[21\]](#) Tanto si se piensa que la «naturaleza ideal» incluye todas las cosas físicas como que sólo comprende las no humanas, siempre se ha creído que opera con vistas a lo «bueno». Hay cosas «naturales» que pueden ser tristes, extremadamente penosas, incluso tener aspecto de malas, pero se puede mostrar que, a largo plazo y en gran escala, todas tienen como resultado final algo deseable o valioso. Todo lo que es verdaderamente vicioso o malo debe ser «antinatural», pues la «naturaleza» no puede producir el mal por sí mismo. Los conceptos de «naturaleza ideal» están vigorosamente condicionados por la observación del mundo real,

pero, en última instancia, están determinados por valores culturales. Esto es particularmente notable en el caso de lo «antinatural», que en tal sistema se convierte en un vehemente circunloquio de «malo» o «inaceptable». Una conducta que para los individuos que se hallan bajo la influencia de la «naturaleza ideal» sea ideológicamente tan extraña o personalmente tan repugnante que no parezca presentar ninguna cualidad que la redima, merecerá el calificativo de «antinatural» prescindiendo de que no ocurra nunca o de que ocurra a menudo en la naturaleza («real»), entre los seres humanos o en los animales inferiores, pues habrá que suponer que jamás, bajo ninguna circunstancia, pudo haber sido producida por una naturaleza «buena».

No es sorprendente que los partidarios de las concepciones «idealistas» de la naturaleza tilden a menudo de «antinatural» el comportamiento sexual que les merece objeción desde el punto de vista religioso o personal. Lo sorprendente es en qué medida quienes niegan conscientemente la naturaleza «ideal» se ven influidos por aquella descalificación. El caso de las actitudes respecto de los gays ilustra claramente esta confusión, así como la existente entre convicción religiosa y antipatía personal.

La idea de que la homosexualidad es «antinatural» (introducida tal vez por una observación incidental de Platón)[22] se extendió en el mundo antiguo debido al triunfo de los conceptos «idealistas» de naturaleza sobre los «realistas».[23] En particular durante los siglos inmediatamente posteriores al surgimiento del cristianismo, las escuelas filosóficas que veían en la «naturaleza» idealizada la piedra de toque de la ética humana ejercieron una profunda influencia en el pensamiento occidental y popularizaron la noción de que toda sexualidad no procreadora era «antinatural». Aunque posteriormente este argumento cayó en descrédito, en el siglo XIII fue resucitado por la escolástica al punto de convertirse en un concepto decisivo, incluso de control en todas las ramas del saber, desde las ciencias técnicas a la teología dogmática. Las consideraciones científicas, filosóficas e incluso morales que subyacen a este enfoque han sufrido desde entonces una pérdida casi total de prestigio y son conscientemente rechazadas por la mayor parte de las personas cultas; pero aún persiste el impacto emocional de términos tales como «antinatural» y «contra natura». A pesar de que la idea de que los gays «hacen violencia a la naturaleza» precede en dos milenios al surgimiento de la ciencia moderna y se basa en conceptos totalmente ajenos a ella, hay mucha gente que transfiere el antiguo prejuicio a un imaginario marco científico de referencia sin advertir las grandes contradicciones implícitas en ello, y concluyen que la conducta homosexual hace violencia a la «naturaleza» que describen los científicos modernos y ya no a la «naturaleza» que idealizaran los filósofos antiguos.

Incluso en el nivel de la moral personal, la persistencia del concepto de «antinatural» en este contexto, una vez abandonado en casi todos los otros, constituye un índice significativo del prejuicio en el que realmente se inspira. Hubo en la historia sistemas éticos basados en la «naturaleza» que rechazaron conductas tales como afeitarse, cultivar flores dentro de la casa, colorear vestimentas, bañarse con regularidad, controlar la natalidad y otras muchas actividades que realizaban diariamente los mismos individuos que empleaban el término «antinatural» para justificar su antipatía respecto de los gays. En resumen, la objeción de que la homosexualidad es «antinatural» no parece ni científica ni moralmente convincente, y es probable que no constituya otra cosa que un epíteto descalificador de enorme impacto emocional debido a la confluencia de prejuicios históricamente consagrados e ideas erróneas acerca de la «naturaleza». Lo mismo que «no-liberal» (o «antiliberal»), «no-ilustrado» (o «anti-ilustrado») y «no-norteamericano» (o «antinorteamericano») y otras negaciones

igualmente imprecisas, es posible que ofrezca un buen blanco a la hostilidad, pero difícilmente podrá concebírsela como el origen de las emociones que lleva implícitas.

Además de arrojar una luz más clara sobre la relación entre, por un lado, la intolerancia, las creencias religiosas y los peligros imaginarios y, por otro lado, la sociedad, el estudio del prejuicio contra los gays ofrece otra ventaja que aquí se analizará: reveladoras visiones de las semejanzas y las diferencias de la intolerancia respecto de muchos grupos y características diferentes. En varios sentidos, las historias independientes de grupos minoritarios europeos son una misma historia, y en este estudio se han trazado multitud de paralelismos con grupos cuyas respectivas historias se relacionan con la historia de los gays o la reflejan. Por ejemplo, la mayor parte de las sociedades que toleran libremente la diversidad religiosa, también aceptan la variación sexual, y el destino de los judíos y de los gays ha sido casi el mismo a lo largo de la historia europea, desde la primitiva hostilidad cristiana hasta el exterminio en los campos de concentración. Las mismas leyes que oprimieron a los judíos oprimieron también a los gays; los mismos grupos obstinados a la eliminación de judíos trataron también de hacer desaparecer la homosexualidad; los mismos períodos de la historia europea que no fueron capaces de dejar espacio a la peculiaridad judía reaccionaron violentamente contra la disconformidad sexual; los mismos países que insistieron en la uniformidad religiosa impusieron estándares mayoritarios de conducta sexual. E incluso se utilizaron los mismos métodos de propaganda contra los judíos y contra los gays, métodos que presentaban a unos y a otros como animales consagrados a la destrucción de los hijos de la mayoría.[\[24\]](#)

Pero también hay diferencias significativas, que ocuparán un lugar extremadamente importante en el presente análisis. Por ejemplo, el judaísmo pasa conscientemente de padres a hijos, y ha sido capaz de transmitir, junto con sus preceptos éticos, una sabiduría política recogida durante siglos de opresión y de vejámenes: aconseja cómo apaciguar las mayorías hostiles, razonar con ellas o evitarlas; cómo y cuándo presentar un perfil desdibujado, cuándo realizar gestos públicos; cómo llevar los negocios con enemigos potenciales. Además, ha sido capaz de ofrecer a los miembros de su comunidad por lo menos el consuelo de la solidaridad ante la opresión. Si bien los guetos europeos mantenían encerrados a los judíos, también mantenían fuera a los gentiles; y la vida de la familia judía florecía como la principal referencia social para un grupo separado de la mayoría en muchos aspectos de su historia, e infundía a cada individuo no sólo un sentimiento de comunidad en el presente, sino también de pertenencia a las largas y veneradas tradiciones de sus antecesores.

En su mayor parte, los gays no provienen de familias gays. Sufren opresión individualmente y en solitario, sin la ayuda de ningún consejo ni, a menudo, de sostén emocional alguno de sus parientes o amigos. Esto hace que su caso resulte, en cierto sentido, más comparable al de los ciegos o los zurdos, que también están dispersos en la población general y no segregados por la herencia y, en muchas culturas, son también víctimas de la intolerancia. Sin embargo, el caso de los gays es más revelador aún que el de la mayor parte de las minorías dispersas, porque normalmente son socializados como miembros ordinarios de la sociedad, ya que raramente los padres advierten que sus hijos son gays hasta que no se desarrollan plenamente. Sus reacciones y las reacciones de quienes les son hostiles ilustran, pues, la intolerancia de una manera relativamente poco complicada, sin variables accidentales tales como la asociación atípica, la incapacidad para contribuir a la sociedad o, ni siquiera, una anomalía ostensible. En todos los respectos, salvo en uno, la mayor parte de los gays son exactamente como quienes les rodean, razón por la cual la antipatía para con ellos es un ejemplo particularmente elocuente de intolerancia.

Únicamente cuando las actitudes sociales son favorables, los gays tienden a constituir subculturas visibles. En sociedades hostiles se vuelven invisibles, lujo que les es concedido por la naturaleza esencialmente privada de su apartamiento de la norma, pero que acrecienta enormemente su aislamiento y reduce drásticamente la efectividad de su influencia. Cuando vuelven los buenos tiempos, no hay mecanismo que estimule la adopción de medidas que impidan la repetición de la opresión: no hay abuelos gays que recuerden los pogromos, no hay literatura gay del exilio que recuerde a los vivos el destino de los muertos, ni conmemoraciones litúrgicas en tiempos de crisis y de sufrimiento. Hoy en día hay relativamente pocos gays conscientes de la gran variedad de situaciones en que los tiempos colocaron a su género, y no parece haberlos habido en las sociedades anteriores.

Debido a esto, salvo en los casos en que llegaban a ejercer una autoridad considerable, la libertad, el sentido de identidad y, en muchos casos, la supervivencia de los gays dependía casi totalmente de las actitudes populares hacia ellos. Generalmente, la historia de las reacciones públicas ante la homosexualidad es, pues, en cierta medida, una historia de la tolerancia social.

Es justo señalar que, al margen de las ventajas que presentan los gays para el estudio de la intolerancia, también tienen importantes inconvenientes. El más fundamental es que la antigüedad del prejuicio contra los gays y su sexualidad ha dado como resultado la deliberada falsificación de los registros históricos que a ellos conciernen hasta bien entrado el siglo actual, lo cual vuelve particularmente difícil la reconstrucción de su historia. En el mundo antiguo, apenas se conocía la distorsión de este tema,^[25] pero ésta se amplió considerablemente con el abrupto cambio de la moral pública que siguió a la caída del Imperio Romano de Occidente. La ignorancia fue la fuerza principal que se escondía tras la pérdida de información acerca del tema en la Europa medieval —en la literatura medieval, Alcibíades aparece ocasionalmente como una compañera de Sócrates—^[26], pero también era evidente la pesada mano del censor. En un manuscrito de *El arte de amar*, de Ovidio, por ejemplo, se enmendó una frase que originariamente decía «El amor de un muchacho me atrae menos», para que dijera «El amor de un muchacho no me atrae en absoluto», al tiempo que una nota marginal informaba al lector: «Por tanto, puede el lector estar seguro de que Ovidio no era sodomita».^[27]

Naturalmente, es fácil descubrir observaciones de esta calaña, y los tiempos más modernos recurren a medios más sutiles para distinguir entre sentimientos gays y sexualidad. Cambiar el género de los pronombres fue un artilugio popular al menos desde que el sobrino nieto de Miguel Ángel lo empleó con el fin de que los sonetos de su tío resultaran más aceptables para el público;^[28] y los eruditos continuaron con el engaño aun cuando no estuviera en juego la reputación de nadie: cuando, a comienzos del siglo XIX, Francis Gladwin tradujo al inglés las fábulas morales persas de Sa'di, transformó intencionalmente todas las historias de amor gay en romances heterosexuales mediante la alteración de los pronombres ofensivos.^[29] Todavía a mediados del siglo XX se seguían falsificando de esta guisa los *ghazels* de Hafiz.^[30]

Una aproximación más honesta al texto, pero seguramente no más ilustrativa, es la supresión. Esta podía ir desde la omisión de una sola palabra que indicara el género (que es el caso común cuando el original revelaba que el objeto de amor en el *Rubaiyat* es en verdad un hombre)^[31] hasta toda una obra, como los *Amores* del pseudo Luciano, que Thomas Francklin expurgó de su traducción porque contenía una disputa acerca de qué sexo era preferible como objeto erótico para los varones:

Pero como ésta es una cuestión que, al menos en esta nación, está ya zanjada desde hace mucho tiempo a favor de las damas, no hace falta más discusión: por esta razón, así también como por algunas otras de índole más material, que no tendrán dificultad en imaginar quienes estén familiarizados con el original, se omite el Diálogo por completo.[\[32\]](#)

(Las razones de índole más material a las que alude este texto pueden consultarse hoy en una traducción razonablemente honesta de M. D. MacLeod en el vol. 8 de la edición de LC de las obras de Luciano.)

En las traducciones inglesas suelen eliminarse incluso los pasajes hostiles a la sexualidad gay,[\[33\]](#) y la supresión de detalles relacionados con la homosexualidad afecta relatos históricos que difícilmente pueden considerarse chocantes o excitantes, como cuando el *Oxford Classical Dictionary* observa que los amantes áticos Harmodio y Aristogitón mataron al tirano Hipías «movidos por diferencias privadas».[\[34\]](#)

Es probable que los esfuerzos más cómicos por ocultar la homosexualidad al público sean los que llevaron a cabo los editores de Loeb Classics, la colección estándar de textos clásicos griegos y latinos con traducción inglesa. Hasta hace muy poco, muchas secciones de las obras griegas de esta serie que trataban abiertamente de homosexualidad no se tradujeron al inglés, sino al latín, y ciertos pasajes explícitos en latín fueron volcados al italiano.[\[35\]](#) Además del comentario ambiguo de la moral de los lectores italianos que este procedimiento lleva implícito, tiene el curioso efecto de destacar todos los pasajes procaces de los principales clásicos, de modo que el lector interesado (y con el adecuado conocimiento de idiomas) sólo tiene que hojear la traducción inglesa en busca de los pasajes en latín o en italiano. La práctica se aplicó por igual a los escritores profanos y a los sagrados: se llegó a considerar que incluso las condenas cristianas de los actos homosexuales eran demasiado provocativas para los lectores ingleses.[\[36\]](#)

Al igual que en cualquier otro tema, las verdades a medias son más engañosas que las puras mentiras, y las mayores dificultades del historiador residen en ligeras tergiversaciones de sentido en traducciones aparentemente completas y fieles. La traducción inglesa oculta todo un tesoro de informaciones en un verso de Cornelio Nepote que dice así: «En Creta se considera loable que un joven tenga gran cantidad de aventuras amorosas».[\[37\]](#) En un ámbito de opinión que no diera por supuesto que las referencias a las aventuras amorosas implican automáticamente la heterosexualidad, esta traducción sólo parecería demasiado vaga; pero para los lectores modernos es lisa y llanamente falsa. El sentido original del comentario es: «En Creta se considera loable que un joven tenga todos los amantes [masculinos] posibles».[\[38\]](#)

A veces, la ansiedad por reinterpretar o enmascarar relatos de homosexualidad ha inducido a los traductores a introducir en los textos conceptos completamente nuevos, como cuando los traductores de una ley hitita que aparentemente regula el matrimonio homosexual, incluyen palabras que alteran por completo su significado,[\[39\]](#) o cuando Graves «traduce» una cláusula inexistente en Suetonio para sugerir que una ley prohíbe los actos homosexuales. En muchos casos, tales distorsiones contradicen otros fragmentos del mismo texto: en la traducción de Loeb de la *Metamorfosis* de Ovidio, el latín *in pia virgo* («niña desvergonzada») se convierte,

debido a su aparición en un contexto homosexual, en «niña antinatural», aun cuando Ovidio calificara específicamente sus deseos como «naturales» sólo unos pocos versos antes.^[40]

No es asombroso que sean tan raros los análisis precisos de gays en un contexto histórico cuando son tan formidables las barreras que impiden el acceso a las fuentes a todos aquellos que no sean versados en lenguas antiguas y medievales. Incluso quienes se han tomado el trabajo de aprender las lenguas necesarias, se encuentran con que la mayor parte de las ayudas léxicas rehuyen comentar el significado de términos relacionados con actos que los lexicógrafos desaprueban;^[41] sólo el trabajoso cotejo y una extensísima lectura de las fuentes capacita al investigador para descubrir con cierto grado de precisión las acciones y las actitudes de culturas anteriores que no se avenían a los gustos del estudioso moderno. Mientras una nueva generación de traductores no quite las hojas de parra, la investigación en gran escala seguirá siendo muy difícil.

Una segunda dificultad para la investigación de este tipo de intolerancia es que versa sobre cuestiones sexuales y emocionales esencialmente personales,^[42] que raramente se registran en documentos oficiales, salvo en sociedades que se caractericen por la hostilidad a tales sentimientos y en las que se hayan adoptado medidas para eliminarlos. Sin embargo, incluso este tipo de registro es falaz, y no cabe duda de que sería erróneo sacar conclusiones relativas a la situación de los gays en la mayor parte de las ciudades norteamericanas a partir de las sanciones legales que teóricamente les afectan, y es indudable que estudios preciosos sobre este tema se equivocaron al cargar demasiado el acento en la existencia de estatus restrictivos. La simple observación de que algo es ilegal puede ser sumamente engañosa si no se comenta al mismo tiempo en qué medida esas leyes se respetaban, se apoyaban o se aprobaban.

Los monumentos de amor son principalmente literarios: lo que una factura de venta o un registro de impuestos son a la historia económica, son los poemas y las cartas a la historia de las relaciones personales y de las actitudes a ellas asociadas. En consecuencia, este estudio se apoya mucho más en las fuentes literarias que la mayor parte de los textos históricos. A menudo las obras literarias se centran en lo insólito y pueden presentar más bien lo extraño que lo ordinario, pero esto también vale para las fuentes históricas más convencionales, que en general registran acontecimientos notables más que sucesos comunes. En especial durante la Edad Media –cuando el resultado de las aventuras militares podía comunicarse mediante una poesía bastante fantástica, y los historiadores sobrios informaban a sus lectores acerca de milagrosos acontecimientos que incluso los contemporáneos encontraban increíbles– no había clara división entre fuentes históricas y fuentes literarias, de modo que el problema es menos grave de lo que podría parecer.

Sin embargo, las fuentes literarias presentan problemas especiales. Muchos de ellos se analizarán más adelante y en forma individual a medida que se vayan planteando, pero hay uno de carácter general que merece una consideración preliminar: el cuestionamiento de esas fuentes en calidad de registros históricos sobre la base de lo que podría denominarse «teoría histórica de la emanación literaria». De acuerdo con este enfoque, si se puede demostrar que algo ha tenido un antecedente literario en una cultura anterior, su aparición en una posterior carece de significado en cualquier contexto que no sea el de la derivación artística. Por ejemplo, si los escritores romanos imitan la poesía homosexual griega, se puede tener la seguridad de que esos versos son meras imitaciones y que no representan sentimientos verdaderos. Se supone que si es posible mostrar que los griegos imitaron formas anteriores, tampoco ellos habrían experimentado sentimientos homosexuales, y la verdadera empresa del

conocimiento histórico estribaría en descubrir el pueblo original que fue el único en experimentar emociones reales y el que legó al resto de la especie humana los motivos que las literaturas posteriores imitaron luego mecánicamente.

Es evidente que la imitación de temas homosexuales es un hecho significativo por sí mismo. En la mayoría de las culturas occidentales previas a la segunda mitad del siglo XX, era imposible publicar poesía homosexual de ningún tipo sin peligro de persecución, aun cuando se reconocieran los intereses homosexuales de los griegos y la poesía de éstos fuera objeto de estudio y de admiración. El que los autores romanos publicaran un considerable volumen de poesía homosexual –con o sin ostensible influencia helénica– es una prueba de una gran diferencia entre la sociedad romana y las posteriores.

La cantidad de maneras de expresar la atracción erótica es limitada, y más limitada aún la variedad de sexos objeto de esta atracción. Es ridículo valerse del hecho de que un autor se sienta atraído por ambos sexos como prueba de su derivación de Ovidio, o de sus sentimientos pederastas como prueba de su imitación de fuentes griegas. Todo aquel que se sienta estimulado por muchachos puede escribir sinceramente versos pederastas, no obstante haberlo hecho antes los griegos.

En este contexto es notable:

- a) que nunca se sugiera que las imitaciones de la poesía lírica heterosexual sean una prueba de que los escritores en cuestión no tienen auténtica experiencia de atracción heterosexual, teoría igualmente probable desde el punto de vista de la «emanación histórica»; y
- b) que el hecho de que los escritores cristianos posteriores imitaran regularmente los estilos literarios de los padres de la Iglesia no se considere como prueba de falta de sinceridad: por el contrario, en este contexto, la consciente conservación de una tradición literaria se tiene como demostración de la persistencia de los sentimientos que dieron origen a esa tradición.

Una última desventaja estriba en la dificultad de evitar los estereotipos anacrónicos, que constituye un problema científico mucho más serio tanto para el autor como para el lector de este tipo de estudios. Es improbable que, en toda la historia de Occidente, haya habido una época en que los gays fueran víctimas de una intolerancia más extendida y violenta que durante la primera mitad del siglo XX, de modo que no cabe esperar que las conclusiones sobre la homosexualidad que se infieran a partir de las observaciones de los gays en las naciones occidentales modernas produzcan generalizaciones más correctas y objetivas que las realizadas sobre los judíos en la Alemania nazi o los negros en el sur de Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión. Hasta hace muy poco, era pequeñísimo el porcentaje de gays que querían identificarse en público como tales, y esas personas, dadas las reacciones que con toda razón podían esperar, debían de ser atípicas.

Por tanto, es menester una extrema prudencia a la hora de proyectar en los datos históricos ideas sobre los gays que sólo derivan de muestras modernas, y probablemente atípicas por completo, de este tipo de personas. La idea de que los hombres gays son menos masculinos, por ejemplo, y de que las mujeres gays son menos femeninas, deriva casi seguramente más de la antipatía a la homosexualidad que de la observación empírica. En las culturas que profesan intolerancia respecto de los gays existe una creencia generalizada de que los varones sólo se verán eróticamente afectados por lo que esas culturas consideran femenino –y las mujeres, sólo por lo que se define culturalmente como masculinidad–, y esa creencia lleva

inevitablemente a prever que los varones que deseen atraer a otros varones serán «femeninos», y las mujeres eróticamente interesadas en otras mujeres serán «masculinas». La conformidad atípica a las expectativas en lo relativo al sexo se muestra distribuida al azar en la mayor parte de las poblaciones, con total independencia de la preferencia sexual; pero bastará un pequeño porcentaje de mujeres gays más masculinas, o unos pocos hombres gays más femeninos que sus contrapartidas no-gays, para confirmar el estereotipo en la mente de un público predispuesto a creer en él y en general desprovisto de amplios muestreos de control. (De ser posible, se ignora la existencia de hombres afeminados que no sean gays o de mujeres heterosexuales masculinas, o bien se los considera como parte del abanico normal de la adaptación humana.)

Sin embargo, no debe pensarse que tales estereotipos afectaran a las sociedades más tolerantes, ni que se diera por supuesta alguna conexión entre homosexualidad y conducta sexualmente «inapropiada».[43] Por el contrario, entre los pueblos antiguos que reconocían la probabilidad y la propiedad del interés erótico entre personas del mismo sexo, se solía suponer que los hombres que amaban a otros hombres debían ser más masculinos que sus contrapartidas heterosexuales, debido al razonamiento lógico (aunque no convincente) de que los hombres que amaban a hombres los emularían y tratarían de parecerseles, mientras que los hombres que amaban a mujeres terminarían asemejándose a ellas, esto es, «afeminados». (Probablemente la inversa fuera cierta para las mujeres, pero la preocupación por los roles sexuales femeninos no parece haber sido tan aguda en todas las épocas.) Posiblemente, el ejemplo más llamativo de este contraprejuicio es el discurso de Aristófanes en *El banquete* de Platón. Leemos en este diálogo, 192a:

Quienes aman a hombres y sienten placer en acostarse con hombres y en ser abrazados por hombres son también los muchachos más hermosos y jóvenes, y –naturalmente– los más masculinos. Los que los acusan de desvergüenza mienten; no hacen tal cosa por falta de vergüenza, sino que abrazan lo que es como ellos por pura valentía, por pura virilidad. Una prueba clara de esto nos la da el hecho de que, una vez adultos, son los únicos que se comportan como hombres en sus carreras públicas.

(Cf. el discurso de Fedro. Este pasaje puede ser una caricatura, pero no por eso es menos revelador.)

Muy difícil es que la equiparación de homosexualidad y afeminamiento se le hubiera ocurrido a pueblos cuya historia, arte, literatura popular y mitos religiosos estaban llenos de proezas homosexuales de figuras tan arquetípicamente masculinas como Zeus, Hércules o Aquiles, entre otros.[44] Platón sostenía que las parejas de amantes homosexuales serían los mejores soldados (*El banquete*, 178e-179; cf. Aristóteles, *Política*, 2.6.6), y los tebanos formaban realmente un ejército con tales parejas en lo que vino a ser un experimento de extraordinario éxito.[45] Cuando los griegos discuten acerca de los méritos relativos de la homosexualidad y de la heterosexualidad en el caso de los hombres, a veces estigmatizan a los defensores de esta última como «afeminados», pero jamás hacen lo propio con los

defensores de la primera (para tales debates, véase más adelante, cap. *Cristianos y cambio social*).

Los romanos heredaron en este campo las actitudes de los griegos y, en todo caso, estaban familiarizados con los intereses homosexuales de figuras públicas tan cabalmente masculinas como Sila y Adriano. Mucho tiempo después de la desaparición en Occidente de la idealización pública de los varones gays, éstos continuaron reconociéndose en empresas tradicionalmente masculinas. Ricardo Corazón de León, Eduardo II, el duque de Orleáns, el príncipe de la Roche-sur-Yon, el Gran Conde, el mariscal de Vendôme:^[46] todos estos hombres famosos por su habilidad marcial o su valor, también lo fueron por gays, y habría sido muy difícil inducir en la mente de sus contemporáneos cualquier asociación necesaria de afeminamiento y homosexualidad masculina.

Análogamente, hay que evitar extrapolar de una época a otra ideas relativas a las relaciones gays, ideas tan condicionadas por la cultura como la creencia en que las mismas deben ser paralelas a las relaciones heterosexuales o imitación de éstas (por ejemplo, que en su seno deban adoptarse forzosamente papeles «masculinos» o «femeninos»). Allí donde las relaciones gays gozan de aprobación y son abiertas, en general no se esperan, ni se detectan, imitaciones de este tipo. Sobre todo en el caso de alguien aceptablemente involucrado al mismo tiempo en relaciones gays y heterosexuales, sería de esperar que unas y otras fueran independientes; puede haber superposición o imitación, pero no hay razón para suponer a priori que eso ocurriría sólo en una dirección. Muchos escritores griegos tienen el amor homosexual como ideal al que podrían aspirar los amantes heterosexuales. Incluso se ha de ser prudente respecto de otras culturas opresivas: las parejas gays pueden imitar a las que no lo son, pero la naturaleza del matrimonio heterosexual varía mucho con el tiempo y el lugar, y las uniones gays deben estudiarse en relación con las costumbres que les son contemporáneas, no en términos de las expectativas modernas.

Por ejemplo, insistir en que, para constituir «matrimonios», las uniones homosexuales del pasado debían ser análogas a las del matrimonio heterosexual moderno es lisa y llanamente desafiar a la historia. Ningún matrimonio de las sociedades antiguas guarda estrecha semejanza con sus equivalentes modernos. La mayoría era mucho más informal; algunos, más rígidos. La mayor parte de las culturas consideran el matrimonio como un acuerdo privado que se negocia entre dos familias; la supervisión de los detalles depende de las respectivas cabezas de familia. Para casi todo el período que abarca este estudio es imposible especificar criterios constitutivos de la «legalidad» de un matrimonio: dos personas que vivían juntas en forma permanente y cuya unión era reconocida por la comunidad, estaban «casadas». Hasta la primera teología cristiana reconocía dificultades a la hora de decidir quién estaba casado y quién no lo estaba; Agustín se inclinaba por designar como «esposa» a toda mujer que intentara ser permanentemente fiel al hombre con el cual vivía (*De bono conjugali*, 5.5 [PL, 40:376-77]).

Allí donde los contemporáneos describen las relaciones homosexuales como «matrimonios»^[47] o donde las leyes implican que tales uniones gozan de reconocimiento público, no puede haber ninguna razón para rechazar esta información, ni para rechazar tales relaciones como intrínsecamente inverosímiles.^[48]

En relación con esto se halla la pregunta de si las relaciones gays deben ser intrínsecamente distintas de las heterosexuales. La mayoría de los occidentales modernos, incluso muchos gays, tienden a pensar que los asuntos amorosos entre gays son por naturaleza más

transitorios y físicos que sus equivalencias heterosexuales (a menudo idealizadas). Sea esto verdad o no, debe considerarse en conjunción con la variable de la hostilidad social. Por supuesto que, en un medio hostil, la persona gay obtiene grandes ventajas en no establecer una relación permanente, pues cuanto más prolongada e íntima sea la relación entre dos personas del mismo sexo, más probable es que despierte sospechas allí donde la homosexualidad está oprimida. Los gays astutos pueden evitar esto, pero la defensa más eficaz de la opresión reside en las relaciones efímeras y clandestinas, que no atraen la atención ni provocan sospechas.

Por otra parte, allí donde se admira públicamente a los gays y a su amor, no es de esperar que se produzca ninguno de esos síndromes de defensa, y lo cierto es que en las sociedades más tolerantes no se encuentra nada de esto. Para muchos griegos, el amor gay era la única forma de erotismo que podía ser duradera, pura y verdaderamente espiritual. El origen de la idea de «amor platónico» (posterior a Platón en varios siglos) no se halla en la creencia de Platón en que el sexo debiera estar ausente de las relaciones gays, sino en su convicción de que sólo el amor entre personas del mismo sexo podría trascender el sexo. El legislador ático Solón pensaba que el erotismo homosexual era demasiado elevado para los esclavos y se lo prohibió. En el mundo ideal de las novelas helenísticas, los gays figuraban de modo prominente como amantes desdichados cuyas pasiones no eran menos duraderas o espirituales que las de sus amigos no-gays. En Roma, la indeclinable devoción de Adriano por su amante muerto, Antínoo, fue una de las expresiones artísticas más familiares de fidelidad erótica. En la literatura sufí islámica, el erotismo homosexual era una expresión metafórica capital de la relación espiritual entre Dios y el hombre,^[49] y gran parte de la poesía y la ficción persas que suministra ejemplos de amor moral emplea para ello las relaciones gays. Entre los antiguos chinos, la expresión literaria más popular del amor gay era «el amor de la manga cortada», que aludía a la devoción altruista del último emperador de la dinastía Han, Ai-Ti, quien, llamado a audiencia, se cortó la manga antes que despertar a su amante, Tung Hsien, que se había quedado dormido sobre ella.^[50] Incluso entre los pueblos primitivos suele suponerse alguna conexión entre espiritualidad o misticismo y homosexualidad.^[51] Sólo en tiempos relativamente recientes se asociaron los sentimientos homosexuales con la degradación moral.

Si las dificultades de la investigación histórica de los gays pudieran resolverse simplemente evitando proyecciones anacrónicas de mitos y estereotipos modernos, la tarea sería mucho más sencilla de lo que realmente es. Desgraciadamente, al historiador le acecha un peligro igualmente distorsionante y más atrayente aún: el que le plantea la tendencia a exagerar las diferencias entre la homosexualidad en las sociedades de otros tiempos y en las modernas.

Un ejemplo de esta tendencia se halla en la idea común de que las relaciones gays del mundo antiguo diferían de sus equivalencias modernas en que siempre involucraban a personas de distinta edad: un hombre mayor (el amante) y un muchachito (el amado).^[52] Algunos estudiosos han propuesto que esas relaciones que implican diferencia de edad no se consideran como ejemplo de «homosexualidad real». Cabe preguntarse de inmediato si las relaciones heterosexuales entre hombres y chicas son menos heterosexuales en razón de la diferencia de edad. La distinción entre homosexual y heterosexual parece centrarse en subsumir todas las variedades de interés erótico en categorías de relación entre sexos; si el término «homosexual» tiene algún significado, ese significado tiene que incluir tanto las relaciones entre hombres y muchachos como entre hombres y hombres o entre muchachos y muchachos.

Por otro lado, no parece probable que, salvo pocas excepciones, el aparente predominio de las relaciones eróticas entre adultos y muchachos en el pasado corresponda a la realidad.^[53] Más bien se trataba de una convención cultural idealizada. Vale la pena observar que en la cultura de la Europa moderna y de Estados Unidos, las niñas adolescentes son por doquier modelos de belleza femenina: anuncios, literatura popular, pornografía, cine y televisión, incluso el humor vulgar, tienen a la muchacha entre dieciséis y veinte años como arquetipo de belleza femenina. Sin embargo, sería erróneo inferir de ello que la mayoría de los hombres o bien desean o bien mantienen efectivamente relaciones con mujeres de ese grupo de edad. Ni siquiera está claro que ese grupo de edad sea el más atractivo para todos los hombres.

A este respecto, la terminología inglesa es engañosa. En efecto, aunque técnicamente la voz *girl* designa una hembra preadulta, en realidad se la usa para referirse a cualquier mujer en tanto se la vea como objeto sexual, aun cuando haya pasado en veinte o más años el límite de la *girlhood* (la pubertad femenina). A menudo un varón adulto se referirá a su amante femenina adulta como su *girlfriend*, y ella hablará de él como de su *boyfriend*, aun cuando sea mucho mayor que ella. Este peculiar empleo de los términos que sugieren juventud parece relacionarse con dos tendencias generales de la sociedad occidental. La primera es la equivalencia entre juventud y belleza física. Aun cuando la edad con que se asocia la belleza presenta variaciones culturales, casi siempre se halla en la juventud.

Con esto se relaciona una tendencia al uso de diminutivos cuando el sujeto hablante se dirige a personas a las que se siente atraído por el afecto o el deseo, o bien cuando se refiere a ellas. Los amantes se tratarán mutuamente de «bebé», «dulzura», «cariño» —o usarán otros apelativos ligados a la infancia—, como señales de amor y de afecto. Aplicadas a extraños, esas mismas palabras resultarían absurdas y ofensivas. Incluso entre amigos, las sugerencias de juventud implican intimidad. Hasta que el término adquirió connotaciones peyorativas, muchas mujeres adultas de Estados Unidos se referían a sus amigas como «las chicas», aun cuando tuvieran cincuenta años. La expresión «salir una noche con los muchachos» no significa nada acerca de la edad de los participantes, sino que es simplemente una alusión a la amistad entre ellos.

Es evidente que esto también sucedía en el pasado con las relaciones eróticas. Para los griegos los hombres hermosos eran «muchachos», de la misma manera en que para los europeos y norteamericanos modernos las mujeres hermosas son «chicas».^[54] A algunos griegos podía importarles la edad real del varón implicado; a otros, evidentemente, no.^[55] En sus Diálogos, Platón distingue cuidadosamente entre los hombres que se sienten atraídos por muchachos y los que se sienten atraídos por otros hombres,^[56] pero pocos escritores antiguos fueron tan cuidadosos. En su mayor parte utilizaron términos que sugerían la atracción erótica por hombres jóvenes y por varones mayores de manera intercambiable,^[57] lo que llevaba claramente implícito que no se tenía en cuenta la edad. A menudo el término «pederastia» no guardaba mayor relación con la edad de los objetos de deseo que la expresión «caza de chicas».^[58]

La convención por la que, para expresar afecto o intimidad, se emplean términos que aluden a la juventud, sobrevivió a lo largo de toda la Edad Media. La persistencia de Ganímedes como símbolo del varón gay y, a la vez, de las relaciones ideales cristianas (por ejemplo, entre los monjes y su abad o «padre»), enriqueció más aún la tradición. Alcuino llama «hermoso muchacho» a un clérigo al que ama; Walafrido Estrabón le escribe a otro monje llamándole «muchachito» o «jovencito»; san Aelredo se refiere a Simón, amante y coetáneo suyo, como

a un «muchacho» y lo llama «hijo»; en una carta a su amante, Marbod, obispo de Rennes, llega a referirse a sí mismo como a un «muchacho».

Naturalmente, el autor tiene la esperanza de que las dificultades inherentes a evitar proyecciones anacrónicas de este tipo –y todas las desventajas aquí analizadas en relación con la consideración de los gays como caso especial para el estudio de la intolerancia– se vean compensadas por las ventajas a las que ya se ha aludido. El éxito de la empresa dependerá en gran medida de una mayor comprensión de la intolerancia en tanto fenómeno general. Como se ha observado ya, este análisis, con toda su amplitud, supera el alcance del presente estudio e incluso los límites de estas observaciones introductorias de carácter general. Sin embargo, puesto que se ha dedicado una cierta atención a aspectos que probablemente no tengan responsabilidad en la intolerancia respecto a la homosexualidad, quizá valga la pena dedicar un momento a los diversos tipos de factores que efectivamente podrían tener responsabilidades en dicha intolerancia.

De la gran cantidad de ejemplos que un análisis más teórico pudiera tener en cuenta, sólo nos referiremos aquí a dos, que se describirán más con la mentalidad de las deducciones propias del sentido común que como extrapolaciones científicas dotadas de la seguridad necesaria para realizar predicciones. Además, el primero se propone con muchas reservas: a lo sumo es útil para comprender algunos de los cambios en la tolerancia pública que se estudian en las partes II y III de este volumen. No se trata en absoluto de una explicación suficiente o total, ni siquiera de esos cambios, y no atañe en absoluto a los cambios sociales que se caracterizan en la parte IV, con los que a veces incluso entra directamente en contradicción. Ambos ejemplos se proponen principalmente como sugerencias de nuevas áreas de investigación en las que, en el presente, no hay casi aparato analítico disponible.

El primero de los dos factores es la relación entre la organización social por una parte, y la moral sexual y la tolerancia, por otra. En diversos momentos de este volumen se contraponen dos tipos generales de organización social bajo los encabezamientos de «urbano» y «rural». Desde el primer momento debe quedar claro que estas designaciones representan enormes simplificaciones y no tienen otra finalidad que la de servir como abreviaturas de conceptos mucho más complicados. Por «rural» se entiende la organización social estructurada primordialmente en torno a unidades de familia extensa, en las cuales la lealtad política no trasciende la relación sanguínea y las estructuras de parentesco son medios básicos del mantenimiento del orden y el suministro de servicios sociales. Como tipo ideal, las sociedades «rurales» existirían principalmente entre los pueblos agrarios preindustriales con escasa organización política; en menor medida, estas características se encuentran también en las áreas rurales de los países industrializados.

En una estructura social «rural», las relaciones de la familia extensa son decisivas para la supervivencia del individuo, pues son precisamente ellas las que lo proveen de educación, sostén, trabajo, pareja matrimonial y equipamientos, así como valores morales y seguridad. En estas culturas, la familia es la que distribuye roles laborales y organiza así una fuerza de trabajo para la cosecha y la siembra, el pastoreo y la construcción, etc.; la que supervisa el cuidado de jóvenes, ancianos y enfermos; la que acuerda matrimonios y atiende a los niños cuyos padres tienen que trabajar fuera de la casa; la que se encarga de asegurar el cuidado de huérfanos o de viudas; la que transmite el saber y los valores morales de generación en generación y garantiza los derechos de propiedad y las divisiones tradicionales de la tierra y de los recursos; finalmente, la que proporciona al individuo un lugar en la sociedad, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista físico.

Una de las características sobresalientes de las sociedades «rurales» es la confianza que se deposita en la familia para que administre el castigo a las personas (pertenecientes a ella o no) que son causa de perjuicio a miembros de la misma. Las contiendas sangrientas y las venganzas tribales o familiares se asocian en particular a las áreas y grupos rurales, donde las unidades políticas o bien no existen, o bien no se les confía la administración de justicia, y donde la justicia abstracta (en caso de que se la conozca), está conscientemente subordinada a la lealtad familiar. En la Alta Edad Media, una de las principales dificultades para entablar relaciones de amistad entre los romanos de las ciudades y los bárbaros de las zonas rurales estribaba en el tipo de justicia familiar basada en las sangrientas luchas que tenían lugar entre estos últimos,^[59] y que los romanos consideraban atávico e incivilizado.

Allí donde el estatus, el poder, la seguridad afectiva e incluso la supervivencia dependen de posiciones claramente definidas en el marco de una estructura familiar extensa, la definición de tales posiciones se convierte en función fundamental de la ética, las costumbres y las leyes, de la misma manera que, en las sociedades políticamente organizadas, el acceso a la ciudadanía y a la posición de gobierno constituye una función primordial de esas mismas fuerzas. Una enorme proporción de tabúes sociales y morales de las comunidades estructuradas en torno al parentesco tiene la finalidad de regular la procreación legítima y desalentar formas de sexualidad que pudieran complicar la organización social, al producir personas cuyos derechos a una determinada posición en el interior de la familia presenten una cierta ambigüedad. Por lo general, estos esfuerzos guardan poca relación con las preocupaciones superficialmente análogas que subyacen a la moral sexual en las sociedades políticamente organizadas. Por ejemplo, puede que sea muy fácil el divorcio (para los varones) y común la poligamia, mientras que la sexualidad extramatrimonial se castiga con la muerte; las mujeres libres pueden ser tremendamente descalificadas (o incluso muertas) por una sola indiscreción sexual, mientras que sus parientes varones o sus maridos recurren con toda impunidad a esclavas o prostitutas; se puede exigir a las viudas que permanezcan solas hasta la muerte, mientras que los varones tienen docenas de concubinas y varias esposas al mismo tiempo. Está claro que la razón que se esconde tras estas rígidas estipulaciones no tiene relación alguna con la pureza sexual en ningún sentido abstracto del término, ni con la salvaguarda de aspecto afectivo alguno de la vida familiar. Ni siquiera es un esfuerzo para maximizar la reproducción, puesto que los hijos ilegítimos, en el mejor de los casos, no gozarán de garantías de protección social, y en el peor, se los eliminará físicamente.

Por el contrario, detrás de estos tabúes y estas normas aparentemente caprichosas y sin relación mutua se halla el interés por limitar el acceso a posiciones de privilegio dentro de la familia. Aunque en muchas comunidades esta motivación sólo está presente en forma subliminal, los códigos éticos de origen esencialmente rural, pero muy desarrollados, pueden tener plena conciencia de ello.

El amor perfecto, la fraternidad y la asistencia mutua sólo se encuentran entre quienes, por parentesco, están muy cerca unos de otros. Los miembros de una familia unida por descendencia común del mismo abuelo, o incluso de algún antepasado más lejano, profesan unos por otros un cierto sentimiento de amor, de ayuda recíproca, de simpatía recíproca [...] Para hacer efectiva la dicha de que todos los hombres conozcan su parentesco con los demás, no se toleran las prostitutas, y sólo se permite la actividad sexual cuando el hombre ha escogido hembra y se ha casado con ella abiertamente.^[60]

El establecimiento de sanciones morales lo suficientemente graves, simples y amplias para lograr este objetivo suele culminar en la exclusión o en la condena de gran parte de la actividad sexual que, aunque no atente contra la estructura de la familia extensa, no podría permitirse sin poner en peligro la esencia misma del código general o sin socavar un principio que se ha enunciado para justificarlo.[61] Si tal conducta es muy común –por ejemplo, la masturbación–, será tácitamente permitida en la medida en que quienes incurran privadamente en ella no cuestionen el código. En cambio, si no es común –por ejemplo, la homosexualidad–, se la reprimirá con mayor severidad, pues su impertinencia respecto de las preocupaciones que subyacen en la moral común parecerá aún más sospechoso a la luz de su rareza estadística. En las culturas organizadas mediante relaciones sexuales predeterminadas, la desviación en materia sexual equivale a la herejía en las sociedades teológicamente dominadas o a la disensión política en las comunidades políticamente organizadas. Los gays parecen tan peligrosos en las sociedades de parentesco como lo parecieron los herejes en la Europa católica de otros tiempos o, más recientemente, los socialistas en las democracias occidentales. En todos estos casos, en un primer momento la disensión o la desviación pueden aparecer como traiciones;[62] sólo el tiempo, la familiaridad y la educación pueden dar sitio a la diferenciación inocua y capacitar a la mayoría para distinguir qué formas de conducta atípicas son realmente destructivas del orden social y cuáles no lo son.[63]

En contraste, las sociedades «urbanas» están organizadas de modo característico en unidades políticas que trascienden explícitamente los lazos de parentesco. Las comunidades urbanas pueden permitirse la transición a un dominio más amplio de preocupación moral porque la organización social de las ciudades, al ser mucho más elaborada, quita a la unidad familiar gran parte de su carga de bienestar social y de organización, proporciona escuelas, división del trabajo, empleos y oportunidades de casamiento, instituciones religiosas, seguridad y protección personal, a la vez que se encarga del cuidado de viudas, huérfanos y enfermos, y todo ello con independencia de la posición del individuo en una familia extensa. En estas culturas, las familias nucleares siguen siendo un elemento básico de la organización social y son conscientemente protegidas, pero los códigos morales de los entornos urbanos tienden a poner el acento en conceptos cívicos, abstractos o de revelación divina acerca de lo correcto y lo incorrecto, conceptos que se consideran superiores a la ética basada primordialmente en intereses privados, tal como la lealtad familiar.[64] La mayoría de las comunidades urbanas, por ejemplo, desaniman con toda premeditación la justicia personal o familiar, sobre todo en cuestiones graves, y tratan de sustituirla por conceptos de justicia abstracta imparcialmente administrada por el Estado para el bienestar de todos.

Análogamente, a menudo la moral sexual urbana está dirigida a otros objetivos que la posición legítima en el seno de una familia extensa. Aunque la familia siga siendo objeto de protección legal y preocupación pública, la calidad de la educación de los hijos y la fuerza de los vínculos afectivos en el seno de la familia se consideran más importantes que la cantidad o el estatus de la descendencia. En los medios urbanos es muy raro que se autorice la poligamia, y en los escritos éticos se presta más atención a la calidad de la relación entre marido y mujer que a cuestiones legales de legitimidad o de subordinación. En general, los hijos legítimos sufren menos inconvenientes en las ciudades, pues sus capacidades los hacen útiles en una estructura social que tiene sitio para la mano de obra sin relación con una línea particular de descendencia. La prostitución suele tomarse simplemente como una forma de auto-complacencia que posiblemente degrade al individuo involucrado, pero que no es civilmente castigable. (El Estado interviene a menudo sólo para evitar la explotación de

quienes no se presten libremente a ello o para recaudar un impuesto sobre la actividad con vistas al bien común.) En las ciudades, la mayor parte de las cuestiones sexuales se consideran ajenas al ámbito propio del Estado; los códigos morales de sexualidad tienden a enfatizar más la pureza personal, la importancia de la fidelidad y las relaciones exentas de explotación entre iguales sociales, que la procreación y la legitimidad.

En las sociedades urbanas muy desarrolladas suele tolerarse la homosexualidad, y muchas veces se la idealiza. En el peor de los casos, se la ve como un subproducto inocuo de la civilización y del ocio, que no perjudica a la ciudad y que posiblemente la enriquece con el arte, el comercio o los impuestos relacionados con las actividades amorosas. En el mejor de los casos, se la ve como una expresión de esa suerte de lealtad espiritual, independiente de las compulsiones de los vínculos de sangre, que crea y mantiene las comunidades locales y las civilizaciones, esto es, una forma de amor y de devoción más intensa que debería darse entre los ciudadanos al margen de accidente biológico o lazos de parentesco. Tal vez sea algo más que una mera casualidad el que la mayoría de los atenienses atribuyeran el establecimiento de su democracia a una pareja de amantes gays y que las sociedades occidentales más conocidas por su favorable actitud ante la sexualidad gay –Atenas y Roma– también fueran las más estrechamente ligadas a la democracia urbana.^[65] Leemos en *Moralia*, de Plutarco, 761e:

Pues la gente abandonará a los miembros de la tribu, a los parientes, e incluso –por Dios– a padres e hijos. Pero nadie se ha interpuesto nunca entre amante y amado, inspirados por Dios, ni jamás ha triunfado sobre ellos el enemigo.

Estas generalizaciones deben tomarse con extrema precaución. Muy pronto se presentarán por sí mismas las excepciones a estas amplias categorías. Las sociedades rurales nómadas – por ejemplo, los beduinos y los indios norteamericanos– tienen en general actitudes positivas respecto de los gays, y las sociedades urbanas que se caracterizan por un extremado interés en la conformidad a una norma suelen ser hostiles a estas personas.^[66] La complejidad de la existencia humana debe frustrar inevitablemente los intentos de análisis lógicos;^[67] aquí no se hará nada para defender estas conclusiones contra la multitud de objeciones válidas que podrían presentarse. Sería más útil repetir sus ya enunciadas limitaciones e insistir en que las etiquetas de «rural» y de «urbano» sólo deben entenderse como abreviaturas de fenómenos complejos que desafían toda categorización fácil y sencilla. También debería observarse que tales distinciones, incluso allí donde ejercen una clara influencia, afectan a las diferencias entre actitudes populares, pero no al comportamiento individual.^[68] La exigüidad de datos empíricos existentes en relación con la incidencia de la conducta homosexual (y toda la sexualidad extramatrimonial) indica una significativa diferencia entre costumbres urbanas y rurales,^[69] pero también demuestra que la homosexualidad no es en absoluto desconocida en los medios rurales.

Sólo se formula la idea acerca de las diferencias entre «lo urbano» y «lo rural» con el fin de sugerir a los lectores las maneras posibles de comprender algunos de los cambios que se producen en las actitudes populares y que más adelante se detallarán. No me propongo establecer su certeza ni su probabilidad sino, más bien, proponerla como una de las muchas hipótesis posibles de trabajo. En el mejor de los casos sólo explicará una pequeña porción de

los fenómenos a los que se refiere, mientras que cabrá descubrir y analizar muchos otros factores antes de poder determinar su importancia relativa.

Es evidente que en muchos casos no significa nada. Aun cuando la medida en que una sociedad es «rural» o «urbana» tiene sus consecuencias sobre la tolerancia pública en materia de sexualidad, a menudo esta característica queda completamente eclipsada por otros aspectos de la organización social. La transición de la tolerancia a la hostilidad, que ocupa los últimos capítulos de este libro, tiene poco o nada que ver con la dicotomía antes descrita; dicha transición fue casi exclusivamente consecuencia del surgimiento de Estados e instituciones corporativas con el poder y el deseo de regular aspectos cada vez más personales de la vida humana. En los Estados dotados de verdadero poder sobre la vida privada de los ciudadanos, es inevitable que la suerte de las minorías dependa por completo de los deseos de la autoridad central. Si bien el período de mayor urbanización en Roma tuvo lugar bajo el Imperio, los gays estaban realmente más seguros bajo la República, antes de que el Estado tuviera la autoridad o los medios necesarios para controlar aspectos de la vida personal de la ciudadanía. Todo gobierno con poder y deseo de controlar cuestiones individuales tales como la creencia religiosa, y que cuente además con los medios necesarios para hacerlo, puede también regular la sexualidad y, puesto que los gays parecen ser siempre una minoría, la probabilidad de que sus intereses ejerzan una influencia importante es relativamente desdeñable.

Incluso en los Estados democráticos, las condiciones políticas varían extraordinariamente. A menudo, los gobiernos que se enorgullecen de proteger los derechos de las minorías –por ejemplo, las ciudades europeas del siglo XII– protegerán también a los gays. Sin embargo, en muchas democracias la tendencia práctica a la estatización –la subordinación de los derechos privados al bien común– se convierte en artículo de fe casi religiosa, y aquellas áreas de denominador común más bajo, acerca de las cuales la mayoría es capaz de ponerse de acuerdo, terminan por adoptar más bien un aspecto de santidad que de utilidad. En la Edad Media, esta evolución quedó cristalizada en el lema *Vox populi vox Dei*. Este principio, que era un medio extremadamente eficaz de inculcar la lealtad absoluta «del pueblo» a un gobierno, también tuvo consecuencias fatales para ciertas personas –como los judíos, los gays y las brujas– cuyos estilos de vida diferían de los de la mayoría: automáticamente, cualquier voz que no estuviera en armonía con la del «pueblo», tampoco estaba en armonía con Dios y, por esa razón, era susceptible de castigo. Las preferencias de la mayoría del pueblo se equiparaban con las preferencias de Dios y si a la mayoría del pueblo le desagradaban los gays, también le desagradaban a Dios. Naturalmente, no era ésa la enseñanza oficial de la Iglesia, e incluso muchos teólogos se oponían a ello explícitamente; pero prestaba buen servicio a los propagandistas de distintas causas, entre las que se contaba la intolerancia para con diversas minorías, y en muchos contextos llegó a parecer una verdad evidente.

Una proclividad de los seres humanos al desagrado o la desconfianza en relación con lo diferente o lo inhabitual añade una cierta fuerza visceral a esta creencia en la verdad implícita en el sentimiento de la mayoría. Sobre todo cuando las dificultades acosan a una población ya inclinada a valorar positivamente la adecuación a la norma, aquellos a los que se percibe como voluntariamente diferentes terminan por ser considerados no sólo como equivocados (o «antinaturales»), sino también como potencialmente peligrosos. A lo largo de casi toda la historia de Occidente parece haber sido trágicamente sencillo explicar las catástrofes como resultado de las perversas maquinaciones de determinados grupos, diferenciados de la mayoría; y aun cuando no se pudiera sugerir ninguna conexión específica, una y otra vez pueblos iracundos o desesperados descargaron sus emociones negativas sobre los raros, los

diferentes, los estadísticamente desviados. En la vibrante Roma del siglo I o en el bullicioso París del siglo XII, los judíos y los gays impresionaron a sus contemporáneos como parte de la abigarrada trama de la vida, de modo que sus peculiaridades distintivas contribuían a la felicidad del todo; pero en la Roma declinante e insegura del siglo VI o en el París de finales del siglo XIV, toda desviación de la norma adoptaba un aire siniestro y alarmante y se consideraba como parte de la constelación de fuerzas malignas portadoras de la destrucción del orden mundial habitual.

La reconstrucción del camino recorrido por la intolerancia desvela gran parte del paisaje por el que discurre, y aunque sólo fuera por esta razón valdría la pena intentarla. Quizá no sea excesivo esperar que los frutos de sus análisis resulten también instrumentos útiles para quienes aspiran a reducir o a erradicar el sufrimiento que a ella se asocia. Por otra parte, la topografía social de la Europa medieval está tan poco explorada aún que los estudios de cualquier aspecto de la misma resultan en gran medida pioneros y sus resultados, por tanto, provisionales. Seguramente, las generaciones futuras reconocerán muchos giros erróneos, falsas orientaciones y puntos muertos que persiguieron equivocadamente quienes carecían de toda pista, quienes no disponían de otras señales que las que ellos mismos habían colocado. Ya en terreno conocido será posible mejorar sustancialmente los enfoques iniciales; con mirada retrospectiva, los primeros estudios seguían caminos absurdamente tortuosos o completamente inútiles.

A este inexorable azar de las primeras investigaciones se agrega la dificultad, en el caso que nos ocupa, de que muchísima gente cree saber de antemano adonde deberían conducir las pistas, y echará en cara al investigador no sólo los inevitables errores de las primeras exploraciones, sino también la discrepancia entre los resultados, pese a ser sólo tentativos y estar bien intencionados, y sus preconceitos sobre el tema. A tales críticos, el autor sólo puede pedirles que, antes de condenar demasiado severamente la colocación de los mojones, experimenten por sí mismos las dificultades del terreno.

[1] «Tous ceux dont la vie se passe à chercher la vérité savent bien que les images qu'ils en saisissent son nécessairement fugitives. Elles brillent un instant pour faire place à des clartés nouvelles et toujours plus éblouissantes. Bien différente de celle de l'artiste, l'oeuvre du savant est fatalement provisoire. Il le sait et s'en réjouit, puisque la rapide vieillesse de ses livres est la preuve même du progrès de la science»: Henri Pirenne, citado en Georges Gérardy, *Henri Pirenne, 1862-1935*, Ministère de l'éducation nationale et de la culture, Administration des services éducatifs (Bruselas, 1962), p. 4.

[2] En este estudio, tolerancia o intolerancia «social» se refieren a la aceptación pública de las variaciones o la idiosincrasia personales en materia de apariencia, estilo de vida, personalidad o creencia. El adjetivo «social» va implícito aun cuando, para evitar la repetición, no se lo

emplee para calificar la «tolerancia» o la «intolerancia». Por tanto, «tolerancia social» es distinto de «aprobación». Una sociedad puede «tolerar» una diversidad de estilos de vida o de creencias aun cuando la mayoría de sus miembros no aprueben personalmente las creencias o la conducta diferenciada; en verdad, ésta es la esencia de la «tolerancia social», pues la aceptación de creencias o comportamientos aprobados no lleva implícita «tolerancia». Por supuesto, la no aceptación de comportamientos o rasgos no aprobados no implica necesariamente la intolerancia, sino que podría ser una respuesta defensiva ante personas cuya diferenciación de la norma pone en peligro el bienestar social, o una respuesta a imperativos religiosos que trascienden explícitamente el valor de la «tolerancia». Ambos problemas se tratarán más adelante en relación con los gays en la Edad Media.

[3] En mi estudio anterior (*The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977), he tratado este problema desde la perspectiva de las comunidades islámicas en la Hispania cristiana en la Baja Edad Media. Tan escasa es la investigación realizada hasta ahora acerca de los gays en la historia, que cualquier intento de ensayo bibliográfico sería prematuro. Salvo contadas excepciones, los estudios modernos no han prestado utilidad alguna a la presente investigación. Casi toda la investigación histórica moderna sobre los gays en el Occidente cristiano ha dependido del estudio pionero de Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Tradition*, Londres, 1955. Este trabajo se ve debilitado por el énfasis en las señalizaciones negativas que brinda un cuadro absolutamente engañoso de la práctica medieval, ignora casi todos los datos positivos sobre el tema, se limita primariamente al ámbito de Francia y de Gran Bretaña y ha sido superado incluso en su aspecto principal, el análisis bíblico. No obstante, sigue siendo el mejor trabajo publicado sobre el tema, razón por la cual me he esforzado por ampliar los fragmentos del mismo que se relacionan con este estudio, o bien por expresar mi desacuerdo. No hay ningún otro estudio de la homosexualidad en general que se pueda recomendar sin graves reservas. La primera visión general y de amplia difusión de este tema fue el esbozo de Richard Burton, agregado como «Terminal Essay: D. Pederasty», en su traducción de 1885 de *Las mil y una noches* (reditado en Brian Reade, *Sexual Heretics: Male Homosexuality in English Literature, 1850-1900*, Nueva York, 1970, pp. 158-193). *L'érotisme d'en face*, de Raymond de Becker, París, 1964, es agradable e interesante, a la vez que con tiene gran cantidad de ilustraciones (algunas, de dudosa relación con el texto). Aunque la especulación científica que sirve de base al capítulo I esté hoy completamente anticuada y se pueda prescindir del capítulo II (sobre la Edad Media), el capítulo III (sobre la Europa moderna) sigue siendo útil. Probablemente los medios académicos han ignorado inmerecidamente la obra de Thorkil Vangaard titulada *Phallos: A Symbol and Its History in the Male World*, Londres, 1972, y otro tanto sucedió con *Sexuality and Homosexuality*, de Arno Karlen, Nueva York, 1971, y *Sexual Variance in Society and History*, de Vern Bullough. Nueva York, 1976, que mejoran aquella de manera sustancial, aunque todavía insuficiente. Sólo para completar la lista, menciono *Homosexuals in History*, de A. L. Rowse, Nueva York, 1977.

[4] Este estudio, por tanto, no es «historia social» en su sentido más moderno –esto es, la aplicación de los hallazgos y las convenciones de las ciencias sociales a la historia–, sino únicamente en un sentido más antiguo y más prosaico: la historia de los fenómenos sociales antes que de la política o de las ideas.

[5] En este texto se usa conscientemente la palabra «gay» con connotaciones algo distintas del término «homosexual». En el capítulo *Definiciones* se analizan detalladamente la distinción y las razones del empleo de un vocablo que aún no ha entrado en el léxico de la mayor parte de la literatura científica. [He respetado esa diferencia en castellano, sin introducir ningún signo

tipográfico especial para la palabra «gay», que se usará como sustantivo y como adjetivo y con el plural «gays». En cuanto a la expresión «los gays», no debe entenderse en masculino en sentido estricto, sino como plural omniabarcador, sin distinción de sexo, pues traduce el colectivo inglés *gay people*, que, por distintas razones, no me ha parecido adecuado verter en «gente gay», a pesar de la aproximación conceptual de ambas formas. (*Nota del Traductor*)]

[6] Para una estimación de la cantidad de gays en el pasado (y en el presente), véase pp. 77-83 [=Sección de *Definiciones* (*Nota del editor electrónico*)].

[7] El orden en que las sociedades se enfrentan a denigrantes categorías de discriminación es muy revelador de su estructura social. Es interesante que la atención pública del Occidente moderno se haya centrado en el problema de la intolerancia respecto de la sexualidad mucho después de que cuestiones comparables, que implican la raza y la creencia religiosa, ya hubieran sido planteadas mientras que, en la mayoría de las ciudades antiguas, los gays fueron tolerados mucho antes que los heterodoxos en materia de religión, y la raza (en sentido moderno) nunca fue un problema.

[8] Muchas monarquías europeas de la Baja Edad Media autorizaban la prostitución. Para Inglaterra, véase John Bellamy, *Crime and Public Order in England in the Later Middle Ages*, Londres, 1973, p. 60; para España, véase John Boswell, *The Royal Treasure*, pp. 70-71, 348 ss.; y también el capítulo *Definiciones* [SG-CTSYH-02.htm (*N. del e. e.*)].

[9] A finales del siglo XIX, cuando el problema de la homosexualidad atrajo primera vez a los científicos, la mayor parte de las figuras más autorizadas suponían que las inclinaciones homosexuales eran congénitas, y sólo se diferenciaban en pensar que eran un defecto (Krafft-Ebing) o parte del abanico normal de variación humana (Hirschfeld). El triunfo de los enfoques psicoanalíticos de los fenómenos sexuales humanos dio como resultado el abandono general de este enfoque a favor de las explicaciones psicológicas, pero en 1959 G. E. Hutchinson publicó un artículo en que especulaba sobre el posible significado genético de la sexualidad «no reproductiva» (que él llamaba «parafilia»), incluso la homosexualidad («A Speculative Consideration of Certain Possible Forms of Sexual Selection in Man», en *American Naturalist*, 93, 1959, pp. 81-91). Durante los años setenta se produjo una abundante especulación sobre el problema del significado de la homosexualidad desde el punto de vista evolutivo, gran parte de la cual estaba de acuerdo en la probabilidad esencial de una viabilidad genética para los sentimientos homosexuales a través de uno y otro mecanismo de selección. En 1974, R. L. Trivers publicó una teoría basada en el conflicto padres-hijos como mecanismo productor de la homosexualidad («Parent-Offspring Conflict», *American Zoologist*, 14, 1974, pp. 249-264). En 1975, E. O. Wilson (*Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., 1975) sugirió que la homosexualidad podía llevar implícita una forma de altruismo genético a través del cual los gays favorecen a las personas de su entorno inmediato y compensan su reducida reproductividad (véase pp. 22, 229-231, 281, 311, 343-344 y esp. 555). Este argumento fue difundido y simplificado en «Human Decency Is Animal», en *New York Times Magazine*, 12 de octubre de 1975, pp. 38 ss. y en *On Human Nature* (Cambridge, Mas., 1978), pp. 142-147. El estudio más detallado y general sobre este tema hasta ahora, en donde se examinan casi todas las teorías sobre la etiología de la homosexualidad, es el de James D. Weinrich, «Human Reproductive Strategy: The Importance of Income Unpredictability and the Evolution of Non-Reproduction», parte 2, «Homosexuality and Non-Reproduction: Some Evolutionary Models» (tesis de doctorado en filosofía, Harvard University, 1976). En John Kirsch y James Rodman, «The Natural History of Homosexuality», *Yale Scientific Magazine*, 51, núm. 3, 1977, pp. 7-13, se hallará un resumen

extraordinariamente lúcido y ameno de los enfoques biológicos anteriores, con estimulantes especulaciones originales.

[10] Esto, naturalmente, no equivale a sugerir que no haya grupos de personas cuyas inclinaciones sexuales sean esencialmente no reproductivas, ni que no se pueda calificar de gays a algunas de esas personas. Como se observará mas adelante, la distinción entre homosexual y heterosexual es demasiado grosera y puede ocultar diferencias sexuales más significativas. Por ejemplo, es probable que los hombres que desean ante todo un papel pasivo dejen menos descendencia que aquellos cuyo principal placer erótico deriva de penetrar a otros. Los primeros tendrán que ser excitados forzosamente por otros hombres, y las personas de este tipo pueden, junto con las mujeres que desean principalmente excitar a mujeres (u hombres) con partes de su anatomía no implicadas en la reproducción, formar en realidad la «casta» no reproductiva que han teorizado Wilson y Weinrich. También se desconoce por completo la medida en que la «sexualidad» de una persona está formada por tales deseos de comportamientos específicos, así como el elemento biológico involucrado en ello.

[11] La teoría fóbica del origen de la homosexualidad (esto es, la idea de que los gays prefieren el contacto sexual con individuos de su mismo sexo porque temen ese contacto con individuos del otro sexo) ha quedado muy desacreditada por la investigación moderna (al menos para los varones). Para un ejemplo particularmente interesante de tal prueba en contra, véase Kurt Freund, Ron Langevin et al., «The Phobic Theory of Male Homosexuality», en *Archives of Internal Medicine*, 134, 1974, pp. 495-499; véase también el artículo anterior de Freund, que emplea el mismo método clínico (pletismografía del pene), «The Female Child as Surrogate Object», en *Archives of Sexual Behavior*, 2, 1972, pp. 119-133.

[12] Es difícil imaginar que el compromiso sexual necesario para que un varón produzca descendencia sea tan grande como para impedirle otras formas de satisfacción; en cambio, es mucho mayor el que se requiere de las mujeres. Pero en la mayoría de tales sociedades este último parece haberse compensado, desde el punto de vista de la reproducción, por el hecho de que las mujeres tenían menos posibilidad de elegir su estatus matrimonial, y también era mucho mayor la pérdida de prestigio y de libertad a la que se veían sometidas si no se casaban y no cumplían con la reproducción.

[13] Desde este punto de vista, no puede suponerse que la conducta homosexual entrañe importantes inconvenientes sociales. Por el contrario, puesto que la formación de parejas de distintos tipos, erótico y no erótico, es manifiestamente beneficiosa para la mayor parte de las sociedades humanas (al proporcionar, como lo hace, mecanismos de organización social, asistencia mutua, cuidado de la descendencia en el caso de fallecimiento de uno de los padres, etc.) los afectos y las relaciones homosexuales no presentan, desde el punto de vista biológico, mayores peculiaridades que la amistad. Si se adopta la posición extrema, según la cual la evolución humana sólo favorecería las actividades sexuales o emocionales que conducen directamente a la reproducción, habría que rechazar forzosamente como «antinatural» la mayor parte del comportamiento erótico humano. No se puede demostrar que la homosexualidad sea más perjudicial a la reproducción que la amistad, que se supone presente por doquier en las sociedades humanas, o la masturbación, que practica un 90 por ciento de los varones norteamericanos.

[14] En este esquema, las «leyes de la naturaleza» se refieren sólo a este sentido (ii). La «ley natural» –concepto completamente diferente– guarda cierta relación con la «naturaleza» de

los seres humanos (i) y con la «naturaleza» sin seres humanos (iii), pero es sobre todo un concepto moral (2), tal como se analizará más adelante.

[15] Ningún sistema filosófico realiza distinciones incidentales entre «no natural», «sobrenatural» y «antinatural». Estas expresiones parecen usarse principalmente como respuesta a matices emocionales: «sobrenatural» para referirse a lo que no es «natural» y, en esa medida, es objeto de admiración; «antinatural» para aludir a lo que no es «natural» y, en esa medida, es temido o despreciado; y «no natural» para lo que no es «natural», pero no evoca respuesta emocional alguna. Por ejemplo, es sorprendente que las fibras sintéticas, que no se dan en la «naturaleza» (sentido iii), sean «no naturales», mientras que la homosexualidad, que se supone (erróneamente) que no tiene lugar en el mismo sentido de «naturaleza», sea «antinatural».

[16] Originariamente, el hecho de excluir el ingenio y el artificio humanos de la «naturaleza» puede haber sido consecuencia de una creencia en los atributos «sobrenaturales» o divinos de la inteligencia en tanto función del alma. Pero en un marco de referencia moderno parece muy poco justificado considerar que lo exclusivamente humano sea menos «natural» que lo exclusivamente canino o lo exclusivamente bovino. Esta categorización plantea enormes dificultades conceptuales.

[17] Este concepto popular de «naturaleza», que ejerció una profunda influencia en el pensamiento occidental, se analizará en adelante, ya sea como «naturaleza sin intervención humana», ya sea como «naturaleza animal», puesto que la conducta animal (no humana) ha sido el «criterio» más común para evaluar las operaciones de la «naturaleza» al margen de toda diferencia de los seres humanos. No hace falta señalar que este procedimiento se apoya en una noción extremadamente sorprendente de qué es lo que constituye un «animal», y deja en la ambigüedad cuestiones tales como las de determinar si las plantas cultivadas por animales o los animales mantenidos en cautiverio por otros animales (ambas cosas comunes entre las hormigas, por ejemplo), son o no «naturales». ¿Son los seres humanos la única especie cuya intervención en la vida de otros animales interrumpe la «naturaleza», o son «antinaturales» todas las relaciones simbióticas que modifican los modelos vitales de una de las especies?

[18] Dos personas pueden estar de acuerdo en que el pelo teñido de una tercera parece «antinatural» cuando, en realidad, una de ellas sólo quiere decir que no es adecuado a la persona en cuestión (i) y la otra quiere decir que un color de pelo artificial es intrínsecamente antiestético o indeseable (iii). Las condiciones de laboratorio son situaciones antinaturales para los animales en observación, tanto porque no son los entornos «característicos» de tales criaturas (i) como porque implican la intervención humana (iii). Los extremos de lo malo o lo bueno se consideran a veces «antinaturales» en el sentido (i), esto es, no característico de los individuos en cuestión o de los seres humanos en general como en el sentido (ii), esto es, tan insólito que requieren la explicación sobrenatural. La «naturaleza» que «aborrece el vacío» abarca los tres sentidos, pues de esta mezcla de nociones se predica que: (i) un vacío es algo no característico o no común en el mundo material; (ii) un vacío absoluto —esto es, un espacio sin absolutamente nada— no puede existir (excepto, tal vez, mediante una intervención milagrosa), y (iii) las aproximaciones más familiares a un vacío son producto de la intervención humana.

[19] Desde que Wainwright Churchill publicó su *Homosexual Behavior among Males: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigation*, Nueva York, 1967, ha visto la luz un

material ingente, cuyas referencias se recogen en Weinrich, pp.145-156 y *passim*; y en Kirsch y Rodman. Para material más reciente, véase George Hunt y Molly Hunt, «Female-Female Pairing in Western Gulls (*Larus occidentalis*) in Southern California», en *Science*, 196, 1977, pp. 81-83.

[20] Hay investigadores que utilizan la palabra latina *Natura* para designar conceptos idealizados de naturaleza, sobre todo en el Imperio Romano o en la literatura medieval, pero este empleo plantea la cuestión relativa al significado preciso de «naturaleza» en tales escritos, cuyas actitudes varían ampliamente en lo relativo al problema de los atributos «reales» *versus* los «ideales» de *Natura*.

[21] Es probable que quienes emplean conceptos «realistas» de la «naturaleza» imaginen también que la «naturaleza» es «buena», pero no hagan de ello un artículo de fe. No se trata de una distinción excesivamente sutil: si se lo enfrenta a la abierta crueldad de los animales, un «realista» en materia de «naturaleza» extraería la conclusión de que «la naturaleza es cruel». En cambio, un «idealista» insistiría en que la crueldad es «antinatural».

[22] En su última obra, *Las Leyes* (636b-c y 825e-842), Platón caracteriza las relaciones homosexuales como *παρά φύσιν*, frase que se ha traducido tradicionalmente por «contra natura». Esto es extraordinariamente asombroso, pues, tal como aparece en todas las obras anteriores de Platón, el deseo sexual es «casi exclusivamente homosexual» (K. J. Dover, ed., *Clouds [Las nubes]*, de Aristófanes, Oxford, 1968, p. lxiv) y completamente «natural». *Las Leyes* es una obra atípica del pensamiento de Platón en muchísimos aspectos, lo cual puede sencillamente deberse a un cambio general en el pensamiento de este autor, pero, de todas maneras, es menester interpretar su comentario con la mayor precisión posible. Es probable que lo único que haya querido significar con *παρά φύσιν* fuera «no relacionado con el nacimiento» o «no procreativo», pero no «antinatural» en el sentido de contravención a una ley física o moral, ni un cierto desprecio por la misma. Es probable que *physis* derivara originariamente de *φύω*, «crecer» o «nacer», y el propio Platón distinguió en una obra anterior (*La república*, 381a) entre lo «artificial» (*τέχνη*) y lo «natural» (*φύσει*), esto último en el sentido en que «lo que ha nacido» se opone a «lo que ha sido construido». Esta relación paronomástica entre *physis* como «nacimiento» y un concepto más amplio de «naturaleza» sobrevivió en la escuela platónica en la tautología *Τό δέ μή εις παίδων γονήν συνιέναι εὐβρίζειν ἐστὶ τῇ φύσει* («hacer uso del sexo con cualquier otra finalidad que no sea la reproducción es una injuria al nacimiento», esto es, a la naturaleza), y evidentemente es responsable en parte del atractivo intuitivo del aforismo. Ciertamente, esto no les pasaría por alto a los cristianos grecoparlantes de siglos posteriores, puesto que la misma ambigüedad subyace a muchos empleos de *physis* en el N. T. (por ejemplo, Gál 2, 15). Las observaciones del extranjero ateniense sobre éste y otros problemas en *Las Leyes* entrañan muchos significados diferentes de *physis*, y no pretendo sugerir que «nacimiento» sea el único significado presente, incluso en los pasajes específicos citados. Platón se deleitaba con los usos paronomásticos y multifacéticos de *physis*, como señala el exasperado interlocutor del *Gorgias* (482d). Lo que quisiera yo enfatizar es que las asociaciones más directas e inmediatas para los atenienses de la época de Platón seguramente serían distintas que las que tenían en mente los lectores de épocas posteriores. Platón califica de «completamente carente de convicción» el argumento según el cual, puesto que los animales no mantienen relaciones homosexuales, tampoco deberían mantenerlas los seres humanos (836c) y sugiere con gran energía que el comportamiento humano es intrínsecamente superior al de los animales, incluso cuando idealiza la castidad ornitológica (849d-e). Al comienzo del análisis en cuestión afirma que, lejos de ser una respuesta a la «naturaleza», las prohibiciones de la

actividad homosexual que él recomienda son esfuerzos por introducir la «razón» (*logos*) en la ley (*nomos*) (835e). Además, el tema del pasaje es el perjuicio que ocasiona el placer sexual en general; los actos homosexuales son presentados como subsidiarios de la promiscuidad heterosexual, que es absolutamente descalificada, y el análisis versa sobre la ubicuidad de la atracción y el deseo homosexuales. (En verdad, una de las ventajas que el legislador espera de su plan de limitar el placer sexual a la procreación, en la que el placer es inevitable, sería que los hombres aprendieran a amar a sus esposas, 839b.) En la primera mención de este tema (636c), Platón introduce incluso la idea de la «antinaturalidad» de los actos homosexuales a modo de broma (καί είτε παίζοντα είτε σπουδάζοντα).

[23] No se ha estudiado el tránsito de los conceptos platónico-aristotélicos acerca de la «naturalidad» de la homosexualidad, a las ideas de su «antinaturalidad», tal como las exponen neoplatónicos como Filón y la escuela alejandrina, pesar de la riqueza de material existente. Véase, por ejemplo, Robert Bloch, *De Pseudo-Luciani amoribus*, en *Dissertationes philologicae Argentoratenses*, 12.3, Estrasburgo, 1907, esp. pp. 13-19, 23-42; véase también Gustav Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, 1907, Leipzig, 1909, esp. pp. 51 ss., 140-155.

[24] Para una bibliografía sobre antisemitismo medieval en general, véase más adelante, caps. *La Alta Edad Media y Cambio social*. En particular para la imaginería, véase Isaiah Schachar, *The «Judensau»: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, Londres, 1974; y Bernhard Blumenkranz, *Le juif medieval au miroir de l'art chrétien*, París, 1966.

[25] En contraste con las escasas aportaciones sobre la historia de los gay general, la homosexualidad en la antigua Grecia ha sido ampliamente estudiada en multitud de investigaciones, y muchas veces muy bien, al punto de convertirla en un valioso término de comparación para períodos posteriores y menos documentados. Aquí sólo puede exponerse una muestra del material disponible. El primer trabajo (y todavía fundamental) en este campo es el artículo de M. H. E. Meier, «Paederastia», en *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, ed. J. S. Ersch y J. J. Gruber, Leipzig, 1837, 3.9.149-188. Casi un siglo después, L.-R. de Pogey-Castries tradujo esta obra al francés (*Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, París, 1930, citada en adelante como Meier/de Pogey-Castries), ampliándola considerablemente; conviene consultar esta versión. Mientras tanto, John Addington Symonds escribió, independientemente de Meier, pero con análogos resultados, la primera exposición rigurosa sobre el tema en lengua inglesa, «A Problem in Greek Ethics», que imprimió en forma privada en 1873 y luego incluyó como apéndice A en *Sexual Inversión*, 1897; reed. Nueva York, 1975, en colaboración con Havelock Ellis, como vol. I de *Studies in the Psychology of Sex*, de Ellis. En 1925-1928, el renombrado clasicista Paul Brandt publicó, con el seudónimo Hans Licht, su *Sittengeschichte Griechenlands*, que contiene un excelente análisis de la homosexualidad (y muchísimos otros aspectos de la vida griega) tal como se describe en la literatura ática y helenística. Fue traducida al inglés por J. H. Freese con el título de *Sexual Life in Ancient Greece*, Londres, 1932. David Robinson y Edward Fluck emplearon materiales no literarios en su *Study of Greek Love-Names, Including a Discussion of Paederasty and a Prosopographia*, Baltimore, 1937, obra rebotante de sano juicio, erudición y buen sentido que, desgraciadamente, los estudiosos no han tenido suficientemente en cuenta. Durante las dos últimas décadas vio la luz una gran cantidad de escritos menos ricos, algunos lamentables (por ejemplo, Roben Flacelière, *L'amour en Grèce*, París, 1960; y G. Devereux, «Greek Pseudo-Homosexuality and the "Greek Miracle"», *Symbolae Osloenses*, 42, 1967, pp. 69-92); otros valiosos, sobre todo los de K. J. Dover (por ejemplo, «Eros and Nomos», en *Bulletin of Classical Studies*, II, 1964, pp. 31-42; *Greek Popular Morality*, Oxford, 1975, y «Classical Greek Attitudes to Sexual

Behavior», en *Arethusa*, 6, 1973, pp. 69-73). Incluso los comentarios desperdigados de Dover en distintas ediciones (por ej., *Clouds* [Las nubes]) son útiles, honestos y muy preferibles a los reticentes y engañosos enfoques de otros estudiosos modernos, aun cuando su tendencia a contradecirse de una obra a otra obliga a comparar cuidadosamente sus obras más recientes con los escritos anteriores (por ej., comparar sus comentarios sobre la representación del coito homosexual en vasos, en *Greek Popular Morality*, p. 214, con los de «Classical Greek Attitudes», p. 67). *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mass., 1978, su obra capital sobre este tema, apareció cuando el presente estudio se hallaba en prensa, por lo que fue imposible tomar en cuenta sus descubrimientos.

[26] Por ejemplo, el comentario de Rémi d'Auxelle acerca de la *Consolatio philosophiae*, de Boecio, donde se define a Alcibíades como «una mujer famosa por su belleza, de la que se decía que era la madre de Hércules» (véase Pierre Courcelle, *La consolation de philosophie*, París, 1967, p. 280; cf. p. 258, n. 4, donde, en distinta forma, aparece la misma [?] cita). Odón de Cluny, al adoptar este error, glosa más tarde *Consolatio* 3, prosa 8, como si se refiriera a las mujeres (sicut lyncei in Boetia [sic] cerneré interiora feruntur, mulieres videre nausearent, Courcelle, p. 258). Courcelle considera este Alcibíades femenino como la identidad real del misterioso Archipiada de tantos textos de «Ballade des dables du temps jadis», de Villon. Iolao, el amado de Hércules, también aparece como mujer en la poesía medieval: véase «Olim sudor Herculis», en George Whicher, *The Goliard Poets*, Nueva York, 1949, pp. 36-41.

[27] Originariamente, Hoc est quod pueri tangar amore minus (*Ars amatoria* 2.684), alterado en Hoc est quod pueri tangar amore nihil y con una anotación al margen que dice: Ex hoc nota quod Ovidius non fuerit Sodomita. Véase Domenico Comparetti, *Vergilio nel medio evo*, Livorno, 1872, I, p. 115, n. 1.

[28] Casi todas las ediciones modernas restauran los géneros originales. Symonds fue de los primeros en traducirlas al inglés.

[29] Francis Gladwin, trad., *The Gulistan*, Londres, 1822. Hoy se dispone de una cuidadosa traducción de Edward Rehatsek, *The Gulistan or Rose Garden*, Londres, 1964. Nótese sobre todo números 14, 17, 18, 20. La traducción anterior de Richard Bunon, *Tales from the Gulistân, or Rose Garden of Sheikh Sa'di of Shirdz*, Londres, 1928, es razonablemente honesta.

[30] Por ejemplo, en *Fifty Poems of Hafiz*, ed. a cargo de A. J. Arberry, Cambridge, Mass., 1947. Arberry incluye los textos en persa, lo cual resulta de poca ayuda a la mayoría de los lectores ingleses y sólo sirve para realzar su absurdo ante quienes saben persa. (En el núm. 3 es particularmente notable la oposición entre el texto y la traducción.) Las ediciones anteriores en inglés (por ej., *Ghazels from the Divan of Hafiz*, trad. de J. H. McCarthy, Nueva York, 1893), eran peores aún. Los estudiosos franceses del siglo XX han realizado las versiones más fiables (por ej., Anhur Guy, *Les poemes érotiques ou ghazels de Chems Ed Dîn Mohammed Hâfiz*, París, 1927, con un análisis muy útil de la ambigua relación entre el «amado» y lo «divino» en los poemas [especialmente, pp. xxii-xxiv]; cf. Vincent Monteuil, «Neuf qazal de Hâfiz», *Revue des études islamiques*, 1954, pp. 21-57, que incluye la transliteración del persa). Naturalmente, no hay sustituto del original.

[31] Por ejemplo, 49.29 y 102.156; muchas traducciones inglesas vierten el texto de manera ambigua. La traducción francesa de Guy, *Les robaï*, (París, 1935), incluye útiles comentarios

sobre este problema (pp. 26-27). En 1969, el notable orientalista Charles Pellat explicaba que «la decencia nos impide traducir» una obra que tanta influencia ha ejercido como la de *Jāhiz* debido a su franqueza acerca de la homosexualidad (*The Life and Works of Jāhiz*, trad. D. M. Hawke, Londres, 1969, p. 270). Afortunadamente la «decencia» no impidió a Pellat editar el original árabe (una discusión sobre los méritos relativos de esclavos y esclavas en tanto objetos sexuales). Sin embargo, incluso en la versión árabe se siente obligado a disculparse por la publicación de una obra sobre este tema: véase *Al-Jāhiz, Kitāb mufākharāt al-jawārī wa'l-ghilmān*, edición de Charles Pellat, Beirut, 1957, pp. 5-7.

[32] *The Works of Lucian*, Londres, 1781, 1: xxxvii-xxxviii. Esta obra ya no se atribuye a Luciano.

[33] Por ejemplo, en la traducción de H. von E. Scott y C. C. Swinton Bland del diálogo de César de Heisterbach, *The Dialogues on Miracles*, Londres, 1929, se han suprimido diversos detalles del castigo que se inflige a un sacerdote muerto por actos homosexuales, pp. 157-159; cf. el original citado más adelante en el capítulo *La Alta Edad Media*, n. 46.

[34] OCD, s. v. «Aristogitón»; para una discusión más abierta, véase comentarios de Platón, más adelante en el capítulo *Definiciones*.

[35] La última edición LC de obras de Marcial (1968) proporciona traducciones inglesas de pasajes que en ediciones previas se habían impreso en italiano. En correspondencia personal, el editor, G. P. Goold me informó de que los nuevos fragmentos ingleses eran «de editorial». No hay en el texto mismo indicación alguna de autoría de los pasajes recientemente traducidos. Para un ejemplo griego, véase más adelante, o bien ediciones de Diógenes Laercio, para ejemplos latinos, véase LC, Marcial, Juvenal, Suetonio, Catulo, etc.

[36] Como en la Epístola de Bernabé de LC (en *The Apostolic Fathers*), 10: 6-8 (1: 377; cf. el original en p. 376). A menudo el latín es impreciso: véase más adelante, p. 169. En *Fathers of the Second Century*, los padres prenicenos, vol. 2, ed. C. Coxe, Nueva York, 1885, hay pasajes del *Paedagogus* de Clemente de Alejandría que se presentan en latín y no en inglés (por ej., pp. 259, 260-262). Se hallará una traducción completa en la serie *Fathers of the Church*.

[37] Cornelio Nepote, *On the Great Generals*, trad. de J. Rolfe, Nueva York, 1929, pref. 4, p. 369.

[38] *Laudi in Creta ducitur adolescentulis quam plurimos habuisse amatores*, ibíd., p. 368. Una impresión completamente engañosa es también la que produce la traducción LC de un verso de Séneca Padre, que da a entender que un liberto fue juzgado por cargos de homosexualidad: «mientras defendía a un liberto al que se acusaba de ser amante de su patrono» (*Controversiae*, 4.10, trad. M. Winterbottom, Londres, 1974, p. 431). La palabra que se ha traducido por «amante» significa en realidad «concubino» y se usa en la literatura latina para designar a un esclavo oficialmente empleado para el desahogo sexual. La crítica del empleo de un liberto con esta finalidad es una objeción tan débil respecto de la homosexualidad como la crítica de la prostitución femenina lo es respecto de la heterosexualidad. Además, en la versión latina no está en absoluto claro que la homosexualidad tenga nada que ver con los cargos contra el liberto: la interpretación más probable es que esto sólo se trajo a colación como un recurso más de reprobación durante el juicio por otras acusaciones.

[39] Para la ley y la interpolación, véase E. Neufeld, *The Hittite Laws*, Londres, 1951, pp. 10-11; también J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, N.J., 1950, p. 194). Sobre opiniones en desacuerdo, véase J. Pedersen, *Israel*, Oxford, 1926, 1: 66; D. R. Mace, *Hebrew Marriage*, Londres, 1953, p. 224; y Bailey, pp. 35-36. Los hititas también tenían leyes que prohibían específicamente el incesto padre-hijo (cuadro 2, 189), restricción que difícilmente se podría encontrar en una sociedad en que la homosexualidad no fuera asaz conocida y (al menos en ciertos contextos) legal.

[40] Ovidio, *Metamorfosis*, 10.345, trad. Frank Miller (*Metamorphoses*, 1916; reimpr., Cambridge, Mass., 1976), 2:89; en contradicción con los versos 324 ss., esp. 330-331. «Antinatural» es un anacronismo o una inserción que gozaba de la preferencia de los traductores, convencidos de que todas las épocas habían considerado la conducta homosexual a través de la lente de los prejuicios modernos. Podrían citarse centenares de ejemplos. H. Rackham traduce el griego ἀτοπος (tal vez, «indecoroso») por «antinatural» en la *Nicomachean Ethics* [Ética a Nicómaco] de la LC, Nueva York, 1926, 7.5.3, aun cuando Aristóteles juzgaba específicamente esta conducta como «natural» y él mismo la criticaba por su índole «animal» (por ej., θηριώδεις). También la edición de NEB incorpora este concepto en Jer, 5, 25 («Tu mal comportamiento ha subvertido el orden de la naturaleza»), aún cuando el hebreo “עֲוֹנוֹתֶיכֶם הִטּוּ-אֶלָּה” no menciona en absoluto la «naturaleza», y el concepto era desconocido para el autor de Jeremías. (Incluso la LXX, cuyos autores probablemente estaban familiarizados con este concepto, vierten el pasaje sin referencia a la «naturaleza»; la edición KJV dice: «Tus iniquidades han hecho desaparecer estas cosas».) En contraste, la edición de NEB no incluye el concepto de «naturaleza» en su traducción de Judas 10, aun cuando está presente en la versión griega.

[41] Por ejemplo, en el léxico normal del griego clásico (LSJ), bajo la trivial palabra πυνίξειν se encuentra, más que un equivalente inglés, el latín *paedico*. Y si entonces se consulta el léxico latino normal, *A Latin Dictionary*, ed. C. T. Lewis y Charles Short, Oxford, 1879, para buscar qué significa *paedico*, se lee: «que practica vicio antinatural». En realidad, ambas palabras significan muy específicamente «penetrar el ano», concepto que –sin duda– puede resultar desagradable a muchas sensibilidades, pero al que es menester aproximarse mucho más que la vaga expresión «que practica vicio antinatural». El significado preciso de πυνίξειν y de *paedico* suele ser decisivo en los textos clásicos. Para un empleo todavía más engañoso, véase ibíd., s.v. *irrumo*, una interesante palabra latina que no tiene equivalente en ninguna lengua europea. Lewis y Shon dicen que significa «tratar de una manera ofensiva o vergonzosa, abusar, engañar» y citan a Catulo como fuente. En este pasaje de Catulo, como en tantos otros sitios, la palabra significa «ofrecer el pene para una chupada», y es una pena que el único significado de esta palabra deba ocultarse al público. Hasta la identidad de las partes del cuerpo es escamoteada al público de habla inglesa; Lewis y Short dan *mentula* (que quiere decir «picha» o «polla») por *membrum virile*. Para el griego, Jeffrey Henderson ha publicado hace poco una excelente herramienta de trabajo, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven, 1975, aunque, desgraciadamente, las secciones relativas a la homosexualidad dejan mucho que desear en precisión y objetividad. No hay equivalente para el latín.

[42] Pero no necesariamente *privadas*: los atenienses y los romanos son muy abiertos en materia de sentimientos homosexuales, y las relaciones gays eran «públicas» en el sentido de abiertamente reconocidas y generalmente aceptadas. Sin embargo, no requerían la supervisión ni la regulación del Estado de la misma manera que las relaciones heterosexuales, de modo que los registros acerca de su existencia son más escasos y más personales. Esquines

vs. Timarco, el *Erotikós* de Demóstenes y otras pocas oraciones públicas sobre el tema constituyen raras excepciones a lo que se acaba de afirmar.

[43] Esto es particularmente cierto del «afeminamiento» en los varones. El uso de la feminidad como medida de indeseabilidad o de debilidad pertenece más bien a un estudio de la misoginia; los otros sentidos de «afeminado», esto es, «cobarde», «débil», «moralmente inferior», sin mayor pertinencia a los varones gays que a los que no gays, quedan por completo excluidos de este estudio.

[44] Sólo a Hércules se asocian más de catorce amantes masculinos: véase, por ejemplo, la lista de Meier/de Pogeey-Castries, p. 37. Jenofonte (*Simposium*, 8.31) sostenía que la relación entre Aquiles y Patroclo no era erótica, pero la mayoría de los griegos discrepaba: Platón recuerda en la misma ocasión que Fedro defendía la posición contraria. La idea de que eran amantes se remontaba al menos a Esquilo (*Minnidonte*, fr. 135-136) y persistió hasta el siglo XIV d. C. (Esquines, *Contra Timarco*, 142; Plutarco, *Erotikós*, 751C; Filostrato, *Epístolas*, 5, 8; [Luciano], *Amores*, 54; Ateneo 13.601; cf. Marcial, 11.44).

[45] Plutarco, *Pelópidas*, 18-20; Ateneo, 13.561E; Polieno, 2.5.1.

[46] Las figuras medievales se analizan más adelante. Para los primeros generales modernos (por ej., los cuatro últimos de la lista), véase Marc Daniel, *Hommes du gran siècle*, París, s.f.

[47] Esto parece ser lo que, por ejemplo, sugiere Jenofonte en *La constitución de Esparta*, 2:12: Οἱ μὲν τοῖνον ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνὴρ καὶ παῖς συζυγόντες οἰλοῦσιν («Entre los otros griegos, como los boecios, hombre y muchacho viven juntos»). Naturalmente, el término «matrimonio», puede emplearse en sentido irónico o sarcástico, pero ese empleo es fácil de identificar (por ej., en Luciano, *Diálogos de los Dioses*, 8.4, donde Hera se burla de Zeus lucíéndole que tal vez él se «case» con Ganimedes Εἶθε καὶ γαμήσειας αὐτὸν ἐμοῦ γε οὐνεκα).

[48] El Talmud atribuye a los gentiles la observancia de tres de los mandamientos que reciben los hijos de Noé: no redactan un *kethubah* (¿contrato matrimonial?) para varones; no pesan la carne de los muertos en el mercado; y respetan la Torah (Hullin, 92b). La primera es tan asombrosa como la última. En efecto, en el mundo romano se conocían perfectamente los matrimonios homosexuales, y eran muchos los judíos familiarizados con esos aspectos de la vida romana. Parece haber dos explicaciones probables: 1) que el Talmud afirme que la ausencia de documentos legales para tales relaciones demuestra su estatus inferior (con ignorancia de la estructura en general lábil de los matrimonios gentiles); o 2) que *kethubah* no se refiera a la legalización del matrimonio, sino a un aspecto particular del mismo, probablemente el acuerdo a través de la dote (véase, por ej., Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. ingl. Friedlander [*The Guide of the Perplexed*], Nueva York, s.f., 3:49).

[49] Véase, entre otros, A. J. Arberry, *Sufism*, Londres, 1956; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1914; y R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971. Hacia el siglo XIV, esa literatura «sufí» parecer ser primordialmente erótica, aunque aún llevan implícito el misticismo. Como señala Guy en el caso de Hâfiz (*Les poèmes érotiques*, p. xxv), «es difícil de aplicar a Dios “el pelo rizado, los labios pintados, silueta de joven ciprés, etc.”».

[50] Véase G. H. Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961, p.63.

[51] Para el tema en general, véase el ya antiguo pero todavía útil estudio de Edward Carpenter, *Intermediate Types among Primitive Folk*, Londres, 1914, parte I; o bien su «On

the Connexion between Homosexuality and Divination, and the Importance of the Intermediate Sexes Generally in Early Civilizations», en *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 11-12, 1910, pp. 310-316. Véase también, más adelante, el material sobre los berdajes, a los que casi siempre se les atribuían cualidades mágicas. Asociaciones de este tipo pueden ser las responsables, al menos en parte, de las censuras del AT contra la homosexualidad; y a menudo la idea de que los gays están representados en forma desproporcionada en el servicio de la religión ha influido negativamente en los intolerantes.

[52] La distinción sólo se da con toda claridad en Grecia, como *εραστής* y *ερώμενος*; quizá correspondan únicamente a peculiaridades conceptuales de los atenienses. Es difícil valorar desde tanta distancia si estos términos eran resultado de alguna clase de expectativa precisa de rol. Es evidente que los roles no estaban predeterminados, puesto que era grande la incertidumbre acerca de qué persona desempeñaba qué papel, aun cuando se conocieran las edades respectivas (véase, por ej., Platón, *El banquete*, 180b). Además, la misma persona podía ser tanto el amante como el amado de diferentes personas al mismo tiempo (Jenofonte, *Banquete*, 4.23). No hay duda de que en muchos casos no era la menor edad, sino la belleza superior, la que otorgaba la posición de amado: mientras que Sócrates, conocido por su escaso atractivo, aparece siempre como amante de otros, Alcibíades, famoso por su belleza, fue toda su vida el amado. En todo caso, no es menester la juventud en ningún sentido: a los setenta y dos años, Eurípides fue el amante de Agatón, que a la sazón tenía cuarenta; Parménides y Zenón mantenían relaciones amorosas cuando el primero tenía cincuenta y cinco años y el último cuarenta; Alcibíades ya era todo un hombre cuando Sócrates se enamoró de él. De acuerdo con Plutarco (*Bruta animalia ratione uti*, sive Gryllus, *Moralia*, 990E), Aquiles fue amado cuando ya era padre. En la discusión de *El banquete*, de Platón, acerca de si Esquilo asignó acertadamente los roles de amante y amado a Aquiles y a Patroclo, la edad sólo se cita como criterio entre diversas características. Los romanos sólo emplean términos griegos para distinguir «amante» y «amado», y parece bastante probable que durante la época que se abarca en este estudio, la distinción fuera sólo una sutileza semántica, con escasas implicaciones sociales reales. Sin embargo, el hecho de que adoptaran términos griegos no significa que los romanos importaran relaciones homosexuales estilizadas o que la homosexualidad, o la distinción implícita en los términos, fuera nueva para ellos. El inglés no parece tener equivalente genuino del término francés *fiancé*, pero eso, naturalmente, no significa que la idea de esponsales heterosexuales fuera desconocida en las islas Británicas antes de la adopción del vocablo. No cabe duda de que es compleja la razón por la cual los términos extranjeros para las relaciones sociales (*protegé*, *gigolo*, *madame*, etc.) se imponen y terminan por reemplazar a los vernáculos; la idea de que los fenómenos que describen eran desconocidos antes de la importación del vocablo es una de las explicaciones menos probables.

[53] Véase Dover, «Eros and Nomos», op. cit. más arriba, [nota 25](#).

[54] Aunque la belleza no se consideraba exclusivamente en términos de juventud: «Pues así como un muchacho puede ser hermoso, también puede serlo un hombre joven, un adulto o un anciano. Una prueba de esto es el que tan a menudo se elijan ancianos como portadores de la corona de Atenea, demostrando así que en todas las etapas de la vida hay belleza» (Jenofonte, *Banquete*, 4.17). Que en la literatura ática las mujeres fueran con menos frecuencia descritas en términos de juventud refleja probablemente la preferencia por los varones como objetos de atención erótica, sobre todo en literatura. En el Occidente moderno se observa lo contrario, pues las mujeres son con mayor frecuencia objetos sexuales, y el uso de términos de afecto que impliquen la juventud es mucho más común en relación con ellas: raramente la

descripción de un varón como un «muchacho» tendría el mismo significado erótico que la descripción de una mujer como una «chica».

[55] En algunos casos, las diferencias de gusto pueden haber tenido relación con la edad sólo incidentalmente. La preferencia o el rechazo de la barba o cualquier otra pilosidad corporal, por ejemplo, guardaría relación con la edad en el caso de ciertos varones y no de otros, puesto que hay hombres que nunca son muy peludos. Ateneo sugiere que la ausencia de pilosidad corporal entre los etruscos explicaba su predilección por jóvenes mayores y la extremada frecuencia de la homosexualidad entre ellos (12.517-18). La cuestión de la pilosidad corporal y de la barba fueron un tema común en la literatura homosexual masculina en casi todas las culturas. Los gays masculinos, naturalmente, no son necesariamente exclusivos en sus gustos sobre esta cuestión: Filostrato sostiene a veces que la llegada de la barba de un muchacho estropearía su aspecto (por ej., *Epístolas*, 13) y en otras ocasiones que le haría aún más hermoso, pues una barba es un signo de masculinidad (15).

[56] Por ejemplo, *Banquete*, 192: Ὁ τοιοῦτος παιδεραστής τε καὶ φιλεραστής γίγνεται; ο παιδεραστής καὶ ἄλλος πας (obsérvese que los varones heterosexuales son φιλογύναικες, las mujeres heterosexuales φίλανδροι y las mujeres gais ἑταιρίστριαι; Platón es el único autor antiguo que realiza distinciones semánticas tan vastas sobre la base de la elección de objeto, aunque Poliano [siglo II d.C.] usa una palabra que parece significar varón heterosexual: γυναικεραστής, AP, 3.68, 70). Cf. LSJ. s.v. φιλογυναίης.

[57] Por ejemplo. Plutarco, *Moralia*, 751B: Δούλοις μὲν ἔραν ἀρρένων παίδων ἀπεῖπε καὶ ξηραλοῖφε ἱ, Juan Crisóstomo, *Commentaria in Epistolam ad Titum*, 5.4: Εσφαξε τοὺς παῖδας ἐκεῖνους donde la otra lectura es τοὺς ἄνδρας; Pseudo Luciano, *Amores*, [véase nota siguiente](#).

[58] A menudo, en una discusión sobre «pederastia» se designará al amado con una palabra que se refiere a un adulto (por ej., Pseudo Luciano, *Amores*, donde, en una discusión que se introduce bajo el lema παιδεραστής, la designación general para las pasiones implícitas es τὰς ἀρρενας ἐπιθυμίας ο ἐρώτων τοὺς ἀρρενας; en muchos casos en que se sabe que ambas partes son adultos, las palabras que se emplean implican la juventud del amado (por ej., Dión Casio, 59,11,1). En la mayoría de los ejemplos, las relaciones homosexuales son descritas como si tuvieran lugar entre personas adultas, y no se menciona ni se sugiere diferencia alguna de edad (por ej., Plutarco, *Moralia*, 751; Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 3; Crisóstomo, *In Epistolam ad Romanos*, 4.3, etc. para una lista más completa de tales términos, véase más adelante, apéndice I). Por lo demás, es casi seguro que cuando los escritores antiguos hablan de «jóvenes» no se refieren a muchachitos. Un documento oficial romano del siglo II se refiere (en un contexto específicamente homosexual) a un «muchacho» (παις) que tiene diecisiete años (*Oxyrhynchus papyri*, ed. B. Grenfell y A. Hunt, Londres, 1903, parte 3, núm. 471, p. 148, líneas 49-51). Filón cita una definición según la cual un «joven» tiene entre quince y veinte años (*De mundi opificio*, 18C), y la palabra se usa para describir personas que prestan servicio en el ejército romano.

[59] En realidad, muchos grupos bárbaros que invadieron el Imperio Romano, o bien ya habían alcanzado, o bien alcanzaron poco después y por influencia romana, un estadio intermedio de justicia en el cual una tribu no se limitaba a infligir un daño a otra como retribución por las ofensas proferidas por uno de sus miembros, sino que, además y sobre todo, exigía el pago de una cantidad fija (*wergild*) acordada en consonancia con la índole de la ofensa y el estatus social de la víctima. La familia seguía siendo árbitro y garantía de

justicia, y este ordenamiento fundaba sólidamente el ethos sexual rural que más adelante se describe, pero no era tan primitivo como la venganza irrestricta, común entre ciertos pueblos nómadas.

[60] Maimónides, a propósito de las regulaciones sexuales de la ley judía, en *Guía de perplejos*, trad. Friedlander, 3:49, pp. 256-257. Esta relación también ha sido observada por eminentes estudiosos judíos modernos: véase, por ejemplo, S. D. Goitein, *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*, Nueva York, 1955, esp. pp. 37-43. Obsérvese que, aunque Goitein no enuncia explícitamente la conexión, también tiene en mente una correlación entre organización social rural (al menos de agricultura sedentaria) y centrada en la familia, y hostilidad contra la homosexualidad: pp. 14-15. Compárese la clasificación de Plutarco de los cuatro tipos de amor humano: 1) familiar, 2) hospitalario, 3) amistoso, y 4) erótico (*Moralia*, 758D).

[61] Ejemplos particularmente reveladores de esto son los comentarios de Maimónides sobre la relación entre la finalidad básica de las leyes sexuales y esas interdicciones aparentemente caprichosas, como las que prohíben al hombre soltero tocarse el pene (ni siquiera para orinar), a un hombre observar a las mujeres inclinadas sobre su trabajo y a todas las personas sin excepción contemplar la cópula entre animales.

[62] Un ejemplo fascinante de esto es el celibato que, en la mayor parte de los códigos éticos rurales (véase, por ej., *The Code of Maimonides, Book 5: The Book of Holiness*, trad. Louis Rabinowitz y Philip Grossman, Yale Judaica Series, vol. 16, Nueva York, 1965, 21.26), es condenado por ser contrario a los fines del sistema moral (esto es, el mantenimiento de unidades de familia extensa con relaciones de parentesco claramente definidas), pero que a veces, cuando está socialmente regulado, resulta beneficioso. La exención de toda presión reproductiva sobre el celibato en los sistemas de valor rurales es una característica sobresaliente e innovadora del catolicismo que, según los católicos, les ha sido impuesto por Jesucristo.

[63] Por ejemplo, ciertas sociedades rurales reconocen los matrimonios homosexuales en la medida en que uno de sus integrantes acepta desempeñar el papel de mujer. A menudo, aunque no siempre, esto implica además cuestiones formales tales como la dote, el travestismo y la conducta transexual. Esta adaptación, más los aspectos atípicos de su organización social, parecería explicar la institución común del berdaje (una persona gay respetada que define claramente los roles) entre los indios norteamericanos; véase, en particular, Donald Forey, «The Institution of Berdache among the North American Plains Indians», *Journal of Sex Research*, 11, 1975, pp. 1-15; W. Hill, «The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture», *American Anthropologist*, 37, 1935, pp. 273-279; y «Note on the Pima Berdache», *ibíd.* 40, 1938 pp. 338-339; A. Métraux, «Le shamanisme araucan», en *Revista del Instituto de Antropología*, 2, 1942, pp. 309-362; y N. O. Lurie, «Winnebago Berdache», en *American Anthropologist*, 55, 1953, pp. 708-712.

[64] En una buena cantidad de incidentes históricos es posible observar un esfuerzo consciente de la sociedad para transferir en la conciencia popular la lealtad familiar o tribal a la lealtad cívica, a menudo mediante esfuerzos propagandísticos en los que no se escatima elogio ni idealización del sacrificio de los parientes cercanos a favor del Estado. Un buen ejemplo romano de esto es el cúmulo de leyendas que rodean al primer cónsul, Lucio Junio Bruto, quien derrocó al último rey. Cuando sus propios hijos secundaron los intentos de retorno del rey, Bruto los hizo ejecutar (véase Livio, 2.5). Virgilio, un gran patriota que

escribe en el apogeo del desarrollo urbano de Roma, comenta al respecto que «el amor a la patria y un gran deseo de elogio triunfarán» (vincet amor patriae laudumque immensa cupido, *Eneida*, 6.823); pero Servio, al comentar este verso en una época de creciente retorno a un ethos más rural, desaprueba: «El amor a la patria no debe sustituir la fuerza de la naturaleza» (Non extorquere vim naturae debet amor patriae; la tradición textual de los comentarios es inusualmente compleja. He empleado la edición incompleta de Harvard, *Servianorum in Vergilii carmina commentariorum*, ed. E. K. Rand et al., Lancaster, Pa., 1946-1965).

[65] La dicotomía entre lo «urbano» y lo «rural» se define además por factores que pueden estar sólo incidentalmente relacionados con la organización social. Por ejemplo, en los medios urbanos, el matrimonio se percibe a menudo más como un lujo que como una necesidad, como un refinamiento de la vida que hay que ganarse. Las comodidades que en el campo sólo se concibe que provea la esposa y para lo cual casi siempre las mujeres dependen por completo de los hombres, en las ciudades son provistas tanto a hombres como a mujeres por los servicios sociales y el trabajo especializado. En muchas culturas urbanas, sólo los hombres con recursos suficientes como para mantener adecuadamente una familia están en condiciones de cortejar a las mujeres y casarse. Mientras que es muy improbable que esas condiciones alteren la proporción de hombres o mujeres gays en esas comunidades –o que influyan de manera sustancial en la incidencia de la conducta homosexual–, es probable, en cambio, que desemboquen en el reconocimiento y la aprobación –como satisfactorios y responsables– de muchos estilos de vida al margen del matrimonio, y que, de esta manera, incrementen la tolerancia de las relaciones gays. Análogamente, los niños urbanos están expuestos a una variedad de códigos éticos desde muy pequeños. A diferencia de los niños rurales, que en su mayor parte se ven enfrentados a la elección entre la moralidad de sus padres y la «inmoralidad», los jóvenes de las ciudades reconocen muy pronto que muchas personas cuyas costumbres difieren de las de su familia pueden, no obstante, llevar una vida que los demás consideran «moral». En realidad, las grandes comunidades urbanas se ven forzadas a realizar más distinciones entre moral pública y moral privada, conformidad a la mayoría y ética, juicio personal y obediencia civil, etc., que las pequeñas comunidades rurales, lo que tradicionalmente ha redundado en beneficio de los grupos minoritarios, incluso el de los gays. Hasta las diferencias físicas entre el medio urbano y el rural pueden ser ventajosas para los gays, pues en el mayor anonimato de las ciudades, las actitudes hostiles respecto de la homosexualidad pueden sortearse con mayor facilidad que en las pequeñas comunidades rurales.

[66] Se podría objetar que se habría expresado mejor esta dicotomía de haberse empleado las categorías de «parentesco» y «política», en lugar de «rural» y «urbana», respectivamente. He optado por no hacerlo así debido principalmente a que aquellas calificaciones resultan engañosas en diversos sentidos importantes y a que se prestan excesivamente a la polémica al sugerir que las sociedades de la segunda categoría tienen menos interés en la familia que las de la primera. Esto no es verdad: la mayoría de los partidarios de estructuras políticas más amplias imagina que una mayor organización social es el mejor medio de fortalecer y proteger a sus familias.

[67] El análisis sobre esta base tiene una de sus principales dificultades en la circunstancia de que los fenómenos con los que se relaciona son subjetivos y fluidos: sería muy difícil cuantificar el grado en que los individuos de una sociedad organizan su vida en torno a las relaciones familiares más bien que a las políticas, sin contar con que están en constante mutación. Esto no se opone a la realidad ni a la importancia de las consecuencias de tales diferencias, pero entorpece enormemente la construcción de argumentos convincentes acerca

de ellos. Para un esfuerzo en esta dirección, véase Jacques Heers, *Le clan familial au Moyen Age*, París, 1974. Del resto de obras de historia medieval, son pocas las que plantean este problema directamente, aunque los escritos de David Herlihy lo enfocan indirectamente pero con gran sensibilidad: por ejemplo, «Land, Family and Women in Continental Europe, 701-1200», en *Women in Medieval Society*, ed. S. Stuard, Filadelfia, 1976, pp. 13-46; o «The Tuscan Town in the Quattrocento: A Demographic Profile», en *Medievalia et humanística: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, 1, s.l., 1970, pp. 81-111; y los de Georges Duby proporcionan un marco de incalculable valor: por ejemplo. *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, trad. Cynthia Postan, Columbia, S.C., 1968. Los estudios sobre la familia medieval son relativamente recientes y desiguales en calidad; para una colección reciente, véase R. Forster y O. Ranum, comps., *Family and Society: Selections from «Anuales: économies, sociétés, civilisations»*, Baltimore, 1976.

[68] Nótese que incluso en relación con actitudes bien establecidas, estas descripciones de ética urbana vs. ética rural no se proponen esclarecer el comportamiento de los individuos, sino sólo el de grupos. Una persona de provincia puede mudarse a la ciudad y quedar horrorizada por lo que allí ve, como parece haber sido el caso de muchos de los primeros escritores cristianos (por ej., Agustín, Jerónimo, Ambrosio), o bien puede ir a la ciudad en busca de una libertad social de la que no dispone en el campo y quedar extasiado ante lo que ha encontrado (por ej., Marcial). Pero no es probable que los líderes puedan, individualmente, alterar demasiado las opiniones morales del grupo. Hasta revoluciones religiosas radicales como el cristianismo y el islam llevan en gran medida implícita la incorporación de costumbres tradicionales en nuevos marcos teológicos de referencia, y a menudo la hostilidad a las minorías sobre la base de consideraciones morales sólo puede ser operativa si se apoya en cierto tipo de sentimiento popular.

[69] Véase Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy y Clyde Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadelfia, 1948, cap. 12; y *Sexual Behavior in the Human Female*, Filadelfia, 1953, cap. 1.

Definiciones

Si bien la palabra «gay», tanto en inglés como en muchas otras lenguas modernas^[1] se utiliza hoy para designar a una persona que prefiere el contacto erótico con otra de su mismo sexo, los círculos académicos se han resistido hasta ahora a emplearla. Los motivos de esta oposición no están claros. Después de todo, el término «homosexual» no parece una alternativa satisfactoria. Macarrónicamente compuesto por un prefijo griego y una raíz latina, su significado más evidente es «de un solo sexo» (como «homogéneo» significa «de una sola clase»). Esta definición es bastante adecuada si se refiere a una relación o acto sexual: una relación sexual que implica a dos personas «del mismo sexo» es, en realidad, una relación homosexual. Pero, ¿qué es una persona «homosexual»? ¿Es alguien «de un solo sexo»? Por extensión, se supone, una persona «homosexual» es una persona dada a actos «homosexuales». Pero con más precisión, ¿cuántos actos de ese tipo debe permitirse alguien antes de convertirse en «homosexual»: uno, dos, diez, cuatrocientos? ¿Y qué decir de la persona que sueña con realizar el acto, pero nunca hace realidad su sueño? ¿Esta persona, hombre o mujer, es «homosexual»?

Alfred Kinsey postuló una escala de siete grados^[2] en la cual una persona con experiencia exclusivamente heterosexual representaría el 0; una persona con experiencia exclusivamente homosexual, el 6; una persona con la misma experiencia en ambos tipos de sexualidad, el 3, etc. Aunque Kinsey, además del comportamiento, trató de explicar también la fantasía, esta escala no resulta útil para caracterizar a los seres humanos para los que no se dispone de un historial clínico bien documentado.

Es imposible concebir un modo de cuantificar la experiencia homosexual en contraposición a la heterosexual de la mayoría de los personajes históricos; y aun cuando fuera posible, el análisis no indicaría gran cosa. Por ejemplo, si Alejandro Magno tuvo relaciones sexuales con centenares de mujeres y únicamente con dos hombres, pero uno de estos (Bagoas) fue indiscutiblemente el centro erótico de su vida, la estadística nos ofrecería un cuadro enormemente engañoso. Que Tiberio invitara más hombres que mujeres a sus orgías en Capri no constituye suficiente fundamento para sostener que su interés homosexual era mayor que el heterosexual. Los factores sociales pueden desempeñar un papel decisivo en la experiencia sexual, como lo demuestra el hecho de que una gran cantidad de personas gays en culturas muy represivas no exprese jamás sus sentimientos sexuales.^[3]

Dadas estas dificultades –muchas de las cuales son muy inquietantes para los investigadores de este campo–, parece probable que la reticencia de los estudiosos en emplear la palabra «gay» no se deba tanto al entusiasmo por el término «homosexual», como a la repugnancia general que sienten los medios académicos por el empleo de neologismos populares. Por justificable que esta tendencia pueda ser en términos generales, en el caso particular que nos ocupa resulta engañosa. Pese a su aire de antigüedad, la palabra «homosexual» fue acuñada a finales del siglo XIX por psicólogos alemanes. Se introdujo en Inglaterra no antes del comienzo del siglo XX^[4] y chocó durante décadas con una vehemente oposición precisamente debido a su origen bastardo y a la vaguedad de sus connotaciones.^[5]

Por el contrario, probablemente la palabra *gay* (en el sentido en que aquí nos interesa) antecede en varios siglos a «homosexual»^[6] y, en general, se la ha empleado con mucha más

precisión: la mayor parte de los hablantes se refieren con ella a personas conscientes de su preferencia erótica por personas de su propio sexo. Esto deja de lado el defecto más acuciante del término «homosexual» (a saber, el de establecer quién lo es y quién no lo es), al convertir la categoría en una categoría principalmente autoasignada. Por ejemplo, en una prisión puede haber muchas personas implicadas en actos o incluso en relaciones homosexuales sin que por ello piensen que son gays. Más de un tercio de la población adulta masculina ha participado alguna vez en un acto homosexual^[7] pero probablemente este grupo de hombres no se describiría a sí mismo como gay.^[8]

Por tanto, en este estudio la palabra «homosexual» –que se utiliza solamente como adjetivo– aparece ya sea en su sentido originario de «de un solo sexo» (como en «un matrimonio homosexual») ya sea elípticamente para referirse al «interés erótico predominantemente homosexual» («una persona homosexual»). «Homosexualidad» alude al fenómeno general del erotismo del mismo sexo y, en consecuencia, es la más amplia de las categorías empleadas; comprende todos los fenómenos sexuales entre personas del mismo sexo, ya sean resultado de preferencia consciente, deseo subliminal o necesidad circunstancial. Por el contrario, «gay» alude a personas conscientes de su inclinación erótica hacia su propio sexo en tanto característica distintiva o, en un sentido más amplio, a cosas relacionadas con esas personas, como en «poesía gay». La expresión «sexualidad gay» se refiere únicamente al erotismo asociado a una preferencia consciente. Este libro se ocupa de los gays y de su sexualidad, pero se ve compelido a tratar extensamente otras formas de homosexualidad, pues a menudo resulta imposible realizar claras distinciones en esta materia y porque muchas sociedades desconocieron en absoluto cualquier distinción al respecto.

Lo contrario de «homosexualidad» es «heterosexualidad», y se usa siempre como su inversa: la «heterosexualidad» comprende todos los fenómenos sexuales entre personas de diferente sexo, se trate de actos preferenciales, circunstanciales o subliminales. En el habla común, lo contrario de gay es «normal» (straight).^[9] Esta palabra es menos defendible que gay desde prácticamente todo punto de vista: carece de historia demostrable, sus connotaciones son menos específicas aún que las de «heterosexual» (puesto que puede referirse a personas que en general son anticuadas, o que no consumen drogas, etc.), y parece implicar connotaciones negativas en su contrario.^[10] En consecuencia, en este estudio se ha contrapuesto «gay» a «no-gay», expresión que puede sorprender a algunos lectores pero que no es menos justificable que las de «no-judío», «no-católico», «no-alemán» o «no-» cualquier cosa que constituya el foco de atención.

Esta terminología tiene más ventajas que la pura precisión semántica. La palabra «homosexual» sugiere implícitamente que la característica distintiva primaria de los gays es su sexualidad. No parece haber ninguna prueba de que los gays tengan una sexualidad más o menos marcada que los demás, y desde el punto de vista histórico tal sugerencia –incluso tácita– carece de fundamento. El término «gay» permite al lector extraer sus propias conclusiones acerca de la importancia relativa del amor, el afecto, la devoción, el romanticismo, el erotismo o la abierta sexualidad en la vida de las personas así llamadas. El interés y la expresión sexuales varían enormemente en la población humana, y el interés sexual de una persona puede ser débil sin que ello impida advertir su atracción por personas del mismo sexo y, por tanto, lo que en cierto sentido la distingue de la mayoría.

Además, el término «homosexual» ha llegado a asociarse más con varones que con mujeres. La frase «lesbianas y homosexuales» se ve hoy con frecuencia en la prensa, y el empleo de «gays» en este estudio es a todas luces más amplio. (En este contexto, habría que observar

también que no es del todo cierto que los menores no tengan preferencias eróticas definidas, y el término «gays» se aproxima más al reconocimiento de esta última circunstancia que la voz «homosexuales», que en general evoca imágenes mentales de adultos.)

Habría que observar que los gays también parecen preferir el término «gay», que lo han elegido para aplicárselo a sí mismos con preferencia al de «homosexual», que se ha acuñado y popularizado en el contexto de la patología. No hay más razón para conservar una denominación que no goza del favor de los propios gays que para seguir refiriéndose a los negros con el despectivo apelativo inglés *negro* una vez que los propios afectados (los *blacks*) lo han declarado inaceptable. Por supuesto, no se puede complacer a todo el mundo, pero una razonable concesión en el lenguaje parece un esfuerzo que los estudiosos podrían realizar sin mayores consecuencias para ellos.^[11]

Una dificultad semántica similar, aunque menos específica, es la que presenta la supuesta dicotomía entre «amistad» y «amor». En una tradición intelectual que se caracteriza por el predominio de categorías lógicas polarizadas y mutuamente excluyentes, la ausencia de clara distinción entre estas zonas de la emoción humana puede parecer muy grave, pero, desde el punto de vista académico, ninguna distinción entre «amistad» y «amor» puede evitar el ser extremadamente arbitraria. Nunca se ha propuesto una diferenciación científica, ni es fácil concebir un experimento que determine si el amor de una persona por otra es amistoso o erótico. Desde un punto de vista fenomenológico, parece probable que «amistad» y «amor» no fueran otra cosa que diferentes grados de una escala que mide una constelación de respuestas psicológicas y fisiológicas a otros seres humanos.

Desde el punto de vista histórico, la práctica concreta de semejante división resulta desesperanzadora puesto que la confusión y la duda no sólo reinan en el propio marco de referencia del historiador, sino también en el de las fuentes que utiliza. Por ejemplo, la noción popular de que la antigua Grecia expresaba claramente categorías discretas de emoción bajo los términos Φιλία, έρως y αγάπη, es una noción errónea; en realidad el empleo de todos ellos implicaba una considerable superposición y ambigüedad. El verbo Φιλέω puede referirse igualmente a un amor desapasionado o a un beso ardiente. Sólo el contexto y un razonamiento juicioso pueden sugerir qué es lo que se quiere decir en cada caso particular.

En latín, la ambigüedad es más simple y más extrema. *Amicus* (amigo) y *amans* (amante) derivan del mismo verbo –*amo* (amar) – y son ampliamente intercambiables. La intuición personal o las actitudes predominantes predisponen a menudo a los traductores a traducir *amica*, cuando aparece en un contexto heterosexual, por «novia» o «amada» y *amicus*, cuando aparece en un contexto homosexual, como «amigo» o «compañero», pero en realidad tal distinción carece prácticamente de justificación a priori.^[12] El término *amicitia* («amistad») se refiere sin duda a una categoría en cierto sentido distinta de *amor* («amor»), pero es imposible determinar genéricamente en qué sentido preciso y cuál es su relación con la idea moderna de «amistad» en oposición a «amor». Especialmente entre los escritores latinos influidos por los ideales griegos, puede asemejarse más a la acepción moderna de «romance» que a la de «amistad».

Por tanto, a menudo es imposible discernir, sobre la única base de las palabras, si un personaje particular de las fuentes latinas o griegas «quería» a otra persona o «estaba perdidamente enamorado» de ella. Probablemente esta confusión no sea accidental. En realidad, las sociedades antiguas reconocían menos límites que las modernas entre «amistad» y «amor romántico» y es en general anacrónico e inapropiado que el investigador sugiera la

existencia de una clara dicotomía entre estas categorías o que remita una relación particular a un término de dicha dicotomía.

La prueba exterior de la naturaleza erótica de las relaciones varía enormemente con la cultura y la época, por lo que es menester considerar decisivas las respuestas anticipadas de los contemporáneos a la expresión o las representaciones del amor. En la literatura ática clásica no era necesario especificar el contenido erótico de una relación intensa entre dos varones: se suponía que era una relación de amor. (Esquines observa que Homero evitaba especificar la naturaleza erótica de la amistad entre Aquiles y Patroclo, «porque pensaba que la intensidad de su afecto sería evidente para las personas cultas de su público» [*Contra Timarco*, 142].) A la inversa, la ausencia de erotismo habría causado sorpresa; muchos lectores no consiguen comprender el relato de Alcibíades en *El banquete* (216c-219) cuando cuenta que pasó la noche con Sócrates «como si la hubiera pasado con su padre o su hermano mayor». Es evidente que el comportamiento de Sócrates no correspondía en absoluto a lo que esperaban sus oyentes y que los dejaba azorados por su extraordinaria contención, que ni el propio Alcibíades hubiera podido predecir.

Puesto que la tradición griega influyó poderosamente en la literatura romana, es menester considerar probable que muchos autores imperiales alentaran la creencia de que las descripciones de amor intenso entre varones se interpretaran como indicaciones de algo más que simple amistad. Después de la desaparición de esta tradición en Occidente, sin embargo, y tras el auge de la hostilidad hacia el erotismo entre personas del mismo sexo, hay que tener mucho cuidado a la hora de valorar las expresiones de efusión romántica entre personas de estas características, que bien podrían ser manifestaciones hiperbólicas de amistades decididamente no eróticas o incluso de simple caridad.

Por tanto, a lo largo de este ensayo se ha hecho todo lo posible por someter los casos dudosos al juicio del lector; es decir, se ha proporcionado el contexto y la descripción suficientes de la relación en cuestión, como para permitir el juicio personal e independiente del lector. Siempre que fue posible se citaron las palabras con que el propio sujeto describía sus sentimientos. Las conclusiones acerca de relaciones a cuyo respecto sobreviven escasos datos concretos, se han extraído atendiendo mucho más al contexto histórico que a las expectativas modernas. En algunos casos, se han trazado paralelismos entre la efusión literaria romántica de autores que probablemente no se consideraran gays y personas que probablemente sí se consideraban tales. Estas yuxtaposiciones no se proponen sugerir que los primeros eran «homosexuales en potencia», sino, más bien, esclarecer el marco emocional de referencia en el que deberían juzgarse los sentimientos homosexuales de los últimos. Por ejemplo, la comparación entre las descripciones literarias de los sentimientos de Juan de Salisbury respecto al papa Adriano IV y el amor de Ricardo Corazón de León por Felipe de Francia no se propone insinuar que, puesto que la última parece haber sido una relación gay, también debió de haberlo sido la primera, sino, más bien, sugerir que Juan y Adriano, que concebían su amor recíproco en términos muy semejantes a los empleados para describir la pasión entre los dos reyes, habrían reaccionado ante los sentimientos homosexuales de distinta manera que los clérigos modernos, quienes no describirían en esos términos su amistad con hombres. La insistencia en que, puesto que Juan y Adriano eran clérigos, no hay semejanza entre ambas relaciones, a pesar de su paralelismo literario, sería una distorsión tan grande como la de apresurarse a considerar las semejanzas como prueba de algún tipo de equivalencia entre ambas.

Además, es esencial no perder de vista las limitaciones del investigador consciente. No se puede esperar de las fuentes históricas, ni tampoco exigirles, una «prueba» de estados emocionales. Si se tiene en cuenta que muchas veces los propios individuos involucrados no están completamente seguros acerca de la índole erótica o no de sus relaciones, se comprende que no es realista esperar que los registros antiguos y medievales nos ofrezcan un medio seguro para distinguir entre amigos y amantes. Hasta en torno a cuestiones urgentes y cuantificables como la población de las ciudades antiguas deben los historiadores contentarse con groseras aproximaciones; es injusto exigir más de estados emocionales que ni siquiera la ciencia moderna puede medir o discriminar.

Sería útil añadir a estas consideraciones semánticas preliminares un análisis de la etiología, la fenomenología y la extensión de la sexualidad gay en las poblaciones actuales, en calidad de preparación para el material histórico del que hablaremos a continuación, pero el clima de la opinión que rodea hoy este tema ha obstaculizado de tal manera la investigación objetiva al respecto que, la mayor parte de los datos tácticos que podría incluirse en la mentada introducción, o bien es deficiente o bien tan discutible que termina por resultar inútil. En verdad, desde este punto de vista, quizá los historiadores extraigan más provecho de los datos históricos, puesto que es probable que los registros originarios de las sociedades antiguas más tolerantes proporcionen un cuadro más preciso de la sexualidad gay –aunque menos detallado– que los pertenecientes a culturas modernas enormemente opresivas.

En lo concerniente a la etiología, debería observarse que las «causas» de la homosexualidad sólo constituyen un problema importante para las sociedades que consideran a los gays como individuos extraños y anómalos.^[13] La mayoría de la gente no se pregunta por las «causas» de las características estadísticamente ordinarias, como el deseo heterosexual o el uso de la mano derecha; sólo se buscan «causas» de atributos personales que se suponen al margen de los patrones ordinarios de vida. Puesto que en el mundo antiguo eran muy pocos los que consideraban rara o anormal la conducta homosexual, los comentarios sobre su etiología son muy escasos.

Efectivamente, en ninguna obra de la literatura clásica se encuentran explicaciones del deseo homosexual que, aparentemente, todo el mundo consideraba extendido por doquier y completamente normal. Aristófanes, que ridiculizó todos los aspectos de la conducta humana, se burlaba a menudo de prominentes gays de Atenas, pese a lo cual describía el deseo homosexual como una «necesidad natural», de la misma manera que el deseo heterosexual, el comer, el beber y el reír.^[14] Cuando comentaba que la homosexualidad era una parte de la «naturaleza humana», Jenofonte expresaba la opinión de la mayoría de los griegos de su época.^[15] Todos los análisis platónicos del amor dan por supuesta la ubicuidad de la atracción homosexual, y en algunos de ellos la heterosexualidad aparece como una preferencia en cierto modo inferior.^[16] Siglos más tarde, Filostrato se queja de que un joven que no responde a su afecto, «se opone al mandato de la naturaleza».^[17]

A pesar de cierta incoherencia en lo que respecta a este tema,^[18] parece ser que Aristóteles consideraba perfectamente «natural» la disposición homosexual:

Esta disposición se da naturalmente [Φύσει] en ciertas personas [...] Cuando la naturaleza es responsable, a nadie se le ocurriría llamar inmorales a esas personas en mayor medida que a las mujeres, porque en el coito éstas son más bien pasivas que activas [...] Y el que un

individuo con esta disposición la venza o ceda a ella no es un problema moral propiamente dicho.[19]

Incluso los aspectos de la conducta homosexual que Aristóteles consideraba más inusuales y menos «normales» (por ejemplo, la pasividad en los varones)[20] le parecían «naturales», puesto que, en el pensamiento aristotélico, la «naturaleza» era la creadora tanto de lo estadísticamente ordinario como de lo menos común.[21]

Plutarco no sólo insinúa en todos sus escritos su convicción de que los seres humanos son atraídos por los dos sexos, sino que en muchos pasajes la hace explícita:

El noble amante de la belleza se enamora toda vez que contempla la excelencia y el esplendor de las dotes naturales, prescindiendo por completo de los detalles fisiológicos [...] El amante de la belleza humana, lejos de suponer que varones y mujeres son tan diferentes en materia de amor como lo son en sus vestimentas, mantendrá una actitud imparcial e igualmente bien dispuesta ante uno y otro sexo.[22]

Los autores antiguos estaban mucho mejor dotados para comentar la homosexualidad en tanto fenómeno público que en tanto práctica privada. Reconocían que sus manifestaciones públicas variaban enormemente según la época y el lugar, y llamaban la atención sobre el significado de esto. No es sorprendente que en Atenas se la considerara como cuestión política. En *El banquete*, 182b-d, Platón equipara específicamente aceptación de la homosexualidad y democracia.

Los jonios y muchos otros bajo dominación extranjera consideran una deshonra tal cosa. También lo es para los bárbaros debido al despotismo de su gobierno, del mismo modo que lo son la filosofía y los ejercicios atléticos, pues es evidente que a estos gobernantes no les interesa que sus súbditos conciban elevados pensamientos, ni que mantengan amistades o uniones físicas vigorosas, que es lo que el amor tiende particularmente a producir. Nuestros propios tiranos aprendieron esta lección a través de una amarga experiencia, cuando el amor entre Aristogitón y Harmodio se hizo tan fuerte que destruyó su poder.[23]

Sin embargo, siempre que se ha proclamado que verse envuelto en relaciones homosexuales [literalmente, «gratificar a los amantes», *χαρίζεσθαι ερασταις*] es una deshonra, se ha debido a la maldad de los legisladores, al despotismo de los gobernantes y a la cobardía de los gobernados.

De esto no se desprende con claridad que Platón considere que la aceptación democrática de la conducta homosexual que se da en Atenas sea más «normal» que la intolerancia despótica, pero en *Las Leyes* sugiere que sería extremadamente difícil, cuando no imposible, prohibir

los actos homosexuales en cualquier sociedad; y Plutarco (*Moralia*, 760c) da a entender que también en otras ciudades el tiranicidio fue resultado de la interferencia en el amor.

Aristóteles presenta la estimulación de la homosexualidad como meta de libertad de los legisladores cretenses, en tanto medio para regular la población (*Política*, 2.7.5), y considera que el «honor público» que se acordaba a la sexualidad gay entre los bárbaros, particularmente los celtas, tenía como consecuencia la reducción del apego a la riqueza (2.6.6). Consideraba «ridículas» (ἄτοπος, 2.4) las sugerencias de su maestro Platón acerca de la prohibición o el desaliento de la conducta homosexual (2.4). Filón (*De Abrahamo*, 26) sostenía que el incremento en la conducta homosexual era consecuencia de una excesiva producción de alimento, mientras que Teodoreto de Ciro pensaba que la homosexualidad era en general una «costumbre» que algunos hombres convertían en «modo de vida permanente» por razones que no enuncia. Plutarco –probablemente en broma– hace sostener a uno de los personajes de su *Erotikós* que el desnudo en los gimnasios popularizó la homosexualidad (*Moralia*, 751).

Según una noción muy extendida, que terminó por ser la preferida en su género, la conducta homosexual se «aprendía» de los contactos transculturales. Ya en el siglo V a. C., Heródoto afirmaba que los persas aprendían la conducta homosexual de los griegos,[24] opinión que los atenienses conocían todavía setecientos años después,[25] pero en la que al parecer no creía Quinto Curcio Rufo (siglo I d. C.), quien sostenía que las relaciones homosexuales eran desconocidas entre los persas.[26] Estas ideas persistieron durante la Edad Media; se pensó que los cruzados habían vuelto a traer de Medio Oriente la homosexualidad a Europa. Gualterio de Châtillon sostenía que los jóvenes la adquirían en las ciudades. Giraldo de Cambrai pensaba que los ingleses la cogían de los normandos, quienes a su vez la habían llevado de Francia.[27]

La astrología de finales de la Antigüedad presentó diversas teorías acerca de constelaciones zodiacales que producirían una u otra proclividad sexual.[28] Se mencionan las variedades de comportamiento homosexual –por ejemplo, la pederastia (aparentemente en sentido técnico), la pasividad, la prostitución masculina–, pero no aparece ninguna palabra que pudiera significar gay u «homosexual» en sentido genérico. Sin embargo, se pensaba que ciertas relaciones de Venus y Marte en el momento del nacimiento producían heterosexualidad.[29]

La conducta que se desaprobaba o que se consideraba particularmente individual suele despreciarse bajo la calificación general de «enfermedad»: a finales de la Edad Media, la herejía era una «enfermedad»,[30] y no son pocos los «diferentes» que las sociedades tildan de «enfermos». Ningún escritor antiguo parece haber considerado patológica la atracción homosexual, pero algunos tenían por «enfermiza» la conducta sexual pasiva en los varones adultos, posiblemente debido a sus actitudes respecto de la sexualidad femenina. Los *Problemas*, atribuidos a Aristóteles, especulaban sobre la causa de esta condición,[31] y Filón opinaba que una pasividad del varón, aunque a comienzo fuera voluntaria, podría terminar en esterilidad y volverse una «enfermedad femenina» incurable.[32] Celio Aureliano, médico romano del siglo V, reunía pasividad e identificación con el sexo opuesto bajo la categoría de perturbación mental, aunque observaba que las personas que padecían esta «enfermedad» no sufrían «menoscabo» de sus facultades mentales. Expuso dos teorías sobre etiología: o bien era resultado de un defecto congénito (la mezcla inadecuada de esperma y huevo), o bien era una enfermedad heredada.[33]

Muy rara vez los autores patrísticos y medievales que se ocuparon de este tema especularon acerca del origen de los sentimientos homosexuales. La mayoría se limitó a observaciones fenomenológicas o al comentario moral. No obstante, para Alberto Magno la homosexualidad era una enfermedad contagiosa, sobre todo entre los ricos, y sumamente difícil de curar. Santo Tomás de Aquino, tras la huella de la opinión aristotélica acerca de la pasividad, la consideraba un defecto genético.

En contraste con estas escasas indicaciones de ideas antiguas relativas a los orígenes de la homosexualidad, no hay prácticamente datos sobre la cantidad de gays en el pasado. Aparentemente, la población de Estados Unidos es la única que ha sido objeto de estudio con el fin de determinar la cantidad de gays.^[34] Hoy son bien conocidos los resultados de esta investigación (que dirigió Kinsey a finales de los años cuarenta): cerca del 13 por ciento de la población masculina adulta y el 7 por ciento de la población femenina adulta es primordial o exclusivamente homosexual durante al menos parte de su vida; cerca del 40 por ciento de la población masculina y del 20 por ciento de la femenina ha tenido alguna experiencia homosexual abierta tras la pubertad.^[35]

Habida cuenta del estado actual de los conocimientos, es imposible saber si estos datos representan constantes históricas, ni si se trata de datos fiables para su época. La experiencia psicológica pone de manifiesto que muchas personas no son conscientes de su sexualidad, y los fenómenos que los gays conocen como «salir del armario» o «destaparse» suelen ocurrir bastante tarde en la vida. Además, el grueso de la estadística de Kinsey se elaboró durante un período de gran dificultad para los gays y puede no representar condiciones típicas, ni siquiera en Estados Unidos.^[36]

En el mito sobre los orígenes del amor de *El banquete* (189-93), de Platón, Aristófanes parece sugerir que los hombres y las mujeres gays representan una proporción aproximadamente igual a la de los no-gays. Esta afirmación no se presenta en un tono polémico, y a ninguno de los presentes le parece cuestionable.^[37] En gran parte de la literatura clásica se juxtaponen como opciones igualmente probables los deseos y las acciones gays y las no-gays: no se trata de concluir que, para los autores, sus contemporáneos se dividieran por partes iguales en esta materia, pero sí parece indicar la existencia de una familiaridad pública mucho mayor con los gays y su sexualidad que la existente en los países modernos. A un joven que no responde a sus requerimientos, Filostrato escribe que ese desinterés por la sexualidad gay es indudable señal de que no procede ni de Esparta, ni de Tesalia, ni de Atenas, ni de Jonia, ni de Creta, sino de alguna tierra bárbara,^[38] lo que, sin duda exageradamente, implica que los sentimientos homosexuales eran universales en los estados civilizados (*Epístolas*, 5).

Sin embargo, buena parte de los datos del mundo antiguo, o bien contradice esto, o bien arroja luz sobre la gran variación existente entre una población y otra: el hecho de que, en Creta, los varones que no estaban «casados» con otros varones sufrieran ciertas desventajas sociales, implicaría que las relaciones de tipo gay involucraban a una mayoría de la población masculina,^[39] mientras que el aspecto elitista de la banda sagrada de Tebas parece implicar que las relaciones de tipo gay constituían una preferencia minoritaria. El gran volumen de la parafernalia cultural homoerótica de Atenas —escultura, pintura, inscripciones en vasos, *graffiti*, terminología, derecho, literatura, etc.— hace pensar que la mayoría de la población masculina adulta, cuando no casi la totalidad, estaba involucrada en relaciones y sentimientos homosexuales.

En Roma, los sentimientos gays no parecen haber constituido algo más que una parte relativamente reducida de la vida erótica de la población. Es evidente que había personas que orientaban afectos y deseos primordialmente a su propio sexo, pero no está claro en absoluto cuántos lo hacían, ya que las categorías «homosexual» y «heterosexual» son prácticamente inexistentes en la literatura latina. Los observadores externos de las costumbres romanas transmiten la impresión de que la homosexualidad era extremadamente común en todos los niveles de la sociedad. Desde el punto de vista demográfico, algunos, como Filón, imaginaban que su difusión podía llegar a ser directamente devastadora. San Juan Crisóstomo sugiere con vigor que en la Antioquía del siglo IV las personas heterosexuales eran una ínfima minoría, pero su contemporáneo occidental, Celio Aureliano, pensaba que había personas a las que les «costaba creer» que pudiera haber hombres pasivos en el coito.

En la Edad Media, había muchos sitios en donde los gays parecen haber sido muy pocos, a tal extremo que producían asombro —aunque, aparentemente, la gente los reconocía como tales cuando se encontraba con ellos—, y en otras épocas los autores heterosexuales expresaron su preocupación de que los gays llegaran a dominar el mundo. A fines del siglo XII los escritores los comparaban con «las arenas de la costa», y veían a Europa «inundada» de ellos. En el siglo XIV, Arnaldo de Vernhola aseguraba solemnemente al inquisidor Jacques Fournier que si se proponía coger a todas las personas involucradas en actividades homosexuales en Pamiers, «tendría bastante que hacer, puesto que había más de tres mil».[40] Seguramente, esta cifra representaba más de la mitad de la población de la ciudad y, aunque no cabe duda de que se trata de una exageración extrema, es señal de la existencia de una población gay bastante amplia.

Hay una consideración demográfica en relación con los gays que a menudo ha dado origen a engañosas especulaciones, por lo cual exige un comentario. Algunos autores han afirmado o sugerido que, en el mundo antiguo, la homosexualidad se limitaba a las clases superiores. La relación de este supuesto con la realidad es muy remota: Kinsey y otros investigadores descubrieron auténticas diferencias en el comportamiento sexual de acuerdo con la clase social, la riqueza y el nivel educativo.[41] La mayor parte de los tabúes sexuales, sobre todo en lo concerniente a aspectos de la sexualidad que guardan más relación con el placer que con la procreación, son más pronunciados entre las personas de estatus socioeconómico bajo y educación limitada.

Sin embargo, no se ha mostrado que estas diferencias se relacionen con el interés o el deseo eróticos, sino únicamente con la resistencia a los tabúes referentes a actividades específicas o al desprecio de tales tabúes. Esto quiere decir que no es evidente que el deseo homosexual varíe de acuerdo con la clase social. Lo único que sugieren los datos es que, en las clases superiores, los gays están en mejores condiciones para resistir o ignorar las sanciones sociales al tipo de conducta al que se sienten inclinados. En general, cualquier forma de comportamiento no convencional es más visible en una clase privilegiada, porque los miembros de esta clase tienen menos motivos para temer la censura o el castigo y porque sus actividades llaman más la atención que las de las masas.

No obstante, en las sociedades donde no haya tabúes en lo concerniente al comportamiento homosexual, esa resistencia diferencial a la presión resultaría despreciable. En las ciudades mediterráneas de la Antigüedad se conocían poderosos prejuicios sobre actos específicos (especialmente el coito oral), pero siempre se aplicaban a ambos sexos o a cualquier combinación de los mismos; en ningún caso tenían un significado especial con referencia a la conducta homosexual.

Hay que mantener la prudencia ante los datos procedentes de ésta y de otras sociedades y que tienden a concluir que la homosexualidad fue una prerrogativa exclusiva de las clases superiores. A menudo estas indicaciones son resultado de registros sesgados por el prejuicio; el volumen de datos de que se dispone acerca de los ricos y los poderosos en las sociedades antiguas es, desde todo punto de vista, mucho mayor que el que nos ha llegado acerca de los pobres y los socialmente desdeñables. Y esto se aplica tanto a la heterosexualidad como a la amistad, la crianza de los hijos, los sentimientos religiosos, la educación o las finanzas personales, esto es, prácticamente a todos los aspectos de la vida sobre los cuales los registros tienden a ser personales y literarios. Deben rechazarse los argumentos que sostienen la inexistencia de tales fenómenos entre las clases inferiores sobre la única base del silencio de las fuentes al respecto. No hay más razón para creer que en Atenas la homosexualidad se limitara a personas de la clase social de Platón, que para creer que, en Roma, solamente se conocía la amistad en el nivel social propio de Cicerón. No es más probable el hecho de que en la Francia del siglo XII únicamente los clérigos cultos experimentaran sentimientos homosexuales, que el hecho de que sólo los clérigos cultos sintieran placer ante la llegada de la primavera. La única diferencia es, sencillamente, que estos grupos dejaban testimonio de sus sentimientos, mientras que los grupos de las capas inferiores no lo hacían.

Incluso debe dejarse de lado datos más directos. Una cantidad de comentaristas antiguos y medievales de la sexualidad gay afirman específicamente que ésta es característica de las clases altas. A veces, esto no fue otra cosa que el resultado de la mayor atención que se prestaba a los puntos débiles de los poderosos; a veces, implicaba un insulto. En ocasiones era puro esnobismo: en diversos debates sobre los méritos relativos de la homosexualidad y de la heterosexualidad, el bando gay sostenía que la sexualidad gay es un aspecto de las costumbres aristocráticas. Se trataba de respuestas a la acusación heterosexual según la cual la homosexualidad es desconocida entre los animales; el bando gay sostenía que las pasiones homosexuales surgen únicamente entre las clases acomodadas que disponen del ocio necesario para explorar distintos refinamientos de los impulsos biológicos más bajos. Ninguna de estas dos afirmaciones parece verdadera, por lo cual no hay más razón para aceptar una que otra.

Además, hay gran cantidad de material histórico que sugiere que la homosexualidad se conocía en todas las clases. Muchos registros de pasión homosexual no son particularmente cultos. Las pinturas de vasos que representan escenas eróticas pueden haber sido realizadas para placer de los ricos,^[42] pero no hay razón para suponer que esto también sea cierto respecto de las inscripciones del amor de un hombre por otro que se encuentran en todo el Mediterráneo y en objetos tan cotidianos como piedras para hondas o tejas,^[43] o garabateadas en paredes de templos y edificios desde Atenas hasta Pompeya.^[44]

Tampoco los relatos literarios aguantan, en general, la idea de exclusividad en esta materia. La mayoría de los «amantes» de la literatura antigua (pero no todos) son aristocráticos. Sin embargo, incluso en la literatura de las clases altas, muchas veces los objetos de afecto tienen estatus social más bajo, con frecuencia de esclavo y de liberto, Filostrato (*Epístolas*, 7) escribe largamente a un muchacho acerca de las ventajas de aceptar como amante a un hombre que no sea rico ni poderoso. La prohibición de Solón de relaciones amorosas entre esclavos y jóvenes libres habría carecido de sentido si la homosexualidad hubiera sido algo desconocido entre las clases bajas. En la literatura romana no parece que la conciencia de clases interfiera el interés erótico: los emperadores duermen con actores;^[45] los reyes, con soldados; los senadores, con esclavos. Tácito recuerda un caso de asesinato del prefecto de la ciudad por su esclavo como consecuencia de su rivalidad en el amor del mismo prostituto.^[46]

La literatura de ficción de la época (por ej., *El Satiricón*), describe gays de toda condición, y los análisis más serios de la sexualidad y sus manifestaciones nunca afirman diferencia alguna de clase en la incidencia del deseo o la conducta homosexuales, incluso cuando extraen la conclusión de que únicamente el noble de nacimiento o de carácter será capaz de relaciones verdaderamente ideales.^[47] En el diálogo de Plutarco titulado «Los animales son racionales», la crítica porcina a la conducta humana observa que «hay una buena dosis de homosexualidad entre los más brillantes y los mejores de vosotros, por no hablar de los más comunes».^[48]

Pocos estudiosos de la época clásica dudaron de que la homosexualidad ocupara una posición prominente y respetada en la mayoría de las ciudades griegas y romanas, en todos los niveles de la sociedad y en una parte considerablemente extensa de la población. En realidad, la familiaridad con la literatura de la Antigüedad plantea al estudioso un problema verdaderamente asombroso, que no se le hubiera ocurrido prácticamente a nadie que no tuviera un gran conocimiento de los clásicos. El problema estriba en determinar si la dicotomía que sugieren los términos «homosexual» y «heterosexual» corresponde a alguna realidad. En la literatura antigua es extremadamente raro que aparezcan estas categorías, pese a que contiene abundantes descripciones y relatos de actividades homosexuales y heterosexuales. Es evidente que la mayoría de los residentes del mundo antiguo era inconsciente de este tipo de categorías.

Esta circunstancia es inquietante. ¿Cómo una dicotomía tan evidente para la sociedad moderna, moralmente tan perturbadora, tan acuciante en la vida de muchos individuos, ha podido no tener siquiera existencia para la conciencia de sociedades en que la conducta homosexual era incluso más familiar que hoy en día? No es que la indiferencia en materia sexual haya producido una escasez general de distinciones acerca de los intereses eróticos. En efecto, otros muchos términos referidos a actos o predilecciones sexuales se basan en distinciones que griegos y romanos reconocían perfectamente y designaban con términos específicos («paidofilia», «narcisismo», «incesto», *fellatio*, etc.).^[49]

La respuesta a esta pregunta parece tener menos relación con la realidad de la homosexualidad que con su percepción. La conciencia de los fundamentos de la distinción parece desembocar en el deseo de distinguir. El problema de quien es «negro», «de color» o «mulato» sólo preocupa a las sociedades dominadas por el prejuicio racial; tales diferenciaciones, en caso de existir, son mucho menos rígidas en culturas a las que no les interesa categorizar a las personas por el color de la piel. A los no cristianos, la división cristiana de las religiones del mundo entre cristiana y no cristiana ha de parecerles absurda y tonta: ¿por qué no clasificar las religiones sobre la base de otros criterios (por ejemplo, monoteístas o politeístas, místicas o teológicas, escatológicas u orientadas al presente)? En otras palabras, las mayorías crean las minorías en un sentido muy real, esto es, mediante la decisión de clasificarlas. Los zurdos pueden ser estadísticamente una minoría allí donde la preferencia manual adquiere significado social y la gente hace suya la tarea de clasificar a sus compatriotas sobre esta base.

En el mundo antiguo era tan poca la gente que se ocupaba de clasificar a sus contemporáneos sobre la base del sexo al que se sentían eróticamente atraídos, que no había en uso dicotomía alguna para expresar esta distinción. Se concebía a las personas como «castas» o «no castas», «románticas» o «no románticas», «casadas» o «célibes», incluso como «activas» o «pasivas», pero a nadie se le ocurría que la distinción de género por sí sola fuera útil o importante, y las

categorías de «homosexual» y «heterosexual» lisa y llanamente no existían en la conciencia de la mayor parte de los griegos ni –como veremos– de los romanos.

Por qué hay sociedades que realizan distinciones ofensivas sobre la base de la raza, la creencia religiosa, la preferencia sexual u otras características personales, y sociedades en las que esas distinciones no tienen existencia: he aquí un problema complejo que todavía espera aclaración. El estudio que se leerá a continuación se propone aportar una modesta contribución en esta dirección.

[1] Hoy en día, «gay» (o «gai»), se usa ampliamente en francés, holandés, danés, japonés, sueco y catalán con el mismo sentido que en inglés. Se está comenzando a usar en alemán y entre las clases altas de habla inglesa de las áreas cosmopolitas en muchos otros países. Muy pocas lenguas tienen un término equivalente. Probablemente el castellano «entendido» sea el que más se aproxime a una designación no oprobiosa que puedan emplear los propios gays. El alemán *Warmbruder* o *schwul* es menos despectivo que el francés *tante* o *comme ça*, pero no el equivalente exacto de «gay». Debido a que la idea de una dicotomía homosexual/heterosexual es relativamente insólita, muy pocas lenguas tienen siquiera un equivalente a «homosexual». El hebreo *mishchav zachur*, aunque se emplea con el significado de «homosexual», desde el punto de vista etimológico dista mucho de las implicaciones psicológicas de este último término. Los árabes emplean *lūtī* (¿seguidor de Lot?, véase cap. *La Alta Edad Media*, n. 95) pero esta palabra sólo tiene las connotaciones del inglés *sodomite* (castellano: «sodomita»); esto es, un significado específicamente sexual, sin alcance emocional, y no necesariamente homosexual; un marido y una esposa pueden cometer «sodomía». El griego moderno *ὁμοφυλόφιλος*; es una palabra nueva, acuñada a imitación de «homosexual», y desconocida en el griego clásico o patrístico.

[2] Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, pp. 638-641. Un Kinsey 1 es «predominantemente heterosexual y sólo incidentalmente homosexual»; un 2, es predominantemente heterosexual, pero más que incidentalmente homosexual; 4 y 5 son la inversa.

[3] Bien podría sostenerse que la dicotomía homosexual/heterosexual no es una dicotomía real, y seguramente ésa sería la respuesta de la mayoría de las voces autorizadas de la Antigüedad. En el mejor de los casos, estas categorías subsumen de acuerdo con un aspecto arbitrariamente escogido de las acciones sexuales –el sexo de los elementos implicados–, variedades del comportamiento sexual que pueden tener más diferencias que semejanzas. La «heterosexualidad» recorre toda la gama desde las febriles orgías del marqués de Sade a la reprimida reina Victoria, desde el fetichismo al amor entre los Browning. Además, no está claro que en la mayoría de los seres humanos sea el sexo del otro lo que haga deseable o no el acto sexual: al parecer, mucha gente es más estimulada por el acto mismo (penetración, estimulación oral, etc.) que por las personas implicadas, y hay quienes responden sólo a compañeros sexuales rubios o con ojos azules. Estas objeciones son convincentes, pero sólo

sirven para demostrar la inevitable debilidad de los ordenamientos taxonómicos de la conducta humana: la dicotomía heterosexual/homosexual es burda e imprecisa, y a menudo oscurece más que clarifica; pero, no obstante, corresponde a tipos de acciones y de sentimientos que pueden distinguirse gracias a este criterio, y el hecho de que también se los pueda ordenar de otra manera no socava la validez limitada de la división.

[4] Probablemente por obra de John Addington Symonds, quien se refería a los «instintos homosexuales» en *A Problem in Modern Ethics* en el año 1891, seis años antes de que apareciera la primera alusión citada en el OED. Este ensayo se resume en Reade, pp. 248-285. Cuando, en marzo de 1899, se publicó el volumen «Hod-Horizontal» del OED, todavía no se conocía suficientemente la palabra «homosexual» como para incluirla. Su primera aparición tuvo lugar en el suplemento (p. 407) publicado unos cuarenta años después. Antes, la lengua inglesa había empleado la voz *sodomite* («sodomita») para describir a quienes se involucran en actos homosexuales, pero esta palabra no sugiere preferencia erótica, concepto ampliamente desconocido en el momento de su acuñación. A finales del siglo XIX, entre los varones gays o entre quienes simpatizaban con ellos se hicieron populares los términos *uranian* y *urning*. El primero derivaba del discurso de Fedro en *El banquete* de Platón, en donde se describe el amor gay como «celestial» (οὐράνιος) y las pasiones heterosexuales como «vulgares». Antes de que el término *homosexuality* (homosexualidad) resultara aceptable en inglés y reemplazara toda la terminología previa, lo que ocurrió hacia la década de 1930, se usaban expresiones inglesas con el significado de «inversión», «sexo intermedio» «tercer sexo», «amor homogéneo», etc.

[5] En 1897, Havelock Ellis empleó «homosexualidad» (*Studies in the Psychology of Sex*, I, p. 1), pero observaba que se trataba de un «barbarismo híbrido», y se desligaba de toda responsabilidad por ese término.

[6] No se ha realizado hasta ahora trabajo erudito alguno acerca del origen de la palabra «gay» en el sentido en que aquí se emplea, cuya historia se ve aún más complicada por la perturbadora abundancia de opiniones. La palabra provenzal *gai* se usaba en los siglos XIII y XIV en referencia al amor cortés y a su literatura, y persiste en catalán –el pariente vivo más cercano del provenzal– para designar el «arte de la poesía» (*gai saber*), un «amante» (*gaiol*) y una persona abiertamente homosexual. No está en absoluto claro que, en este último sentido, el término no haya sido tomado del inglés, pero semejante contaminación no constituye prueba alguna de que, en un momento anterior, *gai* no significara «homosexual». Donde el culto del amor cortés alcanzó más popularidad fue en el sur de Francia, zona conocida por la sexualidad gay, y cierta poesía trovadoresca era explícitamente homosexual. Además, tanto la poesía trovadoresca como el amor cortés guardaban estrecha relación con los movimientos heréticos de la Francia meridional, sobre todo con el de los albigenses, de quienes internacionalmente se sospechaba que fomentaban la homosexualidad. Es posible que, fuera de las áreas familiares, *gai* también adquiriera connotaciones homosexuales con todo el alcance del erotismo trovadoresco. Bruce Rodgers, *The Queen's Vernacular*, San Francisco, 1972, s.v. «gay», opina que esta palabra deriva del «francés del siglo XVI *gaie* = hombre homosexual», pero no ofrece mayor prueba, y yo, por mi parte, no he encontrado ninguna. Sin embargo, muchas lenguas europeas emplean «gay» o sus parientes con referencia a la relajación sexual. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1878, s.v. *gähe*, (4), da «irracional» o «imprudente», reminiscencia de la aplicación medieval de ἁλογευσάμενοι («irracional») a los gays; pero más claros son los paralelismos entre el castellano «gaya» y el inglés antiguo *gay*, términos ambos usados en referencia a las prostitutas o los hombres cuyo estilo de vida se asemeja al de éstas (para el uso inglés, véase OED, s.v. *gay*, A.2.a,b).

Aunque la asociación popular de prostitución y homosexualidad carece de fundamento (véase, por ejemplo, Paúl Gebhard, «Misconceptions about Female Prostitutes», en *Medical Aspects of Human Sexuality*, 3, núm. 3, 1969, pp. 24-30), es antigua y persistente. En todo acontecimiento sería fácil imaginar una transferencia de la idea de relajación sexual de la prostitución a la inmoralidad que se atribuye a las personas homosexuales en los medios hostiles a la homosexualidad. A comienzos del siglo XX, el término «gay» era común en la subcultura homosexual inglesa en tanto suerte de contraseña o código. Al parecer, su primer empleo público en Estados Unidos fuera de la literatura pornográfica de ficción tuvo lugar en el filme *Bringing up Baby*, 1939, donde Cary Grant, que llevaba puesto un vestido de mujer, exclama haberse «vuelto gay».

[7] Las mejores estadísticas disponibles sobre la incidencia de la conducta homosexual siguen siendo las publicadas en los estudios pioneros de Kinsey et al. (*Sexual Behavior in the Human Male*, *Sexual Behavior in the Human Female*), y se invita además al lector a que consulte, en cada volumen, los capítulos titulados «Homosexual Outlet». Desgraciadamente, es más frecuente citar estos estudios que leerlos: para entenderlas correctamente, las estadísticas deben consultarse en su contexto original. Casi siempre me he apoyado en los totales, ligeramente reinterpretados, que se ofrecen en Paul Gebhard, «Incidence of Overt Homosexuality in the United States and Western Europe», en *National Institute of Mental Health Task Force on Homosexuality: Final Report and Background Papers*, DHEW Publication, núm. 72-9116, Washington, DC, Government Printing Office, 1972, pp. 22-30.

[8] No cabe ninguna duda de que muchas personas no sabrían con seguridad si son gays o no gays y que negarían tanto una cosa como la otra. Esto no elimina las ventajas de la dicotomía. Que muchas personas no se puedan clasificar ni como estrictamente rubias ni como estrictamente morenas no demuestra que no haya «rubios» y «morenos». Simplemente confirma la necesidad de aceptar prudentemente la imperfección de toda clasificación de series vivas. Kinsey (como Freud) creía que los seres humanos nacen con una capacidad de respuesta erótica a ambos sexos, y que los factores sociales inclinan a la mayoría a preferir uno al otro (véase, por ejemplo, su «Homosexuality: A Criteria for a Hormonal Explanation of the Homosexual», en *Journal of Clinical Endocrinology*, I, núm. 5, 1941: pp. 424-428; o «The Causes of Homosexuality: A Symposium», en *Sexology*, 21, núm. 9, 1955, pp. 558-562). Desde este punto de vista, las personas homosexuales y las heterosexuales no representan distintos tipos, sino los puntos extremos de una escala que cubre una extensa gama desde la heterosexualidad exclusiva a la homosexualidad exclusiva, mientras la mayoría de los seres humanos ocupan puntos intermedios y son capaces de responder a uno u otro sexo (pero a menudo reprimidas por las circunstancias al extremo de limitar sus respuestas a un solo compañero durante gran parte de su vida). Si este enfoque es correcto, los gays son los que se acercan lo suficiente al extremo homosexual de la escala de Kinsey como para concebirse a sí mismos predominantemente homosexuales.

[9] Es traducción de la palabra inglesa *straight*, de la que el autor, en nota a pie de página, comenta que presumiblemente deriva de *straight arrow* y además aclara que, en *slang*, esta expresión sugiere adhesión a valores convencionales. (Nota adaptada por el T.)

[10] Más bien en el sentido en que «no convencional» implica un escarnio deliberado de los valores que sostienen las personas «convencionales», que en el de preferencia sexual involuntaria.

[11] Los lectores familiarizados con la terminología gay moderna pueden sorprenderse ante la ausencia, en un libro que versa sobre el prejuicio contra los gays, del vocablo «homofobia», que goza de tanta difusión, y que se emplea para designar un miedo irracional por los gays y por su sexualidad. «Homofobia», a diferencia de «homosexual», deriva precisamente del griego, por analogía con tantas otras palabras; sin embargo, de acuerdo con el modo de derivación y la evidente relación de sus partes, debería significar «miedo de lo que es semejante», no «miedo de la homosexualidad» (que sería más bien «homosexofobia», suponiendo la consagración de tan macarrónica voz). El primer significado no es ajeno al uso corriente de «homofobia», puesto que connota tanto el miedo al contacto sexual con personas del mismo sexo como el miedo a los que favorecen dicho contacto. Pero la relación entre estos dos significados es ambigua, y la resonancia general de «homofobia» parece basarse en su semejanza superficial con «homosexual».

[12] Obsérvese, en griego, el masculino *εταίρος*, que se traduce por «compañero», mientras que el femenino *εταίρα* es una cortesana o una prostituta.

[13] Muchísimo se ha escrito en las dos últimas décadas sobre los aspectos psicológico, psiquiátrico y médico de la homosexualidad, lo que resulta muy desproporcionado al volumen de conocimiento que sustenta esa producción. Este material (hasta 1968) ha sido convenientemente ordenado y resumido en Martín Weinberg y Alan Bell, *Homosexuality: An Annotated Bibliography*, Nueva York, 1972. Se puede encontrar material más reciente si se consulta la bibliografía que publica cuatrimestralmente *Journal of Homosexuality*.

[14] *Las nubes*, 1075; Πάρειμ' εντευθεν ες τας της φύσεως αναγκας. Es impertinente la debatida cuestión relativa a las simpatías del autor en este pasaje: las acciones a las que alude con εντευθεν (παίδων, γυναικων, κοττάβων, όπων, πότων, κιχλισμών) son tan universales que apenas es posible que Aristófanes tuviera la intención de que esto fuera un tema de discusión, y mucho menos un error. No parece probable que, si hubiera querido que la alusión se tomase irónicamente, incluyera la heterosexualidad, el comer, el beber y el reír.

[15] *Hierón*, I, 33: Εγώ γάρ δή ερω μέν Δαϊλόχου ωνπερ ίσως αναγκάζει η φύσις ανθρώπων δεισθαι παρά τωτ καλων.

[16] Por ejemplo. *El banquete*, 181b, 191e-192. Incluso en *Las Leyes*, donde la homosexualidad se halla desperdigada, no hay sugerencia alguna de que no se encuentre por doquier (de algo ubicuo).

[17] *Epístolas*, 64: αντίπαλον των φύσεως επιταγμάτων.

[18] En la *Ética a Nicómaco*, (7.5.3 ss.), emplea el vocablo θηριώδεις para describir las relaciones homosexuales, y esta palabra se ha traducido a veces como «propensiones enfermizas» o «pasiones no saludables», pero tales traducciones van descaminadas: en la misma categoría se incluye el morderse las uñas de la mano, a pesar de que muy difícilmente esto último pueda justificar términos como «enfermizo» o «no saludable». A lo sumo debería utilizarse «mal hábito», pero incluso esta expresión es sospechosa, pues en otros pasajes de la misma obra Aristóteles representa la homosexualidad como algo completamente normal y saludable (por ejemplo, 8.4.1-2). Probablemente, aquí «peculiaridad» o «idiosincrasia» den más adecuadamente cuenta del sentido, que podría entenderse tan sólo en referencia a los deseos pasivos en varones más que a la homosexualidad en sí misma.

[19] Ibíd., 7.5.3-5. Este pasaje influyó en muchos enfoques posteriores del tema: véase más adelante, cap. *Definiciones*. Obsérvese que se trata de un buen ejemplo del sentido «realista» originario de «naturaleza» en griego, sin una sola idealización, ni siquiera en un comentario sobre la moral de la conducta homosexual.

[20] En el contexto de la conducta homosexual, los términos «activo» y «pasivo» pueden ser causa de gran confusión. Dado que, desde el punto de vista científico, la terminología sexual está mucho menos estudiada que la mayor parte de los campos léxicos, a veces resulta difícil captar o mostrar sutiles matices de sentido en relación con palabras que aluden a actos sexuales. Una prueba apabullante de la diferencia de actitudes culturales respecto de la sexualidad es que la lengua inglesa no puede ni siquiera nombrar actos que en la literatura latina son moneda corriente. Sin la elaboración de circunloquios es prácticamente imposible traducir palabras como *irrumo*, *paedico*, *ceveo*, etc., razón por la cual es menester intentar subsumir tales distinciones bajo las dicotomías inglesas, mucho menos precisas, entre conducta sexual «activa» y conducta sexual «pasiva». Sobre la base del uso informal moderno, de designaciones antiguas comparables y de estereotipos sexuales persistentes en muchos aspectos a lo largo de la historia, empleo estos términos con el supuesto de que «activo» se refiere al individuo que, en una relación homosexual, inserta el pene en su compañero, ya sea por vía oral, ya por vía anal, y que «pasivo» se refiere al individuo que es así penetrado. No es mi intención sugerir nada acerca de los aspectos psicológicos, ni de los actos involucrados (por ejemplo, no debe entenderse «pasivo» como «desinteresado», «coercionado», «renuente», «afeminado» etc.), ni de la relación: una persona muy agresiva y socialmente dominante puede preferir lo que –a falta de mejores términos– se llama aquí conducta sexual pasiva. A veces, aunque con menos frecuencia, esta dicotomía aparece en documentos históricos y en referencia a mujeres (gays o no) y en tales casos debería entenderse en un sentido análogo a su aplicación a los hombres: una mujer que adopta el papel «activo» penetra a su compañera, ya sea con una parte de su cuerpo, ya sea con un objeto; el compañero/a «pasivo/a» es penetrado/a. (Hay comentarios sobre las mujeres que parecen más bien una proyección de los sentimientos sexuales masculinos que fruto de la observación de los femeninos.) Toda esta área del discurso es torpe y embarazosa; estos esfuerzos de clarificación son lo máximo que puedo ofrecer, pero distan mucho de ser satisfactorios.

[21] *Problemas*, 4.26, 880a: Τά μέντοι πολλά καί τό έθος ώςπερ πεφυκόσι γίνεται. (Probablemente no se trate de una obra auténtica, pero sin duda las ideas que se manifiestan en este pasaje tienen paralelo en las obras genuinamente aristotélicas: véase más adelante, cap. *Cambio intelectual*, el análisis de la influencia de Aristóteles en Tomás de Aquino.)

[22] Plutarco, *Dialogue on Love (Amatorius)*, trad. ing. de W. C. Helmhold, Cambridge, Mass., 1961, p. 415 (= *Moralia* 767).

[23] Aristogitón y Harmodio se confabularon para asesinar al tirano Hipías, del siglo VI, cuando éste intentó interferir entre ellos. El complot fracasó, pero provocó la admiración de las generaciones posteriores de griegos, muchos de los cuales atribuyeron equivocadamente a ese intento la fundación de la democracia. Cf. Plutarco, *Moralia*, 760c.

[24] 1.135: απ' 'Ελλήνων μαθόντες παισί μίσγονται.

[25] 12.603a: Πέρας δέ παρ 'Ελλήνων φηοιν 'Ηρόδοτος μαθειν τό παισίν χρησθαι.

[26] 10.1.26: nec moris esse Persis mares ducere qui stupro effeminarentur. Este comentario parecería aplicarse literalmente sólo a los varones promiscuos y pasivos, pero se realizó pensando en Bagoas, el fiel compañero de toda la vida de Alejandro. Es casi seguro que esto no responde a la verdad.

[27] *De vita Galfridi archiepiscopi Eboracensis*, 2, en *Opera*, ed. J. S. Brewer, Londres, 1873, 4: 423.

[28] Véase, por ejemplo, Julio Firmicio Materno, *Matheseos libri VIII*, ed. W. Kroll y F. S. Kutsch, Stuttgart, 1967, 6.30.16, p. 144: Si vero sine testimonio Iovis Venus fuerit cum his inventa, omne vitium inpudicae impuritatis indicitur. Tunc viri spontaneo furoris ardore muliebra patiuntur, tunc impura facinora ardore vitiosae libidinis exequuntur. La mayor parte de la información se encontrará en griego en la serie *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, Bruselas, 1898. Son particularmente útiles los extractos publicados de la obra de Retorio Egipcio, del siglo VI (vol. 1, ed. Alexander Olivieri, 1898, pp. 140-173; 7, ed. Francis Boll, 1908, pp. 194-230; 8.4, ed. Fierre Boudreaux y Franz Cumont, 1921, pp. 115-253). En varios capítulos (8.4, 66-68, pp. 194-199), se propone toda una diversidad de causas astrológicas de la aparición de pederastas, mujeres incontinentes, hombres pasivos, mujeres con obsesión anal, hombres incontinentes con la lengua, hombres dados a la prostitución, hombres que prefieren el sexo «sucio» (?), eunucos, hermafroditas, transexuales, etc.

[29] Retorio Egipcio, 8.4.68, p. 198: 'Αφροδίτη επίκεντρος κα εν θηλυκω ζωδίω υπό 'Αρεως θεωρουμένη δίχα 'Ερμου φιλογυναίους ποιει, μάλιστα δέ εσπέριος.

[30] Para uno de los muchos estudios dedicados a este tema, véase el artículo reciente de R. I. Moore, «Heresy as Disease», en *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th Centuries): Proceedings of the International Conference, Louvain, May 13-16, 1973 (Medievalia Lovaniensia, Series I, Studia IV)*, Lovaina, 1976.

[31] Si el paso normal a través del pene sufriera un bloqueo congénito, sugiere, el semen intentaría salir por el ano, y el varón desearía tener relación sexual por el orificio anal. Teorizaba también que puede haber hombres sólo con un defecto parcial y gozar con ambos papeles; otros pueden ser genéticamente normales, pero habituarse al papel pasivo: *Problemas*, 4.24-26. Esto puede ser un esfuerzo para explicar el papel de la próstata en el coito anal con varones.

[32] Θηλεία νόσος: *De Abrahamo*, 26; cf. *De specialibus legibus*, 3.7.

[33] *Tardarum passionum*, 4.9, trad. y ed. I. E. Drabkin, Chicago, 1950, pp. 900-905.

[34] Se dispone de ciertos datos relativos a períodos anteriores para Alemania (véase M. Hirschfeld, «Das Ergebnis der statistischen Untersuchungen über den Prozentsatz der Homosexuellen», *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, 6, 1904, pp. 109-178); algunos países europeos cuentan con pequeños muestreos, pero no hay ninguno cuyos datos puedan compararse con los estudios de Kinsey, ni en metodología ni en magnitud.

[35] La conmoción que produjeron las cifras de Kinsey con ocasión de su publicación ha pasado luego al olvido, pero se encuentra bien resumida en C. A. Tripp, *The Homosexual Matrix*, Nueva York, 1975, pp. 232-240. Harold Dodds, presidente de la Universidad de Princeton, comparó esas cifras con «inscripciones de retrete».

[36] Por ejemplo, en los diez años posteriores a la publicación de estos hallazgos. Estados Unidos fue testigo de las investigaciones de la Comisión McCarthy y de los procesos de Boise, Idaho, que llevaron a la ruina a muchos individuos sospechosos de homosexualidad.

[37] Ni siquiera Fedro, que caracterizó la homosexualidad como πάνδημος.

[38] «Escitia», esto es, más allá del mar Negro, y los bosques asiáticos.

[39] Un buen análisis sobre este tema se hallará en Meier/de Pogey-Castries, pp. 42-46.

[40] Dicebat etiam quod satis haberet facere dictus dominus episcopus si omnes qui sunt in Appamiis infecti nunc de dicto crimine caperet, quia ibi plures erant quam mille ter, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*, ed. Jean Duvernoy, Toulouse, 1965, 3:32.

[41] Véase, por ejemplo, Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, «Social Level and Sexual Outlet»; Weinrich, parte 1; para un análisis más desarrollado, véase más adelante, cap. *Cristianos y cambio social*.

[42] Klein (*Die griechischen Vasen mit Lieblingsinschriften*, Leipzig, 1898), conocía mas de 550 vasos con inscripciones eróticas (algunas dirigidas a mujeres) en Grecia; Robinson y Fluck perfeccionaron esta investigación y agregaron también vasos que no eran de origen ático. No se ha publicado ningún estudio a fondo de los vasos con pinturas eróticas. La mejor colección de vasos griegos con pinturas de tema erótico homosexual que puede verse en Estados Unidos es la del Boston Museum of Fine Arts. La mayoría de los museos disfrazan sutilmente o bien no exhiben tal material (incluso en el Boston Museum se ha vuelto contra la pared un ungüentario con la forma de los genitales masculinos, de modo que ésta resulta irreconocible, mientras que la rotulación –por reticencia o por ignorancia– dice «Atribuido al artista Príapo»). Los vasos de este tipo no se limitaban a la Hélade: para un ejemplo etrusco, véase Michael Grant, *Eros in Pompeii*, Nueva York, 1975, p. 103.

[43] Véase una lista de tales objetos en Robinson y Fluck, p. 47.

[44] Estos objetos cubren un extensísimo abanico temporal y un amplísimo territorio de difusión. Las famosas inscripciones griegas de Thera (véase *Corpus inscriptionum Graecarum*, vol. 12, fasc. 3, *Inscriptiones Graecae insularum*, ed. Friedrich Hiller von Gartringen, Berlín, 1898, pp. 126 ss.), garabateadas sobre las rocas, fuera del gimnasio, y que van desde discretas alabanzas a la belleza de otro hombre hasta la abierta aceptación del coito. Las de Pompeya (véase *Corpus inscriptionum Latinarum*, 4. *Inscriptiones parietariae Pompeianae*, ed. Karl Zangemeister, Berlín, 1871, y *Supplementum*, 2, Berlín, 1909) son casi todas elogios a las proezas sexuales de un hombre del lugar («Febo, el fabricante de perfumes, folla maravillosamente», núm. 2184, que se entiende en sentido homosexual en virtud del núm. 2194, q.v.), expresiones de deseo («Quiero follar a un hombre» [*Piadicarii volo*], núm. 2210), o referencias al coito efectuado cerca del lugar («Auto folló a Quintio aquí», *suppl.*, núm. 4818). Véanse núm. 1882, 2176, 2185, 2188, 2192, 2193, 2247, 2253 (en griego), 2254, 2357, etc.; y *Suppl.*, núm. 3938, 4818, etc.

[45] Un grupo menospreciado en la mayor parte del mundo antiguo, y en realidad también en nuestro siglo.

[46] *Anales*, 14.42. Alternativamente –sugiere Tácito– puede haber sido porque el prefecto no permitiera que el esclavo comprara su libertad.

[47] Tampoco debería caerse en el error de imaginar que las clases más pobres del mundo antiguo tenían la misma visión de sus superiores sociales que la que los pobres de las modernas sociedades industriales tienen de los ricos. Allí donde se suponía una cierta conexión entre estatus elevado y superioridad de carácter; allí donde los ricos eran los únicos que recibían educación, eran los únicos que podían votar, los únicos que regulaban las funciones religiosas, los únicos que sostenían y protegían a los pobres y a los necesitados; y allí donde los ricos y poderosos controlaban una gran proporción de las clases inferiores de manera directa (esclavos) o indirecta (clientes), las actitudes de los ricos influían en la formación de la opinión pública de un modo incomparablemente más determinante que en los estados modernos.

[48] Plutarco, «Bruta animalia», *Moralia*, 990d: ‘Ὅθεν οὐτ’ ἄρρενος πρὸς ἄρρεν οὔτε θήλεος πρὸς θήλυ μίξιν αἰ τῶν σεμνῶν καὶ ἀγαθῶν ἐω γάρ τοὺς οὐδενὸς ἀξίους.

[49] Con la notable excepción del término «sodomismo», una dicotomía que podía parecer paralela a la de homosexualidad-heterosexualidad. Pero pocas personas se imaginan que todos sean o bien un sádico, o bien un masoquista, mientras que en Occidente moderno se supone, en general, que todos son o bien homosexuales, o bien heterosexuales, o bien una combinación de ambas cosas. No se imagina, como en el caso del sodomismo, que la mayoría de la gente no se acomodaría a ninguna de esas categorías.

Roma: la fundación

En una observación que se hizo famosa, Edward Gibbon dijo una vez que «de los quince primeros emperadores, Claudio fue el único cuyo gusto era absolutamente correcto en materia de amor», con lo que quería decir heterosexual.^[1] Si Gibbon no se equivocaba,^[2] el Imperio Romano estuvo regido durante casi doscientos años por hombres cuyos intereses homosexuales, aunque no exclusivos, eran lo suficientemente notables como para ser registrados para la posteridad.

La homosexualidad y las actitudes respecto de ella entre los romanos –a diferencia de sus contrapartidas entre los griegos– no han sido objeto de atención generalizada de parte de los estudiosos.^[3] Esto, en parte, se debe a la extrema dispersión de material sobre el tema. A excepción de los debates helenísticos (véase cap. *Cristianos y cambio social*), ningún escritor republicano ni imperial trató individualmente la sexualidad gay de un modo analítico. Hay referencias por doquier, pero son frías, y en ello estriba la enorme dificultad para compilarlas e interpretarlas. Este capítulo sólo tratará de proporcionar una cierta familiaridad de carácter introductorio con las actitudes y las prácticas romanas; más aún que otros capítulos, debiera considerarse más provocativo que definitivo.

Puesto que los romanos eran extraordinariamente desapasionados en cuanto a sexualidad,^[4] los escritores latinos no se sentían obligados ni a idealizar, ni a suprimir relatos de pasión homosexual, de modo que la literatura latina proporciona una fuente de información de gran valor sobre los gays y su modo de vida en un escenario cultural en donde la intolerancia respecto de ellos, si existía, era muy débil. Desgraciadamente, la mayoría de los lectores sólo puede acceder a estos datos una vez depurados por el alambique de los diferentes prejuicios de los historiadores modernos. Por tanto, su valor ha quedado viciado, cuando no lo han perdido por completo, de modo que antes de abordar un nuevo análisis es menester detenerse por lo menos en dos tergiversaciones fundamentales que la historiografía moderna ha impuesto al público.

La primera concierne a la legalidad de las prácticas homosexuales en Roma. Se podría suponer que nos halláramos ante un terreno bastante seguro, habida cuenta de la organización y de la complejidad legal del Estado romano y el considerable volumen de investigaciones que en los últimos siglos se ha consagrado al estudio del derecho romano. Sin embargo, el tema está ensombrecido por una gran incertidumbre, pese a que la reunión de textos conocidos que hacen referencia a la legalidad de los actos homosexuales no supondría una tarea demasiado complicada.^[5]

Valerio Máximo, que escribió en la primera mitad del siglo I d. C., menciona una cantidad de casos de procesos criminales por delitos sexuales bajo la República. Por lo menos seis de ellos implican relaciones homosexuales (6.1.6, 7.9-12; cf. 1.5), y a veces se ha tomado esta circunstancia como prueba de la ilegalidad de tales actos en la República Romana. Esta conclusión carece de justificación. Los incidentes implicados integran una lista junto con relatos de «delitos» heterosexuales, y no se sugiere ninguna distinción entre unos y otros.^[6] El tema común a todos los casos es el abuso en la persona de un ciudadano romano libre de nacimiento; el sexo carece por completo de importancia. Como observa el propio Valerio, el senado «deseaba salvar la pureza de la sangre romana en cualquier posición que pudiera hallarse».^[7] En cada uno de los incidentes netamente homosexuales, el acusado o bien es un adulto que trató de violentar o seducir al hijo menor de edad de un ciudadano romano, o bien

un funcionario civil o militar que intentó obligar a un subordinado a que le prestara un servicio sexual.[8]

El caso más famoso es el de un joven soldado del ejército de Gaio Mario, que había matado a un tribuno que intentaba imponerle una relación sexual con él.[9] No había dudas acerca del motivo del asesinato, pero se llevó al muchacho ante el tribunal para que probara que no había aceptado favores previos del tribuno, ni había aceptado las insinuaciones de otros. Plutarco afirma que ni un solo testigo quiso declarar a favor del soldado (*Mario*, 14.5). Una vez establecida la total ausencia de complicidad, se discutió bastante acerca del derecho de un subordinado a matar a un superior que había cometido abuso sexual en su persona; por tanto, la decisión de absolver al joven, que Mario adoptó finalmente, se hizo famosa, y la popularidad de esta historia entre los autores romanos es prueba del asombro que provocó.[10] (Únicamente varios siglos después, el derecho romano sostuvo inequívocamente el derecho de un hombre a matar para defenderse de la agresión sexual: *Digesto*, 48.8.1.4 [reescrito por Adriano].)

No hay ninguna información en la que se afirme que un vínculo sexual entre varones fuera ilegal por sí mismo, y la sugerencia de que el tribuno tenía derecho a forzar al soldado en caso de que éste hubiera recibido favores en el pasado parece excluir categóricamente tal posibilidad. Livio cuenta un caso muy semejante acerca de un reina bárbara que asesinó al centurión romano encargado de su custodia cuando trató de violarla (38.24). Pero esto no sugiere que se consideraran reprensibles las prácticas heterosexuales, sino que la violencia sexual ejercida contra la voluntad del sujeto justificaba el justo castigo, ya de la víctima, ya del Estado.

Otro caso famoso implicó a un joven romano esclavizado por deudas y cruelmente apaleado por su amo por no querer plegarse a las insinuaciones de éste.[11] Al tenerse conocimiento de ello se produjo casi un motín y hubo de convocarse a una sesión especial del Senado. Sin embargo, la legislación que terminó por aprobarse como consecuencia del mencionado incidente no tenía nada que ver con la sexualidad. Efectivamente, prohibía la esclavización de los ciudadanos romanos por deudas. En todas las informaciones de este caso, el pueblo romano se encolerizó, no al enterarse de que el amo tuviera interés sexual en el muchacho, sino al ver las marcas del látigo en la espalda de un ciudadano romano;[12] era, sin duda, el abuso físico hacia un ciudadano lo que exigía compensación.[13]

Además, cuando Calidius Bonboniensis, un hombre sin rango jerárquico ni conexiones familiares, fue sorprendido por la noche en la habitación y con una mujer casada, su destino como adúltero parecía sellado: «El lugar era sospechoso, la hora era sospechosa, la mujer misma era sospechosa, y su propia juventud le incriminaba» (Valerio Máximo, 8.1.12).[14] Pero logró la libertad sin pago alguno declarando que se hallaba en la habitación «a causa de su pasión por un muchacho esclavo».[15] Así, «su confesión de deseo irresistible lo salvó de cualquier sospecha de delito».[16] Si las relaciones homosexuales hubieran sido ilegales, no parece probable que Bonboniensis se hubiera aferrado a esta historia, observa Valerio, como un naufrago a una tabla,[17] ni que los jueces lo hubieran absuelto de todo cargo.

En verdad, en un caso del que Valerio Máximo brinda información (6.1.10), el acusado admitió libremente haber cometido un acto sexual, pero afirmaba que no había en ello delito alguno, pues el joven involucrado era un prostituto; es evidente que lo que hacía cuestionable un acto no era el sexo de los participantes.[18]

Tal vez la única ley que regulaba la práctica sexual en la República o bajo los primeros emperadores fue la *Lex Sca[n]tinia*, probablemente aprobada alrededor de 226 a. C.[19] No nos ha llegado ningún texto de esa ley, y es en verdad imposible concluir cuál era la materia que la misma regulaba. Hasta ahora, la mayoría de los autores más cualificados ha supuesto que prohibía la conducta homosexual. Para ello se ha basado en algunas de estas consideraciones, o en todas ellas: 1) tanto Plutarco[20] como Valerio Máximo (5.1.7) recuerdan un incidente que implica a un tal C. Scantinio Capitolino, que realizó avances obscenos sobre el hijo de M. Claudio Marcelo; se supone que la ley surgió como consecuencia de la sustanciación de este proceso; 2) en un fragmento relativo a la licencia sexual, Suetonio observa que el emperador Domiciano «condenó a ciertos miembros de ambas órdenes bajo la Ley Escantinia» (*Domiciano*, 8);[21] 3) Quintiliano se refiere a una pena legal implícita a una ofensa homosexual de su época (*Institutiones oratoriae*, 6.2.69);[22] 4) Juvenal asocia específicamente la Ley Escantinia a las prácticas homosexuales, y también la describe como «dormida», que es como describe también la *Lex Julia de adulteriis coercendis*, con lo que quería decir que se hallaba en vigencia, aunque no se la aplicaba con gran celo (2.44); 5) Sexto Empírico afirma categóricamente que la actividad homosexual (αρρενομιζία), está prohibida por ley entre los romanos (*Bosquejos pirrónicos*, 1.152); 6), san Cipriano y otros escritores cristianos del Imperio tardío aluden a la actividad homosexual como un «delito».

Son imprescindibles ciertas observaciones acerca de todo esto. Helas aquí:

1. Es imposible demostrar vinculación alguna entre el caso mencionado por Plutarco y Valerio Máximo y la misteriosa *Lex Scantinia*. Ninguno de ellos alude a tal conexión, y están en desacuerdo sobre cuestiones tan importantes como el rango jerárquico del propio Escantinio.[23] Además, es extremadamente improbable que una ley que declara ilegal una determinada práctica llevara, en un caso semejante, el nombre de tan notorio *reo*. [24]

En caso de haber alguna conexión entre este incidente y la *Lex Scantinia*, es seguro que sus estipulaciones se habrían aplicado al intento de seducción de menores –el problema en cuestión–, pero es virtualmente cierto que bajo el Imperio no hubo ninguna ley de este tipo, puesto que, más tarde, hubo de extenderse la *Lex Julia de adulteriis coercendis* para abarcar tales casos.

2. Nada en la observación de Suetonio sobre las proscripciones de Domiciano sugiere que el delito se relacionara con la homosexualidad. Los comentarios de los *Epigramas* de Marcial, si se los quiere aplicar al uso que Domiciano hace de la *Lex Scantinia*, tenderían a sugerir que protegía de la prostitución o la castración involuntarias a los varones menores de edad, incluso a los niños (por ejemplo, 9.6, 8),[25] pero es imposible suponer que Domiciano deseara perseguir a nadie por relaciones homosexuales o estuviera en condiciones de hacerlo. El prominente ex pretor, Claudio Polio, tenía y exhibió una carta de puño y letra de Domiciano, a él dirigida, con un ofrecimiento de mantener relaciones homosexuales (Suetonio, *Domiciano*, I),[26] y Marcial (y otros) publicaron poemas que describían la relación homosexual del emperador con el muchacho Earinos, en volúmenes cuya intención era halagarlo (Marcial, 9.11-13, 16, 36).[27]

3. El caso al que se refiere Quintiliano es casi seguramente un caso de violación (es difícil imaginar que el muchacho se hubiera ahorcado en caso de haber cooperado). En el relato no se menciona la *Lex Scantinia* pero, si se trata de una referencia a ella, es una excelente prueba

de que la ley tenía la finalidad de proteger a los menores, pues se especifica que la víctima es un menor de edad.

4. Juvenal atenta gravemente contra su propia credibilidad cuando da a entender que la Ley Escantinia estaba dormida, pues en realidad se la invoca, y en gran escala, en vida del autor.^[28] En cualquier caso, de esta observación pasajera es imposible extraer ninguna conclusión acerca de la naturaleza precisa de la ley, ya que se produce en una sátira que se burla de todo, desde los cosméticos a la glotonería. La lamentación inmediata, la que parece pedir la resurrección de la *Lex Scantinia*, alude a un hombre que usa perfume. Como ejemplo de «afeminamiento», esto casaría bien con la conjetura de que la ley protegía a los ciudadanos menores de edad de la prostitución o la castración, pues ambas cosas se consideraban causas de afeminamiento. La homosexualidad no se asociaba por sí misma con el «afeminamiento» de los varones, como ya se ha hecho notar.

5. Sexto Empírico, que nació y se crió en Atenas, era médico, no experto en derecho romano, y afirmaba además que los actos homosexuales también eran contrarios a la ley entre los griegos, lo cual no es cierto (*Bosquejos pirrónicos*, 3.199).^[29]

6. No hay ninguna razón para creer que el conocimiento que Cipriano, Prudencio o cualquier otro autor cristiano tuvieran del supuesto pasaje de la *Lex Scantinia*, cuatrocientos años después, fuera mayor que el que tenemos hoy en día. Ninguno de ellos cita ni especifica su contenido, y se lo menciona en contextos sumamente variados. Además, la mayoría de los comentarios cristianos acerca de la conducta homosexual entre los romanos no sólo insiste en que era legal, sino también en que no era objeto de animadversión. Minucio Félix dice que las relaciones homosexuales eran «la religión romana» (*Octavio*, 28); Taciano, que los romanos tenían a la pederastia «en muy alta estima» (*Adversus Graecos*, 28 ss.); Lactancio añade que los romanos consideraban los actos homosexuales como «triviales y virtualmente admirables» (*Institutiones divinae*, 6.23.10). Clemente de Alejandría afirma que en su época los actos homosexuales eran legales entre los romanos, aunque fueron prohibidos «entre los antiguos» (*Paedagogus*, 3.3 [PG, 8: 585]).^[30]

Ninguno de los primeros escritores latinos que estigmatizaron la homosexualidad mantuvo que fuera ilegal. La mayoría de los que la objetaron, como Cornelio Nepote (pref. 4 [Rolfé, p. 369]), la describía como deshonrosa (*partim humilia atque ab honestate remota*) o vergonzosa, y unos pocos la tildaban de «criminal», pero sólo metafóricamente: ninguno invocaba la autoridad de la ley para condenarla.^[31]

Es muy improbable, en realidad, que a finales de la República se considerara ilegales las relaciones homosexuales. Catón realizó un discurso público lamentándose de que en su época (siglo II a. C.), el valor de los prostitutos fuera superior al de las tierras labrantías (Polibio, 31.25). No sugería que hubiera nada ilegal implícito en la compra de hombres para mantener relaciones sexuales, sino que simplemente llamaba la atención sobre el hecho de que semejante disparidad entre el precio de los tales concubinos y el de las granjas constituía una grave desproporción económica.^[32]

El ex cónsul Lucio Quincio Flaminio fue expulsado del senado en 184 a. C. —sólo cuarenta años después de la aprobación de la misteriosa *Lex Scantinia*— por haber hecho asesinar a alguien en un banquete para entretener a su amante. Sobreviven dos versiones de la historia:

en una, el amante es un prostituto de nacimiento noble (Livio, 39.42.5 ss.); en la otra, una cortesana.[33] Livio observaba que las dos versiones son «semejantes en lascivia y crueldad». Nada en sus comentarios sobre la relación homosexual implica que fuese ilegal. Valerio Máximo, al escribir sobre él, sólo se valió de la versión heterosexual. Es extremadamente improbable que los posteriores cronistas de las fechorías de Flaminio pasaran por alto una acusación de homosexualidad, que seguramente conocían, si esta conducta hubiera constituido por sí misma una violación de la ley romana.[34]

En verdad, si había una ley contra las relaciones homosexuales, en la época de Cicerón nadie estaba enterado de su existencia, ni siquiera el propio Cicerón, pese a su exhaustivo conocimiento del derecho romano. El amante de Catilina –un cónsul– intercedió por él ante Cicerón,[35] y Sila hizo alarde público de su relación con Metrobio.[36] El propio Cicerón, de indiscutible probidad, persuadió a Curio el Viejo para que honrara las deudas que su hijo había contraído en nombre de Antonio, a quien el joven Curio, en palabras de Cicerón, «lo unía un matrimonio permanente, tal como si éste le hubiera entregado una *stola* de matrona».[37] Aunque el padre objetaba esa relación, no hubo insinuación alguna de ilegalidad, y Cicerón parece haber considerado el pago de las deudas como la única vía legal.

Cicerón ridiculiza a varios prominentes ciudadanos por haber sido prostitutas en su juventud,[38] pero nunca sugiere que la actividad fuera ilegal y, en defensa de Cnaeo Plancio de la acusación de haber llevado a un amante al campo para hacer el amor con él, Cicerón afirma categóricamente que «ése no es un delito».[39]

Por otra parte, no hay duda de que Cicerón estaba familiarizado con la *Lex Scantinia*,[40] fuera lo que fuese, y que la única conclusión posible parece ser la de que esta ley no prohibía las relaciones homosexuales.

Ni parece que lo hiciera ninguna otra ley. Tácito considera sin importancia que el esclavo del prefecto Pedanio Secundo matara a su amo como resultado de un triángulo amoroso homosexual en el que se hallaran ambos implicados, o como consecuencia de que el amo no permitiera al esclavo comprar su libertad (14.42).[41] En el debate en el Senado sobre si había que castigar a los otros poseedores de esclavos de la casa por no impedir el crimen, no hay indicio alguno de que la situación que provocó el asesinato fuera en absoluto ilegal o vergonzosa: por el contrario, algunos de los presentes sostenían que se podía justificar al esclavo/asesino por haber matado a su amo si este último había tratado de alejarlo de su amante (14.43).[42]

Difícilmente podían ser ilegales los actos homosexuales en la Roma de Augusto, donde el gobierno no sólo recaudaba un impuesto sobre la prostitución homosexual,[43] sino que concedía vacaciones legales a los prostitutas;[44] y es prácticamente imposible imaginar ninguna ley que regulara las actividades homosexuales en una Roma en la que escribió Marcial, quien no sólo menciona por nombre a prominentes ciudadanos que tenían relaciones homosexuales, a menudo con lista de sus compañeros, sino que, además, admite abiertamente tenerlas también él. (Que algunos de sus epigramas estuvieran destinados a complacer al emperador y que se ganara la vida con la venta de sus libros es un argumento casi incontrovertible contra la dualidad de patrones al respecto entre costumbres públicas y costumbres privadas.)[45]

Una demanda del siglo II contra un funcionario provincial describe detalladamente su vínculo con un muchacho de diecisiete años. Es evidente que el funcionario no hizo ningún esfuerzo

por enmascarar la índole de esta relación, ni siquiera ante el padre del muchacho, quien aparentemente la aprobaba, y no hay en el documento ninguna sugerencia de que la relación fuera ilegal en ningún sentido; el objeto de la demanda era el tratamiento de favorito otorgado al muchacho como resultado del interés del funcionario (*Oxyrhynchus papyri*, 147).[46]

Además, el surgimiento de acciones legales romanas contra la conducta homosexual puede datarse precisamente en el siglo III d. C., cuando se aprobó una serie de leyes que regulaban distintos aspectos de las relaciones homosexuales, que iban de la violación de menores a los matrimonios gays.[47] Esas leyes no sólo habrían sido superfluas si las relaciones homosexuales ya hubieran sido ilegales, sino que es seguro que los actos homosexuales que no quedaban cubiertos por las leyes particulares en cuestión siguieron siendo legales hasta el siglo VI, en que, por primera vez, el derecho romano prohibió categóricamente todo tipo de relaciones homosexuales.[48]

La segunda distorsión importante del tratamiento moderno de la homosexualidad en Roma es la idea de que la tolerancia o la indiferencia respecto de las prácticas homosexuales se asociaba a la declinación de Roma. Hay diversas versiones de esta teoría, algunas de las cuales sostienen que la homosexualidad, y en generalidad la *inmoralidad*, fue la *causa* de la declinación de Roma, mientras que otras piensan que esa licencia sexual fue una circunstancia concomitante de la decadencia imperial. Pero todas están de acuerdo en que, en los democráticos y saludables tiempos de la República, no se toleraba semejante decadencia moral.

La única base histórica de estas nociones es que las referencias a la conducta homosexual son relativamente más abundantes en la literatura imperial que en la República. La información que nos ha llegado acerca de prácticamente todos los aspectos de la vida romana del Imperio es más abundante que la que ha sobrevivido en torno a la vida de la República. No se puede mostrar que, *proporcionalmente*, sobrevivan más referencias a los gays y a su sexualidad en la literatura procedente del Imperio que en la que data de la República. Además, si se quisiera comparar la *calidad* de tales testimonios, varias de las fuentes preimperiales (por ejemplo, Polibio, Cicerón) son mucho más fiables que la mayor parte de las posteriores (por ejemplo, Lampridio, Suetonio).

Es típico de las sociedades económicamente complejas y socialmente sofisticadas el recordar con nostalgia sus orígenes humildes o el envidiar la vida más simple de los habitantes de las zonas rurales. Esta tendencia se puede observar en casi todas las sociedades urbanas, desde Bagdad del siglo IX a Estados Unidos del siglo XX. Los romanos que escribían bajo el Imperio solían complacerse en esos sentimientos respecto de la Roma más pequeña y más simple de la República e imaginaban que aquello había sido una época de «pureza» tanto en moral política como personal. Al no tener en cuenta que esas ideas y afirmaciones son tópicos de toda la literatura urbana, muchas veces incluso historiadores conscientes se hicieron eco de este sentimiento y describieron la República como una época de costumbres sexuales rigurosas y conceptos rígidos de decencia, en contraste con el hedonismo y la anarquía moral del Imperio. Este cuadro no coincide con los hechos. En verdad, en la medida en que se debe a una proyección de los patrones personales de los escritores imperiales, sugiere, en caso de sugerir algo, un endurecimiento de la moralidad bajo el Imperio.

Aunque, sin duda, en tiempos del Imperio se produjeron algunos cambios y, con toda probabilidad, tuvo lugar un cierto aflojamiento de los códigos éticos, hasta ese momento más estrictos, la mayor parte de los cambios se relacionó con la integridad política y el servicio

público. Hay muy pocas pruebas de cambio en los patrones de moral personal, que siguió abarcando todo un abanico que iba del ascetismo a una desafinada autocomplacencia. Marco Aurelio era tan casto como Escipión el Africano, y muchas de las actividades que satirizó el escritor imperial Juvenal también se encuentran, descritas o implícitas, en los autores republicanos.

En los documentos no aparece ningún cambio en lo que respecta a actividades homosexuales. Ya en el siglo IV hay registros de conducta homosexual. Polibio, historiador de rara objetividad y de credibilidad sin parangón, cuenta que en el apogeo de la República –dos siglos antes del Imperio–, la «moderación» en cuestiones sexuales era prácticamente imposible para los jóvenes en Roma, puesto que casi todos ellos tenían aventuras con cortesanas o con otros jóvenes. No hay indicio de desaprobación a causa del sexo; lo que Polibio criticaba era la extravagancia fiscal de los «muchos hombres que gastaban un talento por un amante o 300 dracmas por un pote de caviar del Mar Negro» (31.25.5).^[49] Cicerón dice que los jurados de un caso famoso de su época fueron sobornados con los favores de mujeres y de jovencitos de ascendencia noble (*Cartas a Ático*, 1.16.5).^[50] La prostitución homosexual era común en la República, y Cicerón asegura que Clodio tenía siempre una cantidad de prostitutas con él (*Pro Milone*, 21 [55]; véase también el caso de L. Quincio Flaminio, ya citado).^[51] Los autores de literatura erótica durante la República (por ejemplo, Catulo) se refieren a la pasión homosexual con absoluto candor y total indiferencia moral; y bajo Augusto, tanto Virgilio como Tibulo, Horacio y Ovidio hablan de amor erótico (o actos físicos) entre hombres sin la más remota alusión a que pudiera tratarse de cosas sospechosas. Cuando Lucrecio habla del amor de un hombre, alude «tanto a un muchacho [...] como a una mujer» (*De rerum natura*, 4.1052-54).^[52] Hasta la época de Juvenal, autor imperial, en ningún sitio se encuentra indicación de que semejantes pasiones o actos pudieran ser ilegales o merecer desaprobación.

En este contexto, vale la pena observar que el período de mayor producción de literatura gay no corresponde a la decadencia del Imperio –los escritos homosexuales fueron cada vez más raros a partir del siglo III–, sino a los dos primeros siglos del Imperio, cuando Roma se hallaba en la cúspide de poder y de prestigio. Ni Petronio, ni Juvenal, ni Marcial, ni Plutarco (*Erotikos*), ni Aquiles Tacio, ni Luciano, ni muchos de los poetas griegos tardíos, trabajaron durante el hundimiento del Imperio en los siglos III y IV, sino en el pujante y vital Imperio de los siglos I y II, tras las huellas de Virgilio, Catulo y otros, que habían escrito antes aún. Hacia la época en que el Imperio se hallaba en franco declive, era muy escasa la literatura que trataba temas homosexuales, y la que lo hacía –como *Cosas del corazón*– describía una sociedad en la que la tolerancia de la homosexualidad declinaba tan rápidamente como la estabilidad política.

Por tanto, en cierto sentido, el temprano Imperio Romano puede considerarse el «período base» en lo que respecta a la tolerancia social de los gays en Occidente. Ni la religión romana ni el derecho romano reconocían diferencia alguna entre el erotismo homosexual y el erotismo heterosexual, y mucho menos aún inferioridad del primero. En general, los prejuicios que afectaban a la conducta, a los roles o al decoro sexual afectaban a todas las personas por igual. La sociedad romana sostenía casi de manera unánime que los varones adultos eran capaces de mantener relaciones sexuales con ambos sexos y hasta de interesarse directamente en ello. Es extraordinariamente difícil transmitir a los públicos modernos la absoluta indiferencia de la mayoría de los autores latinos ante la índole masculina o femenina del sexo. Catulo dice de dos amigos enamorados de dos veroneses, hermano y hermana: «Celio está loco por Aufileno, Quincio por Aufilena, flor de la juventud veronesa; el primero

por el hermano, el último por la hermana» (100).^[53] Y bromea con su amigo Catón sobre el hecho de sorprender a un chico y una chica haciendo el amor y –«para complacer a Venus»– penetrar allí mismo al chico (56).^[54] Marcial insiste ante su «mujer»^[55] en que la satisfacción homosexual y la satisfacción heterosexual son igualmente necesarias y en que ninguna de ellas puede reemplazar a la otra («Tú usas tu parte, deja que los muchachos usen la suya» 12.96, cf. 11.43), pero en general deja traslucir una total indiferencia respecto de la masculinidad y feminidad del objeto de sus atenciones.^[56] De unas cincuenta y cinco cartas de amor de Filostrato, veintitrés están dirigidas a hombres; treinta, a mujeres. Ambos grupos son tan semejantes en el tono que algunos manuscritos invierten el sexo de los destinatarios.^[57]

La mayor parte de los debates imperiales del amor yuxtaponen las pasiones gays y las no-gays como el anverso y el reverso de una misma moneda.^[58]

Como águila se presentó Zeus a Ganimedes, semejante a un dios; como cisne a la madre de Helena, la de rubios cabellos. De modo que no hay comparación entre ambas cosas; a una persona le gusta una, a otra le gusta la otra; a mí me gustan ambas.^[59]

Tampoco se hacían exageradas afirmaciones de la pasión homosexual, pues no se la imaginaba como la única forma noble de amor, si se pensaba que quienes a ella se adherían fueran poseedores de ningún genio especial.

Esto no quiere decir, por cierto, que no hubiera prejuicios o tabúes sexuales en la sociedad romana, sino únicamente que ninguno de ellos se refería directamente a las relaciones homosexuales como a una clase aparte. Sin embargo, es prácticamente imposible hablar con real fundamento acerca de los prejuicios romanos, puesto que tan a menudo se presentan en contextos satíricos o irónicos. Por ejemplo, ¿qué hacer con la sátira de Marcial sobre el masturbador, que utiliza la tradicional indignación moral de los estoicos (9.41: «Lo que estás perdiendo entre tus dedos, Póntico, ¡es un ser humano!»), cuando en varios otros epigramas admite con indiferencia haberse masturbado (por ejemplo, 2.43, 11.73)? Es evidente que tanto los estoicos como Póntico son aquí blanco del ridículo, pero de este texto no surgen con claridad ni las creencias del propio Marcial ni las de sus contemporáneos.

Al parecer, había un marcado prejuicio contra la conducta sexual pasiva de un ciudadano adulto.^[60] Los adultos que no eran ciudadanos (por ejemplo, los extranjeros o los esclavos) podían incurrir en esa conducta sin pérdida de estatus, lo mismo que los jóvenes romanos, siempre que la relación fuera voluntaria y no mercenaria. En realidad, esas personas podían mejorar considerablemente su posición en la vida por medio de relaciones de este tipo. Pero si un ciudadano adulto se permitía abiertamente semejante conducta se lo veía con malos ojos. Al margen de las cuestiones generales de las expectativas respecto de uno y otro sexo y de la diferenciación sexual, la causa principal de este prejuicio parece haber residido en una asociación popular entre la pasividad sexual y la impotencia política. Quienes más comúnmente desempeñaban el papel pasivo en el coito eran muchachos, mujeres y esclavos, es decir, personas todas ellas excluidas de la estructura del poder. A menudo lo hacían bajo coacción económica o física, y la mera idea de que un ciudadano romano fuera explotado de

esta manera despertaba un particular horror entre los romanos orgullosos del control que ejercían sobre el mundo que los rodeaba.[61] Un varón que adoptara voluntariamente el papel sexual de los que carecían de poder, compartía con ellos su estatus inferior.[62] No es que perdiera realmente su posición,[63] pero movía al desprecio por abdicar metafóricamente del poder y de la responsabilidad propios de la condición de ciudadano.

Este prejuicio resulta particularmente evidente en la poesía de Catulo (m. 54 a. C.), quien hacía amplia gala de conquistar muchachos como de algo viril y digno de aprecio, pero amenazaba con perpetrar el mismo acto en un ciudadano adulto, como si al hacerlo hundiera a su víctima en las profundidades absolutas de la degradación y la infamia.[64] Julio César fue objeto de considerables irreverencias debido a sus relaciones con Nicomedes, rey de Bitinia, porque corrió ampliamente el rumor de que había adoptado una actividad pasiva. Suetonio dice que Dolabela llamó a César «rival de la reina»; su compañero en el consulado lo describe en un edicto como «la reina de Bitinia»; sus soldados, tras el triunfo celebrado en honor de su conquista de la Galia, cantaban: «César conquistó la Galia; Nicomedes, a César»; Curio el Antiguo lo llamaba «mujer de todos los hombres y hombre de todas las mujeres» (*Julius*, 49, 51-52).[65] En contraste, la acusación de que Augusto se había sometido a César de la misma manera *cuando era un muchacho*, no parece haberle perjudicado demasiado (*Augustus*, 68).

Durante los primeros tiempos del Imperio, este tipo de prejuicio decayó totalmente, quizá gracias a que se sabía que algunos emperadores eran pasivos, o a que se admitía que lo fueran.[66] Aunque Marcial se mofa de la pasividad de ciertos amigos, siguen siendo sus amigos, y en la sátira de Juvenal sobre Virro no hay ningún indicio de que emplear un prostituto *activo* tenga algo de escandaloso para un ciudadano adulto.

Sin embargo, más tarde se hicieron esfuerzos no sólo por resucitar el prejuicio, sino también por darle forma de ley. No parece que tuvieran mucho éxito antes del final de la civilización romana clásica.[67] El emperador Heliogábalo, conocido por preferir un papel pasivo en el coito, exilió al jurista que sugirió imponer a los ciudadanos una pena por conducta sexual pasiva.

Muchos autores romanos estigmatizan la conducta que consideran inadecuada al sexo sobre el cual se discute, pero estas caracterizaciones deben leerse con precaución. La elección de objeto sexual casi nunca es el tema de discusión. Las palabras que se traducen por «afeminamiento» implican «falta de virilidad» en el sentido de debilidad o de autocomplacencia mucho antes que en el sentido de los roles propios del género o de la conducta sexual. No, probablemente, la pasividad de los *cinaedi*, por ejemplo, que inspiraban hostilidad, sino, más bien, su promiscuidad y su libertinaje, que se tomaban como signo de debilidad moral. Muchos eran evidentemente heterosexuales.[68]

La palabra latina *mollis* («blando») se usaba a menudo como término despectivo, y muchas veces se ha sostenido que se refiere a la pasividad o al «afeminamiento». Aun cuando sea ésta la conclusión más obvia, muchas veces no es la correcta: Marcial, que tantas veces se burla del «afeminamiento» de sus amigos, emplea la palabra en un epigrama para describir al emperador Otón —a quien en realidad los contemporáneos de Marcial consideraban «afeminado»—,[69] pero el sentido del comentario no deja dudas acerca de que *mollis* se refiere mucho más a la inclinación de Otón por el pacifismo político que a la pasividad sexual (6.32).[70]

En realidad, por lo que respecta a su relación con el sexo, los conceptos de decoro y de comportamiento, al igual que en la mayoría de las culturas, dependían de variables culturales y temporales. A menudo se despreciaban nuevos estilos de vestimenta como «afeminados»,^[71] lo mismo que los hábitos de acicalamiento que resultaban novedosos o extravagantes. Estas acusaciones se dirigían por igual a personas evidentemente heterosexuales y a los que se tenía por gays, y no cabe duda de que el estigma no guardaba relación alguna con la preferencia sexual.^[72]

Por otro lado, son pocos los escritores que se burlan de esa conducta que bien podría asimilarse a las inversiones de las expectativas sexuales que suelen darse en las subculturas gays modernas. Por ejemplo, Marcial describe a una lesbiana capaz de comer y beber más que cualquier hombre, que practica deportes masculinos, lucha, puede levantar pesos mayores que un hombre y «se folla» a once chicas en un día (7.67).^[73] Luciano describe a Megila afeitándose la cabeza mientras se jacta de ser «un hombre en todo» (*Diálogos de las cortesanas*, 5.3).^[74]

Además de los tabúes relativos a la pasividad, era grande el oprobio que pesaba sobre los ciudadanos que se volvían prostitutas,^[75] debido a que: 1) la prostitución representaba el nivel más bajo de una profesión que los romanos bien nacidos ya veían con desdén, esto es, el comercio; y 2) cualquiera –ciudadano o esclavo– podía disponer de los servicios de un/a prostituto/a. La perspectiva de un ciudadano romano de servir sexualmente a un esclavo, y por dinero, no podía dejar de provocar desprecio y disgusto.

Sin embargo, el uso de tales prostitutas no entrañaba estigma alguno, y hasta el siglo IV los romanos tenían libertad para prostituir a cualquiera, salvo a los ciudadanos menores de edad.^[76] Gran cantidad de prostitutas se reclutaban en las clases bajas y entre extranjeros y esclavos. Eran fáciles, y personas prominentes no sólo recurrieron a ellos, sino que incluso se enamoraron. Tanto Tibulo (1.4, 8-9)^[77] como Catulo (24, 48, 81, 99) se enamoraron de prostitutas, lo mismo que el cónsul Flaminio y varios emperadores. Filostrato (*Epístolas*, 19) elogia a un joven prostituto diciendo que es como las estrellas, que pertenecen a todos, o el sol, que es una bendición común. La prostitución pagaba impuestos, lo que suministraba una renta considerable al Estado. Los prostitutas tenían sus propias vacaciones legales. Además de los burdeles masculinos, los prostitutas frecuentaban callejones o los pórticos de los edificios, donde también ejercían su oficio las prostitutas. Muchos lugares públicos de Roma eran sitios especialmente escogidos para la prostitución de ambos sexos, mientras que los prostitutas visitaban los baños públicos en busca de clientes.^[78] Al parecer, tanto los colores como el estilo de la ropa se empleaban como símbolos de la disponibilidad sexual y del papel que preferían.^[79]

Los propietarios de esclavos podían prostituirlos o usarlos para sus propios fines sexuales.^[80] Hay motivo para creer que en Roma muchos hombres de bien tenían por costumbre emplear a un esclavo [varón] particular para el desfogue sexual antes del matrimonio,^[81] y el testimonio de la literatura latina deja en claro que en las casas de los ricos se empleaba a menudo grandes cantidades de esclavos con fines sexuales.^[82] Marcial incluso se queja de un amigo que no le presta sus esclavos con esta finalidad (2.43).^[83]

Los derechos y los deberes de los libertos eran menos claros a este respecto. Séneca el Padre recuerda un caso (*Controversiae*, 4) en el cual se critica a un liberto por ser el concubino de su patrón,^[84] pero su abogado responde que «el servicio sexual es una ofensa para el que ha nacido libre, una necesidad para el esclavo y un deber para el liberto»,^[85] lo cual dio lugar a

un torrente de chistes tales como: «No “cumples tu deber” conmigo» o «Se ha vuelto muy “cumplidor” con fulano o mengano».[86]

Aunque se carece de datos para un análisis cronológico, fue probablemente a comienzos del Imperio cuando la prostitución tuvo su desarrollo más elaborado. A comienzos de la República, la voz neutra *scortum* se había empleado para denotar tanto a prostitutas como a prostitutos, pero hacia el siglo I d. C. la lengua latina desarrolló distinciones de terminología en correspondencia con la discriminación de las personas dedicadas a la prostitución según el sexo, la edad, el papel que desempeñaban en el coito y otros aspectos personales. La distinción más común era la que se daba entre prostitutos masculinos activos y pasivos: los *catamiti* eran pasivos; los *exoleti* eran activos.[87] El desarrollo de este último tipo señala la declinación (aunque no la desaparición) del prejuicio anterior contra los adultos que desempeñaban el papel pasivo en el coito homosexual. Se sabía que diversos emperadores habían mostrado sus preferencias por los *exoleti* (particularmente Nerón y Heliogábalo).

La novena sátira de Juvenal consiste en una conversación con un prostituto activo (Naevolus), acerca del cliente del último, Virro, que es extremadamente rico (y, aparentemente, ciudadano romano). Naevolus también sirve a mujeres, incluso a la esposa de Virro,[88] y afirma haber engendrado dos hijos para este último. Es agrio a propósito de la mezquindad de Virro, y aunque Juvenal se divierte a expensas de Naevolus, la sátira se dirige principalmente a su empleador. No hay indicio de ultraje de parte del hablante ante la profesión de Naevolus, y Juvenal le asegura en cierto momento que no debía temer por su empleo: «Mientras estas colinas se levanten sólidas, nunca te faltará un amigo pasivo; vendrán de todas partes, en carro y en barco» (130-32).[89]

La hostilidad hacia los varones libres que se entregaban a la prostitución quizá declinara a comienzos de la era cristiana; Juvencio, el prostituto amado de Catulo, provenía de buena familia, y se rumoreó que el propio Augusto había vendido sus favores al gobernador general de España (Suetonio, *Augusto*, 68). Tiberio hubo de adoptar rigurosas medidas para evitar que las mujeres de buena cuna siguieran dedicándose al oficio (*Tiberio*, 35).

El interés homosexual y las actividades de la minoría gay en la sociedad romana aparecen por doquier en la literatura latina. Una gran dotación genital en los varones provoca mucho más comentario entre los escritores romanos que unos pechos particularmente desarrollados en las mujeres,[90] y algunas de las preferencias sexuales de ciudadanos prominentes –y al parecer públicamente conocidas en su día– ni siquiera hubieran llegado a la imprenta occidental durante la mayor parte del siglo XX.[91] De muchos emperadores se creía o se corría el rumor de que habían obtenido el poder cediendo a los avances sexuales del gobernante que los había precedido (por ejemplo. Augusto gratificando a Julio César, Otón gracias a su relación con Nerón, Adriano en virtud del amor que Trajano le profesaba).

Por otra parte, es muy probable que autores como Suetonio enfatizaran los aspectos más extremados y escandalosos de la sexualidad romana precisamente para hacer más vivaces y excitantes sus obras, y que la mayoría de los romanos –gays o no– vivieran una vida de pasiones y actividades más moderadas. Sería completamente erróneo imaginar que la sociedad romana en general toleraba la conducta sexual que se consideraba perjudicial, ya fuera para los individuos, ya para la sociedad. Es verdad que los esclavos podían ser explotados despiadadamente, pero la esclavitud y sus concomitantes crueldades fueron características de casi todas las sociedades occidentales, incluso de las extremadamente puritanas, como las de la América colonial.

Los romanos hicieron denodados esfuerzos para proteger del abuso sexual a los niños que nacían libres. Dado que homosexualidad y heterosexualidad se consideraban en general como alternativas equivalentes, esta preocupación se aplicaba por igual a la descendencia masculina y a la femenina. La mayoría de los escritores equiparan específicamente el recato de niños y niñas como unpreciado bien,[92] y la violación de menores se castigaba con gran severidad. Parece ser que la seducción se veía con un poco más de indulgencia. Esto tal vez se debiera a que en el mundo antiguo se acostumbraba ver a los niños como adultos pequeños y a suponer en ellos sentimientos eróticos, aspecto que Petronio destaca con mucho humor (85-87). Horacio elogió a su padre por haberlo protegido, en su adolescencia, de «perder su virtud o incluso de las sospechas de que la hubiera perdido» (*Sátiras*, 1.6. 81-88);[93] pero cuando creció, declaró francamente ser amante tanto de chicos como de chicas (*Epodos*, II).[94] Es probable que, en tales casos, «chicos» y «chicas» no deban tomarse en sentido demasiado literal; en términos de adultez sexual, los escritores romanos seguían considerando como «chicos» (= «muchachos») a quienes prestaban ya servicios en el ejército romano.[95] Es probable que lo que en tales casos se entendía por «chico» o «muchacho» no fuera tanto la minoría de edad cronológica como la sugerencia de belleza juvenil. Los autores de otras nacionalidades criticaron específicamente a los hombres romanos por limitar su erotismo a los jóvenes mayores.[96]

La sexualidad bastante escandalosa del Imperio oscurece también un amor más profundo y más espiritual entre las personas del mismo sexo, que era igualmente común. En toda la literatura latina, este amor es celebrado junto con elementos más obscenos, y tiene también su lugar en los relatos históricos. Se considere o no como modelos de fidelidad afectiva a Encolpio y Gitón, personajes de *El Satiricón*, sería difícil encontrar relatos históricos de amor más románticos que los que se dan entre los amantes homosexuales que describen Ovidio o Virgilio; y Horacio e incluso el chispeante Catulo, escribieron versos de profundos sentimientos.[97] Marcial no parece haber tenido un único amante, pero una cantidad de epigramas debidos a su pluma dan muestras de honda sensibilidad ante el amor espiritual (esp. 1.46, 88), y en 10.20 sugiere que fue un amante de juventud quien lo llevó de nuevo a España tras haber vivido muchos años en Roma.

En los primeros tiempos del Imperio, los papeles estereotípicos de «amante» y «amado» ya no parecen ser el único modelo de amantes homosexuales, e incluso los emperadores abandonaban los papeles sexuales tradicionales en favor de relaciones eróticas que implican mayor reciprocidad.[98] Muchas relaciones homosexuales eran permanentes y exclusivas. Entre las clases bajas podían haber predominado las uniones informales como las de Gitón y Encolpio, pero en las clases altas eran legales y comunes los matrimonios entre hombres o entre mujeres. Incluso durante la República, como se ha observado, Cicerón consideró como matrimonio la relación del joven Curio con otro hombre, y durante los primeros años del Imperio es muy común hacer referencia a matrimonios gays. El biógrafo de Heliogábalo sostiene que tras el matrimonio del Emperador con un atleta de Esmirna, todo hombre que aspirara a progresar en la corte imperial debía tener marido o simular que lo tenía (Lampridio, 10-II).[99] Marcial y Juvenal mencionan las ceremonias públicas, con participación de las familias, dotes y precisiones legales.[100] No está claro que esto se limitara a los aristócratas: Juvenal menciona a un cornetista. Marcial señala (11.42) que los dos hombres que toman parte en una ceremonia nupcial son completamente masculinos («El barbudo Calistrato se pasó con el robusto Afer»)[101] y que el matrimonio se efectúa según la misma ley que regula el matrimonio entre hombres y mujeres.

Nerón se casó sucesivamente con dos hombres, en ambos casos con ceremonia pública y el ritual adecuado al matrimonio legal. Al menos una de estas uniones fue reconocida por griegos y romanos, y a la esposa se le concedían honores de emperatriz. (Suetonio informa de un chiste popular de la época, según el cual, si el padre de Nerón se hubiera casado con ese tipo de esposa, el mundo habría tenido mejor suerte; *Nerón*, 28-29.) Uno de los hombres. Esporo, acompañaba a Nerón a las funciones públicas, donde el emperador lo abrazaba cariñosamente. Permaneció con Nerón durante todo su reinado y estuvo a su lado cuando murió.^[102]

No nos ha llegado, ni con mucho, el mismo volumen de información sobre el amor lésbico en Roma que sobre las pasiones homosexuales masculinas. Es evidente que ello se debe a que casi todos los escritores romanos eran varones; si eran gays, escribían sobre los hombres como amantes; en caso contrario, sobre las mujeres. Sin embargo, puede haber habido también una cierta ambigüedad legal acerca del lesbianismo como forma de adulterio de parte de la mujer casada: tanto Séneca padre como Marcial se refieren a actividades lésbicas como adulterio, y el primero sugiere la conveniencia de la pena de muerte cuando eran descubiertas en el acto mismo por alguno de los maridos.^[103] Ovidio cuenta la historia de amor erótico entre dos mujeres, pero a una de ellas la otra la toma por hombre, y finalmente los dioses la convierten en hombre (*Metamorfosis*, 9.666-797).^[104] Es sorprendente que Ovidio se explye tanto sobre la extremada rareza de las pasiones lesbianas de este personaje,^[105] mientras que considera perfectamente normal el amor homosexual entre hombres (por ejemplo, 10.78-215).^[106] (Por otro lado, los prejuicios morales que se ponen de manifiesto en la *Metamorfosis* son muchas veces meramente retóricos.)^[107]

Menos sorpresa y mayor familiaridad con la homosexualidad femenina mostraban Luciano (¿y su público?) en el quinto de sus *Diálogos de las cortesanas*,^[108] donde se: describe a una mujer de Lesbos como enamorada de Lena, otro de los personajes del diálogo, a quien seduce. La otra interlocutora, Clonarlo, ha oído decir que en Lesbos hay muchas mujeres así (5.2), pero está claro que el fenómeno no tiene límites geográficos: la mujer en cuestión, Megila, está casada con una mujer de Corinto (5.3).^[109] Lena se siente un poco confusa ante todo este asunto, y alude al mismo con el adjetivo «extravagante» (5.1),^[110] aunque aparentemente, en ese momento ella vive con Megila (¿y su esposa?).^[111] Clonarlo, por otra parte, está fascinada y no puede obtener suficientes detalles de su reticente amiga.

La propia actitud de Luciano puede explicar el cuadro tan estereotipado de Megila, quien parece decididamente inclinada hacia los hombres, aunque es posible que, en el Imperio, las mujeres gays adoptaran a veces una conducta estereotípica del sexo contrario de un modo que entre los hombres no se daba en absoluto. La prueba de la literatura escrita por y para hombres es un fundamento demasiado débil para formular conjeturas sobre este punto.

En su novela *Babyloniaca*, Yámblico, contemporáneo de Luciano, incluía una intriga secundaria acerca de Berenice, reina de Egipto, y su pasión por la bella Mesopotamia. El relato sobrevive sólo en el resumen del patriarca Focio,^[112] quien explica que contiene

una digresión acerca de Berenice, la hija del rey de Egipto, y sus pasiones salvajes y desordenadas,^[113] y cómo ésta durmió con Mesopotamia, quien más tarde fue cogida por Saka y llevada ante Garmos con su hermano, Éufrates... Pero Zobaras [sirvienta de Berenice], que había bebido de la fuente del amor y había quedado apasionadamente prendada de

Mesopotamia, la rescató y la devolvió a Berenice, de cuyo lado había sido arrebatada, y que se había convertido en reina de Egipto después de la muerte de su padre. Berenice se casó con Mesopotamia,^[114] y hubo guerra entre Garmos^[115] y Berenice a causa de ella.^[116]

Es probable que la más famosa pareja de amantes del mundo romano sea la de Adriano y Antínoo. Adriano (r. 117-38) fue el más notable de los «cinco buenos emperadores».^[117] Hizo un gobierno pacífico y productivo y fue el primer emperador que, después de Tiberio, se retiró en paz en vez de sucumbir asesinado o morir en el campo de batalla. Parece haber sido exclusivamente gay.^[118]

Poco se sabe de Antínoo, el joven griego de quien Adriano se enamoró profundamente, salvo que el afecto que el emperador exhibió a su respecto provocó asombro y admiración incluso en el temprano Imperio, saturado de pasiones. Antínoo se ahogó en el Nilo mientras lo cruzaba con Adriano, en el año 130.^[119] El emperador quedó desconsolado y lloró «como una mujer».^[120]

Adriano deificó a Antínoo y estableció un oráculo en su nombre en Mantinea, con misterios anuales y un festival cada cuatro años. En Atenas, Eleusis y Argos se establecieron juegos en su nombre, que se seguían celebrando incluso doscientos años después de su muerte. El emperador también fundó en su honor una ciudad sobre el Nilo (entre Menfis y Tebas) y construyó grandes caminos que llevaban a ella para asegurar su prosperidad. Dión Casio cuenta que Adriano erigió estatuas en honor de Antínoo «en todo el mundo» (69.11), y su imagen sobrevive hoy día en la escultura, la arquitectura, la pintura, las monedas y la literatura helenísticas: «La construcción más elevada y más característica del período de Adriano fue la creación del personaje de Antínoo».^[121]

El enorme atractivo del amor entre Adriano y Antínoo puede haberse debido en parte al predominio de las parejas del mismo sexo en la literatura romántica popular de la época. A la producción literaria de tiempos imperiales –desde la poesía lírica a las novelas populares– las parejas gays y su amor aparecen en pleno pie de igualdad con sus correspondientes heterosexuales.^[122] Ya se ha hecho referencia al ejemplo de la pareja lésbica de *Babyloniaca*. En *Ephesiaca*, una novela de Jenofonte de Efeso,^[123] Hipothos se enamora, en forma sucesiva, de un varón de su misma edad, de una mujer mayor que él y de un hombre más joven. El primer amor de Dionisos, el héroe de *Dionysiaca*, de Nonos de Panópolis, es Ampelos, otro varón (10.175-12.397).^[124]

En *Amatorius*, de Plutarco, un hombre joven y bien parecido es cortejado por varones y por mujeres; su madre rehusa tomar la decisión acerca de si debe casarse con su primo mayor y «el más responsable de sus amantes» (749F).^[125] *Cosas del corazón*, al igual que otros diálogos de la época, yuxtapone constantemente el amor a «mujeres en la plenitud de su esplendor y a jóvenes en la flor de la virilidad» como las dos caras de una misma moneda.^[126]

En *Clitofón y Leucipo*,^[127] novela que no sólo leyeron los romanos del siglo ni, sino también los monjes cristianos durante muchos siglos,^[128] parece imposible distinguir entre amor romántico homosexual y heterosexual, a no ser por el accidente de los sexos implicados. Un varón heterosexual acude a su primo mayor gay en busca de consejo sobre amor; el primo le ayuda a escapar con la mujer a la que ama; tres hombres que se encuentran en una nave son

inconsolables sobrevivientes de parejas que han acabado desgraciadamente: dos de ellos perdieron trágicamente amantes varones y el otro una amante. Cuando Carióles es asesinado mientras monta el caballo que le ha dado su amante, Clinias, un sirviente de la familia se apresura a informar a Clinias de la muerte de Carióles, y padre y amante de éste lloran juntos sobre su féretro. Tampoco se describen estas relaciones como exclusivas de las clases altas: en los romances helenísticos, los afectos gays se encuentran tanto en aristócratas y filósofos como en piratas y bandidos.

Es indudable que la literatura griega del Imperio era el producto de una élite urbana culta y que estaba construida como fantasía de evasión: muy difícilmente sus detalles puedan invocarse como pruebas históricas. Pero novelas de este tipo, dirigidas al público lector general, eran lo más parecido a la literatura popular que cabe hallar en la literatura antigua; el hecho de que las relaciones homosexuales permanentes o exclusivas se den en ella sin sugerencia alguna de rareza y de que se las considere con el mismo interés que las relaciones heterosexuales, es una manifestación muy elocuente del clima de opinión que reinaba en las ciudades mediterráneas en los siglos inmediatamente posteriores al nacimiento de Cristo.

A la sociedad romana se la considera universalmente como matriz cultural de la Europa occidental; casi todos los aspectos de la cultura y la organización social de los pueblos que utilizaron las ruinas de su Imperio como fundamento de nuevas sociedades muestran la influencia o la inspiración romana. Esta dependencia es precisamente lo que hace más extrañas las inmensas diferencias entre los romanos y sus herederos en cuestiones tan básicas como la sexualidad y la tolerancia.

La impresión común de que la sociedad romana se caracterizaba por el hedonismo desprovisto de amor, por la anarquía moral y la total ausencia de límites, es tan falsa como la mayoría de las descalificaciones generales de pueblos enteros; es el resultado de extrapolaciones del tratamiento literario de lo sensacional antes que de la conducta real típica, lo cual estaba calculado para conmover o sacudir a los romanos. Parece que la mayoría de los ciudadanos de las ciudades romanas fueron tan sensibles a los problemas y los sentimientos propios del amor, la fidelidad y la devoción familiar como sus antecesores y sus sucesores, y la sociedad romana en conjunto mantenía un complejo conjunto de normas morales y civiles relativas a la sexualidad y a su uso.

Pero la sociedad romana, en comparación con las naciones que terminaron por desarrollarse a partir de ella, presenta la asombrosa diferencia de que ninguna de las leyes, ninguna de las normas, ninguno de los tabúes que regulaban el amor o la sexualidad castigaba a las personas gays o a su sexualidad; y la intolerancia a este respecto era tan rara que en los grandes centros urbanos podría considerársela inexistente. En sentido riguroso los gays eran una minoría, pero su inclinación no tenía, ni para ellos ni para sus contemporáneos, nada de perjudicial, de extravagante, de inmoral ni de amenazador, y estaban plenamente integrados en todos los niveles de la vida y la cultura romanas.

En lo esencial, esta actitud no se transmitió a los herederos de la civilización romana. Carlomagno no sólo imitó al Imperio Romano, sino que trató de resucitarlo cultural y políticamente, pero sus actitudes en relación con la homosexualidad no pueden ser más opuestas a las de los emperadores a los que él mismo admiraba. Los italianos renacentistas que se esforzaron por ser como sus predecesores hasta en los mínimos detalles del lenguaje y del arte, execraban sentimientos que la Roma clásica había inmortalizado en la escultura pública, la mitología y toda clase de literatura. Averiguar precisamente cómo tuvo lugar esta

transición tan selectiva y cuáles fueron las razones que la provocaron será el objetivo de los próximos capítulos.

[1] «Pero –agrega W. C. Firebaugh– Claudio era un débil mental» (*The Satyricon of Petronius Arbiter*, Nueva York, 1966, p. 228). En la edición de 1789 de la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, de Gibbon, se hace esta observación en 1, p. 78, n. 40. En la edición más común editada por Dean M. Guizot y W. Smith, Londres, 1898, se halla en 1, p. 313, n. 40. El comentario tiene lugar en conexión con el amor de Adriano por Antínoo y contiene claras referencias a la homosexualidad.

[2] Si Gibbon quería que se considerara a Julio César como el primer emperador, su afirmación es correcta; en caso contrario, me interesaría saber de qué datos dispuso acerca de Antonino Pío, quien, en la serie comúnmente aceptada, es el decimoquinto.

[3] De los muchos estudios en prensa concernientes a la vida social y las costumbres de los romanos, ninguno merece recomendación sin serias reservas en lo que respecta a su tratamiento de los gays. *Sexual Life in Ancient Rome*, de Otto Kiefer, Londres, 1934, trad. del alemán *Kulturgeschichte Roms unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten*, es particularmente inexacto y mal informado, a pesar de su evidente popularidad y sus constantes reediciones. Son útiles los análisis de Roma que se encuentran en las pocas historias generales de la homosexualidad: bastará con citar aquí la opinión de Bullough, según la cual «una denuncia general de tal “inmoralidad” [esto es, homosexualidad] es un tema constante de la literatura romana» (p. 151) y su invocación, como prueba, de la autoridad de «Suidas» y Gibbon (p. 137). *De figuris veneris*, de F. C. Forberg, que se tradujo anónimamente al inglés como *The Manual of Classical Erotology* (ed. priv., 1844; reed. Nueva York, 1966), reúne muchos pasajes que se refieren a aspectos menos comunes de la sexualidad romana, pero, especialmente en la versión inglesa, es inexacto en las citas y los detalles y no aporta ningún análisis ni penetración comprensiva. La breve «Praefanda», de A. E. Housman, *Hermes*, 66, 1931, 402-412 (reeditada en *The Classical Papers of A. E. Housman*, ed. J. Diggle y F. R. D. Goodyear, vol. 3, 1915-1936, Cambridge, Ingl., 1972, pp. 1175-1184), se coloca en la misma línea anecdótica, aunque con mayor precisión y elaboración. El apéndice sobre Roma, de Meier/de Pogey-Castries, al final, es preciso pero breve. Sólo se pueden recomendar con entusiasmo unos pocos artículos. El más general es el de Wilhelm Kroll titulado «Romische Erotik», en *Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik*, 17, núm. 3, 1930-1931, pp. 145-178; su *Kultur der Ciceronischen Zeit*, Leipzig, 1933, pp. 177 ss., también es excelente, pero más limitada. «Augustan Poetry and the Life of Luxury», de Jasper Griffin, en *Journal of Roman Studies*, 66, 1976, pp. 87-105, es un trabajo excelente, aunque las conclusiones del autor difieren de las mías en lo concerniente a la *Lex Scantinia* (cf. más adelante). De la sexualidad y la moral romanas, así como de la familia y la situación general de las mujeres, se hallará un excelente análisis en

Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, 1975.

[4] Para los romanos, las cuestiones sexuales (en oposición a las románticas) eran cuestiones de propiedad: los romanos se ocupaban de vigilar que no se violaran sus derechos sobre sus esposas e hijos (cualquiera fuera su sexo), que los matrimonios de sus descendientes se realizaran de tal manera que sirvieran para realzar su prestigio (o riqueza), y de evitar ellos mismos toda violación manifiesta a los derechos de otros que pudiera ser injusta (o incurrir en falta merecedora de castigo). Fuera de estos intereses que, aunque compulsivos, eran simples, la sexualidad romana carecía de trabas. En teoría, el adulterio probado era un azar incluso para los poderosos, pero la literatura latina está plagada de relatos y acusaciones de infidelidad. No hay duda de que la mayoría de esos sucesos quedaron impunes, ni de que algunos hasta se produjeron con la connivencia del cónyuge. Para las clases superiores, el matrimonio era en gran parte una cuestión dinástica, política y económica; al menos en el caso de las mujeres, era dispuesto por el padre, quien a menudo también podía disolverlo. Era común el divorcio amistoso. Y también en las clases bajas, las consideraciones prácticas constituían el aspecto principal a la hora de decidir acerca del matrimonio: parentesco, conveniencia financiera, deseos de la familia, etc., eran consideraciones decisivas. En ningún grupo de gente, conceptos de amor romántico parecidos a los que son comunes hoy habrían constituido factores operativos cuanto al arreglo de un casamiento; a veces se esperaba que el «amor» entre esposo y esposa surgiera como consecuencia del matrimonio, no que fuera su origen. Consistía en un trato justo, respeto y consideración mutua, y muchas veces correspondía más a los afectos paternales del mundo moderno (por ejemplo Catulo, 72: *Dilexi tum te non tantum ut vulgus amicum / Sed pater ut natos diligit et generos...*); quizá la diferencia de edad contribuyera a esto último. El concepto de «fidelidad» sólo se aplicaba a las mujeres casadas y casaderas, puesto que únicamente en su caso estaba implícita la sucesión legítima y, por tanto el interés en la propiedad. Para los hombres de todas las clases sociales, la moral sexual era ampliamente personal e iba desde el severo ascetismo a la extrema promiscuidad. Las esposas a menudo alentaban a sus maridos a que emplearan esclavos (de uno y otro sexo) para el desahogo sexual, y tal vez la actitud de Antonio en relación con las relaciones heterosexuales sea típica de los varones romanos: en una carta a Augusto (quien, como el propio Antonio, estaba a la sazón casado), preguntaba: «¿Qué puede importar dónde o en quién lo pones?» (Suetonio, *Augusto* 69: *An refert, ubi et in qua arrigas?*; cf. Marcial, 11.20).

[5] El problema específico del derecho romano y del comportamiento homosexual romano se analiza detalladamente en Bailey, pp. 64-66, y más recientemente en Jérôme Bernay-Vilbert, «La répression de l'homosexualité dans la Rome antique», en *Arcadie: revue littéraire et scientifique*, 250, octubre de 1974, pp. 443-456. Mis conclusiones difieren ostensiblemente de las de Bailey y sólo un poco menos de las de Bernay-Vilbert, quienes confieren a la *Lex Scantinia* una confiabilidad mayor que la que a mí me parece justificada, aunque ambos admiten un «aura de incertidumbre» alrededor de ella. Cf. las sensatas opiniones de Griffin.

[6] Obsérvese que en 6.1.8 un hombre es perseguido simplemente por *intención* de seducir a una mujer libre por nacimiento.

[7] *In qualicumque enim statu positam Romano sanguini pudicitiam tutam esse uoluit*, 6.1.9.

[8] Más adelante se menciona 6.1.7 (el caso de C. Escantinio Capitolino), lo mismo que el 6.1.9; 6.1.10 cuenta la persecución de un veterano de guerra condecorado que había

«desflorado» a un joven libre por nacimiento (*ingenuas adolescentulus*); 6.1.11 es el caso de un tribuno que intentó seducir a un subordinado y fue condenado porque «trató de corromper la virtud de alguien para quien él debía haber sido ejemplo».

[9] 6.1.12. La misma historia narra Plutarco en *Vida de Gaio Mario*, 14.3-5, y Quintiliano en *Declamationes maiores*, 3, 3B; una versión algo mutilada se encuentra en Dionisio de Halicarnaso, 16.4.8 (el préstamo evidente de Valerio Máximo que aparece en la sección inmediatamente posterior hace improbable la índole independiente de este pasaje). La fecha de redacción de *Declamationes* es incierta. Quintiliano escribió a finales del siglo I d. C.; las *Declamationes* pueden ser incluso del siglo IV, aunque no está claro que nada de ellas se deba a Quintiliano. Es una gran pena el que no se las pueda datar ni siquiera aproximadamente, pues contienen un considerable volumen de material útil para evaluar actitudes respecto de las ofensas sexuales implicadas en el caso. El autor de 3B enfatiza la inoportunidad del momento escogido por el tribuno, que decidió satisfacer sus deseos durante la batalla (3.6), las posibles consecuencias en desmedro de la disciplina militar si se permitía que los superiores ordenaran obediencia a los subordinados en ese tipo de cuestiones (3,16-17) y la gloria que cubriría a Mario si sostenía la inocencia del soldado contra el tribuno, que era pariente suyo (3.18). El autor de 3B cree que se ha fraguado el cargo contra el tribuno y que su procesamiento implica muy claramente que, en tales casos, lo único reprehensible es la fuerza (*Miles armatus erat et fortior, et ei vim irrogare tribunus voluit imbecillis?*).

[10] Por ejemplo, [Quintiliano]: *Suum quisque habeat fortasse iudicium: mea sententia non satis pudicus est miles qui armatus tantum negat*. Apparently, muchos pensaron que la relación sanguínea de Mario con el tribuno lo obligaba a vengar su muerte, con independencia de las circunstancias. No cabe duda de que el no haber actuado de esa manera acentuó la controversia acerca de los acontecimientos.

[11] Valerio Máximo, 6.1.9; Livio, 8.28; Dionisio de Halicarnaso, 16.9 (sin duda derivado de Valerio Máximo). El incidente tuvo lugar en el siglo IV a. C.

[12] Livio comenta: *Et cum consules tumultu repentino coacti senatum vocarent, introentibus in curiam patribus lacertum iuvenis tergum, procumbentes ad singulorum pedes, ostentabant* («Y cuando los cónsules, obligados por el alboroto repentino, convocaron al Senado, [la multitud] se arrojó a los pies de cada uno de los senadores que entraban en la curia y señalaba la espalda herida del joven»), 8.28.7.

[13] Livio, la más autorizada de las voces, no menciona que se infligiera castigo alguno al amo; Valerio Máximo (y, por tanto, Dionisio) afirma que fue encarcelado.

[14] *Suspectus erat locus, suspectum tempus, suspecta matris familiae persona, suspecta etiam adolescentia ipsius*.

[15] *Adfirmat enim se ob amorem pueri servi eo esse perductum*.

[16] *Crimen libidinis confessio intemperantiae liberauit*.

[17] *Tamquam fragmentum naufragii leue admodum genus defensionis amplexus*.

[18] El hombre murió en prisión, pero su condena no tenía nada que ver con la homosexualidad. Non putarunt enim tribuni pl[ebis] rem publicara nostram cum fortibus uiris pacisci oportere, ut externis periculis domesticas delicias emerent.

[19] Tan poco se sabe acerca de esta ley, que hasta se discute cómo se escribe. Se prefiere «Scantinia», pero también aparece como «Scatinia».

[20] *Vida de Marcelo*, 2.

[21] Quosdam ex utroque ordine lege Scantinia condemnauit. No hay absolutamente ninguna razón que justifique la errónea traducción de este fragmento que ofrece Robert Graves: «y condenó a muchos miembros de ambas Ordenes bajo la Ley Escantinia, que se dirigía contra prácticas antinaturales» (*The Twelve Caesars*, Londres, 1957, p. 300). Aun cuando fuera correcto traducir *quosdam* por «muchos» (lo que es dudoso), la oración subordinada de relativo (que se dirigía...) se debe pura e íntegramente a la imaginación de Graves.

[22] Ingenuum stuprauit et stupratus se suspendit, non tamen ideo stuprator capite ut causa mortis punietur, sed decem milia, quae poena stupratori constituta est, dabit. Cf. 7.4.42, donde la cuestión de la responsabilidad del autor del estupro por la muerte del joven parece menos segura.

[23] Valerio Máximo le llama tribuno de la plebe; Plutarco, coedil. El nombre de la ley puede incluso no ser el mismo que el del hombre, según sea su escritura correcta.

[24] Las leyes romanas se designaban de acuerdo con el proponente de la misma. Plutarco describe con detalle el proceso iniciado por Marcelo y qué hizo éste con el dinero que el Senado le otorgó como indemnización, pero no menciona ninguna legislación en relación con este caso. El argumento de que Escantinio podía haber propuesto la ley para limpiar el nombre de su familia es una pura conjetura, sin ningún paralelismo en tales casos.

[25] Los traficantes practicaban en gran escala la castración de los esclavos jóvenes, con disgusto de muchos romanos, y bien puede haber entrado en las estipulaciones de la ley hacia la época de Domiciano. Petronio cita una burlona arenga de Eumolpo contra ella (119), pero son Séneca y otros quienes expresan el auténtico ultraje de esta costumbre.

[26] Si este incidente no es digno de confianza con la única autoridad de Suetonio, tampoco lo es, y por la misma razón, la referencia a la *Lex Scantinia*.

[27] En 6.39, Marcial afirma categóricamente que no es un crimen para el padre tener relaciones homosexuales con su hijo (Percide, si vis, filium: nefas non est), pero, probablemente, no es más que un comentario sobre los poderes absolutos del paterfamilias.

[28] Por Domiciano: [punto 2](#), *supra*. También fue invocada en la época de Cicerón por ambas partes en una disputa sobre dinero: *Epistulae ad familiares*, 8.12.13, 14.4.

[29] Cf. [infra, n. 30](#).

[30] Ταυτα οί σοφοί των νόμων επιτρέπουσιν ἕξεσθιν αυτοις αμαρτειν κατά νόμων. Es probable que, como Sexto Empírico, Clemente también fuera ateniense, por lo que, en este punto, la fe en su veracidad ha de estar moderada por una comprensión bastante imaginativa

de la práctica de «los antiguos legisladores romanos», que, a su juicio, habían enterrado viva la culpa por homosexualidad (ανδρόγυνον εμίσησαν επιτήδευσιν ουτοι, καί του σώματος τήν πρὸς τό θηλυ κοινωνίαν παρὰ τόν την φύσεως νόμον ορύγματος κατηξίωσαν κατά τόν της δικαιοσύνης νόμον, ibíd.) La patrística griega empleaba con mayor frecuencia ανδρόγυνος; en el sentido de «afeminado» que en su sentido original de «hermafrodita». Esto puede haber llevado a Clemente a combinar «hermafrodita», «afeminado» y «homosexual» (descuido que difícilmente podría suponerse único entre las mentalidades hostiles a la homosexualidad) y a confundir la dureza romana en relación con los niños que nacían hermafroditas, lo que se consideraba un mal augurio (véase Livio, 31.12), con las actitudes romanas respecto de personas y actos homosexuales.

[31] Salvo, posiblemente, [Juvenal; véase infra](#).

[32] La compara directamente con la desproporción entre el coste de un pote de caviar y el de un labrador, y sugiere que la prostitución masculina es un lujo legal, como el caviar.

[33] Ibíd., 43.1 ss., y en Valerio Máximo, 2.9.3. Cf. Cicerón, *Cato Maior*, 42. Teóricamente, la frase de Livio podría significar más bien «prostituta notoria» que «noble», puesto que en esta época *nobilis* significaba tanto «bien nacido» como «muy conocido», aunque un uso semejante en Valerio Máximo (9.1.8), en que *nobilis* tiene que significar «noble», abona la opción por este significada también aquí.

[34] Está claro que lo único contrario a la ley y susceptible de censura era la crueldad de Flaminio. Livio especifica que, «en cualquier circunstancia», el asesinato es «salvaje y horrible», y ésta es la única razón por la que se expulsó a cónsul (39.43.4-5).

[35] *Post reditum in senatu*, 4; Alter a me Catilinam, amatorem suum, multis audientibus,... reposcebat.

[36] Véase, por ejemplo, Plutarco, *Vida de Sila*, 2, 36.

[37] *Filípicas*, 2.18.45: Te a meretricio quaestu abduxit et, taaquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit. La *stola* era una vestimenta distintiva de una mujer romana casada.

[38] Antonio y el tribuno Gabino, *Post reditum*, 5; cf. *Pro Sestio*, 8.

[39] *Pro Cnaeo Plancio*, 12.30. Quod non crimen est.

[40] *Epistulae ad familiares*, 8.12.3, 14.4. El tono en el que Celio menciona a Cicerón su propio proceso bajo esta ley hace pensar que sus disposiciones se consideraban triviales.

[41] Seu negata libertate cui pretium pepigerat, siue amoré exóleti incensus et dominum aemulum non tolerans.

[42] An, ut quidam fingere non erubescunt, iniurias suas ultus est interfector, quia de paterna pecunia transegerat aut auitum mancipium detrahebatur?

[43] Este impuesto lo cobrarán todos los emperadores, tanto cristianos como no cristianos, y hasta bien entrado el siglo VI. Que esto garantizara la legalidad de las relaciones

homosexuales –al menos con prostitutas– es algo que afirma explícitamente Lampridio para Occidente (*Historia Augusta, Elagabalus*, 32.5-6) y Evagrio para el Oriente (*Historia Ecclesiástica*, PG, 86-2680).

[44] *Corpus inscriptionum Latinarum*, 1.2.236 (6-9 d. C.); citado en Griffin, p.102.

[45] Marcial niega que sus libros sean fiel representación de su propia moral (1.4; 11.5; pero cf. 12.65, etc.), pero es seguro que los ejemplos de deshonestidad y fraude que se encuentran en ellos guardan más relación con el interés en proteger su reputación que con sus inclinaciones sexuales.

[46] ‘Ἡμεῖς δ’ οὐκ εἰληφέναι σε μισθόν [ἀλλὰ δε] δωκέναι φαμέν. No están del todo claras las objeciones exactas de los demandantes contra la relación. Los favores al muchacho se yuxtaponen a la tacañería del prefecto con otras personas, sobre todo con los pobres, y la propia conducta del muchacho aparece como vergonzosa; pero si se tiene en cuenta que el documento fue redactado bajo el reinado de [Adriano \(véase infra\)](#) o muy poco después, apenas puede creerse que una queja dirigida al emperador pudiera contener cualquier descalificación de las actividades homosexuales en general. Toda la cuestión recuerda enormemente los escándalos políticos heterosexuales del Occidente moderno.

[47] Sobre la legislación concerniente a la violación de menores, consúltese *Digesto*, 47,11,1.2; 48.5.6.1, 34.1; 50.16.101. Este material se analiza en Bailey, pp. 68-70, donde, sin embargo, no se explica el significado de los hechos que se presentan (por ejemplo, de las extensiones de la *Lex Julia de adulteriis coercendis* para proteger a los muchachos libres por nacimiento, que difícilmente resultarían necesarias en caso de haber estado en vigencia una ley contra las relaciones homosexuales por sí mismas).

[48] Procopio, *Anecdota*, 11.34-36; Joannes Malalas, *Cronografía*, 18.168; Justiniano, *Institutos*, 4.18.4; Teófanos, *Cronografía*, 521 d. C. Evagiro afirmó explícitamente que las relaciones homosexuales sólo eran legales desde unos años antes, cuando Anastasio abolió el impuesto imperial sobre la prostitución; véase cap. *La Alta Edad Media*.

[49] Καί τηλικαύτη τις ενεπεπτώκει περί τά τοιαυτα των έργων ακρασία τοις νέοις ὥστε πολλοὺς μὲν ἐρώμενον ἐγορακέναι ταλάντου, πολλοὺς δέ ταρίχου Ποντικου κεράμιον τριακοσίων δραχμων. (Posiblemente sólo se tratara de pescado salado y no de caviar; el griego es ambiguo.)

[50] Iam vero (o di boni, rem perditam!) etiam noctes certarum mulierum atque adulescentulorum nobilium introductiones non nullis iudicibus pro mercedis cumulo fuerunt. Cf. 1.18, donde sugiere que tales «introducciones» llevaron a algo («constuprato»).

[51] Semper secum scorta, semper exoletos, semper lupas duceret.

[52] Sic igitur Veneris qui telis accipit ictus, / sive puer membris muliebribus hunc iaculatur/seu mulier toto iactans e corpore amorem...

[53] Caelius Aufilenum et Quintius Aufilenam, / Flos Veronensum depereunt iuuenum, / hic fratrem, ille sororem... Cuando se vio presionado a apoyar alguna, Catulo optó por la pareja gay. Para una traducción, véase Peter Whigham, *The Poems of Catullus*, Berkeley, 1969, p. 212. Muchas ediciones de Catulo no traducen los versos de contenido homosexual; una

edición reciente de la escuela de Oxford (trad. C. J. Fordyce, 1961) ni siquiera los imprime. La de Whigham es la única traducción inglesa realmente correcta. Marcial publicó un comentario menos refinado sobre dos hermanos de diferente inclinación sexual (3.87).

[54] Whigham traduce: «Acabo de encontrarme con un chico / follando a su chica, / me excité, naturalmente, y / (con un guiño a Venus) / caí sobre él y lo ensarté / con una verga bien dura, / como la suya».

[55] La mayoría de los estudiosos consideran retórico el término: probablemente Marcial no estaba casado.

[56] Epigramas que ilustran la bisexualidad de la época: 2.47, 62; 6.16, 54; 8.46, 73; 9.32, 56; 11 passim, esp. 45, 46. Cf. AP, libros. 5, 11.

[57] Véase *Epístolas*, ed. A. R. Benner y F. H. Fobes, en LC, Cambridge, Mass., 1949.

[58] Por ejemplo, Horacio, *Epodos*, 1.18, 70-75; Ateneo, 13.601-5.

[59] AP, 1.65, trad. W. R. Paton.

[60] El relato que Livio ofrece de los ritos de iniciación de las Bacanales, que se administraban sólo a quienes tenían menos de veinte años –captari aetates et erroris et stupri patientes (39.13.14)–, constituye un ejemplo interesante de este prejuicio. Se suponía que el incidente en cuestión había ocurrido en 186 d. C., pero Livio lo recordaba un siglo y medio después.

[61] Los relatos de violaciones homosexuales de ciudadanos constituían temas favoritos de la historia moral, como lo ponen de manifiesto las narraciones de Valerio Máximo. La legislación que entró en vigencia en épocas posteriores del Imperio contra la pasividad de los ciudadanos, exceptuaba específicamente a los que eran objeto de violación por bandidos o enemigos (*Digesto*, 3.1.1.6: Si quis tamen vi praedonum vel hostium stupratus est, non debet notari).

[62] Particularmente reveladora de esta relación es la actitud que, en *El Satiricón*, de Petronio, adoptan respecto de Gitón los hombres que se pelean por sus favores.

[63] Hacia el siglo III había penalidades legales pero parece que se las ignoraba.

[64] Véase esp. 16 (cf. Marcial, 6.44). Desde el punto de vista sociológico, la poesía de Catulo es una mina de oro; como poemas homoeróticos son notables los núm. 15, 16, 21, 24, 33, 56, 57, 81 y 100.

[65] No es importante si los cargos eran verdaderos; lo que interesa es la reacción del populacho. Cf. Catulo, 57, donde presenta a César como *cinaedus* y *pathicus*.

[66] Por ejemplo, Calígula y Nerón.

[67] Hacia el siglo V, el médico romano Celio Aureliano podía observar que a mucha gente le costaba mucho creer en la existencia de varones pasivos (*Tardarum passionum*, 4.9) y describía sus predilecciones como una enfermedad hereditaria e incurable, si bien en otros

sitios alude al deseo homosexual activo como perfectamente normal y saludable (*Celerum vel acutamm passionum*, 3.8: «No admitáis visitantes, sobre todo mujeres jóvenes y muchachos, pues el atractivo de esos visitantes volvería a encender el deseo en el paciente. En verdad, hasta las personas sanas, al verlos, buscarían en muchos casos la gratificación sexual», trad. Drabkin, p. 413). Aparentemente sin captar la importancia de este pasaje, Drabkin clasificó erróneamente el análisis de la pasividad en los hombres (y los deseos activos en las mujeres), como si se refirieran a la «homosexualidad», como si el autor considerara de modo genérico como no saludables los deseos del mismo sexo. Es evidente que, en esta sección, las mujeres no son simplemente lesbianas, desde el momento en que toleran sus deseos «malsanos» tanto con hombres como con mujeres (“quod utrumque venerem exerceant, mulieribus magis quam viris”).

[68] Véase, por ejemplo. Marcial, 7.58; Epicteto, 3.1.32.

[69] Sobre el «afeminamiento» de Otón, véase Juvenal, 2.99: “Ille tenet speculum pathici gestamen Othonis”. Cf. Suetonio, *Otón*, 2.

[70] Obsérvese que las supuestas connotaciones sexuales de esta palabra también han desorientado a los traductores de *μαλακός*; [véase infra](#).

[71] Véase, por ejemplo, Aulo Gelio, *Noches áticas*, 6.12, y Séneca Padre, *Controversiae*, 1, pref., 8-10.

[72] En verdad, la extremada incoherencia de muchos autores sobre estos puntos quita todo valor a su testimonio. Marcial ridiculiza como «afeminamiento» la belleza y lo desagradable, el aspecto desaliñado y la vanidad molesta, el mal olor y la fragancia, la depilación y la pilosidad, las mejillas lisas y la barba; en resumen, cualquier característica que pudiera exhibir una persona que a él le cayera mal. Casi todos los estoicos reproban el afeitarse o depilarse el cuerpo como «antinatural» y «afeminado»: véase, por ejemplo. Séneca Padre, 1, pref., 10; Epicteto, 3.1.28 ss.; Séneca, *Naturales quaestiones*, 7.31.2; *Epístolas*, 47, 122; Aulo Gelio, 3.6; Marcial, 2.62, 29; Juvenal, 2.11-13. Pero nadie sugiere que fuera característica de los varones gays; precisamente el famoso emperador gay Adriano fue quien resucitó la costumbre de usar barba en el mundo romano. Los primeros cristianos se oponían vigorosamente a afeitarse y depilarse (véase, por ejemplo. Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 3.3). La mayoría de los historiadores ignora la moral y el significado social ligados al pelo del rostro y el cuerpo en el mundo antiguo y medieval. Hace muchísima falta un estudio general sobre el tema.

[73] [Cf. infra, en particular acerca de las lesbianas](#) y de la prudencia con que es menester abordar los relatos de escritores varones. Estas actitudes pueden ser pura y simplemente el reflejo de proyecciones; de los varones romanos.

[74] Τό παν ἀνὴρ εἰμι.

[75] Pero obsérvese Valerio Máximo, 9,1.8, y el caso de Flaminio.

[76] Pero [cf. supra, n. 25](#).

[77] Analizado por Meier/de Pogey-Castries, pp. 192-193.

[78] Para lugares de encuentro, véase Juvenal, 9.22-24; y Marcial, 1.34, 62; 2.14. Sobre los baños, véase Petronio, 92; y Marcial, 1.23, 96; 2.70; 1.47; 12.18.

[79] Marcial, 1.96; Aulo Gelio, 6.12.

[80] Es evidente que esto no se consideraba adulterio, al menos para los hombres. Escipión el Africano, conocido por su probidad moral, tenía particular inclinación por una de sus esclavas, aparentemente con el consentimiento y la aprobación de su esposa (Pomeroy, p. 192). Sin embargo, al menos hacia el siglo III, había leyes contra el uso de la fuerza para obtener favores sexuales de los esclavos. Ulpiano opina: *Sed et si serui pudicitia adtemptata sit, iniuriarum locum habet* (*Digesto*, 47.10.9.4). Una ordenanza de Pío había prohibido esto en Bética ya en el siglo II (ibíd., 1.6.2), pero no hay pruebas de que ni una ni otra ley ejercieran mucha influencia antes del siglo IV. Sobre el tema de la esclavitud en general en Roma, véase Heinrich Chamraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden, 1967; Moses Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, 1968; William W. Buckland, *The Roman Law of Slavery*, 1908, reimp. Cambridge, 1970; et al.

[81] La sugerencia más específica se halla en Catulo, 61 (*Epithalamium*) y en Marcial, 8.44; cf. el análisis en Symonds, «Notes on the Concubinus», ap. E en Symonds y Ellis.

[82] Sería imposible catalogar todas las menciones de esclavos a los que se usa como objeto de amor homosexual en la literatura clásica. La fuente más útil es Marcial (esp. 1.58; 2.43; 5.46; 7.80; 8.52; 9.21, 22, 25, 59, 73; 10.66, 98; 11.23 56, 70; 12.16, 17, 23, 64, 86); cf. Séneca, *Epístolas*, 47.7, 95.24; Séneca Padre 10.4.17; Horacio, *Sátiras*, 1.2, 117; y el análisis siguiente.

[83] *Grege tuus Iliaco poterat certare cinaedo: / at mihi succurrit pro Ganymede manus.*

[84] Es decir, el esclavo usado para el alivio sexual. Era indudable que la degradante naturaleza de esta posición particular fue lo que provocó el reproche y la calificación de *inpudicitia* que esta conducta mereció a ojos de Haterio. La homosexualidad por sí misma no era tema de discusión. (Difícilmente la acusación de concubina a una mujer podría interpretarse como un comentario acerca de la heterosexualidad.)

[85] *Inpudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium.*

[86] *Non facis mihi officium; multum ille huic in officiis versatur.*

[87] Se supone que *catamitus* deriva de Γανυμήδης, el nombre del joven griego violado por Zeus. *Exoletus* es el participio pasado de *exolesco*, «crecer», «llegar a la madurez». El hecho de que hubiera que considerar activos a los «plenamente desarrollados» indica un cierto prejuicio, lo que es una ironía, puesto que es de suponer que los empleaban otros hombres plenamente desarrollados. Sobre la función de los *exoleti*, véase Lampridio, 13.4, 26.4, 31.6; cf. Marcial 12.91, etc.; Suetonio, *Galba*, 21; Meier/de Pöggendorf-Castries, p. 195. Cierta confusión deriva de que diversos autores latinos emplean genéricamente el término tanto en el sentido de «prostituto» (masculino) como de «concubina» (femenino): por ejemplo, *pueri*, *cinaedi*, *pathici*, para los pasivos; *drauci*, *paedicatores*, *glabri*, para los que desempeñan un papel activo.

[88] Cf. Marcial, 12.91.

[89] Ne trepida, numquam pathicus tibi derit amicus, / stantibus et salvis his collibus: undique ad illos / convenient et carpentis et navibus omnes... Pocas traducciones hacen justicia al extremado colorido del latín de Juvenal. Probablemente la mejor sea la de Peter Green, *The Sixteen Satires*, Baltimore, 1967, aunque la actitud de Green respecto de los gays y su sexualidad es hostil o, al menos, está mal informado. Además de referirse al coito homosexual como «práctica antinatural», usa términos como *fags*, *queers* y *pansies* [todos peyorativos, al estilo de «maricón» o «puto», etc.], para traducir términos latinos descalificadores de los prostitutos. Aunque la traducción de algunos de estos términos requiere un cierto sentido de oprobio, la desaprobación en que pensaba Juvenal no tenía nada que ver con el sexo de las partes implicadas, sino únicamente con la índole de las relaciones. En latín no había una palabra equivalente a «homosexual», y seguramente ninguna que correspondiera a los epítetos empleados en las sociedades modernas, que se caracterizan por una intensa hostilidad contra los gays.

[90] En tiempos de Séneca se representaba una pieza acerca de un hombre obsesionado por grandes penes (*Naturalis quaestiones*, 1.16). La principal cualidad del *exoletus* de Juvenal para aspirar a la fama parece haber sido sus enormes proporciones («el destino reside en esas partes que la vestimenta oculta», 9.32-6, 92). Marcial escribió muchos epigramas que tienen por tema el gran tamaño del pene (por ejemplo, «Tan largo es tu miembro, Papilo, y tan grande tu nariz, que cuando se te pone tieso ¡puedes olerlo!», 6.36; cf. 9.33; 10.55; 11.51, 63). Petronio relata un incidente en un baño público, donde una multitud se reúne alrededor de un hombre particularmente dotado, y aplaude (92; cf. Marcial, 9.33). Se dice que el emperador Heliogábalo envió emisarios a todo el Imperio en busca de hombres «adornados como mulos» (*onobeloí*, el equivalente griego de una expresión latina común: [cf. supra, Juvenal sobre Nevolo](#)). También abrió al público baños que previamente habían sido privados, de modo que por la noche podía inspeccionar a los hombres que los visitaban, como Faustina; véase Lampridio, 5, 8. Naturalmente, el interés femenino en este tema es un *topos* antiguo, probablemente tan viejo como el Viejo Testamento (*Ez*, 16:26).

[91] Aun a riesgo de exageración, la que sin duda se da, algunos de los relatos de Suetonio y Lampridio son asombrosos. Tiberio dio un ejemplo que pocos sucesores pudieron igualar al popularizar las *spintriae* (cadenas de personas unidas frente contra espalda en uniones sexuales); al entrenar a niños para que lo gratificaran mientras nadaba (les llamaba sus «pececitos»); y en general al hacer de su palacio de retiro en Capri un centro de todo tipo de sexualidad imaginativa (Suetonio, *Tiberio*, 43-44). Posiblemente Nerón es el único ejemplo clásico de lo que hoy se llamaría sadomasoquismo. Se hacía soltar en una «guarida», vestido con pieles de animales salvajes y «atacaba» las partes privadas de hombres y mujeres atados a una estaca (*Nerón*, 28-29). Heliogábalo se complacía en poner a sus amigos en circunstancias sexuales embarazosas, como cuando los encerraba por la noche con negras viejas o muchachos jóvenes (Lampridio, 32.5-6).

[92] Por ejemplo, Aquiles Tacio, *Leucipo y Clitofón*, 1.10.

[93] Cf. Juvenal, 10.295-309. Este tipo de protección es, sin duda, lo que hacía tan atractivo el soborno que se ofrecía a los jurados en época de Cicerón ([véase supra, p. 96](#)).

[94] Amore qui me praeter omnes expetit / mollibus in pueris aut in puellis urere.

[95] Por ejemplo, véase Dionisio de Halicarnaso, 16.4.

[96] Por ejemplo, Bodicea de Bretaña, que caracteriza a los romanos como «libertinos» porque «se bañan en agua caliente, comen exquisiteces artificiales, beben vino puro, se untan con mirra y duermen en lechos mullidos con muchachos como compañeros, ¡muchachos que cobran por ello!» (Dión Casio, 62.6.4; cf. el propio comentario de Dión sobre la preferencia de Séneca por muchachos mayores, en 61.10).

[97] Ovidio, *Metamorfosis*, 10, Apolo y Jacinto; Virgilio, *Églogas*, 2; Horacio, *Odas*, 4.1; Catulo, esp. los versos a Quintio (82) y Celio (100); cf. los dedicados a Juvencio (48, 99).

[98] A Calígula, por ejemplo, se lo designa cuidadosamente por igual como amante y como amado de Lépido (Dión Casio, 59.2.1; cf. Suetonio, *Calígula*, 36).

[99] Aunque la autoridad de Lampridio dista mucho de ser indiscutible, este pasaje pertenece a la sección de la obra que en general se considera como la más precisa. El disgusto que muestra el autor al contar otros detalles de las flaquezas sexuales de Heliogábalo parece, por el contrario, faltar en el relato de su matrimonio con Zotico.

[100] Juvenal, 2.117-42; Marcial, 1.24, 11.42.

[101] *Barbatus rigido nupsit Callistratus Afro*.

[102] Si bien podría cuestionarse su autoridad en lo relativo al matrimonio de Heliogábalo, difícilmente podría ponérsela en duda a propósito de Nerón: es mencionado in extenso por Suetonio (*Nerón*, 28-29), Tácito (15-37) y Dión Casio (61.28, 62.12) y brevemente por Aurelio Víctor, Orosio y otros.

[103] Marcial, 1.90; 7.67, 70; Séneca el Padre, 1.2.23. Naturalmente, un romano también habría tenido el derecho de matar a un hombre al que sorprendiera en la cama con su mujer.

[104] Esta historia (Ifis y Yante) fue citada en épocas posteriores como comentario sobre lesbianismo.

[105] Véase infra, p. 180; cf. Juvenal, 2.47-49.

[106] En un cierto momento de *Ars amatoria* (1.524), Ovidio parece despreciar los deseos homosexuales (*siquis male vir quaerit habere virum*), pero el objeto del comentario es impreciso. Probablemente con la única intención de desaprobar a los hombres que buscan tener otros hombres con engaño (*male habere antes que male quaerit*), ya que se da en el contexto de una condenación de las mujeres que se embellecen en exceso. En otro pasaje de la misma obra (2.684), Ovidio admite la experiencia homosexual propia. (El contraste entre el tratamiento de Ovidio de la homosexualidad masculina y la femenina proporciona el tema a un poema medieval, traducido infra, p. 259.)

[107] Celio Aureliano, *Tardarum passionum*, 4.9, también analiza la actividad lésbica con cierta extensión, pero su exposición es menos interesante, pues sólo se plantea la actividad específica, no el sexo de los participantes ni sus sentimientos; de ahí que probablemente el análisis no sea original.

[108] También en Alcifrón, *Cartas de cortesanas*, 14, se representa a las cortesanas en lo que podría considerarse actividad lésbica.

[109] Γεγάμηκα πρόπαλαι ταύτην τήν Δημόνασσαν, καί ἐστὶν ἐμὴ γυνή.

[110] Αἰσχύνομαι δέ, ἀλλόκοτον γάρ τί ἐστι. No hay esfuerzo de imaginación capaz de justificar aquí la traducción de ἀλλόκοτον por «antinatural», que propone M. D. MacLeod (LC, vol. 7, Londres, 1961). Véase supra, p. 43.

[111] A la pregunta de Clonario acerca de si Lena vive con Megila, Lena responde: «Es verdad», 5.1.

[112] Focio, *Bibliotheca*, 94, más convenientemente editado en Budé Series por Rene Henry, *Photius: Bibliothèque*, 2 vols., París, 1960; pero he usado la edición de Elmar Habrich en Teubner, *Iamblich Babyloniacorum reliquiae*, Leipzig, 1960. Aunque Focio escribió en el siglo IX, su *Bibliotheca* (o *Myriobiblion*) es una fuente importante, y en su parte digna de confianza, de la prosa helenística tardía: véase Tomas Hägg, *Photius als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerptierens in der Bibliothek*, Upsala, 1975.

[113] La traducción que da Henry de ἐκθέσμων como «contra natura» (p. 44) es absolutamente injustificada; sugiere una actitud que difícilmente Iamblico hubiera adoptado (véase infra) y que no es probable que Focio le reprochara.

[114] A mi juicio, es la única traducción posible de la vieja expresión griega Καί γάμους Μεσοποταμίας ἡ Βερενίκη ποιεῖται. Henry la vierte como *Bérénice fait célébrer le mariage de Mesopotamia*, lo que es más literal, pero no más claro. Puesto que Bérénice es la única persona del relato (además de su sirvienta) con un interés erótico en Mesopotamia, no parece haber razón para suponer que celebrara el matrimonio de esta última con una tercera persona. Por el contrario, dados sus sentimientos, parece enormemente improbable que hubiera permitido siquiera el matrimonio de Mesopotamia con otra persona, y mucho más aún que ella misma lo celebrara. Los matrimonios entre hombres eran comunes en el mundo antiguo, pero éste es uno de los poquísimos ejemplos de matrimonios entre mujeres, y es notable por la forma tan oficial que parece adoptar.

[115] Garmos no estaba enamorada de Mesopotamia, como este fragmento parece sugerir, sino que trataba de matarla porque ésta se había apoderado del papel de heroína de la historia.

[116] Traducido de Habrich, 17, p. 58, y 20, p. 64; Henry, pp. 44, 46.

[117] Esto es, Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio.

[118] En las fuentes sobre la vida de Adriano, sólo aparecen hombres en asociación romántica o erótica con él (véase Esparciano, 1.7.23; cf. Gibbon, 1898, 1:313), y ninguno en serio salvo Antínoo. Tan poco interés tenía en la mujer con la que estaba oficialmente casado, que después de la muerte de ésta corrieron rumores de que la había envenenado (Esparciano, ibíd.) Los historiadores rechazan esos rumores, lo mismo que los relatos según los cuales Adriano era responsable de la muerte de su amante, o bien porque lo sacrificara personalmente, o bien porque lo indujera al autosacrificio en respuesta a una predicción de que el emperador moriría (Dión Casio, 69.11).

[119] Para informaciones históricas de Adriano y Antínoo, véase Esparciano, *Adriano*, 14.5; Dión Casio, 69.11; Amiano Marcelino, 22.16.2. Los relatos modernos recogen o no la

relación con Antínoo, según la actitud y la honestidad del autor. Una versión razonablemente objetiva es la de Bernard W. Henderson, *The Life and Principate of the Emperor Hadrian*, A.D. 76-138, Londres, 1923, pp., 130-134 (véase esp. p. 130, n. 4, donde cita comentarios posteriores de autores antiguos). Cf. Paul MacKendrick, *The Mute Stones Speak*, Nueva York, 1960. Para MacKendrick, todo lo que Adriano hizo después de encontrarse con Antínoo es una expresión de su amor por éste: véase pp. 283-284.

[120] Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit (Esparciano, *Adriano*, 14.5).

[121] Eugenia Strong, *La scultura romana da Augusto a Costantino*, rev. y trad. G. Gianelli (Florenia, 1926; de la anterior versión inglesa de 1907), 2:228: «El producto culminante y más característico del período de Adriano fue la creación del tipo de Antínoo». Henderson (pp. 131-132) se vuelve más elocuente sobre el tema de Antínoo en arte: «Tan maravillosa belleza humana, el relato de su patética muerte y de la amarga pena del Emperador impresionaron de tal modo a los artistas y escultores de la época, que en el retrato de este joven el arte romano alcanzó sus más logradas realizaciones». Para otras fuentes sobre Antínoo en epigrafía, etc., véase PW, s.v. «Antinous»; Gibbon, 1898, 1:313, n. 40; etc. La relación entre Adriano y Antínoo escandalizó a muy pocos escritores cristianos antiguos, provocó un pétreo silencio del escrúpulo heterosexual de Marco Aurelio (quien ni siquiera nombra a Antínoo entre los amigos del hombre que lo llevó al poder), y parece haber divertido a Juliano, emperador sin duda más relajado. Cf. Henderson, p. 131, n. 4.

[122] Este material no ha sido objeto de gran atención académica, y sería aquí imposible ofrecer al no especialista una introducción a la literatura popular griega de finales del Imperio. Todavía están sin resolver problemas de datación, de identidad del autor, de distribución e incluso textuales relativos a muchos textos importantes; y a menudo no se ha determinado con claridad el significado histórico de obras decisivas. Una lectura de la AP (mayormente accesible en la LC), lib. 12, dará al lector interesado una visión correcta de las pasiones gays tal como aparecen en la poesía que los romanos leían, aunque no necesariamente escribían. Algunas de las novelas más importantes se analizan infra.

[123] Adecuadamente traducida por Moses Hadas en *Three Greek Romances*, Nueva York, 1953.

[124] La edición (con traducción) de esta obra en la LC (1940), debida a W. Rouse, ha sido sustituida por el texto editado por R. Keydell, Berlín, 1959. Al parecer, Nono también fue autor de una paráfrasis del Evangelio de Juan.

[125] ‘Ο δέ Πεισίας αὐστηρότατος τῶν ἐραστῶν.

[126] Ed. trad. de M. D. MacLeod (Londres, 1967) como vol. 8 de Luciano de la LC, aunque no se trata de una obra auténtica de Luciano (ca. 125-180 d. C.); hoy se piensa que data de comienzos del siglo IV.

[127] Editada con una antigua pero legible traducción de S. Gaselee en la LC (1917; ed. rev., Londres, 1969). Esta novela constituye una útilísima introducción al ethos romántico del período. Que sus actitudes fueran típicas es un hecho incontrovertible: Suidas comenta que «desde todo punto de vista, es como las de otros autores de novelas de amor» (citado por Gaselee, p. ix).

[128] De acuerdo con Suidas, también Aquiles Tacio fue obispo (véase el análisis de Gaselle o el tratamiento más completo del tema en la introducción de la edición de E. Vilborg de *Clitophon and Leucippe*, Estocolmo, 1955); pero el patriarca bizantino Focio, del siglo IX, que leyó la novela, la consideraba «desvergonzada y desagradable» (94).

Las Escrituras

A pesar de que es difícil imaginar un cambio más profundo en la moral popular que el que se produjo entre la última época del Imperio Romano y los inicios de la Edad Media, se ha prestado poca atención tanto a las causas como a la auténtica naturaleza de esa transición, tan decisiva en la historia occidental. En verdad, el silencio sobre este problema capital es abrumador. Es casi obligado inferir que el paso de la tolerancia casi ilimitada de las costumbres romanas a la estrechez que caracterizó, por ejemplo, la España visigoda –una nación sacudida por la violencia y la hostilidad contra judíos, herejes, desidentes políticos, gays y otros grupos que se apartaban de la norma general– han de atribuirse a la desaparición total de la población romana, o bien al advenimiento de una de las dos fuerzas –o a ambas– que sustituyeron la hegemonía romana, esto es, el cristianismo y los bárbaros.

Puesto que en realidad la población romana no desapareció, no hay ningún peligro en eliminar la primera hipótesis. Los bárbaros alteraron profundamente las estructuras sociales europeas, si bien no de manera deliberada, mediante la destrucción de muchos de los principales centros urbanos europeos occidentales y la degradación de los sistemas de comunicación que habían mantenido unidas las capitales de la Europa romana. Esto implicó una drástica reducción de la hegemonía urbana en la religión y la reintroducción de un estilo de vida predominantemente rural en la mayor parte del continente.

Como sugiere la ya expuesta dicotomía entre lo urbano y lo rural, esta circunstancia ha de haber ejercido influencia en la moral popular, sobre todo en relación con los gays, tema que se analiza con cierta extensión en el capítulo *La Alta Edad Media*.

También el cristianismo ejerció una gran influencia en el cambio de costumbres, pero es probable que sus consecuencias sobre las actitudes respecto de la homosexualidad fueran menos importantes de lo que comúnmente se supone y, con seguridad, más complejas y variadas de lo que se ha reconocido hasta ahora. En este capítulo y en los dos siguientes se estudia precisamente este tema bajo tres encabezamientos: 1) la importancia de la tradición de las Escrituras (es decir, los escritos que recibió y leyó la primera generación de dirigentes cristianos); 2) los factores sociales e intelectuales relativos a la opinión del cristianismo primitivo sobre el tema; y 3) la naturaleza exacta de las objeciones teológicas a la homosexualidad entre los Padres de la Iglesia.

Para estudiar la supuesta influencia de ciertos pasajes bíblicos sobre las actitudes occidentales respecto del comportamiento homosexual, es menester abandonar primero el concepto de un solo libro con un cuerpo uniforme de escritos aceptados como única fuente de autoridad moral. En el cristianismo primitivo, la Biblia no circulaba en la forma en que se la llegó a conocer más adelante. Los primeros cristianos leyeron y veneraron muchos libros que hoy son rechazados como apócrifos (por ejemplo, la Epístola de Bernabé, parte del texto del códice más famoso de la Biblia), mientras que en general no reconocieron otros que luego se tuvo por auténticos (por ejemplo, el Apocalipsis).^[1] El catolicismo romano no estableció oficialmente el canon de la Biblia hasta el concilio de Trento, en 1546, aunque al menos a partir del siglo VIII hubiera acuerdo general sobre los contenidos del Nuevo Testamento.

La Biblia no fue ni la única ni la principal fuente de la ética del cristianismo primitivo, y los pasajes bíblicos que se refieren abiertamente a la homosexualidad tenían poco que ver con los recelos de los primeros cristianos a este respecto.

Muy pocos teólogos influyentes basaron sus objeciones a las prácticas homosexuales en los pasajes del Nuevo Testamento que hoy se invocan para reprobar esa conducta, y aquellos que los citaban sólo lo hacían a título de apoyo suplementario de argumentos extraídos de otras autoridades. Además, está muy claro que en la Biblia no hay nada que excluya categóricamente las relaciones homosexuales entre los primeros cristianos. A pesar del fraude de las traducciones inglesas, que inducen a creer lo contrario, lo cierto es que la Biblia no contiene la palabra «homosexual», que esta palabra no aparece en ningún texto o manuscrito que haya llegado hasta nosotros, ni hebreo, ni griego, ni siríaco, ni arameo. En realidad, ninguna de estas lenguas incluía una voz correspondiente a la actual «homosexual», y lo mismo ocurre en realidad con todas las lenguas anteriores a finales del siglo XIX. Ni el hebreo, ni el árabe, tienen hoy en día un término equivalente, ni tampoco el griego moderno, salvo cuando acuñan palabras por analogía con el seudolatín «homosexual». Por supuesto, hay maneras de solventar la carencia de una palabra en una lengua determinada, y es posible condenar un acto sin nombrarlo, pero en este caso particular es dudoso que existiera un concepto de conducta homosexual como una *clase*.

La idea de que la conducta homosexual es condenada en el Antiguo Testamento proviene de varios pasajes. Probablemente el más conocido, y sin duda el que más influencia ejerció, es el relato de Sodoma, en Génesis, 19. En verdad, Sodoma dio su nombre a las relaciones homosexuales en lengua latina:[2] a lo largo de la Edad Media, tanto en latín como en cualquiera de las lenguas vernáculas, la palabra más próxima a «homosexual» fue «sodomita». Sin embargo, la interpretación puramente homosexual de aquel relato es relativamente reciente. Ninguno de los muchos pasajes del Antiguo Testamento que se refieren a la depravación de Sodoma sugiere delito de tipo homosexual, de modo que las asociaciones homosexuales tienen que tener su origen en tendencias sociales y en una literatura muy posteriores. No es probable que tales asociaciones desempeñaran un papel importante en la determinación de las actitudes de los primeros cristianos.

Sobre la única base del texto, parecería que podrían extraerse cuatro conclusiones sobre la destrucción de Sodoma:

- 1) que los sodomitas fueron destruidos por la depravación general que, en primer lugar, incitó al Señor a enviar ángeles a la ciudad para que investigaran;
- 2) que la ciudad fue destruida porque el pueblo de Sodoma trató de violar a los ángeles;
- 3) que la ciudad fue destruida a causa de que los hombres de Sodoma trataron de inducir a los ángeles a involucrarse en relaciones homosexuales con ellos (obsérvese que no es lo mismo que 2); en la ley judía, la violación y la relación sexual son delitos que se castigan independientemente);
- 4) la ciudad fue destruida por no tratar con hospitalidad a los visitantes que enviara el Señor.

Aunque es la más evidente de las cuatro, la segunda posibilidad ha sido ampliamente ignorada por los estudiosos antiguos y modernos de la Biblia, probablemente debido a las ambigüedades que rodean a la violación homosexual. Desde 1955, los estudiosos modernos se inclinan cada vez más por la interpretación 4), subrayando que los matices sexuales del relato, si bien estaban presentes, eran de carácter secundario, y que el impacto moral del pasaje se relacionaba con la hospitalidad.[3] Para decirlo brevemente, la tesis de esta línea de investigación sostiene que Lot violaba la costumbre de Sodoma (donde no fue ciudadano,

sino meramente «residente»), al recibir por la noche a huéspedes desconocidos en el recinto amurallado de la ciudad sin el permiso de los ancianos de ésta. Cuando los hombres de Sodoma se reunieron para pedir que se llevara a los forasteros a su presencia, pues «ellos querían *conocerlos*», no querían decir otra cosa que «saber» quiénes eran, y en consecuencia, la ciudad no fue destruida por inmoralidad sexual, sino por el pecado de falta de hospitalidad con los forasteros.

Muchas consideraciones hacen creíbles este argumento. Como señala Bailey,^[4] a pesar de la opinión popular en sentido contrario, en la Biblia se usa muy pocas veces el verbo hebreo «conocer» (יָדַע) en su acepción sexual: sólo en diez de sus 943 apariciones en el Antiguo Testamento tiene el sentido de conocimiento carnal. El pasaje sobre Sodoma es el único del Antiguo Testamento del que se cree en general que hace referencia a relaciones homosexuales.

Al parecer, el propio Jesús creía que Sodoma había sido destruida por el pecado de falta de hospitalidad: «Caso que no quieran recibiros, ni escuchar vuestras palabras, saliendo fuera de aquella casa o ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo que Sodoma y Gomorra serán tratadas con menos rigor en el día del juicio, que no aquella ciudad» (Mt, 10:14-15, KJV; cf. Lc, 10:10-12).

Además, hay en el Antiguo Testamento muchas otras referencias a Sodoma y Gomorra y a su destino, aspecto de la controversia al que los estudiosos no han otorgado la importancia que merece. En docenas de lugares se emplea a Sodoma como símbolo del mal,^[5] pero ni una sola vez se califica específicamente el pecado de los sodomitas como homosexualidad.^[6] En cambio, se mencionan explícitamente otros pecados. El Eclesiástico dice que Dios aborrecía a los sodomitas por su orgullo (16:8), y el Libro de la Sabiduría propone la misma teoría (19:13-14) que Bailey y otros han expuesto recientemente.^[7] En Ezequiel, los pecados no sólo se nombran categóricamente, sino que se los califica de menos graves en comparación con los pecados sexuales de Jerusalén: «Juro yo, dice el Señor Dios, que no hizo Sodoma, tu hermana, ella y sus hijas, lo que tú y tus hijas habéis hecho. He aquí cuál fue la maldad de Sodoma, tu hermana: la soberbia, la hartura, la comodidad libre de cuidados, por parte de ella y de sus hijas, y el no socorrer al necesitado y al pobre» (16:48-49, KJV).

No hay que olvidar que esos autores del Antiguo Testamento respondían a la misma historia cuya referencia a la «homosexualidad» algunos intérpretes modernos sostienen como «evidente», ni hay que perder de vista el hecho cierto de que su proximidad y conocimiento del lenguaje y el estilo de vida del pueblo implicado eran infinitamente mayores que los de los autores modernos. Su negativa a considerar el relato como una ilustración moral acerca de la conducta homosexual no puede dejarse de lado a la ligera, sobre todo con la llamativa escasez de datos en apoyo de la interpretación homosexual.

En verdad, sólo se puede enunciar un argumento a favor de algún deseo sexual de los sodomitas: que el ofrecimiento que Lot hace de sus hijas a los hombres debe sugerir cierta anticipación de su parte de satisfacción sexual. Sin embargo, ese argumento no resiste un examen detallado. Bailey comenta:

Su relación con el objetivo (fuera el que fuese) por el que los ciudadanos le requirieron la entrega de sus huéspedes es puramente imaginaria. No hay duda de que la entrega de sus

hijas era, pura y simplemente, el soborno más tentador que Lot, sin tiempo para pensarlo, podía ofrecer para apaciguar a la multitud hostil...[8]

Esta acción, prácticamente impensable en la sociedad occidental moderna, era coherente con el bajo estatus de las hijas en la época y no carece de paralelos ni siquiera en el más «civilizado» mundo romano: Amiano Marcelino cuenta (19.10) un ejemplo semejante, según el cual el cónsul romano Tertalo, para salvarse, ofrece sus hijos a una multitud enardecida. En este incidente no hay interés sexual de ningún tipo.

Más asombroso aún es el pasaje de Jueces (19:22 ss.), en el que resulta evidente la poderosa influencia de Génesis, 19, sí no es que se inspira directamente en este último pasaje. En este relato, el levita de Efraím y su concubina no encuentran hospitalidad en Gabaa hasta que un anciano –un «residente extranjero», lo mismo que Lot (19.16)– lo acoge en su casa. El ultraje posterior que perpetrán los hombres de Gabaa guarda un estrecho paralelismo con los acontecimientos de Sodoma –no sólo se reunieron alrededor de la puerta de la casa del anciano, sino que pronunciaron las mismas palabras que los sodomitas: «Sácanos fuera a ese hombre que entró en tu casa para que podamos *conocerlo*»[9]–, e incluso el anciano ofrece a su hija como prenda. Pero ni los judíos ni los cristianos interpretaron este relato como una anécdota de homosexualidad,[10] sino que vieron correctamente en él un ejemplo moral acerca de la falta de hospitalidad, como el propio levita, que vuelve a narrar el incidente a los israelitas, a quienes llama a vengarlo, pero sin dar ningún indicio de interés sexual (en él) de parte de los hombres de Gabaa.[11]

Además, es anacrónico imaginar que las preocupaciones sexuales de épocas posteriores fueran problemas fundamentales en relatos del Antiguo Testamento como el de Sodoma. El relato paralelo en Josué, 6 es un testimonio elocuente de la enorme importancia de la hospitalidad en relación con las ofensas sexuales: la ciudad de Jericó, como Sodoma, fue completamente destruida por el Señor, y la única persona que salvó la vida fue una prostituta –aunque la prostitución estaba prohibida tanto en el Levítico (19:29) como en el Deuteronomio (23:17) – porque había brindado hospitalidad a los mensajeros de Josué.

Puede que haya lectores modernos a quienes les cueste imaginar que un quebrantamiento de la hospitalidad podía constituir una ofensa tan grave como para justificar la destrucción de una ciudad. De acuerdo con el Génesis, naturalmente, el Señor tenía ya proclividad a castigar a los sodomitas antes de que llegaran los ángeles (que es la razón por la cual los envió). Además, debería recordarse que en el mundo antiguo eran muy raras las posadas fuera de los centros urbanos, y los viajeros dependían de la hospitalidad y la buena voluntad de los extranjeros no sólo en lo tocante a comodidad, sino directamente para sobrevivir. De modo casi inevitable, los códigos éticos ensalzaban la hospitalidad como un deber sagrado. Entre los griegos, el propio Zeus era protector de los huéspedes, como lo prueba el epíteto Ζεύς Ξένιος:[12] «Pues el cuidado que Zeus brinda a todos los extranjeros...».[13]

Los relatos en que se pone a prueba la piedad humana enviando pordioseros o viajeros que invoquen el sagrado derecho de la hospitalidad (*theoxenios*) son lugares comunes del folklore de muchas culturas, y aparecen también muchas veces en el Antiguo Testamento (por ejemplo, inmediatamente antes del relato de Sodoma en Gén., 18; cf. Deut., 23:3-4 [KJV]: «Los amonitas y los moabitas no entrarán jamás en la asamblea del Señor, ni aun hasta la décima generación. Porque no quisieron socorremos en el viaje, negándoos el pan y el agua

cuando salisteis de Egipto»). En casi todos estos relatos, las personas malas o bien son vecinos, o bien gentes de otras ciudades que no han cumplido con su obligación y son castigados, violentamente o por exclusión de algún beneficio divino, mientras que se compensaba a la solitaria y proba familia con un don o una profecía de desgracias futuras.^[14] Es evidente que Génesis, 19 pertenece a este contexto, independientemente de la cantidad de comentaristas modernos que puedan ignorar el hecho, y si había en ello algún elemento de índole sexual, lo más probable es que se lo entendiera tan sólo como expresión concreta de la falta de hospitalidad de Sodoma.^[15] «Sobre los pecadores habían llovido castigos, precedidos de tempestades de rayos, pues justamente eran castigados a la medida de sus maldades, puesto que su inhospitalidad fue mucho más inhumana con el extranjero. Porque, si los unos no acogieron a los desconocidos que llegaban, los otros redujeron a la esclavitud a sus huéspedes y benefactores.» (Sab., 19: 13-14, JB.)

Aunque la comprensión original del relato de Sodoma sobrevivió en ciertos círculos hasta bien entrada la Edad Media, el énfasis creciente de los moralistas judíos y cristianos de la época helenista sobre la pureza sexual dieron origen, en los textos apócrifos judíos tardíos y en los de los primeros cristianos, a asociaciones entre Sodoma y distintos tipos de excesos sexuales. Así, la Epístola a Judas: «Así como Sodoma y Gomorra, y las ciudades comarcanas, habiéndose entregado a la fornicación y habiendo perseguido carne extraña, sufrieron la pena del fuego eterno a modo de escarmiento» (7, KJV). En estos primitivos desarrollos del relato no hay alusión alguna a la homosexualidad: difícilmente la expresión «carne extraña» pueda sugerir homoerotismo. La tradición judía a la que alude la Epístola a Judas era una leyenda según la cual las *mujeres* de Sodoma tenían relaciones sexuales con los ángeles.^[16]

Pero en un medio intelectual que se oponía vigorosamente al despreocupado hedonismo del mundo helenístico, muchos aspectos no estrictamente sexuales se convirtieron en tales; este fue el caso de cuestiones matrimoniales como el adulterio, del onanismo o de la homosexualidad.^[17] En verdad, para quienes estaban predispuestos a criticar la ceguera grecorromana en materia sexual, sólo había un breve paso de la «carne extraña» (σάρκος ἐτέρα) del relato de Sodoma al «coito ajeno» (μίξις ἄθεσμος, relaciones homosexuales), que algunos de los primeros padres condenaron tan airadamente.

Por otro lado, el capítulo 19 del Génesis no fue la fuente principal de la primitiva hostilidad cristiana a las relaciones homosexuales, aunque sí terminó por dar nombre a quienes las practicaban. Esto se debió en parte a los recelos acerca de la autoridad del Antiguo Testamento, sobre todo entre los cristianos no descendientes de judíos, y en parte a la supervivencia de interpretaciones más auténticas del significado del relato. Orígenes, por ejemplo, a pesar de su extremado ascetismo y de tan acendrada hostilidad a la sexualidad que se supone que se autocastró para evitar la tentación sexual, se abstiene de todo comentario sobre la homosexualidad cuando analiza la narración, para considerarla tan sólo a la luz de la hospitalidad:

¡Oíd esto, vosotros, que cerráis vuestra casa a los huéspedes! ¡Oíd esto, vosotros que rehuís al viajero como si se tratara de un enemigo! Lot vivía entre los sodomitas. No hemos leído nunca ninguna otra buena acción de él, y sin embargo se vio libre del fuego, se vio libre de las llamas, tan sólo por una cosa, porque abrió su casa a los huéspedes. Los ángeles entraron en su hospitalaria mansión; las llamas consumieron los hogares cerrados a los huéspedes (*Homilía Vin Genesim* [PG, 12: 188-89]).^[18]

El único aspecto sexual que guarda relación con Lot y que el influyente teólogo eligió para comentar fue el comportamiento incestuoso de las hijas de Lot, acerca de lo cual se extendió largamente sobre si cabía o no justificarlo (189 ss.). Lo mismo ocurre con san Ambrosio, quien, aunque creía que los Sodomitas estaban movidos por el interés sexual, consideraba que el problema moral del relato era primariamente un problema de hospitalidad: Lot «puso la hospitalidad de su casa –sagrada incluso entre los bárbaros– por encima de la honestidad [de sus hijas]». [19] Juan Casiano rechazó o ignoró la supuesta implicación homosexual en la caída de Sodoma y afirmó que su causa había sido la gula, [20] y muchos autores cristianos posteriores ignoraron por completo todas las implicaciones sexuales del destino de Sodoma (por ejemplo» san Isidoro de Sevilla, en su *Sententiae*, 42.2 [PL, 83: 647]). Todavía en el siglo XIV, *Piers Plowman* enunciaba la opinión según la cual «la horrible catástrofe que cayó sobre los sodomitas se debió al exceso de opulencia y a la pereza». [21]

La palabra «sodomita» aparece dos veces en la traducción King James del Antiguo Testamento en contextos que implican pecados sexuales. [22] Aun cuando fueran traducciones precisas, el término no tendría por qué implicar necesariamente la homosexualidad, puesto que a comienzos del siglo XVII «sodomía» se refería a actos sexuales «no naturales» (o «antinaturales») de todo tipo, incluidas cierto tipo de relaciones heterosexuales, como, por ejemplo, el coito anal. Pero en verdad se trata de malas traducciones de un término hebreo que significaba prostituta del templo. La palabra *kadash* (plural, *kadeshim*) significa literalmente «santa» o «sagrada», en referencia a las prostitutas de los templos paganos. No hay ninguna razón para suponer que tales prostitutas sirvieran a personas de su propio sexo. La palabra no implica tal cosa, y son tan escasos los datos disponibles acerca de tales prácticas en esa época, que las inferencias a partir de la historia resultan muy discutibles.

Las traducciones erróneas de este término comienzan muy pronto. Aparentemente, los estudiosos judíos que realizaron la traducción de la versión *Septuaginta* al griego durante los siglos III y II a. C. tropezaron con grandes dificultades para verter *kadash* al griego: emplearon no menos de seis términos diferentes para traducir la única palabra hebrea. [23] La incertidumbre de los traductores judíos se refleja además en la imprecisión de muchas de las palabras griegas que eligen [24] y en el hecho de que al menos en un caso presenten erróneamente el género del hebreo. [25]

Ninguno de los términos que aparecen en las traducciones de *kadash* que constan en la versión *Septuaginta* habría sugerido homosexualidad a los teólogos de la Iglesia primitiva, que se apoyaban casi exclusivamente en la traducción griega del Antiguo Testamento. La Vulgata emplea términos como *effeminati* y *scortator*. [26] Sólo el primero podría considerarse como relativo a la sexualidad gay, pero en realidad casi no hubo teólogo que invocara esos pasajes como condenaciones de la conducta homosexual con anterioridad a la errónea traducción de los términos al inglés. Son completamente extraños al desarrollo de actitudes respecto de la homosexualidad en el cristianismo medieval. [27]

El Levítico es el único libro del Antiguo Testamento en que se hace mención a actos homosexuales por sí mismo:

No té acostarás; con hombres, como con mujer, porque es una abominación. [18: 22]

El que pecare con varón como si éste fuera una hembra, los dos cometieren abominación; mueran sin remisión: caiga su sangre sobre ellos. [20: 13, KJV]^[28]

La palabra hebrea *toevah* (תועבה), traducida aquí por «abominación»,^[29] no significa habitualmente nada intrínsecamente malo, como la violación o el robo (a lo que el Levítico se refiere en otro sitio), sino a algo ritualmente impuro para los judíos, como el comer cerdo o realizar el coito durante el período menstrual, ambas cosas prohibidas en los mismos capítulos. En el Antiguo Testamento se acostumbra designar estos pecados judíos que implican la contaminación étnica o la idolatría con una parte de la frase *toevah ha-goyim*, esto es, «la inmundicia de los gentiles» (por ejemplo, 2 [4] Reyes, 16: 3). Por ejemplo, en condenaciones de la prostitución del templo que implica la idolatría, se emplea *toevah* (por ej., 1 [3] Reyes, 14-24), mientras que para prohibiciones de la prostitución en general se utiliza otra palabra: *zimah* (por ej., Lev., 19: 29). A menudo *toevah* significa específicamente «ídolo»,^[30] y su conexión con la idolatría resulta evidente incluso en el contexto de los pasajes relativos a actos homosexuales. El capítulo 18 del Levítico está específicamente pensado para distinguir los judíos de los paganos entre quienes habían vivido, o vivirían, como lo pone de manifiesto la observación inicial: «No seguiréis las usanzas de la tierra de Egipto, donde habéis vivido, ni tomaréis los estilos del país de Canaán, donde yo he de introducirlos, ni obraréis conforme a sus leyes (3, KJV). Y la prohibición de actos homosexuales sigue inmediatamente a la prohibición de la sexualidad idólatra (también *toevah*):^[31] «No darás hijo tuyo para consagrarlo a Moloc, ni profanarás el nombre de tu Dios...» (21, KJV).

El capítulo 20 comienza con una prohibición de idolatría sexual casi idéntica a ésta y, lo mismo que el capítulo 18, su propósito manifiesto (20: 3-4) consiste en elaborar un sistema de «pureza» ritual mediante el cual los judíos se distinguirán de los pueblos vecinos. Aunque ambos capítulos contienen también prohibiciones (por ej., contra el incesto y el adulterio), que parecerían surgir de absolutos morales, su función en el contexto de los capítulos 18 y 20 del Levítico parece ser la de símbolos de distinción judíos.^[32] Esta era, por cierto, la interpretación que de ellos dieron los comentaristas judíos posteriores como, por ejemplo, Maimónides.^[33] En calidad de imperativos morales, los mismos temas son recogidos en otros sitios del Antiguo Testamento (por ejemplo, en Éx., 20 o en Deut., 4 y 10), sin las preocupaciones rituales que parecen subyacer a estos capítulos.^[34]

La distinción entre error intrínseco e impureza ritual es elaborada con mayor fineza aún en la traducción griega, que en la *toevah* misma distingue las categorías separadas de violencias de la ley o quebrantamientos de la justicia (ἀνομία) e infracciones contra la pureza ritual o la adoración monoteísta (βδέλυγμα).^[35] Las prohibiciones levíticas del comportamiento homosexual caen en esta última categoría.^[36]

Por tanto, en la versión griega, los dictados levíticos contra la conducta homosexual caracterizan inequívocamente a ésta cómo impura desde el punto de vista ceremonial, y no como intrínsecamente perversa. Esto no se perdió en el lenguaje de los teólogos de habla griega, muchos de los cuales consideraban que la interdicción de aquella conducta entre los judíos se insertaba en su distintiva herencia ética o bien que se debía a su asociación con la idolatría,^[37] pero no como parte de la ley relativa a la sexualidad y al matrimonio, cuya

aplicación se consideraba mucho más amplia. La impertinencia de los versículos fue destacada luego tanto por las enseñanzas de Jesús como por las de Pablo, las cuales, inspiradas en los nuevos principios, sostenían que lo que constituía «abominación» (βδέλυγμα) no era la violación física de los preceptos levíticos,[38] sino la infidelidad interior del alma.

Pero aun cuando no se comprendieran bien tales sutilezas, no es probable que las interdicciones levíticas ejercieran gran influencia en la moral de los primeros cristianos. Durante las primeras generaciones de discípulos, la mayoría de los conversos al cristianismo no era judía, y su actitud respecto de la ley judía era, como mínimo, ambivalente. La mayoría de los cristianos consideraban el Antiguo Testamento como una elaborada metáfora de la revelación cristiana; y para muy pocos era moralmente vinculante en determinados detalles. Para griegos y romanos, las costumbres cotidianas de los judíos eran desagradables y sórdidas, y tan profunda la aversión que sentían ante la circuncisión –piedra angular de la ley mosaica–, que a menudo su esfuerzo por eliminarla culminaba en conflictos grandes y a menudo cruentos.[39] Habría sido difícil justificar la imposición tan sólo de las partes del Levítico que sirven de apoyo a prejuicios personales, e incluso sin circuncisión resulta difícil imaginar la plena adaptación al mundo romano de leyes levíticas que prohibían el consumo de cerdo, mariscos y conejo –platos fundamentales de la dieta mediterránea– o carnes que contuvieran sangre o grasa. El rigor en la siega y el espigueo de los campos, la hibridación, vestirse con más de un tipo de tela, cortarse la barba y el pelo:[40] todo eso era condenado por la ley judía, y todo eso era parte esencial de la vida cotidiana bajo el Imperio. Considerada a la luz de los poderosos tabúes modernos al respecto, la prohibición de relaciones homosexuales puede considerarse como perteneciente a un orden diferente: en efecto, a quienes están condicionados por el prejuicio social a ver en la conducta homosexual una desmesura sin parangón posible, los comentarios del Levítico sobre este tema pueden sonar con un peso mucho mayor que las proscripciones entre las que se encuentran. Pero el mundo antiguo, como ya se ha mostrado, no conocía semejante hostilidad contra la homosexualidad. A la mayoría de los ciudadanos romanos, las normas del Antiguo Testamento a propósito de la conducta homosexual habrían de parecerles tan arbitrarias como la prohibición de cortarse la barba, y no habrían visto razón alguna para prestarles más atención que a esta última.

En realidad, los conversos al cristianismo no judíos consideraban extremadamente onerosas, cuando no intolerables, las disposiciones de la ley judía y, en efecto, la Iglesia primitiva fue testigo de una áspera disputa acerca de si los cristianos debían someterse a ella o no. El problema se resolvió finalmente en el concilio de Jerusalén (c. 49 d. C.; véase; Hechos, 15). Después de un prolongado y amargo debate en el seno de los rangos más elevados de la comunidad cristiana, se decidió que los paganos conversos a la fe cristiana no estarían obligados por ninguno de los requisitos de la ley mosaica; –incluso la circuncisión– con cuatro excepciones: debían «abstenerse de manjares inmolados a los ídolos, de sangre, de animales sofocados y de la fornicación».[41] Se envió a los cristianos gentiles una carta apostólica en la que se les informaba de esa decisión y se censuraba específicamente los esfuerzos de los cristianos judíos por imponer la ley judía fuera de estos cuatro puntos.

Ni los «manjares inmolados a ídolos», ni la «fornicación» fueron interpretados como referencias a la homosexualidad, ni podían serlo. La primera aludía al alimento que se había sacrificado a los ídolos y que luego solía servirse en las comidas en los hogares paganos, como queda claro en la propia carta apostólica (v. 29) y en otros sitios del Antiguo Testamento (por ej., Hechos, 21: 25; 1 Cor., 8: 10). A pesar de una cierta ambigüedad acerca de la palabra griega πορνεία, que aquí se ha traducido por «fornicación», se distingue

claramente del término βδέλυγμα, bajo el cual se comprenden las proscripciones levíticas de la homosexualidad. En la literatura patrística, casi siempre se distingue entre homosexualidad y «fornicación»,[42] aunque a veces se la incluya a aquélla bajo la categoría de «adulterio» (μοιχεία). En el Nuevo Testamento (por ej., 1 Cor., 6: 9 y 1 Tim., 1: 10), todos los casos de la segunda están netamente diferenciados de las palabras que los traductores modernos han entendido que se refieren a la homosexualidad,[43] y la palabra πορνεία aparece en discusiones relativas a inmoralidad sexual como tipo específico de conducta, no como la designación general de tal actividad.[44]

Además, podría sostenerse que hasta las cuatro excepciones que se mencionan en los Hechos fueron impuestas a los nuevos cristianos no como juicio moral de los actos involucrados, sino únicamente para facilitar la interacción entre los miembros de la comunidad de origen pagano y los judíos (estimulando a los primeros a eliminar las conductas cuyo carácter profano pudiera ofender particularmente a los judíos que se adherían a los preceptos levíticos).[45] Este punto de vista se ve avalado tanto por pasajes escriturales (por ej., 1 Cor., 10: 32), así como por el silencio casi total respecto de la carne de animales estrangulados y de la sangre en las posteriores enseñanzas morales cristianas,[46] silencio que sería desconcertante si la Iglesia hubiera considerado que las excepciones mencionadas en el concilio de Jerusalén eran juicios morales de obediencia obligatoria.

La lucha en torno al problema de los cristianos gentiles y la ley mosaica constituyó un trauma tan profundo para la Iglesia primitiva, que una vez resuelto no se volvió a pensar en someter a los nuevos cristianos a las proscripciones de dicha ley, ni siquiera a los conversos de origen judío. San Pablo instó a los cristianos a «no dejarse oprimir de nuevo con el yugo de la servidumbre» (Gal., 5: 1-2), o a no «prestar oídos a las fábulas judaicas, ni a mandamientos de hombres, que se apartan de la verdad», pues «para los limpios todas las cosas son limpias» (Tito, 1: 14-15). Y llegó a afirmar que «si os hacéis circuncidar. Cristo de nada os servirá» (Gal., 5: 2).

No hay casi escritor cristiano de los primeros siglos que haya apelado al Levítico como autoridad contra actos homosexuales.[47] Unas escasas fuentes patrísticas invocaban los precedentes levíticos acerca de la ingestión de cierto tipo de animales en relación con la homosexualidad, pero lo hicieron incorrectamente y ofrecieron la ley levítica únicamente como símbolo de los sentimientos de Dios respecto de los animales. Ni por un instante sugieren que deban observarse en su integridad las leyes concernientes a la dieta. Sencillamente, a la mayoría de los primeros cristianos no se les ocurría invocar la autoridad de la vieja ley para justificar la moralidad de la nueva: las regulaciones de la ley levítica no rigieron para los cristianos y resultan manifiestamente impertinentes para explicar la hostilidad cristiana hacia la sexualidad gay. Incluso en el caso de los excepcionales teólogos cristianos que se refirieron al Levítico 18: 22 ó 20: 13, no puede considerarse que sus opiniones sean el origen de sus actitudes, puesto que rechazan la amplia mayoría de los preceptos levíticos, para retener sólo los que casan con sus prejuicios personales. La extremada selectividad en la aproximación al inmenso corpus de la ley levítica es una clara demostración de que su hostilidad a la homosexualidad no se debía al respeto a la ley, sino que, por el contrario, fue ella la que los llevó a retener unos pocos pasajes de un código jurídico que en su mayor parte desecharon.

Pero si el Antiguo Testamento no tuvo un papel positivo específico como causa de las primeras actitudes cristianas ante los actos homosexuales, ¿acaso habrá cumplido un papel negativo? ¿No será que el total silencio sobre el tema de la sexualidad gay y la predicación de

toda la legislación moral del Antiguo Testamento sobre el modelo heterosexual predispusieron a los cristianos al rechazo de la consideración que la autoridad de la ley judía les merecía? La hipótesis según la cual la afirmación del Génesis de que la humanidad fue creada a partir de la unión heterosexual y el consecuente énfasis en el matrimonio a lo largo del Antiguo Testamento demuestran el tácito rechazo de la sexualidad gay es una hipótesis insostenible en un contexto moderno, y no parece ser el caso de los primeros cristianos. No aparece en ninguna polémica sobre el tema y, de haberlo hecho, habría constituido un argumento extremadamente débil. En realidad, el Antiguo Testamento presenta ya, y de modo preeminente, intensas relaciones de amor entre personas del mismo sexo –por ejemplo, Saúl y David, David y Jonatán, Ruth y Noemí–, relaciones que durante toda la Edad Media se celebraron, en la literatura eclesiástica y en la popular, como ejemplos de devoción extraordinaria, a veces con tonos añadidos de inequívoco erotismo. Además, en una época en que se empleaban símbolos y mitos para explicar todas sus verdades fundamentales, habría sido evidente incluso para los más ingenuos que, a fin de explicar los orígenes de la especie humana, era inevitable que el autor del Génesis describiera la creación de sexos separados que producen la descendencia y comentara la naturaleza de la unión procreadora. Tampoco se podía esperar del Génesis más atención al amor gay que a la amistad: ni el uno ni la otra podían producir descendencia, y ninguno de ellos tenía una historia de poblamiento de la tierra, ni podía contribuir a ella.

Los códigos morales, por razones ya ampliamente expuestas, suelen ser silenciosos en lo tocante a la homosexualidad. Las leyes de Roma no tienen más que decir que las de Israel acerca de las relaciones homosexuales, y regulan el matrimonio con la misma rigurosidad, aunque con distintas finalidades y sobre la base de diferentes supuestos. Sin embargo, a nadie se le ocurre que ese silencio de la ley romana sea una demostración de la ausencia de interés o de conocimiento en lo relativo a la conducta homosexual. Si de la literatura romana sólo hubieran sobrevivido leyes ambiguamente denigratorias de cierto tipo de relaciones homosexuales y la enorme cantidad de regulaciones para salvaguardar la pureza del matrimonio, los historiadores podían haberse figurado que en Roma se desconocía la sexualidad gay, o bien que se la reprimía severamente. Semejante inferencia habría sido absolutamente errónea, y resulta igualmente injustificable en el análisis de sociedades de las cuales ha sobrevivido una escasísima literatura erótica.

Merece más la pena detenerse en la falacia de la inferencia selectiva que subyace a este enfoque. Por cierto que para la mayor parte de los no judíos, la oposición a la conducta homosexual no era el marchamo que distinguía la religión judía: los judíos eran más conocidos por la particularidad de la dieta y del ritual y por la práctica de la circuncisión. Puesto que en el término de menos de cien años desde el nacimiento de esta religión, la comunidad cristiana había abandonado por completo las tres cosas, no parece probable que el persistente prejuicio contra esta o aquella acción particular pueda atribuirse a la abrumadora fuerza de la tradición judía.

San Pablo, cuya obediencia a la ley judía le ocupó casi toda la vida, nunca sugirió que hubiera razón histórica o legal alguna para oponerse a la conducta homosexual: si en realidad la objetaba, lo hacía exclusivamente sobre la base de los patrones morales funcionales vigentes en su época.

Hay tres pasajes de los escritos de Pablo en los que se han visto referencias a las relaciones homosexuales. Dos palabras en 1 Corintios, 6: 9, y una en 1 Timoteo, 1: 10, se han

interpretado, al menos desde comienzos del siglo XIX, en el sentido de que los «homosexuales» serán excluidos del reino del cielo.[48]

La primera de las dos, *μαλακός*, (básicamente, «blando»), es una palabra griega harto común; aparece en muchos pasajes del Nuevo Testamento con el sentido de «enfermo»[49] y en los escritos patrísticos con sentidos tan variados como «líquido», «cobarde», «refinado», «abúlico», «delicado», «amable» y «libertino».[50] Muchas veces, en un contexto específicamente moral, significa «licencioso», «disoluto», «carente de autocontrol».[51] En un nivel más amplio, podría traducirse como «desenfrenado» o «lascivo», pero es absolutamente gratuito suponer que alguno de estos conceptos se aplican necesariamente a los gays. En Grecia nunca se usa el término para designar a los gays como grupo, ni siquiera en referencia genérica a los actos homosexuales, y lo mismo ocurre en los escritos contemporáneos con las epístolas paulinas en referencia a personas o a actividades heterosexuales.[52]

Más relación con el tema tiene la tradición unánime de la Iglesia a través de la Reforma, y del catolicismo hasta bien entrado el siglo XX,[53] según la cual el término se aplicó a la masturbación. Ésta no era tan sólo la interpretación de los grecoparlantes nativos durante comienzos de la Edad Media,[54] sino también de los teólogos que más contribuyeron a la estigmatización de la homosexualidad.[55] La transformación que experimentó en el siglo XX la traducción de esta palabra no se basa en nuevos datos textuales, sino tan sólo en un cambio en la moral popular. Puesto que es muy poca la gente que sigue considerando que la masturbación impediría el ingreso en el cielo, se ha desplazado simplemente la condena a un grupo todavía objeto de tan amplio desprecio que su exclusión no perturba ni a traductores ni a teólogos.

La segunda palabra, *αρσενικοῖται*, es bastante rara, y su aplicación a la homosexualidad es más comprensible. La mejor evidencia, sin embargo, sugiere muy vigorosamente que, para Pablo y sus contemporáneos no connotaba la homosexualidad, sino que, hasta bien entrado el siglo IV, significó «prostituto», y luego su significado se confundió con el de una variedad de palabras para la desaprobación de la actividad sexual y a menudo se la equiparó a la homosexualidad.

El pasaje restante, Romanos, 1: 26-27, no ha sufrido malas traducciones, pero se ha prestado poca atención a las ramificaciones de su vocabulario: «Por eso los entregó Dios a pasiones infames. Pues sus mismas mujeres invirtieron el uso natural, en el que es contrario a la naturaleza. Del mismo modo también los varones, desechando el uso natural de la hembra, encendieron su lujuria unos con otros cometiendo torpezas nefandas varones con varones, y recibiendo en sí mismos la paga merecida de su obcecación».[56]

A veces se sostiene que el significado del pasaje reside en su conexión con la idolatría: esto es, que Pablo censura el comportamiento sexual de los romanos porque asocia tal comportamiento a los ritos orgiásticos paganos en honor de falsos dioses.[57] Esto es lo que parecen sugerir las condenaciones de la prostitución del templo que es dable encontrar en el Antiguo Testamento. Es posible que Pablo estuviera familiarizado con la prostitución del templo, tanto homo como heterosexual, y es razonable suponer que se trata de una advertencia suya a los romanos contra la inmoralidad de los *kadēshim*. El hecho de que, en la estructura de conjunto al capítulo, se yuxtaponga las actividades sexuales en cuestión con las creencias supersticiosas de los romanos añade nueva credibilidad a esta teoría, como es probable que ocurra también con los ecos del Antiguo Testamento.

Sin embargo, si se lo examina más de cerca, este argumento no es correcto. Ante todo, no hay ninguna razón para creer que la prostitución homosexual en el templo prevaleciera sobre la heterosexual o que Pablo, de haber querido referirse a tales prácticas, hubiera limitado sus comentarios a la primera. En segundo lugar, es evidente que, para Pablo, lo objetable es la conducta sexual en sí misma y no meramente sus asociaciones. En tercer lugar, y posiblemente lo más importante, Pablo no describe actos realizados a sangre fría, desapasionadamente, en interés del ritual o de la ceremonia. Por el contrario, establece con toda claridad que las partes implicadas «encendieron su lujuria unos con otros» (εξεκαύθησαν ἐν τῇ ὁρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους). No es razonable inferir de este pasaje que la conducta respondiera a otro motivo que no fuera el deseo sexual.

Por otra parte, habría que reconocer que el objetivo del pasaje no es estigmatizar ningún tipo de conducta sexual, sino condenar a los gentiles por su infidelidad general. Hubo una época, dice tácitamente Pablo, que a los romanos les fue ofrecido o conocieron el monoteísmo, pero lo rechazaron (vv. 19-23).^[58] La referencia a la homosexualidad no es otra cosa que una analogía mundana del pecado teológico; no cabe duda de que no constituye el punto esencial del argumento. Una vez aclarado esto, el tema de la homosexualidad se deja rápidamente de lado y se resume el argumento principal (vv. 28 ss.).

Pero hay algo más importante aún: las personas que Pablo condena son manifiestamente no homosexuales. Lo que Pablo critica son los actos homosexuales realizados por personas aparentemente heterosexuales. En realidad, el propósito general de Romanos 1 es estigmatizar a las personas que han rechazado su inclinación, que han abandonado la senda que una vez siguieron. El argumento perdería toda su fuerza si las personas en cuestión no se sintieran «naturalmente» inclinadas al sexo opuesto de la misma manera en que se inclinaban «naturalmente» al monoteísmo. Lo que llevaba a los romanos a pecar no era que *carecieran* de lo que Pablo consideraba inclinaciones adecuadas, sino qué las *tuvieran*: poseían la verdad, pero «de manera incorrecta» (v. 18) porque «no se consideraban preparados para conservarle a Él en su conocimiento» (v. 28).

Este aspecto de los versículos, que los estudiosos modernos han pasado por alto, no escapó a la atención de los primeros escritores cristianos. Al observar que Pablo caracterizaba cuidadosamente a las personas en cuestión como personas que habían *abandonado* el «uso natural», san Juan Crisóstomo comentaba que Pablo

los priva de toda excusa [...] al observar de sus mujeres que «invirtieron el uso natural». Ninguna puede afirmar, señala, que ha llegado a eso porque se le impidió el coito lícito, ni que, puesto que era incapaz de satisfacer su deseo, cayó en esa monstruosa depravación. Únicamente los que poseen algo pueden cambiarlo [...] Asimismo, pone de relieve lo mismo acerca de los hombres, aunque de manera distinta, pues de ellos dice que «desecharon el uso natural de la hembra». Del mismo modo, con estas palabras hace imposible toda excusa, pues no sólo los acusa de haber experimentado el goce [legítimo] y de haberlo abandonado para perseguir otro diferente, sino también de que, desdeñando lo natural, persiguieron lo no natural.^[59]

No obstante la gran difusión que tenía en el mundo helénico la idea de que la homosexualidad era una característica física congénita^[60] –y que Crisóstomo debía de conocer muy bien–, no es seguro que Pablo distinguiera en sus pensamientos o en sus escritos entre personas gays (en el sentido de preferencia sexual permanente) y heterosexuales involucrados meramente en una conducta homosexual periódica. En realidad, es improbable que muchos judíos de su época reconocieran semejante distinción, pero es bastante seguro que –fuera o no consciente de su existencia– Pablo no objetaba a las *personas* gays, sino únicamente los *actos* homosexuales realizados por personas heterosexuales.

Sin embargo, en los versículos en cuestión no se encuentra ninguna condenación clara de los actos homosexuales. La expresión «contra natura» es el equivalente común inglés de la expresión griega de san Pablo *παρά φύσιν*, que en este contexto fue utilizado por primera vez por Platón. Su sentido original quedó casi completamente oscurecido por dos mil años de repetición en frases hechas y por el desarrollo de asociaciones derivadas de los tabúes sociales, la teología patristica y de la Reforma, la psicología freudiana y los recelos personales.

El concepto de «ley natural» sólo se desarrolló un milenio después de la muerte de Pablo,^[61] de modo que es un anacronismo leerla en sus palabras. Para Pablo, la «naturaleza» no era una cuestión de ley o de verdad universales, sino, más bien, una cuestión relativa al *carácter* de ciertas personas o grupo de personas, carácter en gran parte étnico y enteramente humano: los judíos son judíos «por naturaleza», así como los gentiles son gentiles «por naturaleza».^[62] Para Pablo, la «naturaleza» no es una fuerza moral: los hombres pueden ser malos o buenos «por naturaleza», según su propia disposición.^[63] En los escritos paulinos, el término «naturaleza» va siempre acompañado de un posesivo; en efecto, no hay «naturaleza» en abstracto, sino «naturaleza» *de alguien*: la «naturaleza» de los judíos, o la «naturaleza» de los gentiles, o incluso la «naturaleza» de los dioses paganos («Cuando no conocíais a Dios, os servíais de ellos, los cuales, por naturaleza [esto es, por su naturaleza], no son dioses». Gál., 4: 8, KJV).^[64]

Por tanto, en Romanos, 1: 26, la «naturaleza» no debe entenderse como naturaleza *personal* de los paganos en cuestión. Esto resulta más claro aún en un pasaje asombrosamente semejante del *Testamento de Naftalí*, un documento aproximadamente contemporáneo, cuyo comentario sobre el tema que nos ocupa estaba obviamente influido por las observaciones de Pablo (si no es que influyó en ellas).^[65] «Los gentiles, decepcionados y tras haber abandonado al Señor, cambiaron su orden [...] [Por tanto, no seáis] como Sodoma, que cambió el orden de su naturaleza. Del mismo modo, también los Observadores^[66] cambiaron el orden de su naturaleza...» (3.3.4-5)^[67]

Además, «contra» es una traducción engañosa de la preposición *παρά*. En el uso del Nuevo Testamento, *παρά* no tiene la connotación de «en oposición a» (que se expresa en *κατά*),^[68] sino, más bien, «más que», «en exceso a»; inmediatamente antes del pasaje en cuestión, por ejemplo, lo que la versión King James da como «más que» (el creador) es la misma preposición.^[69]

Por último, exactamente la misma frase –*παρά φύσιν*– se usa más tarde en la misma epístola para describir la actividad de Dios para salvar a los gentiles: «Porque si tú fuiste cortado del que, según naturaleza, era acebuche, e injerto contra natura [*παρά φύσιν*] en la oliva castiza, ¡con cuánta mayor razón serán injertas en su propio tronco las ramas naturales del mismo olivo!» (Rom., 11: 24 KJV). Puesto que a Dios mismo se describe aquí como si actuara

«contra natura», es inconcebible que esta frase connote necesariamente depravación moral. Más bien significa conducta inesperada, insólita, o diferente de la que tendría lugar en el orden natural de las cosas: «más allá de la naturaleza», tal vez, pero no «inmoral». En el empleo que Pablo hace de esta expresión no se implica contravención de la «ley natural»,^[70] y para los cristianos familiarizados con todos los libros que integran hoy el Nuevo Testamento, la frase puede no haber revestido en absoluto implicaciones negativas; en 2 Pedro, 2: 12, por ejemplo, un pasaje similar emplea «natural» como término de descalificación.^[71]

Pablo creía que los gentiles conocían la verdad de Dios, pero que la rechazaban y también rechazaban su verdadera «naturaleza» en lo que concernía a sus apetitos sexuales, e iban más allá de lo que era «natural» para ellos y de lo que los judíos aprobaban. De esto no puede inferirse que Pablo considerara moralmente reprehensible la mera atracción o la práctica homoerótica,^[72] puesto que el pasaje implica que no se refería a personas de inclinación gay y dado que observaba cuidadosamente, tanto en relación a mujeres como a hombres, que invertían o abandonaban el «uso natural» para entregarse a actividades homosexuales.

En resumen, sólo en un pasaje de los escritos que terminaron siendo la Biblia cristiana se prohíben claramente las relaciones homosexuales por sí mismas –Levítico–, y dado el contexto en el cual esta prohibición tiene lugar, resulta inaplicable a la comunidad cristiana, al menos en tanto ley moral. Casi nunca se la cita para fundamentar la objeción a actos homosexuales (salvo alegóricamente; véase cap. 6). La idea de que el capítulo 19 del Génesis –el relato de la destrucción de Sodoma– condenaba las relaciones homosexuales fue resultado de mitos que se popularizaron durante los primeros siglos de la era cristiana, pero que no fueron universalmente aceptados hasta mucho más tarde y que sólo de vez en cuando y al azar se invocaban en las discusiones sobre el valor moral de la sexualidad gay. Muchos autores patristicos llegaron a la conclusión de que la finalidad del relato era condenar la falta de hospitalidad a los extranjeros; otros entendieron que condenaba la violación; la mayoría lo interpretó en términos más ampliamente alegóricos y sólo tangencialmente relacionados con la sexualidad. Ni el hebreo ni el griego clásicos tenían una palabra equivalente a «homosexual», y no hay prueba alguna, ni lingüística, ni histórica, que sugiera que los *kadēshim* del Antiguo Testamento o los ἀρσενοκοῖται del Nuevo fueran gays o individuos particularmente aficionados a prácticas homosexuales. Por el contrario, está claro que estas palabras designaban meramente dos tipos de prostitución: en el primer caso, la asociada a los templos paganos; en el último caso, a la de los varones activos (en oposición a los pasivos) y al servicio de ambos sexos indiferentemente.

La primera Epístola a los Romanos no condena la conducta homosexual como «contra natura» en el sentido de violación de la «ley natural». En la época de Pablo no se tenía todavía una idea clara de «ley natural», ni se la tuvo hasta muchos siglos después. Para Pablo, las actividades en cuestión estaban *más allá* de la naturaleza en el sentido de «extraordinarias, peculiares», como era la salvación de los gentiles, que se describe con la misma expresión. Además, influyentes teólogos cristianos de los primeros siglos consideraron que las personas a las que se hacía referencia debían ser necesariamente heterosexuales (esto es, «naturalmente» atraídas por el sexo opuesto). El pasaje no implicaba en absoluto que los actos homosexuales fuesen pecados, y mucho menos que las personas homosexuales fueran *necesariamente* pecadoras.

Podría aducirse que, al margen de prohibiciones específicas, la concepción general de la sexualidad en el Nuevo Testamento habría impedido a los cristianos las relaciones

homosexuales lícitas. Pero todos los argumentos que podrían servir de apoyo a esta hipótesis adolecerían de anacronismo; sobre la única base del texto de la Biblia es imposible extraer esa conclusión. La sexualidad parece haber sido una cuestión por la que Jesús manifestó más bien indiferencia. Sus comentarios sobre costumbres sexuales son extremadamente escasos, sobre todo en comparación con la frecuencia de sus observaciones sobre otras cuestiones, como la riqueza y la posesión demoníaca, a las que los cristianos posteriores, en cambio, no prestaron casi atención. Aun allí donde se menciona específicamente la sexualidad, en general el objetivo es más amplio: por ejemplo, emplear el caso del adulterio «en el corazón» para señalar que lo que constituye el pecado es la intención (Mat., 5: 28). Aunque insiste en la indisolubilidad del vínculo matrimonial, se consideraba muy extensamente que había defendido el celibato (Mat., 19: 10-12; algunos de sus seguidores, sobre todo Orígenes, se tomaron esto al pie de la letra), y no cabe duda de que Jesús rechazó la enorme importancia que la ley mosaica y la cultura judía atribuían a la familia (Mt, 8:21-22, 10:35-37, 12: 46-50, 19: 29; Lc, 9: 59-60, 14: 26-27; etc.). Cuando se refiere a los adúlteros, no recomienda ningún castigo y sugiere con toda claridad que los pecados que cualquiera pudiera haber cometido revisten la misma gravedad que el adulterio (Jn, 8: 3-11; cf. 4: 16-19).^[73] Nunca condenó la sexualidad entre los no casados^[74] y nunca dijo nada que de alguna manera se relacionara con la homosexualidad. Para Jesús, el único problema sexual importante parece haber sido la fidelidad: en relación con el matrimonio, nunca hizo referencia a la procreación ni a la educación de los hijos, sino sólo a su permanencia, y prohibió el divorcio, salvo en casos de infidelidad.^[75] El mismo fue célibe, según todas las apariencias, y las únicas personas con quienes los Evangelios sugieren que haya tenido alguna relación especial fueron hombres, sobre todo san Juan, quien en todo su evangelio pone buen cuidado en describirse como el discípulo al que Jesús amó.^[76]

Aunque san Pablo no comenta específicamente los sentimientos ni el estilo de vida gays, habría desaprobado cualquier forma de sexualidad que tuviera como finalidad el mero placer, y habría desaprobado las relaciones predominantemente encaminadas a expresar la pasión erótica. Sin embargo, no sugiere conexión alguna entre sexualidad y procreación –nexo creado por una época posterior– y es evidente que consideraba como sexualidad lícita la que se daba en el marco de una relación permanente y monogámica. No sólo permitía, sino que instaba a los cristianos a que satisficieran las necesidades sexuales de sus cónyuges («No os defraudéis el derecho recíproco, a no ser por algún tiempo y de común acuerdo, para dedicaros a la oración», 1 Cor., 7: 5, JB). Al recomendar el celibato y la abstinencia sexual incluso a los casados, no aducía los males del placer sexual o la concupiscencia como argumentos contra la licitud del sexo, sino que con toda claridad indicaba como razones de la intención cristiana en esa materia la inminente llegada del Reino de Dios, ante lo cual *todas* las preocupaciones terrestres parecerían secundarias: «Y lo que yo digo, hermanos, es que el tiempo es corto: lo que importa es que los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen... y los que hacen compras, como si nada poseyesen» (1 Cor., 7: 29-30, KJV).

Para Pablo, la sexualidad cristiana tiene poco que ver con la «pureza» de la simiente («Todo me es lícito», 1 Cor. 6: 12) o con la justificación procreadora del placer sexual («por evitar fornicación, viva cada uno con su mujer», 7: 2), sino que era más bien una cuestión de buena administración, es decir, del ejercicio de la sexualidad de tal modo que no resultara obsesiva («Todo me es lícito, pero no me haré esclavo de ninguna cosa», 6: 12), que no provocara escándalo y que no distrajera a los cristianos del servicio al Señor («para que podáis servir a Dios sin embarazo», 7: 35, todo KJV).

No hay ninguna razón intrínseca por la cual las uniones entre personas del mismo sexo no puedan satisfacer estos criterios morales, pero podría argumentarse que el completo silencio de los escritores cristianos sobre el tema y el enfoque exclusivamente heterosexual de los comentarios del Nuevo Testamento sobre la sexualidad reflejan una desaprobación general de la homosexualidad por parte de Jesús o de la Iglesia primitiva. Pero esta conclusión desconoce las circunstancias históricas que rodearon la formulación de la primitiva ética sexual cristiana. Apenas sorprende que Jesús y Pablo, ante las preguntas que se les dirigieran en relación con el matrimonio, la familia y el divorcio, enmarcaran sus respuestas en términos de relaciones heterosexuales. No se proponían explicar o legislar sobre todo el abanico de afectos humanos, ni pretendían proporcionar orientación moral sobre todas las formas de amor, sino que se limitaban lisa y llanamente a contestar a preguntas difíciles acerca del matrimonio heterosexual que les formulaban personas que aspiraban a establecer una nueva moral sexual en sociedades en las que no había asistencia de viudedad ni de orfandad, ni garantías legales de protección a las madres solteras, ni ayudas por divorcio, ni medios eficaces de control de la natalidad, salvo la abstinencia, el aborto o el abandono de los hijos no queridos.

Las relaciones gays, fueran sexuales o no, no eran causa de dificultades legales, no dejaban a nadie indefenso o desprovisto de todo, no producían embarazos no deseados ni descendencia ilegítima y ni siquiera era probable que causaran problemas de propiedad. El que los primeros autores cristianos no se sintieran llamados a comentar explícitamente tales relaciones no es más asombroso que el que no mencionaran los animales domésticos, y es por lo menos comparable con –cuando no subsumible a– la total ausencia de referencias en sus obras del tipo de pasión romántica que, sin embargo, es el fundamento del matrimonio en todas las sociedades industrializadas. Pocos teólogos cristianos anteriores al siglo XII hicieron referencia alguna a lo que hoy se llama «enamorarse»; *parecería* que el fenómeno fue completamente desconocido para Jesús y sus seguidores y para la mayoría de la Iglesia hasta el surgimiento de lo que en el siglo XII se llamó, no sin cierta vaguedad, «amor cortés». La palabra griega correspondiente a amor romántico (ἔρως) –una de las palabras más comunes entre los grecoparlantes durante todo el mundo antiguo– no aparece nunca en el Nuevo Testamento.

Sin embargo, no parece probable que los fundadores de la iglesia cristiana desconocieran el «amor romántico», ni que lo rechazaran por inmoral. En realidad, lo que parece abrumadoramente probable es que lo consideraran extraño a las cuestiones básicas de doctrina cristiana, algo que quienes aceptaban las enseñanzas de Jesús estaban en condiciones de regular por sí mismos sin causar daño a los demás ni permanecer insensibles ante las necesidades de los miembros más débiles o en peor situación legal de la sociedad. Crisóstomo anota cuidadosamente que al descalificar la conducta sexual entre los paganos, san Pablo no habla de las personas «que se han enamorado y que se atraen mutuamente con pasión», sino únicamente de quienes «encienden su lujuria unos con otros».[77] El amor duradero entre personas del mismo sexo, aunque erótico, puede haberle parecido una cuestión diferente.

El Nuevo Testamento sólo ofrecía un esbozo de acción social. En general, estos autores sólo se refieren a las cuestiones morales más urgentes. Los detalles de la vida sólo parecen servir de ilustración a propósitos más amplios. No hacen ningún esfuerzo por elaborar una ética sexual general: Jesús y sus discípulos respondieron simplemente a situaciones y cuestiones que requerían atención inmediata. No expusieron extensos comentarios sobre la amistad, a pesar de que Jesús la consideraba la forma más elevada de compromiso humano (Juan, 15:

13-14),^[78] y buena parte de los pocos comentarios de los Evangelios sobre el amor familiar humano parecen ser negativos.

El Nuevo Testamento no exhibe ninguna posición explícita sobre la homosexualidad. Sugerir que las referencias de Pablo al exceso de indulgencia sexual que involucra la conducta homosexual es indicio de una actitud general contraria al erotismo del mismo sexo es tan infundado como sostener que su condenación de la borrachera lleva implícita la oposición a beber vino. A lo sumo, las consecuencias de las Escrituras cristianas sobre las actitudes relativas a la homosexualidad podrían describirse como discutibles. Tal vez la perspectiva histórica más sensata sea que no tuviera ninguna consecuencia. El origen de los sentimientos antigays entre los cristianos debe buscarse en otro sitio.

[1] En todo este estudio se da por supuesto que los libros de la Biblia fueron escritos por aquellos a quienes son en general atribuidos. Está claro que se trata de un enfoque extremadamente simple de un problema muy complejo, pero las circunstancias no sólo parecen justificar tal cosa, sino incluso exigirla. Sobre esta base se apoyó toda la exégesis bíblica patrística y medieval, se diseñó la teología moral medieval y se puso en vigencia la legislación de fundamentación bíblica. Lo que está aquí en juego no es cómo interpretan la Biblia los judíos y los cristianos modernos de hoy, sino cómo la interpretaron en la Antigüedad y en la Edad Media, pues la crítica del siglo XX es del todo ajena al desarrollo de la teología moral patrística y medieval.

[2] Siempre que fue posible, se excluyó de este estudio el término «sodomía», pues tales son su vaguedad y su ambigüedad, que resulta prácticamente inútil en un texto de este tipo. Probablemente su etimología sea un error de la historia, y en diversas épocas y distintos lugares lo ha connotado todo, desde el coito heterosexual ordinario en una posición atípica, hasta el contacto sexual oral con animales. En algunos momentos de la historia se refirió casi exclusivamente a la homosexualidad masculina y en otros casi exclusivamente al exceso heterosexual. Se han hecho aquí todos los esfuerzos para especificar qué significa en documentos que emplean la palabra «sodomía» o un equivalente. Sin embargo, en determinadas circunstancias, ha sido inevitable su empleo no cualificado. Si, por ejemplo, una ley prohíbe la «sodomía» sin más aclaración y no hay evidencias secundarias que sugieran qué entienden por ello los legistas, no queda otro recurso que analizar la ley como contraria a la «sodomía». Si un poeta satírico popular hace escarnio de la «sodomía» en un tratado que descalifica específicamente muchas formas de sexualidad, sería engañoso —e injustificado— suponer a priori que «sodomía» se refería a una de esas formas en particular, y más adecuado, en cambio, conservar directamente su imprecisión.

[3] Bailey fue quien expuso de modo destacado esta teoría, pero luego la adoptaron muchos otros autores con distinto grado de aceptación: véase Jonn McNeill, *The Church and the Homosexual*, Kansas City, Mo., 1976, pp. 42-50; y Marvin Pope, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville, Tenn., 1976, pp. 415-417.

[4] Bailey, pp. 2-3. La edición LXX no alude al conocimiento carnal, sino que emplea una expresión griega que significa simplemente «conocer a alguien», «adquirir familiaridad con alguien»: «συγγενώμεθα αὐτοῖς»; esto contrastaba acusadamente con los verbos que se emplean con referencia a las hijas de Lot (ἐγνώσαν y χρήσασθε), de significado inequívocamente sexual.

[5] Por ej. Deut., 29: 23, 32: 32; Isa., 3: 9, 13: 19; Jer., 23: 14, 49: 18, 50: 40; Lam. 4: 6; Ezeq., 16: 46-48; Amós 4: 11; Cef., 2: 9; Mat., 10-15; Lucas 17-29; Rom., 9: 29; 2 Ped., 2: 6; Judas 7. Si se tiene en cuenta la cantidad de referencias a la «maldad» de Sodoma en pasajes posteriores de las Escrituras, cuesta creer que ninguno de ellos haya colocado la «maldad» rotundamente en un contexto homosexual si esa hubiese sido la interpretación de la misma.

[6] Hay autores que interpretan erróneamente Judas, 7, como una alusión homosexual, pero carecen de justificación para ello: [véase infra, p. 122](#).

[7] Los protestantes y los judíos consideran apócrifos el Eclesiástico y el Libro de la Sabiduría. Al margen de la disputa acerca del canon del AT, estas obras remontan la tradición de la homosexualidad de Sodoma y apuntan a una tradición más antigua.

[8] La Biblia de Jerusalén observa que «el honor de una mujer valía en esa época menos que el sagrado deber de hospitalidad» («l'honneur d'une femme avait alors moins de prix que le devoir sacré de l'hospitalité»).

[9] «Nedaenu»; el LXX da γινώμεν; la Vulgata, *abutamur*.

[10] En la Edad Media, sobre la base de Jueces, 19 se imputó ocasionalmente la «sodomía» a los benjamitas, como en los documentos del concilio de París de 829 d. C., que también atribuía el Diluvio a la «sodomía» (véase MGH, *Legum*, sec. 3, *Concilia*, 2.2, p. 634, capitulum 34). Sin embargo, como ya se ha observado, en esa época, el término «sodomía» cubría una multitud de pecados.

[11] «Y los hombres de Gabaa se alzaron contra mí, rodearon la casa por la noche y pensaron que me habían matado: y abusaron de mi concubina hasta dejarla muerta.» [«And the men of Gibeah rose against me, and beset the house round about upon me by night, and thought to have slain me: and my concubine have they torced, that she is dead» (KJV).] La Biblia de Jerusalén observa: «Ici encoré le devoir sacré de l'hospitalité passe avant le respect de l'honneur d'une femme».

[12] *La Ilíada*, 13.625; *Odisea*, 9.271; Esquilo, *Agamenón*, 61-62, 362, etc.

[13] *Odisea*, 6.207 ss., 14.57 ss. Al analizar los tipos de amor humano. Plutarco coloca la hospitalidad τὸ ξενικόν a los extranjeros en segundo lugar, después del amor a la familia, y antes que la amistad (*Moralia*, 758d).

[14] Quizá, para los lectores modernos, el ejemplo más conocido del deber sagrado de hospitalidad sea el de Hunding y Siegmund en *Die Walküre*, de Wagner, donde el primero se siente obligado a dar hospitalidad al último, a pesar de la enemistad entre ellos. Tanto para los dioses como para los viajeros, un ejemplo clásico es el que ofrece Ovidio en la historia de Baucis y Filemón (*Metamorfosis*, 8). El autor del artículo «Sodoma y Gomorra», de la

Encyclopedia Biblica, suministra ejemplos paralelos del Lejano Oriente. Véase también Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen, 1835, pp. xxxiv-xxxviii, 312-314.

[15] Cf. la *Encyclopedia Judaica*, entrada «Sodoma y Gomorra»; *The Jewish Encyclopedia*, entrada «Sodoma».

[16] Bailey, pp: 11-16.

[17] Para un ejemplo de esto, véase John Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., 1965, pp. 33 ss; cf. infra, capítulos Cristianos y cambio social y Tradiciones teológicas.

[18] Cf. el comentario de Crisóstomo (PG, 54:405): Του δέ δικαίου τούτου τήν φιλοξενίαν ζνλώσωμεν καί τήν άλλην αρετήν.

[19] Praeferebat domus suae verecundiae hospitem gratiam, etiam apud barbaras gentes inviolabilem, *De Abrahamo*, 1.6.52 (PL, 14:440).

[20] Bajo la influencia, sin duda, de Ezeq., 16:49: Sodomitis causa subversionis atque luxuriae, non vini crapula, sed saturitas exstitit panis, *De coenobiorum institutis*, 5.6 (PL, 44:456), y los comentarios de Pedro Cantor, Apéndice II, infra.

[21] *Piers the Plowman*, passus 14, líneas 75-78, trad. Margaret Williams, Nueva York, 1971, p. 230.

[22] Deut., 23: 17: «No habrá puta entre las hijas de Israel, ni sodomita entre los hijos de Israel». 1 Reyes, 14: 24: «Y también hubo sodomitas en la tierra: y cometieron todas las abominaciones de las naciones a las que el Señor arrojó de entre los hijos de Israel».

[23] Deut., 23: 18: ουκ ἔσται πορνεύων; 1 (LXX: 3) Reyes, 14: 24: καί σύνδεσμος εγενήθη, 15: 12: καί αφε ιλεν τάς τελετάς; (aquí, el hebreo da masculino), 22: 47: καί περίσσειον του ενδιηλλαγμένου; 2 (4) Reyes, 23: 7: καί καθε ιλεν τον οικον των καδησιμ (simple transliteración del hebreo); Os., 4: 14: καί μετά των τετελεσμένων ἔθουν.

[24] Por ejemplo, las transliteraciones de 2 (4) Reyes, 23: 7, o el hapax legomenon, ahora virtualmente intraducible, salvo por comparación con el hebreo, de 1 (3) Reyes, 22: 47.

[25] 1 (3) Reyes, 15: 12, femenino en griego, masculino en hebreo. En Oseas, el griego vierte con ambigüedad una forma hebrea femenina (*kadesh*); Jerónimo, que al parecer sólo conocía el texto griego, trasladó esto al latín *effeminati*, con lo que, sin saberlo, estigmatizaba en realidad a las hembras por ser femeninas.

[26] Es indeterminable qué es lo que se quiere significar con *effeminati*. El término se usa en la Vulgata para casi todas las apariciones de *kadash* (Deut., 23: 18; 17 en la Vulgata). Aquí (Deut., 23: 17), es probable que *scortator* signifique «alcahuete», aunque el griego es ambiguo y podría referirse tanto al hombre que ha recurrido a un prostituto como al que es prostituto él mismo.

[27] En muy pocos casos los escritores citaban uno de estos pasajes como confirmación de sentimientos antihomosexuales, pero nunca como autoridad al respecto. Clemente de

Alejandro, por ejemplo, se refirió al Deut., 23: 18 en el *Paedagogus* (véase Apéndice II), pero también invocaba pasajes que nadie más consideraba relacionados con ningún tipo de homosexualidad (por ej., Jer., 12: 9); y fue su argumento animal, no su exégesis, lo que repitieron quienes sufrieron su influencia.

[28] LXX: Καί μετά ἀρσενος ου κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστίν (18:22); Καί ὅς ἂν κοιμηθῇ μετά ἀρσενος κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφοτέρω· θανατούσθωσαν ἐνοχοί εἰσιν (20:13).

[29] Las connotaciones de este término, extraño tanto al original hebreo como al griego, tienen mayor significado que el aparente a primera vista.

[30] Por ej., Isa., 44: 19; Ezeq., 7: 20, 16: 36; Jer., 16: 18; cf. Deut., 7:25.

[31] Véase 2 (4) Reyes, 16: 3, donde se condena especialmente esta práctica como (הַזֵּכָּה).

[32] No es convincente el argumento según el cual la invocación de la pena de muerte para los actos en cuestión es significativo de su gravedad singular. Presupone que la relación de la pena con la gravedad del crimen, en las normas del AT, puede demostrarse en satisfactoria coherencia lógica como para preponderar sobre el sentido obvio de la distinción entre *toevah* y otras clases de delitos. La tradición de la exégesis judía argumenta en contra: el Mishna ignora la aparición o no de penas específicas en el AT, y comenta la gravedad de las ofensas de acuerdo con su semejanza con otras actividades prohibidas. Así, incesto, bestialidad, blasfemia, predicción, violación de las leyes del Sabbat, coito con una virgen desposada, maldición dirigida a los padres, hechicería y desobediencia filial, son todos ellos actos que se mencionan en el Talmud, Sanedrín, 7.4, como merecedores de la pena de muerte, aunque en el AT sólo se aplica este castigo a dos o tres de ellos. Es evidente que el comentario judío no tenía en consideración el castigo impuesto (o su ausencia) como criterio de gravedad moral. Cf. Noonan, p. 50. Aunque Filón y otros judíos helenizados consideraran particularmente reprehensibles los actos homosexuales, la tradición exegetica general queda mucho mejor ejemplificada por la actitud del Mishnah, para el que la homosexualidad masculina era punible junto con otras idolatrías o conductas ritualmente impuras; y por autoridades tan tardías como Maimónides, que específica y repetidamente equiparaba los actos homosexuales con cuestiones tales como la hibridación del ganado, que desde hacía largo tiempo resultaban moralmente indiferentes en la tradición cristiana.

[33] Véase, por ejemplo. *El código de Maimónides*, lib. 5, *El libro de la, santidad*, 21.8.

[34] También podría observarse que hay un margen bastante grande para la duda acerca de qué es precisamente lo que se prohíbe. El hebreo dice literalmente: «No dormirás el sueño de una mujer con un hombre». Durante un milenio debatieron los moralistas judíos acerca de en qué consistía exactamente «el sueño de una mujer» y quién es técnicamente un «hombre»: véase, por ej., en el Talmud, Sanhedrín, 7.4.53a; y el comentario de Maimónides en el *Código*, 5.1.14. Además, puesto que las acciones de los kadeshim se clasificaban específicamente como *toevah* (por ej. en 1 [3] Reyes, 14: 24), uno podría inferir que las condenas del Levítico apuntaban en realidad a refrenar en particular la prostitución en el templo, antes que la conducta homosexual en general. La tradición judía posterior no lo entendió usualmente de esta manera, pero así lo sugiere el LXX, en el que se inspiraron los moralistas cristianos.

[35] Véase las traducciones de LXX del Deut., 7: 25-26; 1 (3) Reyes, 14: 24; 2 (4) Reyes, 16: 3; Isa., 44: 19, Jer., 16: 18 (aquí, *toavot*, por ser más general y serio que el anterior *nivlat shikutz* se traduce por *ανομία*, *βδέλυγμα*; luego se emplea para verter el término precedente), y Ezeq., 7: 20; cf. la traducción en Ezeq., 16: 36 y la yuxtaposición en 8: 6 y 9.

[36] Esta división se mantiene en el NT: san Pablo emplea *ανομία* para designar pecado o injusticia en general –por ej., Rom., 2: 12, 4: 7; 2 Cor., 6: 14; 2 Tes., 2: 7; Heb., 1: 9– y *βδέλυγμα* o sus derivados en referencia a la idolatría o las violaciones de la pureza ritual judía en particular; Rom., 2: 22 y Tito 1: 16.

[37] Por ej., *Praeparationis evangelicae libri quindecim* 4.16, de Eusebio de Cesárea, (De antiqua hominum immolandum consuetudine, PG 21:276); y las *Constituciones apostólicas* ([como infra](#)).

[38] Lucas 16: 15; Rom., 2: 22; Tito 1: 10-16.

[39] Para un breve pero enjundioso resumen del antisemitismo romano, véase A. N. Sherwin White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge, 1967. Para una revisión reciente de la vasta literatura sobre este tema, véase K. R. Stow, «The Church and the Jews», en *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, Nueva York, 1976, esp. pp. 114-117.

[40] En realidad, la época en que la religión cristiana se hizo popular fue más o menos la misma en que se extendió universalmente en el mundo romano la costumbre de afeitarse, y las barbas no volvieron a ser populares hasta el reinado de Adriano. Algunos autores cristianos, sobre todo Clemente de Alejandría, objetó el hecho de afeitarse, pero no levantó demasiado alboroto acerca de cortarse el pelo de la cabeza.

[41] *Ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας* (15:29; cf. 20).

[42] Véase, por ej., *Constituciones apostólicas*, 28 (PG, 1:984), donde esa distinción se traza con todo cuidado: η Σοδόμων αμαρτία se clasifica como βδελυκτή, mientras que πορνεία se analiza como categoría completamente independiente, αδικία. (Cf. la triple prohibición común: ου πορνεύσεις, ού μοιχεύσεις, ου παιδοφθορήσεις, que tiene lugar en la Epístola de Bernabé, el *Paedagogus* de Clemente, las *Constituciones apostólicas*, etc. Véase también Damasceno, *Sacra parallela*, 2.11 [PG, 96:248]: περί πορνείας, καὶ μοιχείας, καὶ ἀρσενοκοιτίας.) En latín se mantuvo la misma distinción: *fornicatio* se referió exclusivamente a la autoindulgencia heterosexual; *sodomia* o *peccatum contra naturam*, o bien constituía una forma de *adulterium* o una *abominatio*. A comienzos del siglo VIII, algunos teólogos prominentes incluyen la conducta sexual bajo la categoría de *fornicatio*, pero hacia el período de los escolásticos prevaleció el uso más antiguo. Para una definición particularmente clara de los distintos términos, véase Alberto Magno, *Summa theologiae*, 2.28.122.1.4., en *Opera*, ed. August Borgnet, París 1895, 33:400. También Tomás de Aquino distinguió entre *fornicatio* y *vitia contra naturam*, y tuvo a *luxuria* como nombre genérico de tales pecados. Véase *Summa theologiae*, 2a. 2ae. 154.11.

[43] El glosario latino más común de la Edad Media consideraba la palabra *immunditia* (por ej., en 2 Cor., 12: 21) como la designación genérica de pecados «antinaturales» y distinguía específicamente éstos de la *fornicatio* (PL, 192:89). Cf. el comentario de santo Tomás en *Summa*, [citado supra \(nota 42\)](#).

[44] Por ej., 2 Cor., 12: 21: ἀκαθαρσία καὶ πορνεία καὶ ἀσελγεία; Gál., 5: 19: πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσελγεία. Para una comprensión medieval de estos términos, véase Tomás de Aquino, *Summa*, 2a. 2ae. 154.1.5-6.

[45] Véase esp. notas a la clarísima traducción del pasaje de Hechos, Seguramente fue así como lo entendieron los medievales; por ej., Tomás de Aquino, *Summa*, 2a. 2ae. 154.2.1.

[46] Véase infra, p. 391.

[47] Clemente de Alejandría es una excepción a ésta y a la mayor parte de las generalizaciones, como las *Constituciones apostólicas*, obra del siglo IV cuya influencia fue mínima en esta cuestión, pues eran más bien exhortatorias que preceptivas, nunca gozaron de amplia aceptación como apostólicas, y hasta el siglo VI no se las conoció en Occidente. Un esfuerzo fascinante para demostrar la base común del derecho mosaico y el romano es el que se conserva en un manuscrito editado por M. Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, Londres, 1913, útil como un texto de derecho romano; pero su influencia sobre la comunidad cristiana fue insignificante (sólo sobreviven tres manuscritos, e Hincmaro de Reims es el único teólogo notable que lo cita). Es enormemente selectivo a la hora de utilizar material del Levítico. Igualmente desorientadores son otros usos medievales del Levítico. Isidoro de Sevilla (*Orígenes*, 6.8) afirmaba que el derecho mosaico era el origen del derecho occidental, pero vivía en un país que castigaba con la muerte la observancia de los preceptos fundamentales de aquél, como la circuncisión y las proscripciones en la dieta.

[48] Para un examen más detallado del significado de las palabras en cuestión, véase Apéndice I.

[49] Por ej., Mt., 11: 8; cf. 4: 23, 9: 35, 10: 1.

[50] Dión Crisóstomo, por ej., lo aplica al efecto desmoralizador que erróneamente se atribuía a la cultura (66.25); en *Vettius Valens* (113.22) se refiere al libertinaje en general; Epicteto, contemporáneo de Pablo, lo emplea para describir a quienes eran demasiado «blandos de cabeza» como para absorber la verdadera filosofía (*Discursos*, 3.9).

[51] Obsérvese que Aristóteles explica exactamente –en la *Ética a Nicomaco*, 7.4.4– qué entiende por el significado moral de μαλακός: «irrefrenado» respecto de los placeres del cuerpo, defecto moral que ni a los ojos de Aristóteles ni de sus contemporáneos podía atribuirse a los gays.

[52] Por ejemplo, en Plutarco, *Erotikos*, 753; cf. 751, donde incluso μαλθακός –palabra con más clara relación con la sexualidad pasiva en los hombres (véase cap. «Roma: la fundación»: Celio Aureliano, médico de finales del Imperio, llamó *malthacoe* a los hombres pasivos)– se aplica a la heterosexualidad.

[53] Véase, por ej., H. Noldin, *Summa theologiae moralis scholarum usui*, Leipzig, 1940, «De sexto praecepto», 1:29; cf. la *Enciclopedia Católica*, ed. 1967, entrada «masturbación».

[54] Véase, por ej., Jejunator, *Poenitentiale* (PG, 88:1893): Ὡσαύτως καὶ περὶ μαλακίας, ἥς δύο εἰσιν αἱ διαφοραὶ· μία μὲν ἡ διὰ οικείας χειρὸς ἐνεργουμένη· ἑτέρα δὲ ἡ δι' ἀλλοτρίας.

[55] Al menos desde la época de Tomás de Aquino, todos los teólogos morales definieron *mollitia* o *mollicies* (el equivalente latino de *μαλακία*) como masturbación: véase *Summa theologiae*, 2a. 2ae. 154.11, Resp., y Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, 4.162.

[56] Aunque Pablo no invoca ni alude explícitamente a actitudes escriturales previas ante la homosexualidad, estos versículos se asemejan a otros pasajes o los repiten (además del *Testamento de Neftalí*: véase infra, n. 65). A menudo se ha señalado una analogía general con Sab., 12: 23-27, pero los glosistas y los comentaristas casi nunca advirtieron que el v. 26 es notablemente parecido al pasaje de Ezeq., 7: 20: “Ἐνεκεν τούτου δέδωκα αὐτά αὐτοῖς εἰς ἀκαθαρσίαν. En Ezequiel, esto se relaciona con la idolatría y puede ser indicación de cierta connotación de prostitución en el templo implícita en los comentarios de Pablo, aunque la conclusión no es forzosa.

[57] Por ej., de Herman van de Spijker, *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung*, Friburgo, 1968, pp. 82 ss.

[58] La idea de que los paganos habían tenido una vez la oportunidad de salvarse es un lugar común de la polémica religiosa semítica: véase el Corán, 11: 33. Todas las exégesis posteriores dan por sentado que los paganos podían haber conocido la verdad si lo hubieran querido (por ej., Teodoreto: Εἰ γάρ δὴ γινῶναι αὐτὸν ἐβουλήθησαν τοῖς θεοῖς ἂν ἐκουλούθησαν νόμοις, *Interpretatio Epistolae ad Romanos* 1 [PG, 82:63]).

[59] Crisóstomo, *In Epistolam ad Romanos*, homilía 4 (PG, 60: 415-422).

[60] Platón y Aristóteles sugirieron variaciones sobre esta idea, y era un lugar común de la medicina romana.

[61] Está claro que Filón el Judío y unos pocos Padres griegos sostuvieron cierta noción de leyes dominantes de la «naturaleza», cuya violación era intrínsecamente pecaminosa incluso para los ignorantes del derecho de Dios. Sin embargo, aun en Filón existe una considerable superposición entre la ley divina, la «ley natural», la legislación humana y otras fuentes de comprensión moral: véase H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Mass., 1947, 2:303 ss. Entre los Padres influidos por, o familiarizados con, las ideas de Filón (o similares), la confusión más bien creció que disminuyó, y en Occidente existió una clara aprensión hacia este concepto hasta la Alta Edad Media. Los escritos que se atribuyen a Pablo no dan muestras de familiaridad alguna con tales asociaciones de «naturaleza», y en caso de haber habido alguna familiaridad, no diría gran cosa acerca de la actitud de Pablo, pues la tradición misma era enormemente confusa. Un pasaje asombrosamente semejante de Plutarco (*Moralia*, 751), por ejemplo, emplea al mismo tiempo *παρά φύσιν* y *ασχημῶν* en los análisis de la homosexualidad, pero no aclara nada. El último término se yuxtapone a *αναφρόδιτος*, expresión que habría carecido de sentido para Pablo, y *παρά φύσιν* se emplea más adelante en la misma obra (761e) para describir —con evidente aprobación— el coraje en las mujeres. Cf. 755c: ‘Ἡ γὰρ φύσις παρανομεῖται γυναικοκρατουμένη.

[62] Gál., 2: 15: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι; Rom., 2: 27: ἐκ φύσεως ἀκροβυστία (literalmente, «ausencia de circuncisión por naturaleza»).

[63] Ef., 2: 3: τέκνα φύσει ὀργῆς; Rom., 2: 14: φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν. El único ejemplo en el cual «naturaleza» parece tener para Pablo un significado moral mayor que el de simple

«naturaleza humana» es el de 1 Cor., 11: 14 (KJV): «¿No es así que la naturaleza misma os dicta que no es decente para el varón el dejar crecer su cabellera?». Pero sería inútil imaginar que, ni siquiera en su sentido más idealizado, la «naturaleza» podía tener algo que ver con el largo del pelo de un hombre. Los sistemas éticos naturales idealizados serían más idóneos para prohibir cortarse el pelo que para invocar la «naturaleza» como prueba de la deseabilidad del pelo corto. No cabe duda de que Pablo emplea aquí «naturaleza» en el sentido de costumbre, tradición o herencia ética, con ignorancia (o rechazo) de la dicotomía usual en griego entre costumbre y naturaleza (χρησις y φύσις; por ej., en Ignacio a los tralianos: ου κατὰ χρησιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν 1:1). Así, pues, funde el concepto de costumbre con el de carácter innato. La cuestión de la relación entre φύσις y νόμος, de por sí enormemente complicada, también forma parte de esta discusión. En la época de Pablo, gran parte del sentido anterior de νόμος, se había subsumido –con cierta falta de lógica– bajo el concepto de φύσις. Los estudiosos bíblicos apenas comienzan a luchar por desentrañar qué entendían por estos términos los autores del NT, cuyo significado se discutía acaloradamente incluso en Ática. Para reveladores estudios, véase, W. J., Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in Fifth-Century Greek Literature*, Chicago, 1918; A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, Londres, 1972; y André Pellicer, *Natura: étude sémantique et historique du mot latin*, París, 1966, pp. 17-35.

[64] Ἔδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσιν θεοῖς. Obsérvese el tema de la infidelidad, paralelo al de Rom., 1: 26-27.

[65] La fecha y el origen del *Testamento de Neftalí* son objeto de agitada controversia. Las opiniones van desde los partidarios de la autoría judía, posiblemente ya en el siglo III a. C., hasta quienes sugieren su redacción cristiana por un discípulo de san Pablo. A partir del descubrimiento de fragmentos semitas de Neftalí en las cuevas de Qumrán, en general se ha supuesto una cierta conexión con la comunidad esenia, pero la debilidad de la relación entre los fragmentos semitas y el texto griego, lo mismo que los múltiples elementos cristianos del griego, dificultan la mayor precisión de la identificación. Marc Philonenko desarrolla una vigorosa argumentación a favor de la autoría esenia con pocas adiciones cristianas (*Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumrân*, París, 1960), pero fue sustituida por los argumentos más restringidos de Jürgen Becker (*Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leiden, 1970). Es probable que el problema no se pueda resolver sin nueva documentación, y lo máximo que se puede sostener por ahora es la existencia de una cierta conexión entre los escritos paulinos y el testamento.

[66] Véase Bayley, pp. 12-21.

[67] Ἔθνη πλανηθέντα καὶ ἀφέντα Κυρίου ἡλλοίωσαν τὴν τάξιν αὐτῶν... Μὴ γένησθε ὡς Σόδομα, ἥτις ἐνήλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῆς. Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ Ἑγρήγοροι ἐνήλλαξαν τάξιν φύσεως αὐτῶν ...,” en *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. R. H. Charles, Oxford, 1908, pp. 149-150 (esta edición debería complementarse con la de M. De Jonge, *Testamenta XII Patriarcharum*, Leiden, 1964, p. 54). La semejanza de léxico y de contexto hasta en detalles como el uso de πλανέω y ἀφέντα es tal que sería difícil admitir la mera coincidencia.

[68] Este es, por ej., el término que emplea Jesús cuando observa que «quien no está contra vosotros [καθ’ υμῶν] por vosotros está». Lucas, 9: 50; cf., 11: 23, κατ’ ἐμοῦ v.

[69] Aunque en ciertas frases, como παρά δόξαν, puede que «contra» sea la mejor traducción de παρά con acusativo, este uso es mucho menos frecuente que el que corresponde al significado «más que» o «más allá de». En la mayoría de las veinticuatro apariciones de παρά con acusativo en las epístolas paulinas, la única traducción posible es la de «más allá de», y en todas es tan admisible como «contra». En efecto, muy a menudo se traduce la frase al latín como «más allá de» la naturaleza, y no como «contra» la naturaleza: Rufino cita la traducción de Orígenes como *extra naturam* más bien que «contra» (*Commentaria in Epistolam ad Romanos*, 4, 4.474-475), y el Códice Boerneriani traduce el griego como *secus naturam*. Cf. el *et in sexus ultra naturae*, de Tertuliano (PL, 2:987).

[70] El inglés «extralegal» ofrece cierto paralelismo, en la medida en que no implica la «violación de la ley», sino más bien la no referencia a ella.

[71] Véase el análisis infra. Es probable que la semejanza entre τήν αντιμισθίαν ἣν εἶδε τῆς πλάνης en Rom., 1: 27 y ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας en 2 Ped., 2: 13 no haya pasado por alto a los lectores familiarizados con ambas epístolas.

[72] Fuera de esta frase hay en verdad muy poco más en el pasaje que justifique el horror y la severa censura que la homosexualidad ha provocado en la comunidad cristiana. Las palabras transcritas por la versión KJV como «afectos viles» – πάθη ατιμίας – son palabras de muy amplia interpretación. El término πάθος puede aplicarse a casi cualquier actividad humana – un sentimiento, una experiencia, un esfuerzo – y carece por completo de coloración moral. Por otro lado, ατιμία se refiere con toda claridad al deshonor. La cuestión consiste en de dónde emana el deshonor: si del acto mismo, de la actitud de Dios ante él o de la actitud de la comunidad. Sin intentar demostrar la pertinencia del uso clásico, que tiende abrumadoramente a la última de las tres interpretaciones, es posible obtener una buena referencia cruzada de los propios escritos paulinos: en 2 Cor., 6: 8, ατιμία se emplea en el sentido de mala reputación en contraste con la maldad. En realidad, se refiere a los siervos de Dios, a los que el mundo ve como débiles o enfermos. En 1 Cor., 15: 43 se encuentra el mismo sentido – «Lo sembrado en ignominia, surge en gloria» – y el sentido peyorativo es tan irónico como en el primer pasaje. En 2 Cor., 11: 21, el sentido vuelve a requerir que sean «los otros» quienes consideren merecedores de censura a los cristianos. En 1 Cor., 11: 14 se habla del pelo largo en el hombre, lo que se ve como una «vergüenza». Es posible que esto constituya un ejemplo de la vergüenza intrínseca en el acto, pero parece más probable que la «vergüenza» sea el oprobio de la comunidad. Rom., 9: 21 y 2 Tim., 2: 20 utilizan la palabra con referencia a la labor del alfarero. Probablemente la mejor interpretación de la frase «vasos hechos para el deshonor» sea que se trate de vasos de orinales. Serán muy pocos quienes estén dispuestos a afirmar que los orinales son moralmente reprochables, de modo que, una vez más, ατιμία se refiere a valores humanos. La gente encuentra que los orinales son desagradables y, por tanto, se los considera «innobles». En consecuencia, es más probable que las pasiones que Dios ha dado a los paganos se consideren «degradantes» antes que malas, en la medida en que incurren en falta de respeto a la sociedad (cf. vers. 24: «Deshonran su propio cuerpo entre ellos mismos»). Esto se ve confirmado por la referencia – misteriosa, por lo demás – que al final de este análisis se hace a la «recompensa» que tales hombres reciben «en sí mismos», «que era adecuada». Además, es evidente que Jerónimo entendió el término en este sentido (lo tradujo como «ignominia»), lo mismo que los exégetas griegos posteriores. Teodoreto observa que «la ignominia es el castigo último» (Τιμωρία γὰρ ἐσχάτη... ἡ ατιμία, PG, 82:63). Sólo hay otras dos palabras de posible valor moral en el pasaje. Una es πλάνη, que la KJV traduce acertadamente por «error». Esta palabra aparece once veces en el NT, cuatro de ellas en los escritos que se atribuyen a Pablo. Es evidente que

Pablo la emplea tan sólo en el sentido de una equivocación y nunca asociada a ningún tipo de depravación moral. La otra palabra es *ασχημοσύνη*, que la KJV vierte, con cierto encanto, como «aquello que es indecoroso», *Ἀσχημοσύνη* aparece en la LXX como sustantivo, pero en el NT sólo se encuentra un verbo y un adjetivo en relación con este término. En 1 Cor., 12: 23 aparece en referencia a las partes «indecorosas» del cuerpo que no obstante, son las que tienen «más abundante belleza». En 1 Cor., 13: 5, Jerónimo traduce el verbo *ασημονει* por *est ambiciosa*; la KJV, por «se comporta indecorosamente»; la RSV por «es arrogante»; la Confraternidad (según Douay), por «es ambicioso». (Tanto en el griego como en el inglés se ha evitado el negativo para no dar lugar a confusión.) 1 Cor., 7: 36 ofrece en la KJV «se comporta indecorosamente». Alude a un padre que no entrega en matrimonio a su hija virgen y, por cierto, no puede tratarse aquí de fallo moral, a pesar de la traducción de Jerónimo como *turpem se videri*. Quizá se entienda mejor el problema en términos de lo que es más agradable o más decoroso. En realidad, el sustantivo en cuestión es simplemente un privativo de *σχημα*, que tiene muchos sentidos, todos ellos en torno al concepto básico de aspecto o forma. Como se ha observado, Pablo no lo asocia con ningún concepto moral claramente discernible, y expresa aquí, lo mismo que en otros pasajes de su obra, la idea de que lo que está ocurriendo no tiene buen aspecto, lo que completa el concepto de que los paganos se hacen merecedores del oprobio social por embarcarse en tales actividades.

[73] El último fragmento debe leerse en griego para comprender toda su ambigüedad potencial. El griego no distingue entre «hombre» y «marido», pues ambas cosas se expresan con la misma palabra *ανήρ*, de modo que es imposible decir si Jesús considera que los cinco «hombres» con quienes ha vivido la mujer fueron o no sus «maridos».

[74] Mt., 15: 19 (Mc., 7: 21) podría ser una excepción a esto, pero ni el texto ni el contexto deja claro que Jesús quisiera referirse a la moralidad de la sexualidad extramatrimonial en general. No está claro el significado exacto de *πορνεία* en los escritos del NT, y la palabra sólo aparece cuatro veces en enunciados de Jesús; en dos de ellas, no quedan dudas de que significa lo que en tiempos posteriores se llamó «adulterio» (Mt., 5: 32, 19: 9).

[75] Mt., 5: 32, 19: 9; Mc., 10: 11-12 no admite esta excepción.

[76] Esto no se perdió en los cristianos gays de épocas posteriores: véase *infra*, pp. 248-249.

[77] *In Epistolam ad Romanos*, homilía 4 (traducida en Apéndice II): *Οὐ γάρ εἶπεν, ὅτι ἠρασθήσαν καὶ ἐπεθύμησαν ἀλλήλων, ἀλλ' ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους.*

[78] No está clara la relación entre este tipo de «amistad», que parece referirse a la «amistad» que todos los hombres buenos se profesan mutuamente, y los afectos personales que Jesús sentía por figuras de los Evangelios como Lázaro o como san Juan.

Cristianos y cambio social

El cristianismo llegó al poder en el mundo romano durante una época de profunda crisis. Es muy difícil, a semejante distancia, distinguir la responsabilidad, la sensibilidad o la coordinación incidental que deben atribuirse a la nueva religión en las diversas transformaciones que tienen lugar en el mundo grecorromano durante los primeros siglos de lo que hoy se conoce como Era Cristiana. Y más difícil aún es explicar la aparente degradación, sobre todo en Occidente, de una civilización brillante y compleja en un estado de organización social y de desarrollo cultural comparativamente mucho menos avanzado.

Dos aspectos de estos cambios pueden relacionarse estrechamente con la declinación de la tolerancia romana sobre cuestiones sexuales, aunque por ahora es prácticamente imposible otra cosa que una caracterización de sus posibles efectos. Pero no se puede determinar su real influencia, su relación recíproca ni su importancia relativa en comparación con otros factores. Es inevitable que las hipótesis sobre cambios de esta magnitud en áreas tan poco comprendidas resulten en buena medida insatisfactorias; es evidente que las drásticas alteraciones en las costumbres sexuales que acompañaron la desintegración del Estado romano y el surgimiento de los reinos bárbaros son muchos más complejas de lo que podría sugerir cualquier breve aproximación a un aspecto aislado del problema, y finalmente se puede mostrar que derivan de fenómenos sociales hasta hoy no estudiados.

Un factor que puede haber ejercido cierta influencia fue la creciente ruralización de los centros de cultura urbana de la civilización romana. La desaparición de la élite urbana ya es notable en el siglo II y su situación empeoró permanentemente durante los siglos III y IV a medida que la inestabilidad política, el cambio económico, los desórdenes sociales, los desastres naturales y el descenso de la tasa de natalidad de las capas más ricas aniquilaron gran cantidad de familias nobles romanas. Los emperadores repoblaron las filas de las clases superiores sobre todo con la concesión de rango de nobleza a provincianos ricos, cuyas fortunas (y actitudes), en muchos casos, se habían visto menos afectadas por las condiciones económicas de Roma que las del patriciado urbano.

Durante este mismo período, el control del Imperio pasó casi por completo a manos de ejércitos y generales, que ponían y deponían emperadores con vertiginosa rapidez y determinaban en gran medida la política de los que ejercían el poder. Después del siglo I d. C., eran pocos los ciudadanos de la ciudad de Roma que servían en sus ejércitos, y hacia mediados del siglo III, la mayor parte de los soldados ni siquiera se reclutaban en la Italia rural. El grueso del ejército estaba formado por provincianos (a quienes Caracalla concedió la ciudadanía en 212, en parte con esta finalidad) y por bárbaros aliados; incluso los oficiales eran con mayor o menor frecuencia provincianos o bárbaros promovidos por su carrera en las filas. A partir de la época de Juliano, la mitad de los oficiales eran germanos, y con la admisión de los godos, en el siglo IV, el ejército romano dejó de ser «romano» en todo, salvo en la nomenclatura.

Tampoco los hombres que estos ejércitos colocaban en el trono imperial eran más «romanos» en su actitud. Pocos de los emperadores posteriores al siglo I nacieron en Roma, y algunos ni siquiera habían estado alguna vez en la ciudad. A finales del siglo IV, el poeta Claudiano se quejaba de que sólo tres emperadores hubieran puesto sus pies en Roma durante el siglo anterior. La corte imperial, como si simbolizara conscientemente la constante ruralización de la sociedad romana» se trasladó primero a Milán y después a Ravena. [\[1\]](#)

Finalmente, las fuerzas externas, no contentas con dejar que la propia ciudad de Roma decayera de acuerdo con su propio ritmo, se sublevaron, la tomaron por asalto y le impusieron su nuevo sistema de valores. Pero ya varios siglos antes de que los bárbaros abrieran sus brechas en las murallas de la ciudad, habían comenzado a producirse profundos cambios en los valores tradicionales de Roma. Estos cambios adoptaron muchas formas: la importación de cultos religiosos extranjeros, sobre todo los que cargaban el acento sobre la magia y el misterio; la acrecentada fascinación por culturas y lenguas extranjeras, sobre todo por las de Grecia y Egipto; la formulación de filosofías de evasión centradas más en el mundo espiritual que en el mundo sensible; la creciente dependencia de la mayor parte de la sociedad respecto de un Estado que había sido imaginado para ser omnipotente y que así lo proclamaba, y la consecuente extensión del poder del Estado en aspectos personales y cada vez menos importantes de la vida de la gente; el sufrimiento o la revitalización de los códigos éticos, tales como el estoicismo y ciertas ramas del cristianismo, que enfatizaban la moral sexual y la abnegación antes que la virtud cívica o las contribuciones sociales (y cuyos mentores intelectuales solían ser originarios de las provincias del Imperio).

A medida que los niveles superiores del gobierno romano –tanto civil como eclesiástico– iban cayendo bajo la dominación del enfoque rural, las actitudes oficiales respecto de las costumbres sociales romanas sufrieron una considerable transformación.^[2] Las ideas romanas tradicionales sobre la propiedad sexual, basadas en la fidelidad conyugal, la protección de los menores y la familia nuclear, dieron paso a una categorización mucho más rígida de la satisfacción sexual legítima, la exclusión del placer sexual como bien positivo y la intolerancia general respecto de la desviación sexual. Es extremadamente difícil saber en qué medida la retórica oficial sobre estas cuestiones, ya civil, ya religiosa, correspondía a la realidad social. Si bien la mayoría de los últimos emperadores y muchos eminentes líderes cristianos eran originarios de las provincias, gran parte de sus seguidores seguían siendo urbanos. Hay bastantes pruebas de que los cristianos de las ciudades no compartían las estrechas miras sexuales de famosos ascetas, y las consideraciones demográficas parecen haber desempeñado en todas las religiones un papel importante que aún no ha sido objeto de análisis detallado.

Un segundo factor, cuya influencia tal vez haya sido menor sobre las costumbres populares, pero de gran importancia desde el punto de vista institucional, fue el absolutismo creciente del gobierno romano. El gradual abandono del mito de la diarquía –gobierno conjunto del emperador y el Senado– y, a través de la coerción y la apatía, una renuncia general a la responsabilidad y al poder individuales, culminó en un mayor control totalitario sobre aspectos personales de las vidas de los romanos. Hacia finales del siglo IV, muchos ciudadanos ya no pudieron escoger religión, ocupación, lugar de residencia y ni siquiera el equipo atlético preferido, sin interferencia imperial. Los aspectos públicos de la religión y la moral fueron siempre objeto de cierta supervisión gubernamental, pero el despotismo crecientemente teocrático a finales del Imperio produjo a menudo la intervención oficial en cuestiones tales como la convicción religiosa personal o la expresión sexual privada, que bajo los primeros emperadores se hubiera considerado de resorte exclusivamente individual. A finales del siglo II, el emperador Marco Aurelio (de familia hispana) dijo que él había aprendido de su padre «a eliminar toda pasión por los hombres jóvenes»,^[3] pero limitó su acción oficial a su negativa a citar a Antínoo entre los amigos de su predecesor, Adriano. Sin embargo, un aspirante posterior al trono imperial fue conocido por su activa persecución de gays.^[4] Un emperador del siglo III, Severo Alejandro, nacido en el norte de África, consideró poner fuera de la ley a los *exoleti*, pero finalmente lo pensó mejor y advirtió que no podría terminar con la práctica y que su prohibición sólo conseguiría arrojarla a la clandestinidad

(Lampridio, *Severo Alejandro*, 24, 4).^[5] En consecuencia, se limitó a mitigar su animadversión mediante la imposición del impuesto sobre la prostitución masculina para obras públicas y no ya para su propio tesoro imperial (ibíd., 3). Uno de sus sucesores, Filipo (nacido en Arabia), puso fuera de la ley a los *exoleti* en Occidente a mediados del siglo III, pero más de cien años más tarde todavía los había en abundancia, y es improbable que la medida gozara de algún apoyo popular.^[6] (En el Imperio Oriental, la prostitución homosexual no se abolió hasta el siglo VI.)

El siglo III también fue testigo de una ampliación teórica de la definición del término legal *stuprum*, a fin de incluir determinadas variedades de conducta homosexual. El significado básico de *stuprum* es «desfloración», sentido con que fue empleado por los juristas romanos para describir una conducta sexual –activa o pasiva– que resultaba indecorosa para el estatus de un ciudadano romano y que no quedaba cubierta por otras categorías legales, como violación, adulterio, etc.^[7]

No parece que el prejuicio popular contra la pasividad de un ciudadano varón adulto en las relaciones sexuales encontrara expresión oficial en la ley primitiva, pero hacia el siglo III, dicha conducta se convirtió en una forma de *stuprum*. El jurista Paulo opinaba, en sus *Sententiae* (2.27.12), reunidas alrededor del año 300, que un varón que cometía voluntariamente *stuprum* (esto es, que era pasivo para otro varón) debía perder la mitad de sus bienes.^[8]

Es dudoso que esta opinión tuviera fuerza de ley antes de su inclusión en la compilación jurídica de Justiniano, en el siglo VI. Paulo fue exiliado por Heliogábalo, conocido por su predilección por la conducta homosexual pasiva, y después de su regreso (llamado por Severo Alejandro) no hay indicio alguno de que esta actitud fuera objeto de sanción oficial.

En el año 342, los matrimonios gays, que hasta ese momento habían sido legales (al menos de hecho) y reconocidos, quedaron fuera de la ley en virtud de un estatuto de curiosa redacción que algunos autores han considerado completamente humorístico.^[9] Es probable que la naturaleza marcadamente propagandística de esta ley y la ausencia de toda penalidad ante su infracción, sean señales de que su(s) redactor(es) imperial(es) esperaban que dicha disposición legal se encontrara con la oposición o el desdén popular.^[10] La primera pena corporal para un acto relacionado con la homosexualidad fue impuesta en el año 390 por forzar varones a la prostitución o venderlos con ese fin.^[11] La pena de muerte que esta ley prescribe puede ser expresión del horror que al emperador Teodosio (nacido en Hispania) le inspiraba esta práctica,^[12] pero su promulgación como ley no demuestra nada acerca de la actitud del pueblo bajo. El código teodosiano también insistía en la pena de muerte para los que ofrecían sacrificios a deidades paganas, aunque esto había sido algo completamente legal tan sólo unas décadas antes y se siguió practicando ampliamente durante siglos.^[13]

La opresión autocrática y la extensión de la ética rural sólo eran dos aspectos de un fenómeno mucho más complicado. Además, no hay que imaginar que la transición a un clima social menos tolerante tuviera lugar sin oposición. En respuesta a la creciente ola de intolerancia, los gays comenzaron a defender sus preferencias y a criticar a sus oponentes en diversos géneros literarios. En esta época ya eran comunes en la poesía helenística las posturas de sexualidad militante, y los intercambios humorísticos, como el que protagonizaron Meleagro («No tengo un corazón obsesionado por los hombres. ¿Qué placer puede haber, amor, en montar varones, si tu deseo es recibir sin dar nada?») y un ardiente partidario del amor gay («No hay deseo de mujeres en mi alma, sino que el ardor de los varones me ha

encendido»)[14], eran moneda corriente en la literatura romana. En los primeros tiempos del Imperio, esa poesía apenas representaba algo más que un enfoque humorístico de la pansexualidad de la época, cuyas costumbres tolerantes daban cabida a todo tipo de vida, pero bajo la influencia de las actitudes sexuales cada vez más estrechas del tardío Imperio en declinación, estos temas se volvieron acres y vehementes, y el fundamento de las objeciones a los actos homosexuales se desplazó de la preferencia personal al absoluto moral y a la mojigatería. (Ateneo llega a despreciar al propio Platón, a considerar «indecentes» sus diálogos sobre el amor y a proclamar que los reunía «con total desprecio por sus lectores futuros», 11.508d.)

A la sazón se hicieron comunes los complejos debates sobre el tema, en los que se examinaba (o se aparentaba examinar) la validez, la moralidad y la deseabilidad estética de las dos clases de amor (al menos para los hombres).[15] A comienzos del siglo II d. C., Plutarco dedicó un libro de sus *Moralia* a tal tema, y en él hace que el defensor del amor gay desprecie en términos altisonantes la pasión heterosexual:

El verdadero amor no tiene nada que ver con las alcobas de las mujeres, ni aceptaré que jamás hayas sentido *amor* por mujeres o niñas en mayor medida que las moscas sienten amor por la leche... [750c][16]

Pero si también ha de llamarse «amor» a esa pasión [heterosexual], se trata de un amor afeminado e ilegítimo [...] El único amor verdadero es el amor por los muchachos [...] Esa otra pasión blanda y doméstica que disipa su tiempo en las faldas y los lechos de mujeres, en constante persecución de indulgencia y que afemina con el placer sin virilidad, no amante e incapaz de inspirar el espíritu, esa pasión merece la proscripción, como en verdad Solón la proscribió [...] El amor es hermoso y decoroso; el placer es vulgar y servil. Por esta razón se considera indigno de un hombre libre enamorarse de esclavos, ya que esta clase de pasión es meramente sexual, como las relaciones con las mujeres... [751]

Pero el defensor del amor heterosexual no es menos grandilocuente:

Si bien las relaciones no naturales con hombres no impiden ni obstaculizan una relación amorosa, es mucho más probable que el amor de hombres y mujeres que ocurre de acuerdo con la naturaleza dé origen al amor a través de la ternura [...] Por tanto, si examinamos detenidamente la verdad [...] vemos que la pasión por los muchachos y la pasión por las mujeres constituyen un único tipo de amor. Pero si quieres hacer distinciones por mor de la argumentación, veremos que este amor masculino no es honesto, sino que, como quien llega tarde y a destiempo al mundo ilegítimo y desfavorecido, ahuyenta el legítimo y más antiguo amor... [751-52][17]

Un diálogo posterior[18] de una novela de Aquiles Tacio trata la controversia de manera similar, pero con mayor sofisticación y menos invectivas. El adversario del amor gay

compara este último con las torturas de Tántalo cuando dice que la belleza de los hombres jóvenes desaparece tan pronto como ha terminado de aparecer y deja insatisfecho y sediento de amor al amante (2.35). El defensor del amor gay responde que el verdadero placer reside en el deseo, no en la saciedad (2.36) y que el amor gay es celestial (como en *El banquete* de Platón), como queda bien de manifiesto por el hecho de que Zeus, para sustituir a su esposa, no llevara al cielo a una mujer, sino a un joven, Ganimedes. Su antagonista contesta con contraejemplos tomados de la mitología, en un esfuerzo por demostrar que lo celestial es el amor por las mujeres. El argumento sube de tono. El bando gay ridiculiza a las mujeres como creaciones artificiales del maquillaje y de los ungüentos, mientras que exalta la belleza de los muchachos como simple y sin afectación. Aunque, el portavoz gay tiene la última palabra, la discusión no queda cerrada.

El diálogo *Cosas del corazón* es, sin duda, el más sutil del género, pues contiene elaboradas especulaciones históricas sobre la necesidad biológica del matrimonio y los factores sociales que dan origen a las relaciones homosexuales. El defensor del amor gay admite que el matrimonio es necesario, pero no cree que eso lo haga deseable: «Los matrimonios se concibieron como un medio para asegurar la sucesión, lo que es necesario, pero únicamente el amor de los hombres es una empresa noble para el alma del filósofo» (33).

No hay que esperar el amor de los varones en los tiempos primitivos. Pues el coito con las mujeres era necesario a fin de que nuestra especie no pereciera por falta de descendientes [...] Por tanto, Caricles, no vuelvas a criticar la carencia de valor de este descubrimiento sólo porque no se hizo antes, ni debes pensar que el amor a los muchachos es inferior tan sólo porque el coito con las mujeres puede acreditar una antigüedad mayor. No, debemos considerar necesarias las conquistas antiguas, pero evaluar como superiores las adiciones posteriores que haya inventado la vida humana, una vez que tuviera tiempo libre para el pensamiento. [Trad. Macleod, p. 205.]

El bando gay no propone el fin de las relaciones con las mujeres, sino simplemente que se limiten a lo físicamente necesario para la sobrevivencia de la especie e insiste en que el verdadero amor sólo es posible entre hombres. A continuación sigue una serie de comentarios misóginos sobre la falta de atractivo natural de las mujeres y los artificios a los que deben recurrir para seducir a los hombres. Luego el gay señala que el amor gay no es un «capricho exótico del tiempo», sino una herencia lícita y venerada. Concluye recomendando contención en la unión y aconsejando que nadie eche a perder un afecto permanente por un breve momento de placer. (No está claro que la castidad de las relaciones que recomienda el representante gay en el debate principal sean idealizaciones del autor del texto, pues un interlocutor posterior, Teomnesto, sostiene con toda elocuencia que tal contención es indeseable, cuando no imposible.)

Este debate, a diferencia de los anteriores, es juzgado oficialmente. «El matrimonio es una dicha y una bendición para el hombre cuando se encuentra con una buena fortuna, mientras que el amor a los muchachos, que rinde culto a los sagrados deberes de la amistad, es, a mi parecer, privilegio exclusivo de la filosofía. En consecuencia, todos los hombres deberían casarse, pero sólo a los sabios debería permitirse amar a los muchachos, pues el último sitio donde se desarrolla la virtud perfecta es en las mujeres» (ibíd., p. 229). El veredicto es

conciliatorio, pero el interlocutor gay tiene la última palabra en este debate y sus argumentos son luego elogiados por otro interlocutor gay. Además, se describe al polemista heterosexual como abatido, mientras que su oponente celebra su triunfo invitando a un banquete. El narrador elogia específicamente al interlocutor gay por haber hecho una buena defensa de «la causa menos elegante» (ibíd., p. 231).[\[19\]](#)

El estatus legal de los gays y sus relaciones no fue objeto de rechazo oficial hasta el siglo VI, pero ya desde comienzos del siglo IV comenzaba a levantarse una ola contra ellos, lo cual no escapó a la mirada de ciertos observadores de la época. En vista de lo que la historia les tenía reservado para tiempos futuros, es conmovedora la observación del autor de *Cosas del corazón*, según la cual los gays son ya «extraños aislados en tierra extranjera», así como también lo es su afirmación de que «de todos modos, no nos dejaremos dominar por el miedo y no traicionaremos la verdad» (31).[\[20\]](#)

Puesto que a partir del siglo IV el cristianismo fue religión oficial del Imperio Romano, y puesto que fue la única fuerza organizada que sobrevivió a la desintegración final de las instituciones romanas en Occidente después de las invasiones bárbaras del siglo V, se convirtió en el conducto por el cual llegó a Europa la moral más estrecha del Imperio tardío. Pero no fue el productor de esta moral. La disolución de la sociedad urbana de Roma y el ascenso del liderazgo menos tolerante, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista ético, dieron lugar a una restricción permanente de la libertad sexual que trascendía los límites de la creencia. Esto no equivale a negar que durante este período los sínodos y los príncipes cristianos aprobaran la aplicación de sanciones contra las relaciones homosexuales. Pero la ejecución es otra cosa que la promulgación, y sería engañoso caracterizar al cristianismo como una fuerza particularmente responsable de sentimientos y doctrinas antigays. En los últimos tiempos del Imperio, todas las tradiciones filosóficas organizadas de Occidente se volvieron cada vez más intolerantes con el placer sexual, y a menudo resulta difícil distinguir los preceptos éticos cristianos de los de la filosofía pagana del mismo período. La mayor parte de los movimientos religiosos contemporáneos luchaban con precauciones morales similares a las de los primeros cristianos.

Además, no hay ninguna prueba de que, en general, los cristianos se vieran muy afectados por la estrechez de las actitudes sexuales de algunos de sus líderes. A título individual, los cristianos tenían que enfrentar problemas morales tan urgentes y tan traumáticos como los de aceptar o no el martirio a manos de los funcionarios imperiales, adoptar o no los niños expuestos por los paganos, limitar o no sus propias familias, etc. Seguramente la homosexualidad les pareció un problema secundario. El material superviviente no es adecuado para evaluar las respuestas de las comunidades a dicha cuestión. Los primeros concilios se preocuparon por problemas teológicos fundamentales, como la naturaleza de Cristo, la autoridad de la Iglesia, la eficacia de los sacramentos, etc., y no tuvieron tiempo para la formulación de un código detallado de ética sexual. (El primer concilio «general» que se ocupó de la homosexualidad fue el Lateranense III, en 1179.)

Ciertos teóricos cristianos se plantearon el problema, pero fueron relativamente pocos y en general pertenecientes a escuelas de extremado ascetismo. No parece probable que sus actitudes fueran típicas; y los argumentos, incoherentes, contradictorios y a menudo ilógicos que solían exponer, han de haber ayudado muy poco a establecer una actitud general respecto de la homosexualidad entre los cristianos de base, la mayoría de los cuales eran analfabetos o, en todo caso, incapaces de apreciar tal especulación.

Ninguna de las tradiciones filosóficas sobre las cuales se sabe que se apoyó el cristianismo habría negado necesariamente la conducta homosexual como opción para los cristianos. Además de la Biblia, hubo tres tradiciones morales específicas que ejercieron capital influencia en las actitudes sexuales de los primeros cristianos: las escuelas judeo-platónicas de Alejandría, que se analizarán en el capítulo siguiente, la aversión dualista por el cuerpo y los placeres, y los conceptos estoicos de sexualidad «natural».

El dualismo –esto es, la filosofía que sostiene que hay fuerzas buenas y fuerzas malas que luchan por el control del alma humana– ejerció una enorme influencia en la Iglesia primitiva. Durante muchos años, san Agustín, antes de su conversión al cristianismo, había sido miembro de una secta dualista, la de los maniqueos, y muchos moralistas cristianos recibieron consciente o inconscientemente la influencia de las poderosas corrientes intelectuales del Imperio tardío. Los dualistas despreciaban toda forma de sexualidad, en la que veían un arma de las fuerzas del mal contra el bien, pues para ellos los placeres distraían el alma de los fines espirituales y que los placeres sexuales, tanto más cuanto más poderosos, eran los que más distraían. La mayor parte de los maniqueos se oponía por igual a todas las formas de sexualidad. Para algunos, los placeres homosexuales eran todavía peores que los heterosexuales, pues ni siquiera se plegaban al designio del Creador de regeneración de la especie humana. Pero para muchos otros eran menos graves que los heterosexuales, porque: *a)* no participan del aura falsa de santidad que emplea la sexualidad conyugal para seducir a los incautos y conducirlos a vidas autopermisivas; y *b)* no atrapan el alma en la materia, como el coito heterosexual cuando tiene los hijos como consecuencia. La influencia dualista, por tanto, fue ambivalente en el tema de la homosexualidad y pudo haber empujado en una u otra dirección a los cristianos que la sufrieron. Parece ser que Agustín dirigió a los maniqueos sus comentarios de *Confesiones* sobre los actos homosexuales; a los dualistas medievales se los acusó casi unánimemente de *favorecer* las relaciones homosexuales.^[21]

El neoplatonismo occidental dio a menudo muestras de tendencias dualistas en su rechazo de lo físico como grosero, cuando no como malo, y sin embargo su impacto en el pensamiento cristiano también fue ambivalente acerca de la conducta homosexual. Plotino, por ejemplo, consideró la homosexualidad como un extravío respecto de la senda de la perfección, lo mismo que la actividad heterosexual cuya finalidad fuera el placer, pero consideraba que tenía su origen en «principios naturales».^[22] Ciertamente, la reacción pública que su actitud hubiera producido ante la homosexualidad no habría sido demasiado diferente de las reacciones ante el placer heterosexual.

A menudo se supuso que el impacto profundo del estoicismo sobre la moralidad cristiana primitiva^[23] afectó las actitudes cristianas respecto de la homosexualidad gay, pero pocos de los textos más importantes de la Iglesia primitiva contra la homosexualidad incorporan ideas estoicas,^[24] y lo que se tiene como principal contribución del estoicismo a la moral sexual del cristianismo –la idea de que el único empleo «natural» de la sexualidad (y por tanto, moral) era la procreación– constituía en realidad una creencia común a muchas filosofías del momento. La abrazaban personas que se oponían vehementemente al estoicismo, como Plutarco,^[25] y es probable que entrara en las escuelas cristianas de pensamiento sobre todo a través de la influencia de los neoplatónicos alejandrinos. El hecho de que los sistemas filosóficos que no estaban de acuerdo en ninguna otra cosa llegaran sin embargo a las mismas conclusiones en relación con la procreación como «fin» de la sexualidad parecería indicar que se trataba de una noción lo suficientemente común como para no requerir ninguna justificación filosófica específica; probablemente se trataba más de un fenómeno social que de un fenómeno intelectual.

Por lo demás, tampoco está claro, ni mucho menos, que los estoicos desaprobaban la actividad homosexual: Zenón –el fundador del estoicismo– recomendaba que los compañeros sexuales se eligieran prescindiendo del sexo («No hagáis odiosas comparaciones entre gays y no gays, entre varones y mujeres»; «¿Distinguíis entre objetos de amor? Yo, no»)[26] y es fama que sólo tenía relaciones sexuales con otros varones.[27] Los representantes más prominentes del pensamiento estoico consideraban la homosexualidad como neutra desde el punto de vista moral.[28] Epicteto hablaba de atracción homosexual y de atracción heterosexual en términos de completa igualdad[29] e instaba a sus seguidores a no juzgar a quienes se daban con indulgencia a los placeres sexuales (*Manual*, 33, [8]).

De Séneca, el estoico que mayor influencia ejerció en Occidente, no sólo se rumoreó que él mismo se daba a la homosexualidad, sino que había estimulado a su discípulo Nerón a que hiciera lo propio.[30] Sea o no verdad, lo cierto es que no parece que el estoicismo occidental se haya opuesto a los actos homosexuales, a menos que implicaran exceso. Séneca dedicó un largo pasaje de su *Naturales quaestiones* (1.16) a describir el estilo de vida disoluto de un hombre excesivamente entregado a las relaciones homosexuales. Sin embargo, la finalidad del pasaje no estriba en introducir un comentario sobre ningún tipo de conducta sexual, sino en condenar la fascinación del hombre por los espejos. Se invoca la «naturaleza» para demostrar la verdadera función de los espejos (I, *passim*, esp. 17), pero no para introducir una opinión acerca de la elección de sexo; por el contrario, se encuentra allí la clara sugerencia de que todos, en una u otra oportunidad, han participado en el tipo de actividad que aquel hombre prefería (*quaeque sibi quisque fecisse se negat*). A juicio de Séneca, todos los vicios violentan la naturaleza, pero ninguno en mayor medida que los otros.[31]

Las condiciones sociales predominantes y las actitudes de quienes ejercen el poder pueden haber predisposto a los habitantes de muchos rincones del Imperio a considerar con sospecha y hostilidad los actos homosexuales, pero en ciudades grandes como Roma o Constantinopla, el abanico de opiniones fue mucho más amplio y no hay pruebas de que la conducta general de los cristianos fuera marcadamente distinta de la de los ciudadanos no cristianos. La prostitución homosexual no sólo fue tolerada sino que, en realidad, durante casi dos siglos después que el cristianismo se convirtiera en religión de Estado, pagó impuestos a los emperadores cristianos.

Muchos autores paganos objetaron el cristianismo precisamente por lo que ellos consideraban relajamiento sexual de parte de sus adherentes,[32] y gran parte de la apologética cristiana apuntaba a defender a los cristianos de la creencia común de que se entregaban a toda clase de placeres sexuales, comprendida la homosexualidad.[33] Esta creencia, al menos en parte, parece fundada en los hechos. Incluso Crisóstomo tuvo que admitir que la sexualidad gay era absolutamente común en la sociedad cristiana de Antioquía del siglo IV, desde el nivel más alto al más bajo.

Aquellos que se han nutrido de doctrina divina, aquellos que instruyen a los demás en lo que deben hacer y en lo que no deben hacer, aquellos que han oído bajar las Escrituras del cielo, no se unen a prostitutas con la misma falta de temor con que se unen a muchachos.

Los padres de los muchachos mantienen tal cosa en silencio: no tratan de secuestrar a sus hijos, ni buscan remedio para ese mal.

Nadie se avergüenza, nadie se sonroja, sino que, por el contrario, más bien se enorgullecen de su pequeño juego; los que parecen raros son los castos, y equivocados los que desaprueban. Si éstos [los que desaprueban] son insignificantes, se los intimida; si son poderosos, son objeto de burla, de risa, de refutación, con mil argumentos. Los tribunales carecen de poder; leyes,[\[34\]](#) instructores, parientes, amigos, maestros: todos son desvalidos.

A quienes quisieran impedir tales prácticas les resultaría difícil escapar a la mala reputación de los implicados en ellas, en primer lugar porque son muy pocos y fácilmente se perderían en la gran multitud de quienes viven una mala vida...

En verdad [...] hay cierto peligro de que en el futuro la comunidad de mujeres resulte innecesaria y que los muchachos satisfagan todas las necesidades que hoy acostumbran a satisfacer las mujeres...[\[35\]](#)

Dado que, por razones que se analizan en otros pasajes de este volumen, a Crisóstomo le afectaba personalmente la homosexualidad, consideró escandalosa la situación, pero parece razonable inferir que aquellos cristianos dispuestos a justificar «con mil argumentos» su estilo de vida, mantenían opiniones bastante distintas sobre la moralidad de las relaciones homosexuales, y no deja de ser asombroso que, gracias a la propia admisión de Crisóstomo, este grupo no sólo incluyera el respetable establecimiento de la ciudad, sino el liderazgo mismo de la comunidad cristiana, «aquellos que se han nutrido de doctrina divina, aquellos que instruyen a los demás en lo que deben hacer y en lo que no deben hacer, aquellos que han oído bajar las Escrituras del cielo». Aunque no necesariamente en defensa de su propia conducta, la actitud de Teodoreto de Ciro ante la homosexualidad se asemejaba notablemente a la de Platón, con el desprecio de la pasión únicamente en la medida en que ésta era obsesiva o constituía una adicción: «Por mi parte, pienso que aquellos que se inclinan *excesivamente* [λίαν] a [estas] pasiones hedonistas no ensalzan la pasión, sino que con el tiempo se tornan esclavos al convertir un hábito en un modo de vida».[\[36\]](#) No se apela a la sexualidad basada en la procreación, ni se sugiere de ninguna manera que la homosexualidad no obsesiva pudiera ser no cristiana. Un cristiano contemporáneo de Occidente, Ausonio, tenía en su biblioteca volúmenes de literatura homosexual escandalosa incluso para criterios romanos,[\[37\]](#) y se deleitaba en traducir del griego al latín bocados como el acertijo de Estratón acerca de cuatro actos sexuales simultáneos entre tres hombres.[\[38\]](#)

Ausonio estuvo apasionadamente enamorado de san Paulino, obispo de Nola, y su relación se expresó en una poesía de exquisita ternura, que marcó el tono de la mayor parte de la poesía amorosa de la Europa medieval.

A través de todo lo que la vida pueda ofrecer
o asignar a los mortales,
mientras permanezca yo encerrado en esta prisión corporal,
cualquiera que sea el mundo en el que me hallare,
te tendré muy apretado,
injertado en mi ser,
sin que distantes costas ni soles nos separen.
En todas partes estarás conmigo,
veré con mi corazón
y te abrazaré con mi espíritu amante.[39]

No hay ninguna prueba de que la relación entre ambos hombres fuera de naturaleza sexual (ni tampoco indicación alguna en sentido contrario), pero en la moral sexual del cristianismo primitivo representa una tendencia al mismo tiempo significativa e influyente. Difícilmente se pueda calificar su amistad de otra cosa que de apasionada; con implicación de erotismo físico o no, lo cierto es que se trataba de una relación que implicaba el *eros* tal como los griegos entendían la palabra, o tal como lo que en épocas más recientes se llamó «amor romántico». Nadie parece haber considerado «no natural» la atracción, ni el ardiente amor que sentía san Paulino por un hombre perturbó su conciencia, ni en lo que concernía al objeto de ese amor ni a la intensidad con que se manifestaba. Lejos de disuadirlo de rendirse a los amores terrenales –como ocurrió con san Pablo y con Orígenes–, la perspectiva de la eternidad sólo sirvió para ahondar su pasión.

Y cuando, libre de la cárcel de mi cuerpo
vuele yo de la tierra,
a dondequiera que nuestro Padre me envíe en el cielo,
allí te llevaré también a ti en mi corazón.
Pero ese fin,
que me libera de mi carne,
no me liberará de tu amor.

Este tipo de relación-pasión o amistad «erótica» entre varones fue origen de una parte de la más conmovedora poesía de la Edad Media. Aunque raramente implicara la sensualidad consciente, se inspiraba enormemente en el lenguaje de las relaciones sexuales y a menudo imitaba, con toda deliberación, la literatura homosexual de la Antigüedad.[40] Es cierto que en estas cuestiones conviene evitar la simplificación excesiva, pero parece justo decir que los autores de tales sentimientos expresaban, cuando menos, sensibilidades gays, puesto que el foco primario de sus relaciones de amor se hallaba en su propio sexo, y puesto que la pasión que animaba las amistades excedía con mucho lo que se consideraría «normal» entre amigos heterosexuales en sociedades que distinguen los sentimientos homosexuales de los heterosexuales.[41] La sociedad de Paulino sólo comenzaba a realizar tal tipo de distinciones, y con o sin expresión física, estas relaciones clericales eran sin duda más parecidas a las que se dan hoy en día entre amantes que entre amigos de un mismo sexo.

Sugerir paralelismos estrechos entre esas relaciones y fenómenos modernos sería tan incorrecto como, por ejemplo, comparar el matrimonio medieval con su contrapartida contemporánea. Pero sugerir que esta diferencia se debe simplemente a cambios en los conceptos de amistad, sin relación con la homosexualidad, sería dar por sentado lo que hay que probar: el contenido erótico de la «amistad» en la Antigüedad se debía, y no en escasa medida, al hecho de que en muchas sociedades antiguas la homosexualidad era algo convencional y podía formar parte de la relación; los amigos del mismo sexo se inspiraban en el vocabulario normal del amor homosexual para expresar sus sentimientos en términos eróticos.

La popularidad de la historia de santa Perpetua y santa Felícitas, por ejemplo, se debió en gran parte al atractivo del amor entre ambas mujeres. En Cartago, el 7 de marzo de 203 se martirizó a cinco cristianos, cuya muerte fue obra de animales salvajes o de la espada, pero únicamente Perpetua y Felícitas atrajeron la fantasía de la comunidad cristiana, sin duda porque el relato de las dos mujeres que se reconfortaron mutuamente en la cárcel, que sufrieron juntas el martirio como amigas y se dieron recíprocamente el beso de la paz a la hora de la muerte, cautivó el gusto de la época.^[42]

El propio san Agustín, cuando se refiere a esta tradición, expresa el amor que sintió por un amigo de juventud, cuya muerte lo dejó tan desolado que se dirigió a Dios, presa de una pena insoportable: «Sentía yo que mi alma y la suya eran una sola alma en dos cuerpos, y, en consecuencia, la vida era un horror para mí, ya que no quería vivir como una mitad; y, sin embargo, también tuve miedo de morir y que de esa manera él, a quien tanto había amado, muriera por completo» (*Confesiones*, 4.6). A diferencia de muchos de sus contemporáneos cristianos, Agustín lamentaba amargamente el aspecto sexual de tales pasiones («Así contaminé el impulso de la amistad con la suciedad de la lujuria y empañé su brillo con la negrura del deseo», 3.1)^[43] y, como adulto, rechazaba la posibilidad de relaciones homosexuales lícitas. En el siglo XIII, su opinión ganó ascendencia en los círculos cristianos, pero sólo tras una vigorosa oposición en muchos momentos de la historia del cristianismo.

No sólo parece ser que los primeros cristianos no hayan alentado prejuicio general alguno contra los gays, sino que tampoco parece haber habido ninguna razón para que el cristianismo adoptara una actitud hostil respecto de la conducta homosexual. Muchos cristianos prominentes y respetados –algunos incluso canonizados– se vieron involucrados en relaciones que casi seguramente se considerarían homosexuales en culturas hostiles al homoerotismo. La presión antierótica del gobierno y de las escuelas más ascéticas de ética sexual terminaría por lograr, con el tiempo, la supresión de los aspectos más públicos de la sexualidad gay y, finalmente, por incluir en el propio cristianismo una reacción de violenta hostilidad, pero este proceso llevó un tiempo muy prolongado y no es posible atribuirlo a actitudes ampliamente difundidas ni prejuicios entre los primeros adherentes a la religión cristiana. Es probable que un observador de las tendencias sociales de la época hubiera pensado que los ejemplos de Ausonio y Paulino o de Perpetua y Felícitas triunfarían en última instancia sobre la hostilidad de Ambrosio o Agustín, y que las actitudes sexuales cristianas se centrarían en la calidad del amor, no en el sexo de las partes implicadas o en la función biológica de su afecto.

[1] Naturalmente, eran ciudades, pero enormemente menos sofisticadas y con mucha menos tradición urbana que Roma, la única auténtica metrópolis de Occidente.

[2] Con algunas excepciones, sobre todo la de Heliogábalo. Aunque nació en provincias (Emesa, en lo que hoy es Siria), no parece haber abrazado una moral rural tradicional.

[3] Καί τό πανσαι τά περί τούς έρωτας των μειρακίων, *Pensamientos*, 1.16.

[4] Clodio Albino, *aversae Veneris semper ignarus et talium persecutor* (Capitolinus, 11.7).

[5] Habuit in animo ut exoletos vetaret, quod postea Philippus fecit, sed veritus est ne prohibens publicum dedecus in privatas cupiditates converteret, cum homines inlicita magis prohibita poscant furore iactati. Posiblemente, *exoleti* se refiera a prostitutos de cualquier tipo.

[6] Usus virilis scorti removendum honestissime consultavit (Aurelio Víctor, *Liber de Caesaribus*, 28.6, se supone que inspirado al ver un joven parecido a su hijo, de pie a la entrada de un burdel). Cuando Aurelio Víctor observa que tal prostitución «todavía existe», corre el año 360 d. C.

[7] Si una ciudadana soltera tenía relaciones sexuales con un hombre, eso constituía *stuprum*, en tanto no se tratara de una violación, ni fuera una prostituta. (En el último caso, ninguna conducta sexual sería inconveniente a su estatus, y no podría pedir reparación ni ser perseguida por ninguna ley relativa al *stuprum*.) Análogamente, si un marido tenía relaciones con una mujer casada que no fuera su esposa, cometía adulterio, pero si lo hacía con una mujer soltera, era culpable de *stuprum*. Ninguna forma de actividad sexual con esclavos/as, extranjeros/as o prostitutos/as constituía *stuprum*, pero la seducción, la violación de menores de cualquier sexo, libres por nacimiento, eran *stupra*, con independencia del consentimiento del menor implicado: por ej., en lo concerniente a muchachos, *Digesto*, 47.10.9.4, 47.11.1.2, 48.6.3.4. El uso literario del término era menos riguroso. La mayor parte de las fuentes extralegales emplean *stuprum* para describir la conducta sexual inmoral prescindiendo de los detalles legales de la responsabilidad o de la falta: por ej., Livio, 39.8.7, *Stupra promiscua ingenuorum feminarumque errant*; véase también 39.13.10, *Plura virorum inter sese quam feminarum esse stupra*. Obsérvese que en estos ejemplos no hay, explícita ni implícita, ninguna distinción moral sobre la base del sexo. Ninguno de los estudios publicados sobre derecho romano y homosexualidad analiza el *stuprum* en detalle, pero no cabe duda de que el tratamiento de Bailey es mejor que otros.

[8] Qui voluntate sua stuprum, flagitiumque patitur, dimidia parte honorum suorum multatur; nec testamentum ei ex majore parte facere licet. El *Digesto* repetía también un edicto que prohibía entablar juicio en nombre de terceros a los hombres que cometían *stuprum* voluntariamente (3.1.1.6: *Removet autem a postulando pro aliis et eum, qui corpore suo muliebra passus est*). No se sugiere que no puedan iniciar acción legal en nombre propio; lo interesante de esta disposición reside en la exclusión de la práctica jurídica de hombres conocidos como pasivos. Ninguna fuente histórica registra ejemplo alguno de la invocación de este edicto, y era de conocimiento común que una cantidad de emperadores eran pasivos en las relaciones sexuales con hombres. Séneca el Padre cita una ley anterior que prohíbe hablar en público a un «hombre no casto» (*Controversiae* 6, *Inpudicus contione prohibeatur*),

pero *inpudicus* no tiene connotaciones específicamente homosexuales, y el caso a propósito del cual cita Séneca la ley es tan extraño que resulta casi imposible descubrir qué papel desempeñaron los actos homosexuales (si es que desempeñaron alguno): un joven guapo, en una apuesta, salió a la calle vestido de mujer, fue violado por diez jóvenes, a los que se halló culpables de violación; luego un magistrado le prohibió hablar en público, y él solicitó al magistrado una compensación económica por perjuicios. La *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, compilada a finales del siglo IV, combina la opinión de Pablo y la del edicto pretoriano (Hyamson, comp., p. 82) y remite ambos a una prohibición de la prostitución homosexual. Sin embargo, la *Collatio* no refleja la práctica jurídica real. Hyamson (ibíd., nota a 11. 8-10) atribuye al edicto la confiscación de la mitad de la propiedad rural de los pasivos para Severo, sobre la base de un comentario de Zósimo: Ἐγένετο μὲν περὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἀπαραίτητος, τῶν ἐπὶ τοῖς ἀτόποις εὐθυνομένων δημοσίας ποιῶν τὰς οὐσίας (*Historia*, 1.8, ed. a cargo de Ludwig Mendelssohn, Leipzig, 1887, p. 8), pero la cita parece insustancial.

[9] El Código Teodosiano 9.7.3. Inexplicablemente, Bailey (p. 70) se niega a aceptar la interpretación obvia de esta ley, que insiste en que no se refiere a matrimonios entre varones. No está claro por qué hace tal cosa; admite que tales uniones eran bien conocidas en el Imperio tardío, pero minimiza su frecuencia y su importancia. Inserta en el texto palabras que tienden a justificar su afirmación y agrega una «y» que los legisladores seguramente habrían incluido de haberla pensado. Pero, tras tomarse esta libertad, sigue preguntándose qué era lo que la ley prohibía en realidad, y sugiere sin mucho convencimiento que todo eso podría ser humorístico. (El mismo problema encuentra en una ley hitita relativa al matrimonio homosexual e inserta palabras en el texto de la misma, p. 35.) Es evidente a qué se refiere la ley: *nubere* alude al matrimonio, ya directamente, ya por analogía, y en realidad es el verbo que los escritores latinos emplean para describir los matrimonios gays (véase cap. *Roma: la fundación*). Un epigrama de Marcial depende por entero de este uso de *nubere* (1.24; véase también 8.12), y Marcial especifica la legalidad de tales matrimonios. (En verdad esta ley parece casi una respuesta directa a sus epigramas.) El mejor traductor del código, Clyde Pharr (*The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions* [Princeton, N. J., 1952], pp. 231-232), entendió que la disposición legal se aplicaba a matrimonios gays y citaba como referencias cruzadas los relatos que los autores latinos hacían de tales matrimonios. Es verdad, como observa Bailey, que, en la frase inicial, Pharr da una construcción insólita a *porrecturam*, pero para corregir tal cosa no es necesario en absoluto agregar palabras: *quum vir nubet in feminam viris porrecturam* significa, sin duda, «cuando un hombre se casa con una mujer que se ofrece a hombres». Este es un uso harto común de *in* (véase, por ej., Lewis y Short, voz «in») y corresponde exactamente al matiz de *nubere*, que es la palabra que se utiliza para describir la parte de una mujer en un matrimonio heterosexual (para describir el papel del hombre se usa *ducere*). Ni el mejor texto (T. Mommsen, comp., *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlín, 1905), ni ninguna de las otras interpretaciones (para las cuales véase la edición anotada de Gustav Haenel, Leipzig, 1842), justifica la traducción que sugiere Bailey.

[10] La traducción de esta ley se ve inevitablemente afectada por la opinión propia acerca de la *Lex Scantinia*. Puesto que en latín no hay artículo definido, cuando el autor de esta ley dice *iubemus insurgere leges*, se podría traducir (como Pharr), o bien por «ordenamos aplicar las leyes», lo que implica que las leyes contra tal conducta ya existían, pero no se aplicaban, o bien «ordenamos aplicar leyes», lo cual sugiere que han de elaborarse leyes contra ella. Es evidente que ningún autor posterior conoció ley anterior a ésta, como tampoco parece probable, teniendo en cuenta la historia del derecho romano y la homosexualidad, que el

redactor de dicho instrumento legal creyera en la existencia de tal ley. La frase siguiente sólo realza la ambigüedad: «Ordenamos que se fortalezcan las leyes».

[11] Los esfuerzos para ver en esta ley una legislación antigay (por ej., Bailey, n. 72) están condenados al fracaso. Bailey ignoraba la existencia de una versión más larga de la ley, que se ha conservado en el *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, en la cual se especificaba que las personas culpables de este delito debían ser expulsadas de los burdeles en los que trabajaban (omnibus eductos, pudet dicere, uirorum lupanaribus, Hyamson, comp., p. 82). La fecha de la *Collatio* no es segura, pero sus interpretaciones suelen ser meticulosas y no se pueden pasar por alto. Haenel comenta extensamente la relación entre las dos versiones (cols., 845-846). Obsérvese que la *Collatio* no repite la ley de 342. La interpretación más ampliamente justificable sería la condenación de todos aquellos involucrados en la prostitución pasiva, esto es, los alcahuetes y las prostitutas, pero *damnare* parece pronunciarse en contra.

[12] Pero tanto esto como la ilegalización del sacrificio pueden haber sido impuestos al emperador por Ambrosio, obispo de Milán, quien le rehusó la comunión después de una masacre en Tesalónica en el año 390. No sería asombroso que Ambrosio fuera hostil a la sexualidad gay.

[13] 16. 10. 4. Obsérvese que este cuerpo legal emplea la misma frase (gladio ultore) respecto de la pena de muerte que el edicto contra la prostitución, lo que hace pensar que formaran parte de la misma campaña. Para la persistencia del sacrificio pagano, véase J. N. Hillgarth, *The Conversion of Western Europe, 350-750*, Englewood Cliffs, N. J., 1969; y S. MacKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, D. C., 1938.

[14] AP., 5.208, 12. 17. El primer poema es irónico, puesto que Meleagro era conocido por su poesía erótica dirigida a hombres jóvenes. Parece ridiculizar la falta de reciprocidad en las relaciones heterosexuales, sobre todo en el tercer verso (α χερὶ γάρ τάν χεῖρα.../ ἔρροι παζάρσῃν αρσενικὰ ἰς λαβίσιν); cf. 12. 7 (τό δέ μείζον ἐκεῖνο, / οὐκ ἔστιν που θῆς τήν χέρα πλαζομένην), 23, 52, etc. La relación cronológica entre el poema de Meleagro y el de su oponente no es segura; Meleagro puede haber sido el interpelado.

[15] Puesto que los sentimientos y los deseos de las mujeres no están representados explícitamente en ninguno de estos análisis, la deseabilidad del lesbianismo sigue abierta a debate.

[16] Cf. *De communibus notitis*, 28 (*Moralia*, 1073), donde se emplea una imagen similar.

[17] Es bastante difícil determinar hacia qué lado se inclinan las simpatías de Plutarco en este diálogo. No cabe duda de que es más acerbo su ataque a la posición gay, pero una vez expuesto el argumento real, uno de los interlocutores otrora antigays pronuncia un largo elogio del amor valiéndose casi exclusivamente de ejemplos de famosos amantes gays (758 ss.); y a lo largo del diálogo los interlocutores no gays emplean constantemente el amor gay como modelo de relaciones eróticas (por ej., 758c: «Ni hay lucha ni competencia más adecuada a la contemplación y supervisión de un dios que la persecución y el cortejo de hombres jóvenes y hermosos por sus amantes»; también 754d: «La nodriza gobierna al bebé, el maestro al muchacho, el gimnasta al adolescente, el amante al hombre joven»). Por lo

demás, muchas de las observaciones ostensiblemente hostiles a la homosexualidad son harto irónicas.

[18] La fecha es discutible; la opinión más corriente tiende a datar su composición a finales del siglo II.

[19] Ὅτι δυσχερεστέρω μέρει δυνατῶς συνηγόρησεν.

[20] Ξένοι τε ἐπ' αλλοτρίας γῆς ἀπειλήμεθα..., ὁ μὲν τάληθές οὐ προδώσομεν νικηθέντες ὁ κνῶ.

[21] Pero véase cap. *Cambio social*, infra.

[22] Οἱ δ' ἂν ἐν παρανόμῳ καὶ παρὰ τὴν φύσιν ἐθέλωσι γεννᾶν, ἐκ τῆς κατὰ φύσιν πορείας ποιησάμενοι τὰς ἀρχὰς γενόμενοι παράφοροι ἐκ ταύτης οἷον οδοῦ ολισθήσαντες κείνται πεσόντες, *Plotini Enneades*, 3. 5. 1, ed. a cargo de Hermann Mueller, Berlín, 1878, p. 208.

[23] Se hallará una ilustración concisa de la misma en Moses Hadas, *Hellenistic Culture*, Nueva York, 1959, cap. 18. Es notable que Séneca, tal vez el más remoto exponente de la moral estoica en el Occidente latino, había nacido en una de las áreas más rurales del Imperio Romano, Hispania, cuyas costumbres provincianas habían deprimido a Marcial, más urbano.

[24] Juan de Salisbury, uno de los pocos autores tardomedievales influidos por el estoicismo, tenía sentimientos algo confusos acerca de la homosexualidad: véase cap. *La resurrección urbana*.

[25] Plutarco fue autor de por lo menos nueve tratados contra los estoicos, y a pesar de eso escribe que «no hay duda de que quienquiera que tome esposa no para tener hijos, sino por placer, considera erróneamente el bien del matrimonio y [...] convierte el nacimiento de sus hijos en un reproche a ellos» (*Solón*, 22. 4: Ὁ γὰρ ἐν γάμῳ παρορῶν τὸ καλὸν οὐ τέκνων ἐνεκα δηλὸς ἐστίν, ἀλλ' ἡδονῆς ἀγόμενος γυναῖκα, τὸν τε μισθὸν ἀπέχει, καὶ παρρησίαν οὕτω πρὸς τοὺς γενομένους οὐκ ἀπολέλοιπεν, οἷς αὐτὸ τὸ γενέσθαι πεποίηκεν ὄνειδος).

[26] Διαμηρίζειν μηδὲν μαλλον μηδέ ἡσσον παιδικὰ μηδέ Θήλεα ἢ ἄρρενα, en Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, 3.245; Διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; οὐκέγωγε, en Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, 11.190.

[27] Ateneo, 13.563e: Ζήνωνα τὸν Φοῖνικα, ὅς οὐδεπώποτε γυναικί ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ' αἰεί. Ateneo no es una autoridad especialmente fiable, pero esta información concuerda con la impresión general de Zenón en el mundo antiguo: véase Diógenes Laercio, 7.129; Plutarco, *Quaestiones conviviales*, 3. 6. 1. (653e); Johann von Arnim, *Stoicorum vetera fragmenta*, Leipzig, 1905, 1: 58-59, nn. o 247-253; y Séneca, «Epístolas», 123. 15: Qui nos sub specie Stoicae sectae hortantur ad vitia [...] Quaeramus, ad quam usque aetatem iuvenes amandi sint.

[28] «Los discípulos de Zenón, Cleantes y Crisipo dicen que las cosas son de otra manera»; Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, 3.200.

[29] Por ej., *Manual*, 10: Ἐάν καλήν, εὐρήσεις δύναμιν πρὸς ταῦτα ἐγκράτειαν. Véase también *Discursos*, 4. 11. 19.

[30] Καί μειρακίοις ἐξώροις ἔχαιρε, καί τουτο καί τόν Νέρωνα ποίειν ἐδίδαξε, Dión Casio, 61. 10. Aunque es evidente que Dión consideraba digno de consideración que Séneca prefiriera los varones adultos, a los ojos de Séneca esto podía haber sido más moral que tener relaciones con niños. Aunque Dión es en general una excelente autoridad para la época imperial, este pasaje sólo tiene lugar en un compendio de su obra y no se le puede atribuir la misma autoridad que a fragmentos que sobreviven íntegramente.

[31] Omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt, *Epístolas*, 122. Esta epístola contiene una lista de actividades que Séneca considera «no naturales»: comprende el nadar en piscinas de agua caliente, cultivar plantas dentro de la casa, tratar de parecer joven y beber con el estómago vacío.

[32] Por ej., Tácito, *Anales*, 15. 44; Plinio, *Epístolas*, 10. 96.

[33] Un ejemplo de especial interés a este respecto es el de *Octavio*, de Minucio Félix, una defensa de los cristianos ante las extravagantes acusaciones de inmoralidad, incluso la felación ceremonial y la prostitución en el templo; véase esp. cap. 28. Para la inmoralidad cristiana (real y supuesta) en general, véase Noonan, sobre todo caps. 3 y 4.

[34] Probablemente Crisóstomo se refiera a las leyes de protección de menores.

[35] *Adversus oppugnatores vitas monasticae*, 3. 8, traducido parcialmente en Ap. II. Para la precisión de sus comentarios sobre Antioquía, véase las palabras de un pagano contemporáneo, el escritor Libanio; y A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959, pp. 195-209.

[36] Teodoreto de Ciro, *Thérapeutique des maladies helléniques [Graecarum affectionum curatio]*, ed. y trad. de Fierre Canivet, París, 1958, pp. 352-353: (9. 53-54): ' Εγώ γάρ οἶμαι καί τοὺς λίαν ἡδυπαθείαις δουλεύοντας οὐκ ἐπαινείν τό πάθος, ἀλλά δουλεύειν τῷ χρόνῳ, τό ἔθος ἔστιν εργασαμένους. Tal vez la traducción debiera ser «se vuelven esclavos del tiempo», es decir, del mundo de la carne antes que del mundo del espíritu.

[37] Epístola 13, en MGH, *Auctores*, 5. 2, p. 173.

[38] Ibíd., *Epigramas*, 59. La lengua griega original aparece en dos versiones de la AP: 11.225 y 12.210. La última versión es la mejor:

Tres se cuentan en una sola cama, de los cuales dos son activos
y uno es pasivo. Una fantasía el relato parece,
pero no hay falsedad: el del medio por partida doble actúa,
pues por detrás complace y por delante es complacido.

H. G. Evelyn White, el traductor de la edición de LC de los *Epigramas* de Ausonio, Cambridge, Mass., 1919-1921, no menciona esta versión, aunque no hay manera de saber con certeza a cuál de los dos Ausonios traducía, o si conocía a ambos. El uso de la palabra *stuprum* en el epigrama debe interpretarse con cautela; sus ramificaciones son más probablemente jurídicas que morales.

[39] *Carmen*, 11. 49-68, en el CSEL, Viena, 1894, 30: 41-42; y en la OBMLV, pp. 31-32 (núm. 24). Estos versos fueron traducidos y reimprimos por Helen Waddell en *Medieval Latin*

Lyrics, Nueva York, 1948, pp. 36-37. La traducción es excelente; sólo he incluido la mía en beneficio de la claridad, ya que, en el presente estudio, las consideraciones poéticas son secundarias. En sus notas al poema (pp. 36-37), Waddell ofrece un relato muy emocionante de las relaciones entre los dos hombres. El libro de Waddell es indispensable para toda persona que tenga interés en la poesía amoratoria medieval.

[40] La relación literaria entre Marco Aurelio y Frontón es un ejemplo especialmente claro de lo que se acaba de decir; véase, en la edición LC de C. R. Haines, Londres, 1919, 1. 20-30, 30-33; 2. 120-126. Marco Aurelio era persona hostil a la homosexualidad, pero cualquier lector moderno vería en esta correspondencia apasionadas cartas de amor.

[41] Es probable que C. S. Lewis, por ej., conociera la literatura amorosa de la Antigüedad y de la Edad Media tan bien como cualquier otro estudioso moderno, vivió en una época en que se distinguía claramente entre «homosexual» y «heterosexual» y él mismo tuvo interés en cerrar el paso a toda imputación de homosexualidad a la literatura amoratoria medieval; pero sus esfuerzos para diferenciar entre «amistad» y «amor» dejan íntegramente en el campo de este último relaciones como las de Ausonio y Paulino: la amistad «tiene poco que ver con nuestros nervios; en ella no hay nada bronco, nada que acelere el pulso o le ponga a uno rojo y pálido [...] Los Amantes se hablan permanentemente de su Amor; los Amigos raramente hablan de su Amistad. Los Amantes están casi siempre cara a cara, mutuamente absortos; los Amigos, uno junto al otro, absortos en algún interés común. Por encima de todo, *Eros* [mientras dura] sólo está entre dos», *The Four Loves*, Nueva York, 1960, pp. 88 ss. Es probable que, de los análisis recientes de las dificultades para expurgar la *amicitia* cristiana de sus exageradas convenciones literarias, el más detallado sea el de Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, 2a. ed., Oxford, 1968, esp. 1:192-220. Sin embargo, este tratamiento, en general muy concienzudo, debe leerse en el contexto: el interés central de la tesis de Dronke (acerca del surgimiento relativamente tardío de la lírica erótica), requiere el énfasis de los aspectos convencionales de la temprana poesía amoratoria medieval.

[42] El relato fue escrito por contemporáneos en latín y (tal vez posteriormente) en griego; las dos versiones han sido impresas conjuntamente por J. A. Robinson en *The Passion of St. Perpetua*, Cambridge, 1891.

[43] Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae, candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis.

Tradiciones teológicas

Aunque es probable que las actitudes de los ascetas cristianos sólo influyeran en una pequeña parte de la Iglesia primitiva, terminaron por proporcionar justificación a la opresión de los gays en muchos Estados cristianos y, por tanto, merece la pena tomarlas aquí en consideración. Se las puede incluir bajo cuatro encabezamientos: 1) conducta animal, 2) asociaciones ofensivas, 3) conceptos de «naturaleza» y 4) expectativas sexuales específicas del género masculino.

De los cuatro, sólo el último estaba destinado a desacreditar la conducta homosexual en particular. Los otros tres eran originariamente condenaciones de conductas que sólo implicaban la homosexualidad a título incidental –y en la misma medida en que implicaban la heterosexualidad– pero, a través de la mala interpretación y la inferencia selectiva, terminaron por aplicarse a los gays en particular.

Conducta animal. Los argumentos más antiguos e influyentes que emplearon los teólogos cristianos para oponerse a la conducta homosexual fueron los que derivaban de la conducta animal. La Epístola de Bernabé, redactada probablemente durante el siglo I d. C. y que hoy se tiene por apócrifa, fue sin embargo aceptada como Escritura por la mayor parte de los cristianos familiarizados con ella. Integra el texto del manuscrito más famoso de la Biblia que haya sobrevivido a nosotros, el *Codex Sinaiticus*, y su influencia puede rastrearse a lo largo de siglos en los escritos de muchos Padres de la Iglesia (entre otros, Clemente, Orígenes y Eusebio). El autor de la obra equiparaba las prohibiciones mosaicas de comer cierto tipo de animales con diversos pecados sexuales:

[Moisés dijo] De la liebre no comeréis [cf. Lev., 11: 5]. ¿Por qué? A fin de no volveros, dijo, abusadores de muchachitos,^[1] o de que no os suceda como a este animal. Pues la liebre desarrolla una nueva apertura anal cada año, de modo que tendrá tantos anos como años haya vivido.^[2]

Tampoco de la hiena comeréis, dijo, a fin de no volveros adúlteros o seductores, o como ella. ¿Por qué? Porque este animal cambia de sexo anualmente y es un año macho y al año siguiente, hembra.^[3]

Y también despreció la comadreja [cf. Lev., 11:29]. No os volveréis como estos animales, dijo, de los que sabemos que cometen actos inmundos con la boca, ni os uniréis a aquellas mujeres que han cometido actos ilícitos oralmente con el impuro. Pues este animal concibe por la boca.^[4]

Las opiniones de este texto y los errores que derivan de aplicarlos a la homosexualidad implican tal cantidad de tan complejas incomprensiones, que aquí sólo podemos ofrecer el más escueto sumario. Por supuesto, Moisés no atribuyó estas extravagantes características a los animales en cuestión, ni prohibió en realidad comer hiena,^[5] pero pocos de los primeros cristianos conocían el texto del Levítico lo suficiente como para reconocer la tergiversación, y, en todo caso, era moda entre los cristianos de la época extrapolar imaginativamente a partir

de la ley mosaica. Además, en el mundo antiguo estas extrañas nociones acerca de la conducta animal eran aceptadas casi universalmente. En la leyenda acerca de la hiena se creía ya de un modo muy extendido en época de Aristóteles, y a pesar de que este filósofo la refutó (*Historia animalium*, 6. 32, *Sobre la generación de los animales*, 3. 6), hacia la época del naturalista Eliano (siglo II o III d. C.) todos los tratados serios de zoología volvían a aceptar aquella afirmación,[6] y tanto Ovidio (*Metamorfosis*, 15. 408-9) como Opiano (*Cinegética*, 3.289-92) la emplearon en fábulas populares. La idea relativa a la liebre también estaba muy difundida. En la misma época en que escribía Bernabé, Plinio la incluía en su historia natural y la adornaba con relatos más extravagantes aún.[7] Nada menos que un personaje como Plutarco introducía a sus lectores a las supuestas aberraciones sexuales de la comadreja (*Isis y Osiris*, 74 [31B]), y Ovidio incluso creía en un mito que explicaba cómo se había asociado la comadreja con el nacimiento oral (*Metamorfosis*, 9.322-23).

El empleo que hace Bernabé de esta tradición zoológica popular en un contexto moral ejerció una influencia decisiva sobre muchos cristianos, que no sólo adoptaron, sino que además expandieron sus prejuicios y errores. Que Bernabé aspirara o no a aplicar la prohibición a los jóvenes de ambos sexos, lo cierto es que se refería al problema de las relaciones sexuales con menores,[8] y su modo de entender sobrevivió hasta el siglo IV.[9] Pero hacia la época de las *Constituciones apostólicas* de ese siglo, sus comentarios ya se aplicaban a toda actividad sexual entre personas del mismo sexo (o a toda sexualidad no reproductiva entre dos personas cualesquiera).[10] Esto, sin duda, se debía en gran parte a su adopción de Clemente de Alejandría como columna vertebral de su argumento contra la homosexualidad en el *Paedagogus*, que era un manual de extraordinaria popularidad para la instrucción de los padres cristianos. Aunque Clemente fue uno de los primeros teólogos cristianos que invocó la «regla alejandrina» (según la cual el acto sexual, para ser moral, debe estar dirigido a la procreación) en las exposiciones sobre la homosexualidad, su desprecio de las relaciones homosexuales se basaba sobre todo en los argumentos animales de Bernabé. Moisés, observaba Clemente, había rechazado la «siembra inútil» al prohibir comer hiena y liebre, pues «estos animales están demasiado obsesionados con el coito».[11] Clemente, evidentemente, había leído a Aristóteles (o un epítome) y era consciente de que los naturalistas de su día estaban equivocados al atribuir a la hiena la capacidad para cambiar de sexo, pero creyó que las hienas macho se montaban regularmente unas a otras con preferencia a las hembras, e infería que la supuesta prohibición de Moisés de comer hiena debía ser una condenación específica de las relaciones homosexuales. Reforzó su argumento con el comentario de Pablo en la *Epístola a los Romanos* y citas de Platón tomadas fuera de contexto, y sostuvo que Platón había objetado al comportamiento homosexual sobre la base de su lectura de la Biblia.

Es fácil ridiculizar la ignorancia de Clemente, pero sus actitudes al respecto ejercieron una gran influencia. En una época en que su argumento de que la única finalidad lícita del placer sexual era la procreación todavía no gozaba de aceptación universal, sus otras objeciones, sin embargo, eran convincentes, sobre todo en tanto seguía la *Epístola* de Bernabé, que tanto Clemente como sus lectores consideraban apostólica, y en tanto se dirigían a una cuestión tan delicada como era la crianza de los hijos.[12]

En Occidente, donde la zoología fantástica era igualmente popular y donde las extravagantes ideas acerca de la liebre, la hiena y la comadreja se habían introducido en todo tipo de literatura, una traducción latina de Bernabé familiarizaba a los cristianos con las implicaciones morales de tal conducta.[13] Novaciano, evidentemente afectado por esta idea, dijo que «en los animales la ley ha establecido una suerte de espejo de la vida humana».[14]

[...] Pues, ¿qué es lo que entiende la ley cuando dice: “De la liebre no comeréis”? Condena a los hombres que se han convertido en mujeres».[15]

La persistencia y la ubicuidad de esta tradición quedaron aseguradas cuando las inferencias sexuales acerca de los animales en cuestión se incorporaron a la obra indudablemente más popular de ciencia natural de la Edad Media, uno de los tratados más vastamente leídos con anterioridad al siglo XVII.[16] El *Physiologus* fue una colección de anécdotas sobre animales –algunas más o menos precisas, algunas desatinadamente fantásticas– en las que se extraía una moral cristiana a partir de diferentes aspectos de la conducta animal. Apareció primero en Grecia, un poco después de la Epístola de Bernabé; rápidamente se abrió camino en latín y su popularidad dio lugar a docenas de versiones distintas.[17] Durante la Edad Media se lo tradujo a casi todas las lenguas vernáculas medievales, del islandés al árabe.[18] Su influencia fue incalculable, en particular durante la Alta Edad Media. Dado que se podía disponer de él en todas las lenguas romances como «el bestiario», sirvió a modo de manual de piedad, de compendio de zoología y como una forma de entretenimiento. Incluso muchos fragmentos del saber popular acerca de animales deben su popularidad a la influencia del *Physiologus* y de los bestiarios que de él derivan.

Fueran o no derivaciones de Bernabé o de Clemente,[19] las primeras versiones griegas y latinas del *Physiologus* realizaron exactamente la misma fantasiosa conexión entre las coloridas leyendas acerca de la sexualidad animal y la ley mosaica.

La ley dice, «No comeréis comadreja ni nada parecido». El *Physiologus* ha dicho de este animal que presenta las siguientes características: la hembra recibe al macho en la boca, queda preñada y pare por los oídos [...] [20] La ley dice, «No comeréis hiena ni nada parecido». El *Physiologus* ha dicho de este animal que es macho-hembra; [21] que es en un momento macho, y en otro momento, hembra. En consecuencia, un animal impuro, a causa de este cambio de sexo. Esta es la razón por la cual dice Jeremías: «Nunca la guarida de la hiena será mi herencia».[22]

Por tamo, no debes volverte como la hiena, tomando primero la naturaleza masculina y luego la naturaleza femenina; a éstos, dice, censuraba el Santo Apóstol cuando hablaba de «hombres que hacen con hombres lo que es impropio».[23]

Estas asociaciones afectaron profundamente las actitudes posteriores ante la conducta homosexual.[24] Medio milenio después de Bernabé, el obispo de Pavía se burlaba de un varón gay comparándolo con una liebre,[25] y mil años después, Bernardo de Cluny atacaba las relaciones homosexuales con la simple observación de que un hombre que de tal suerte «deshonra su virilidad» no es más que «una hiena».[26] No era menester explicar esas referencias; los autores medievales podían estar seguros de la familiaridad de su público con una o más docenas de bestiarios, que se podían encontrar en casi todas las lenguas europeas y en los que se explicaban las prácticas impuras de la liebre, la hiena y la comadreja.[27]

En la Grecia oriental, las leyendas sobre estos animales no sólo persistieron, sino que incluso se expandieron. En la versión del siglo VI debida a Timoteo de Gaza, no sólo la hiena, sino también la liebre cambiaban anualmente de sexo, y la comadreja podía parir su cría por el

oído o la boca;[28] en la versión griega de los *Jeroglíficos* de Horapolo, las hienas, además del cambio de sexo, tienen propiedades mágicas, y la comadreja hembra tiene el órgano masculino de su especie.[29] Estas confusas leyendas pasaron también al saber popular árabe, de donde, en una forma alterada, terminaron por entrar en la tradición occidental.[30]

Asociaciones ofensivas. Al menos tres tipos de asociaciones ofensivas matizan la visión que algunos autores cristianos adoptaron ante la homosexualidad. La asociación de la homosexualidad con el abuso sexual de menores, notable ya en el siglo IV, se debió a una creciente imprecisión semántica (o a una deliberada mezcla de conceptos)[31] y, en parte, al enorme predominio de una antigua costumbre, que las culturas industrializadas modernas han considerado execrable, pero que formaba parte del contexto social aceptable en el cual se forjaron las actitudes cristianas ante la variedad de conductas sexuales: el abandono de niños no deseados para que fueran vendidos como esclavos. Un gran porcentaje de tales niños se usaban con fines sexuales, al menos a partir de la adolescencia y hasta que eran lo suficientemente desarrollados para servir como trabajadores. El testimonio tanto de autores paganos como de apologistas cristianos nos da noticia de la enorme extensión de esta práctica. Justino Mártir explica que «se nos ha enseñado que es un error exponer incluso a los recién nacidos... porque hemos observado que casi todos esos niños, ya sean varones, ya sean hembras, serán prostituidos».[32] Clemente cuenta que los muchachitos que se vendían como esclavos eran hermoseados para atraer a los potenciales compradores (*Paedagogus*, 3. 3).

Además de (a veces en lugar de) problemas evidentemente morales de prostitución involuntaria y de explotación sexual de menores, a los autores cristianos les preocupaba mucho la posibilidad de incesto accidental que presentaba este aspecto del tráfico de esclavos. Justino se pronuncia en contra del recurso a la prostitución masculina, pues un hombre que disponga de tales servicios podría, sin saberlo, cometer incesto con su hijo, su hermano u otro pariente cercano (*I Apología*, 27 [PG, 6: 372]). Tertuliano se pronuncia contra la exposición o el ofrecimiento para adopción de niños que en última instancia pudieran incurrir en relaciones incestuosas con padres a quienes no pueden reconocer;[33] y Clemente lamenta «las incontables tragedias desconocidas provocadas por encuentros sexuales casuales. ¿Cuántos padres, olvidando los hijos que ellos mismos abandonaran, tienen, sin saberlo, relaciones sexuales con un hijo que es un prostituto o con una hija convertida en ramera?»[34] La venta pública de niños como esclavos persistió claramente durante siglos tras la conversión del mundo romano en cristiano: en su relato de la evangelización de Inglaterra, san Beda cuenta cuan bellos encuentra el papa Gregorio I Magno a los muchachos ingleses que se venden en el mercado público de Roma en el siglo VI.[35]

Las asociaciones de la homosexualidad con el paganismo sólo pudieron haber despertado sospechas contra ella, aun cuando, en general, las objeciones de los moralistas cristianos a la sexualidad pagana se aplicaban a ambas inclinaciones. Cuando Justino Mártir ataca las hazañas sexuales de los dioses, no distingue entre gay y no-gay: «Nos hemos consagrado nosotros mismos a Dios, que no tuvo nacimiento ni sufre, y que, creemos, no asaltaba a Antiope ni a otras mujeres movido por el deseo, ni a Ganimedes».[36]

Los actos homosexuales se criticaban a veces como uno de los múltiples síntomas de sexualidad hedonista o porque llevaban implícita alguna actividad objetable en sí misma, como la prostitución masculina.[37] Aunque ni las Escrituras judías ni las cristianas condenaran explícitamente el coito oral ni el anal, el primero fue objeto de gran desprecio entre los ciudadanos del mundo antiguo, y la antipatía popular de ambos fue buen caldo de cultivo de prejuicios contra la conducta homosexual.[38] En el nivel teórico, por supuesto, la

oposición a uno y otro se aplicaría también a formas comunes de coito heterosexual, pero en el debate público, la fuerza visceral de tal hostilidad parece haberse dirigido principalmente contra los gays, tal vez porque era más fácil condenar esa conducta como característica de una minoría cada vez más impopular que cuestionar las vidas privadas de la mayoría. La repugnancia cristiana por enfermedades sociales tales como el abuso sexual de niños, que originariamente se percibían como males de una sociedad generalmente pecaminosa, se fue concentrando cada vez más en grupos particulares e impopulares: bárbaros, herejes, judíos y gays.

Conceptos de «naturaleza». La palabra «naturaleza» no aparece en los Evangelios; en la medida en que estos documentos representan un registro exacto de los comentarios y las instrucciones de Jesús, éste nunca pronunció una sola palabra acerca de la «naturaleza». Tampoco a san Pablo preocupaba la «naturaleza» en abstracto: fuera de una o dos ambiguas referencias,^[39] en los escritos paulinos la palabra «naturaleza» tiene lugar únicamente en el sentido de «naturaleza» *de* algo: los judíos, los gentiles, los dioses paganos, los árboles, etc. En las Epístolas a Pedro y a Judas,^[40] lo «natural» se opone específicamente a lo justo y es caracterizado como algo destructivo. Difícilmente se hallará una sólida base en las Escrituras para fundamentar la preocupación cristiana por la «naturaleza» como principio moral.

Pero el cristianismo vivió su infancia en una sociedad profundamente afectada por versiones tardías de los conceptos platónicos y aristotélicos de «naturaleza ideal», que ejercieron una gran influencia en algunos de los primeros adherentes a la nueva religión. Los estoicos inferían tautológicamente de los procesos «naturales» lo que era «natural» y lo erigían en su norma ética. Afirmaban que comer moderadamente, sólo lo necesario para alimentarse, era «natural», de modo que la intención de la «naturaleza» debía ser que los seres humanos comieran sólo lo necesario y con ese fin; todo lo que fuera más allá de ese límite sería «no natural» o «antinatural». (Por supuesto, pudieron haber previsto dos funciones «naturales» en el comer: el mantenimiento y el disfrute; pero no lo hicieron.)

Los conceptos estoicos de moralidad «natural» ya se habían extendido en el mundo romano antes de la irrupción del cristianismo, y es probable que la semejanza de la ética estoica y la cristiana en el nivel práctico facilitara enormemente el éxito de esta última.^[41] La correspondencia entre las enseñanzas morales de Séneca y de san Pablo en determinados puntos era tan asombrosa que las épocas posteriores tuvieron que inventar una «correspondencia» (esto es, un conjunto de cartas) entre ellos.^[42] Muchos seguidores de san Pablo adoptaban con facilidad los prejuicios de Séneca relativos a la «naturaleza», pese a su impertinencia para la enseñanza cristiana.

Los neoplatónicos consideraban explícita o implícitamente la «naturaleza» como la fuerza semidivina que transformaba lo «ideal» en «real» y pensaban que sus dictados tenían fuerza de ley moral. Los judíos helenizados, fuertemente influidos tanto por la moral estoica como por el platonismo, invocaban lo «natural» como corolario de la ley divina, como el reflejo terrenal de la voluntad de Dios, y la utilizaban para proveer justificación filosófica a la moral del Antiguo Testamento. Por ejemplo, la idea de que el único uso «natural» de la sexualidad era la procreación pudo hacerse pasar, por medio de cierto ardid lógico, como el fundamento de la legislación sexual mosaica.

Las escuelas judeoplatónicas del Este, sobre todo en Alejandría, influyeron enormemente en los primeros cristianos, pues combinaban la autoridad del conocimiento clásico con una tradición de estudio del Antiguo Testamento (responsable de la traducción *Septuaginta*, de la

que muchos cristianos se sirvieron). La hegemonía intelectual de estas escuelas entre los judíos grecoparlantes y el hecho de que muchos cristianos griegos estudiaran en Alejandría, realzaron enormemente las evidentes –aunque engañosas– semejanzas entre el concepto platónico y el paulino de lo «natural» y tuvieron mucho que ver con el triunfo final de la llamada regla alejandrina. En el siglo III, Clemente de Alejandría afirmó dramáticamente que «mantener relaciones sexuales con cualquier otro fin que no sea la producción de hijos es violentar la naturaleza»,^[43] como si Cristo hubiera ordenado a sus discípulos que obedecieran a la «naturaleza»; y las *Constituciones apostólicas* dividían las acciones entre las que seguían «el camino de la vida», que «armonizaban con la naturaleza», y las que seguían «el camino de la muerte».^[44] Incluso en Occidente, donde la influencia judeoplatónica fue menos pronunciada, san Agustín podía enunciar como principio cristiano el de que «a fin de no ser pecaminoso, un acto no debe violentar la naturaleza, la costumbre ni la ley»,^[45] criterios sin relación discernible con los principios morales del Nuevo Testamento.

La doctrina de los maniqueos, según la cual el mundo «natural» era intrínsecamente malo, también provocó en muchos cristianos –especialmente los que, como san Agustín, habían sido maniqueos– resonantes defensas de la «naturaleza» y de lo «natural» como básicamente bueno.

Sin embargo, sería completamente erróneo afirmar que tales conceptos de «naturaleza» fueron determinantes en la formación de la ética sexual cristiana, o que los cristianos suscribieron las premisas teológicas y filosóficas subyacentes a la «moral natural» que invocaban de paso. En realidad, la influencia más importante de estas filosofías sobre el pensamiento cristiano fue simplemente la eliminación de la filosofía cristiana de todos los conceptos «realistas» de «naturaleza»; pero hasta el siglo XIII no fueron sustituidos por principios coherentes de «naturaleza ideal». En muchos aspectos de pensamiento cristiano se hicieron sentir diferentes fragmentos de filosofías «naturales», que a veces quedaron alojados de manera permanente en algún nicho dentro del marco de la teología cristiana, pero las dificultades inherentes a la compaginación de la «naturaleza» con las preocupaciones del Nuevo Testamento, junto con las ilógicas e inconsecuentes bases filosóficas de la «moral natural», impidieron toda apelación general o sistemática a la «naturaleza» por parte de los cristianos.

Incluso en un nivel más práctico, los cristianos se encontraron con dificultades a la hora de adaptar los conceptos populares de «naturaleza» a las exigencias de Cristo y sus apóstoles. Para los judíos neoplatónicos, como Filón, todo uso de la sexualidad humana, real o potencial, que no produjera descendencia legítima, violentaba la «naturaleza»: todos los problemas morales se subordinaban al deber primario de procrear qu tenían los varones. El celibato era tan «antinatural» como la homosexualidad;^[46] y la negación del divorcio a una mujer estéril, tan «antinatural» como la masturbación.^[47]

Por atractivos que los conceptos alejandrinos de lo «natural» resultaran para los cristianos, éstos no podían aceptar sus premisas básicas. En abierto contraste con la creencia de Filón según la cual la procreación era el último y necesario uso de la sexualidad humana, el Nuevo Testamento enseñaba con toda claridad y coherencia que la respuesta más elevada al erotismo humano era el celibato, que no sólo no existía el imperativo de procrear, sino que en realidad era moralmente mejor no hacerlo. En el Nuevo Testamento, el matrimonio no era la vía «de la naturaleza» para poblar el mundo, sino la vía del hombre para evitar la fornicación, comprometiéndose con las pavorosas fuerzas de los deseos sexuales incontrolados. Además, los cristianos estaban obligados por mandamientos absolutos que impedían directamente la

adopción de las normas judeoplatónicas de sexualidad «natural» que apuntaban exclusivamente a la procreación: por ejemplo, la prohibición del divorcio por Jesús,^[48] que debía aplicarse incluso en el caso de esposas estériles, y la insistencia de Pablo en la satisfacción del «débito matrimonial», sin ninguna referencia a propósito procreador alguno (1 Cor., 7: 4-6).

Para los cristianos, lo máximo que se podía obtener de la observancia de normas éticas «naturales» era una suspensión forzada de elementos imposibles de mezclar. El enfoque que Agustín tenía del matrimonio, por ejemplo, se vio hasta cierto punto influido por preocupaciones «naturales». Siempre que siguió estos criterios con cierta fidelidad, se vio obligado a adoptar posiciones sin relación con las enseñanzas del Nuevo Testamento, o bien directamente contradictorias con éstas. Mientras que Pablo, libre de preocupaciones por la «naturaleza», ordenaba a los cristianos que satisficieran las necesidades sexuales de sus cónyuges, Agustín sostenía que el coito realizado con cualquier finalidad ajena a la procreación era intrínseca, aunque venialmente, pecaminoso. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento prohibían ningún tipo particular de actividades sexuales en el matrimonio, pero ambos condenaban la prostitución en términos absolutos e inequívocos.^[49] El horror de Agustín por los actos sexuales «antinaturales» (esto es, no procreadores) era tan grande que no sólo los prohibía en términos absolutos a las personas casadas, sino que en realidad aconsejaba a las mujeres cristianas que hicieran que sus maridos, en caso de que se vieran acosados por la necesidad, realizaran tales actos con prostitutas (que, a su juicio, eran una parte «natural» y necesaria de la vida^[50]).^[51]

En niveles teológicos más altos, fue completamente imposible adaptar el concepto de «naturaleza» a un marco de referencia cristiano. En Oriente, si bien persistió en los tratados populares de moral, los principales teólogos lo rechazaron. San Basilio dijo que «aquel que sigue a la naturaleza en estas cuestiones se condena, pues todavía no ha conquistado completamente la naturaleza y sigue dominando por la carne».^[52]

En Occidente, la «naturaleza» ideal brilla por su ausencia en las obras teológicas serias. Esto se debe en parte al concepto de «naturaleza» entre los latinoparlantes, cuyo uso de «naturaleza» se centraba en torno a las «características innatas», esto es, a la naturaleza *de* algo. (*De rerum natura* de Lucrecio trataba de la «naturaleza» como un todo, pero fue el *rerum* –«de las cosas»– lo que sugirió a los escritores latinos lo que los modernos entienden por «naturaleza».)^[53] Probablemente, cuando el griego «en oposición a la naturaleza» se tradujo al latín como *contra naturam*, a la mayoría de los cristianos romanos les sugirió algo más que «no característico» o «atípico».

Además, la tradición filosófica occidental relativa a la «naturaleza» se mantuvo independiente de la mayoría de los problemas morales cristianos, cuando no en contradicción con ellos. La mayor parte de las escuelas de «moral natural» no se oponían a la conducta homosexual, pero el término «antinatural» se aplicó a todo, del sostén posnatal del niño a los contratos legales entre amigos.^[54] Incluso Séneca, que condenaba muchas extravagancias como «antinaturales» (véase esp. *Epístolas*, 47, 122; y *De brevitae vitae*, 12. 5), no se imaginaba que la «naturaleza» pudiera ser una fuente coherente de ética: «La naturaleza no concede virtud; llegar a ser bueno es un arte».^[55]

Allí donde aparece la «naturaleza» en la teología de los primeros cristianos, como en los escritos de Agustín, su uso es completamente diferente de este uso común entre los moralistas populares o de la escuela alejandrina. Para Agustín, lo mismo que para Pablo, el término

«naturaleza» se refiere a las características de individuos o de cosas más que a un concepto ideal. Habló de la «naturaleza del bien» o de la «naturaleza humana», e incluso cuando parece tratar de la «naturaleza» en abstracto («Sobre la Naturaleza y la Gracia»), lo que en realidad analiza es la naturaleza humana. La abstracción que las épocas posteriores llamaron «naturaleza», en las obras de Agustín era en general «orden» (*ordo*), una fuerza amoral que sostenía tanto el mal como el bien. (El tratado *De ordine* está enteramente dedicado a este concepto: PL, 32.) Cuando el término «naturaleza» aparece con un sentido más amplio, significa «todo lo que es», como en *La ciudad de Dios* (16. 8), donde sugiere que *cualquiera cosa que existe* es forzosamente «natural» y parte del plan divino.

Es verdad que muchos de los juicios de Agustín sobre moral guardan una estrecha semejanza con los argumentos estoicos sobre la «naturaleza»^[56] y que la popularidad posterior de la sexualidad «natural» puede deberse en parte a la enorme influencia de este autor y a la insistencia con que aparecen en sus escritos frases tales como «el uso natural» o «contra natura». Pero, en última instancia, a Agustín no le preocupaba la «naturaleza» en sí misma, y estas frases más bien reflejan convenciones lingüísticas contemporáneas que sólidos conceptos filosóficos. Después de todo, no era la «naturaleza» la que salvaba a nadie ni daba valor a las acciones de nadie, sino la gracia. La «naturaleza» era el antiguo designio divino; la gracia, el nuevo. Se podría burlar la «naturaleza» –por ejemplo, mediante el celibato voluntario, aun al extremo de quebrantar sus designios y poner fin a la especie humana (*De bono conjugali*, 10 [PL, 40: 381]) – y eso, sin embargo, todavía armonizaría con la voluntad de Dios, que creó «naturales» todas las cosas.

Para Agustín, el «uso natural» no era aquel ordenado por una «naturaleza» omnipotente, sino el uso «característico», «innato» o «normal». Esto resulta particularmente evidente en el caso de sus objeciones a la conducta homosexual, que estigmatiza específicamente como «incoherente» y «contraria a la costumbre humana», esto es, no característica de la sexualidad humana que le era familiar.^[57] Aunque se refiera a ella como «contra natura», no deja duda de que está pensando en las naturalezas humanas individuales de las personas involucradas en tal actividad, que «corrompen y pervierten sus naturalezas» (*corrumpendo ac pervertendo naturam suam*). No sugiere que tales acciones quebranten una «ley de la naturaleza», sino que afirma explícitamente que es ley divina que «los hombres no han sido hechos para utilizarse unos a otros de esta manera», aunque no cita esa ley. En último término, como resulta evidente a lo largo de su análisis, lo que está en juego es la conformidad. Agustín objeta la conducta en cuestión porque es rara e inhabitual, y admite abiertamente este hecho: «Toda parte que no se adecua al entorno, es errónea».^[58]

No es sorprendente que Agustín, que se había criado en el medio rural de África del Norte, donde probablemente la homosexualidad era clandestina y objeto de denigración pública y que a ese medio se retiró, considerara la homosexualidad como algo extravagante y extraño. Llama la atención que, en sus escritos,^[59] el tratamiento principal de las relaciones homosexuales por sí mismas aparezca en el contexto de la descripción de su primera residencia en una gran ciudad, donde él mismo se abandonó a los placeres urbanos con un entusiasmo que más tarde habría de lamentar amargamente. Hay un indicio de que se sorprendió ante la gran cantidad de personas involucradas en lo que hasta ese momento él había considerado como una conducta extremadamente rara.^[60]

En realidad, era típico de los teólogos oriundos de provincias –como Jerónimo, nacido en la actual Yugoslavia, o Ambrosio, en el sudoeste de Alemania– el descalificar la conducta homosexual con el supuesto infundado de que se trataba de una conducta tan extravagante

que apenas requiere comentario, mientras escribían extensamente sobre los abusos de la heterosexualidad. Por el contrario, los teólogos de grandes centros urbanos como Alejandría, Antioquía o Constantinopla, cuya grey estaba expuesta a estilos de vida gays abiertos y tradicionalmente aceptados, tuvieron que elaborar argumentos mucho más complejos si deseaban desalentar la sexualidad gay. Difícilmente pudieron esperar convencer a los cristianos, que diariamente se encontraban con gays desenfadados, de que la homosexualidad iba «contra la naturaleza humana», de modo que tuvieron que apelar a otra «naturaleza» distinta de la humana y citar –selectivamente– animales como demostración del funcionamiento de la «naturaleza» en lo tocante a la sexualidad.

Estas apelaciones pudieron haber tenido fuerza retórica en las declamaciones populares y a menudo fueron citadas por quienes estaban familiarizados por las idealizaciones estoicas o judeoplatónicas de la «naturaleza»; sobrevivieron hasta bien entrada la Edad Media y fueron conscientemente reavivadas por los escolásticos. Pero difícilmente pudieron incorporarse en ninguna filosofía moral cristiana coherente, sobre todo durante los siglos de formación del pensamiento cristiano. En la época de los primeros Padres cristianos, casi todos los zoólogos consideraban homosexuales a ciertos animales,[61] y hasta se pensaba que algunos ejercían atracción homosexual sobre los seres humanos, lo que constituía una curiosa tergiversación de la «bestialidad».[62] Ovidio hace que un personaje lesbiano se lamente de la rareza de sus pasiones en el libro noveno de su *Metamorfosis*, comparándolas con la «naturaleza» animal:

No arden las vacas de amor por las vacas, ni las yeguas por las yeguas;
el carnero es caliente para la oveja, la gama sigue al gamo.
Así también forman pareja las aves, y entre todos los animales
no hay hembra poseída de deseo por una hembra.[63]

Pero en el libro siguiente tiene que conceder que los comportamientos de los animales no siempre proporcionan un modelo idóneo a la sexualidad humana:

Los otros animales se aparean indiscriminadamente;
no se considera vergonzoso para una novilla
que la monte su padre; su propia hija puede convertirse en pareja de un semental,
el macho cabrío penetra los rebaños que él ha engendrado,
y un ave hembra concibe de aquél de quien ella misma fue concebida.[64]

Los gays, por su parte, formularon agudas objeciones a los argumentos contra ellos basados en el comportamiento animal.

¿Qué hay de asombroso en que, puesto que los animales han sido condenados por la naturaleza a no recibir de la generosidad de la Providencia ninguno de los dones del intelecto,

hayan sido también privados de los deseos gays? Los leones no tienen este amor, porque tampoco son filósofos. Los osos no tienen este amor, porque son ignorantes de la belleza que nace de la amistad. Pero para los seres humanos, la sabiduría unida al conocimiento, tras frecuentes experimentos, ha escogido lo mejor, y ha formado la opinión de que el amor gay es el más estable de los amores.[65]

Algunos autores gays tomaron incluso la ofensiva y denigraron la heterosexualidad precisamente por ser tan común entre los animales:

Los animales irracionales meramente copulan,[66] pero nosotros, animales racionales, somos en este aspecto superiores a todos los otros animales: hemos descubierto el coito homosexual.[67] Los hombres bajo el imperio de las mujeres no son mejores que los estúpidos animales.[68]

Pero incluso en un contexto heterosexual, el pensamiento clásico durante el período augusteo se inclinó más a la censura que al elogio de actos sexuales que imitaban la conducta animal. «Abstengámonos –decía Petronio– de precipitarnos en un impulso ciego, como hacen los animales en celo.»[69] Muchos autores criticaron la filosofía estoica por la falta de lógica de sus apelaciones a la conducta animal.[70] «Es ridículo –observaba Plutarco– citar en un sitio el comportamiento de animales irracionales como ejemplo y en otro sitio desdeñarlo como impertinente.»[71] En su diálogo sobre las dos clases de amor se burla de tales convenciones al atribuir argumentos estoicos al bando gay para demostrar la inmoralidad y la «antinaturalidad» de la heterosexualidad (*Moralia*, 750c-d). Además, algunos estoicos prominentes tuvieron plena conciencia de la inadecuación del comportamiento animal como modelo para los seres humanos. Séneca, por ejemplo, nunca tuvo un elevado concepto de la virtud animal: «El placer es algo vulgar, insignificante e indigno de respeto, común a estúpidos animales, algo a lo cual se lanzan con codicia los más pequeños y los más despreciables de ellos».[72]

Desde un punto de vista religioso, el hecho de que los dioses, transmutados en formas animales, hayan mantenido relaciones sexuales con seres humanos –y tanto hetero como homosexuales– complicaba la cuestión para los paganos (AP, 1. 15), mientras que para los cristianos y los judíos, la posición del Antiguo Testamento era vaga y contradictoria.[73] El Levítico prohibía la intervención humana en la sexualidad animal (esto es, la hibridación)[74] o el recurso a animales para la consecución de placer sexual (bestialidad, Lev., 18: 23, 19: 19), pero era muy raro que las Escrituras presentaran animales como modelos de sexualidad sana: se comparaba a los adúlteros con caballos (Jer., 5: 8) y a las putas con perros (Deut., 23: 18). Entre judíos y cristianos, el folklore sostenía que muchos animales eran ritualmente «inmundos» debido a sus irregularidades sexuales.[75]

El exponente judío más destacado de la moral «natural», Filón, es buena muestra de estas incoherencias. Aunque condenaba a los homosexuales por no seguir las «leyes de la naturaleza», también execraba de los hombres que se casaban con mujeres estériles precisamente por la semejanza de su conducta con la de los animales: «Aquellos que cortejan

a mujeres que han dado muestras de ser estériles con otros maridos no hacen sino montarlas al modo de los cerdos o los machos cabríos, y han de figurar entre los impíos como enemigos de Dios».[76]

Mayores dificultades aún tuvieron los herederos cristianos de la tradición. En Oriente, Clemente luchó inútilmente para explicar cómo la «naturaleza», que, según él mismo proclamaba, dirigía la sexualidad exclusivamente hacia la procreación, podía haber creado animales homosexuales como la hiena y, no sin paradoja, citaba la sexualidad animal ordinaria a la vez como ejemplos positivos y negativos.[77] En Occidente, los teólogos conscientes evitaban toda mención a animales como fuente de orientación moral. En su traducción del Nuevo Testamento, san Jerónimo empleaba el adjetivo «animal» para describir a los seres humanos extraviados de la senda de la salvación,[78] y cuando Agustín invocaba el ejemplo de las aves para justificar la moral sexual cristiana, no lo hacía para inferir que el comportamiento de las aves exhibiera algo acerca de las operaciones o intenciones de la «naturaleza», sino que ejemplificaban individualmente la «naturaleza» del matrimonio.[79] Mal podía exaltar el comportamiento animal a la categoría de ideal quien creía que «en la vida de un animal, todo acto tiende o bien a buscar el placer corporal, o bien a evitar el dolor».[80]

Incluso en el nivel popular de Bernabé, Clemente o el *Physiologus*, es evidente que el comportamiento animal constituía una justificación adecuada –aunque contradictoria– del prejuicio contra los gays más que su origen. El hecho de que la mayoría de los animales practique el incesto no mueve a Filón ni a Clemente a inferir que el incesto es una de las «finalidades de la naturaleza» en las relaciones sexuales, ni el conocimiento de que las hembras de casi todas las especies de mamíferos permiten que las monten machos durante su período fértil los lleva a aprobar la promiscuidad femenina como «natural». En verdad, su reverencia por la «naturaleza» tal como la ejemplifican los animales estaba tan claramente subordinada a la hostilidad personal contra la homosexualidad, que podían caracterizar la sexualidad gay como «antinatural» a pesar de que la mayoría de ellos creía que varias especies de animales eran homosexuales de manera innata.[81] Fuera o no la «naturaleza» responsable de las inclinaciones homosexuales, lo cierto es que no lo era de las condenaciones cristianas de tales inclinaciones.

Expectativas sexuales específicas del género masculino. La única autoridad patrística que dedicó extensos comentarios a la homosexualidad y cuyas objeciones parecen relacionarse directamente con el sexo de las partes implicadas (más que con la edad, la finalidad procreadora, o las asociaciones paganas, etc.), fue san Juan Crisóstomo, pero su antipatía era tan contradictoria que el impacto que ejerció en la teología posterior fue mínimo.

Crisóstomo sufrió la influencia de la oposición maniquea al placer y de la reverencia estoica a la naturaleza, y esto lo condujo a la paradójica posición de condenar el placer sexual («En realidad, todas las pasiones son deshonestas»)[82] y denunciar al mismo tiempo los actos homosexuales por no proporcionar placer: «Los pecados contra la naturaleza [...] son más difíciles y menos gratificantes, a tal punto que ni siquiera puede decirse que proporcionen placer, pues el verdadero placer está en armonía con la naturaleza».[83] Lo mismo que Pablo, suponía que los actos homosexuales inmorales no surgían de la «perversión», sino del exceso del deseo (esto es, no como una sustitución de la satisfacción heterosexual, sino como una *adición* a ella). Sin embargo, puesto que advierte que muchas personas se sentían inclinadas a limitarse a uno u otro sexo, Crisóstomo se veía en dificultades para explicar por qué algunos caían en esa trampa y otros no. El exceso de deseo, concluía este autor, debe ser resultado del

abandono en que Dios tiene a las personas en cuestión debido a algún pecado nefando. ¿Y cuál era este pecado? Exceder el deseo.^[84] En una ocasión reconoce la respetable antigüedad de las pasiones gays entre los primeros griegos, a quienes admiraba intensamente, pero en otra obra describe tales pasiones como un «amor nuevo e ilícito, un crimen nuevo e intolerable».^[85] En un momento anuncia que «ningún pecado que menciones cualquiera que fuese, puede igualarse a éste [...] No hay nada absolutamente nada, más extraviado y pernicioso que esta maldad» (*In Epistolam ad Romanos*, homilía 4); sin embargo, en otros dos sitios observó que «hay diez mil pecados iguales a éste o peores aún».^[86]

Por debajo de las contradictorias diatribas de Crisóstomo parece haber una única y poderosa hostilidad como responsable de sus sentimientos acerca de los actos homosexuales, un horror profundo por lo que considera como la degradación de la pasividad de un hombre ante otro. «Si los que *la padecen* [la cursiva es del autor de esta obra] percibieran realmente qué se les hacía, preferirían morir mil veces antes de incurrir en ello [...] Pues yo sostengo que no sólo te conviertes [por eso] en mujer, sino que también dejas de ser hombre; ni te vuelves de esa naturaleza, ni conservas la que tenías (*In Epist. ad Rom.*, 4. 2, 3. en ap. 2).

En Occidente, tanto san Agustín como Lactancio expresaron sentimientos de disgusto semejantes a los de Crisóstomo en relación con un hombre que permitía que se utilizara su cuerpo «como el de una mujer», pues, en palabras de Agustín, «tanta es la superioridad del cuerpo de un hombre respecto del de una mujer como la del alma respecto del cuerpo».^[87] Casiano relata con asombro los terribles sufrimientos de un joven monje a quien «consumía el intolerable fuego pasional del deseo de padecer antes que de cometer un acto “antinatural”».^[88] En muchos casos, esta revulsión misógina de los varones a hacer cualquier cosa «femenina» tenía poco que ver con la sexualidad: san Cipriano pensaba que era obsceno incluso que un hombre desempeñara papeles femeninos en el escenario (*Epístolas*, I [PL, 4:211]). El que las angustias de Crisóstomo (y de muchos otros Padres) relativas a los actos homosexuales fueran, mucho antes que resultado de un enfoque sistemático de la moral sexual, respuesta a las violaciones de las expectativas sexuales específicas del género masculino, queda demostrado por la casi total ausencia de comentarios acerca de las relaciones sexuales entre mujeres en las fuentes patrísticas, a pesar de que el lesbianismo era de sobras conocido en el mundo helenístico. Agustín escribió a las monjas que el amor entre ellas debía ser espiritual antes que carnal y que las mujeres casadas y las vírgenes debían abstenerse del «vergonzoso juego de unas con otras» en que incurrían las mujeres «sin preocupación por el recato».^[89] Pero, fuera de esto y de uno o dos comentarios más, el silencio de los Padres llama la atención; un enfoque más típico es la opinión que se atribuye a Anastasio en relación con Romanos 1: 26, que deja de lado la posibilidad misma del lesbianismo: «Con toda claridad, [las mujeres] no se montan entre sí, sino que se ofrecen más bien a los hombres».^[90]

Todas salvo una de estas actitudes que se referían (a veces de un modo no intencional) a actos homosexuales chocaron con poderosas oposiciones en el seno mismo de la comunidad cristiana. Sólo la autoridad de Bernabé quedó inmune, y para muchos teólogos la cuestión perdió todo interés cuando en Occidente se perdió el texto, aunque sus prejuicios sobrevivieron en los escritos científicos populares y en el folklore.

Los otros argumentos solían ser tan controvertidos como la conducta que trataban de disuadir. Por ejemplo, muchos consideraron que la conducta adecuada al género era una preocupación

esencialmente impropia de cristianos. Jesús había dado a entender que por lo menos algunos de sus seguidores estaban llamados a ser «eunucos por amor del reino de los cielos» (Mat., 19: 12), y Pablo había afirmado que en Cristo no había «varón ni hembra; pues todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál., 3: 28). A la luz de estos textos, la insistencia de ciertas modalidades de conducta sexual parecen contrarias a la enseñanza cristiana. El influyente «Evangelio Egipcio» cargó el acento una y otra vez en la necesidad de poner término a pautas tradicionales de sexualidad, sobre todo la fertilidad, y afirmaba que el Apocalipsis no ocurriría hasta que «los dos [sexos] se vuelvan uno, y el hombre y la mujer no sean ya macho ni hembra».[91]

También las asociaciones de la homosexualidad con la antigüedad pagana trabajaron en más de una dirección, puesto que muchos cristianos reverenciaban la herencia cultural de Roma y de Grecia y puesto que a menudo los Padres se contradecían flagrantemente entre sí al comentar la tradición clásica. Mientras Clemente, por ejemplo, había escrito que Platón se inspiraba en la Sagrada Escritura para oponerse a las relaciones homosexuales, Teodoreto de Ciro pensaba que Platón consideraba que los gays eran felices en la tierra y bienaventurados en el cielo.

«Tampoco [de acuerdo con Platón] hay una ley que relegue a la sombra y a un viaje al mundo subterráneo a aquellos [gays] ya embarcados en un viaje al cielo; por el contrario, viven vidas radiantes y viajan juntos y felices y toman impulso en la virtud de su amor.» Y concluye exclamando: « ¡Oh, jóvenes, tales recompensas celestiales os concederá el amor de un hombre!». Y no hace estas observaciones en relación con los amantes castos, sino con los desenfrenados, como fácilmente puede colegirse de sus diálogos...[92]

Hasta el propio Crisóstomo se sintió desorientado ante la actitud de los griegos en lo concerniente a las relaciones gays y, en siglos posteriores de la Edad Media, la admiración clásica por la homosexualidad se empleó igualmente para quitar mordiente al problema moral.

Los diversos prototipos de teoría de la «ley natural» no sólo se oponían fuertemente entre sí, sino que a veces hasta resultaban contradictorios. La «regla alejandrina» fue rechazada por Crisóstomo y objeto de controversia durante la Alta Edad Media; todavía en el siglo VIII, san Juan Damasceno y sus discípulos colocaron por primera vez el placer sexual entre los fines del matrimonio.[93] Además, muchos cristianos consideraron perfectamente natural la *atracción* homosexual; aun cuando objetaran la expresión general de los sentimientos gays, ya no lo hacían sobre la base de argumentos derivados del concepto de «naturaleza».

San Basilio escribió a los contemporáneos que seguían un ideal monástico:

A menudo sucede con los varones jóvenes que, incluso cuando ejercen un riguroso autocontrol, el brillo de la juventud todavía en flor se convierte en fuente de deseo para quienes los rodean. Por tanto, todo el que sea joven y físicamente hermoso, oculte su

atractivo hasta que su apariencia alcance un estado adecuado.^[94]

Siéntate en una silla, lejos de tal joven; cuando durmáis, no permitas que tu ropa toque la suya, sino que has de poner un anciano entre vosotros.^[95] Cuando te hable o cante delante de ti, baja tú la vista cuando le respondas, de tal modo que no por mirarlo directamente al rostro prenda en ti la semilla del deseo del sembrador enemigo y produzca cosechas de corrupción y de perdición. No te encuentres con él en el interior de la casa ni allí donde nadie pueda ver lo que hacéis, ni para estudiar las profecías de la Sagrada Escritura, ni con ninguna otra finalidad, por necesaria que fuere.^[96]

Es evidente que Basilio no tenía por «antinatural» la atracción erótica entre varones; daba por sentado que los hombres a los que escribía eran susceptibles de rendirse mutuamente a sus encantos físicos. Puesto que las personas en cuestión seguían un ideal monástico de celibato, les prevenía enérgicamente para que no sucumbieran a esos encantos, pero no dejaba entender para nada que un desliz cualquiera de ese tipo fuera particularmente nefando: al primer pasaje le siguen recomendaciones de que los monjes afirmen y nieguen con la cabeza antes que pronunciar juramentos; al segundo, admoniciones contra la gula, que no es precisamente un contexto que sugiera que se trataba de una cuestión grave.

A pesar de su retórica violencia contra las prácticas homosexuales, es evidente que el propio san Juan Crisóstomo consideraba como perfectamente normal la *atracción* homosexual, y constantemente yuxtaponía los deseos homosexuales Y los heterosexuales como dos caras de una misma moneda. Por ejemplo, al lamentar los motivos pecaminosos para entrar en el templo del Señor, menciona en términos de la misma probabilidad el deseo de un hombre por ver la belleza de las mujeres o de los efebos que frecuentan los santuarios;^[97] y cuando advierte a los padres acerca de la dificultad para contener los deseos sexuales de los adolescentes, pone el acento en la duplicidad del peligro, pues la «bestia» de la codicia puede empujar al joven o bien a ser corrompido por hombres o a corromper mujeres.^[98]

Podría objetarse que el impulso general de la primera ética cristiana hubiera proscrito el coito homosexual con independencia de las objeciones particulares que se le dirigieran. Este argumento merece atención. En primer lugar, habría que destacar que, pudieran o no los adversarios primitivos de la sexualidad gay haber deducido del sistema general de la sexualidad la índole pecaminosa de la conducta homosexual, lo cierto es que no lo hicieron. San Agustín, por ejemplo, que determinó las actitudes sexuales del Occidente cristiano más que ningún otro autor, jamás relacionó las actividades homosexuales con las heterosexuales, y es notable la ausencia de análisis de actos homosexuales en los tratados en los que expone su sistema de moral sexual. Incluso cuando apela a los comentarios de Pablo en la *Epístola a los Romanos* para justificar su censura de las prácticas «antinaturales» del sexo, se refiere al coito heterosexual.^[99] Cuando denigra la homosexualidad, lo hace con argumentos absolutamente ajenos a sus teorías generales de la sexualidad.

Lo que tenían realmente en común la ética sexual cristiana y esas escuelas de pensamiento era una matriz social profundamente distinta de la mayoría de las modernas, que ha de tenerse en cuenta para comprender por qué tantos sistemas romanos tardíos de moral sexual podían poner el énfasis o insistir en la finalidad procreadora de las relaciones heterosexuales, sin abrazar ninguna actitud en particular respecto de las homosexuales. En el mundo antiguo, dada la ausencia de todo método químico, mecánico o biológico de control eficaz de la

natalidad, todo apareamiento heterosexual completo debía considerarse como la creación potencial de un hijo. Sólo la interrupción del coito, difícil y que los cristianos (probablemente de manera errónea) creían específicamente prohibido en la Biblia, o el aborto, que muchos consideraban un asesinato, podía impedir con seguridad el nacimiento de un hijo. El destino de los hijos abandonados o ilegítimos a menudo era espantoso según cualquier pauta, y muchos cristianos se imponían el deber de adoptar tales expósitos.^[100]

Dado el dilema moral a que un simple momento de placer despreocupado podía conducir, es difícil sorprenderse de que los sistemas éticos de las ciudades económicamente deprimidas de finales de la Antigüedad insistieran con vehemencia en el reconocimiento de los aspectos procreadores de la heterosexualidad y en su preocupación por ellos. Los cristianos heterosexuales se enfrentaban a un difícil dilema: o bien correr el riesgo de traer hijos al mundo, con las dificultades que eran de esperar, cada vez que realizaban el coito vaginal, o bien optar conscientemente por impedir la concepción o el nacimiento y adoptar los pasos necesarios para conseguirlo. Así, la Iglesia primitiva reguló el matrimonio cristiano con la doble finalidad de evitar la producción o el abuso de hijos no deseados y de impedir el adulterio o el divorcio, cosas que en el Nuevo Testamento estaban claramente prohibidas. En tales circunstancias, no es en absoluto sorprendente que muchos cristianos se recluyeran en el ascetismo. La exploración de los tipos no vaginales de satisfacción sexual, que habrían podido soslayar el problema, estaba prohibida para muchos, no por prescripciones bíblicas ni por las enseñanzas específicas de la Iglesia primitiva, sino por la incorporación a la teología posterior de bien arraigados tabúes de índole puramente social.^[101] El contacto oral-genital, por ejemplo, no estaba prohibido ni en el Viejo Testamento ni en el Nuevo, pero era objeto de un difundido rechazo de ciertos elementos de la sociedad griega y romana precristiana, que lo consideraban degradante,^[102] prejuicio que conservaron acríticamente teólogos griegos y romanos, aunque se podía mostrar que precedía al cristianismo Y que no tenía nada que ver con los conceptos de «moral natural» y de finalidad creadora. (Para los romanos era pura y simplemente una cuestión de gusto y de estética.) Este y otros tabúes sexuales de origen social o clasista ejercieron una Profunda influencia, no obstante lo cual no se puede atribuir exclusivamente a ellos el triunfo final de la «regla alejandrina»; por el contrario, es indudable que el éxito de esta última, por lo menos en el nivel popular, se debió hasta cierto punto a la existencia en muchas áreas de un virulento prejuicio contra actos específicos que, por sobreañadidura, no eran procreadores.

Ninguna de estas circunstancias se aplicó a los gays, quienes no tenían que adoptar medidas para impedir la concepción, ni vérselas con embarazos no deseados. Hasta los críticos más hostiles de la conducta homosexual admitieron que ésta no hacía daño a nadie, salvo a los participantes, y que si los gays no compartían los sentimientos de algunos miembros de su sociedad acerca del carácter intrínsecamente repulsivo y degradante de tales actos, probablemente no tuvieran ningún tipo de problema moral.

Sin embargo, con excesiva frecuencia se pasa por alto que así como hubo una tradición pagana ascética y antierótica, también hubo una tradición cristiana de actitudes tolerantes y positivas respecto del amor y del erotismo, representada por figuras tales como Ausonio, Sidonio Apolinar, san Juan Damasceno, Marbod de Rennes, san Aelredo de Rievaulx, etc. Para el historiador, lo mismo que para el teólogo moral, es casi irresistible la tentación de coger a los Padres de la Iglesia y las doctrinas que terminaron por conquistar aceptación universal y por constituir la ortodoxia, y tenerlas como decisivas en el desarrollo de las actitudes cristianas sobre puntos particulares. Puesto que las doctrinas de la Iglesia católica moderna se remontan, en una ininterrumpida cadena, hasta opiniones específicas de los

primeros Padres, el historiador tiende a aceptar la idea de que una opinión particular triunfó porque la abrazó tal o cual pensador, prescindiendo del hecho de que muchos teólogos igualmente prominentes, algunos de los cuales la Iglesia consideró merecedores de la santidad, pudieran haber sostenido puntos de vista contrarios o de que la autoridad en cuestión haya sostenido otros criterios sobre el mismo tema, pero que no fueron incorporados al dogma. Muchas veces, las enseñanzas que hoy son capitales para la doctrina católica no fueron otra cosa que observaciones incidentales de quienes las enunciaran por primera vez, mientras que, a la inversa, opiniones que para los Padres eran decisivas, fueron luego borradas como fuentes de problemas. Para algunos de los adversarios cristianos modernos de la conducta homosexual podría resultar desconcertante el que ninguna de las principales objeciones patrísticas a dicha conducta se apoye en las enseñanzas de Jesús o de los Apóstoles ni fuera una consecuencia lógica de ellas, sino que las primeras objeciones, y las que más influencia ejercieron, se basaran en concepciones fundamentalmente equivocadas de la historia natural y de las Escrituras cristianas; es posible que los canonistas puedan pasar por alto la ingenuidad de la confianza de Clemente en la historia animal de Bernabé y concentrarse en las opiniones de este autor que aún son aceptadas en el seno de la comunidad católica; pero el historiador no puede testificar al hacerlo. No hay ninguna razón para creer que fue su referencia a la incipiente «regla alejandrina» lo que influyó en los discípulos de Clemente, y no sus invocaciones de la *Epístola* de Bernabé.

En realidad, no hay prácticamente razón para suponer que las objeciones específicas de teólogos influyentes desempeñaran un papel de decisiva importancia en el desarrollo de sentimientos antihomosexuales en la sociedad cristiana. El hecho de que una opinión se sostuviera o se enseñara en determinado sector no es prueba de que se creyera en ella de modo general: es muy poco probable que Clemente de Alejandría y san Juan Crisóstomo insistieran con tanta vehemencia en la pecaminosidad de los actos homosexuales porque ésa fuera la opinión mayoritaria en su día; más convincente sería la inferencia inversa. Es probable que la actitud de Ausonio constituya una muestra más adecuada de los sentimientos cristianos generales de la época: la indiferencia y el candor con que este autor alude al tema sugieren que no sentía ninguna necesidad de defender sus opiniones.

Además, es preciso tener cuidado de no confundir entre la hostilidad en particular al erotismo en el marco del mismo y la hostilidad al erotismo en general. Agustín, Jerónimo, Orígenes y muchos otros destacados teólogos primitivos (junto con muchos filósofos paganos), rechazaron explícitamente el erotismo como experiencia humana positiva,^[103] e insistieron en que, en una vida moral, la sexualidad debería separarse del placer y unirse tan sólo a la función de procreación. «O bien nos casamos para tener hijos, o bien, rehusando el casamiento, vivimos en continencia por el resto de nuestra vida» (Justino Mártir, 1 *Apología*, 29). El manual más popular de doctrina moral de la Edad Media citaba tanto a Pitágoras como a san Jerónimo para insistir en que «un hombre que ama demasiado a su esposa es un adúltero. Cualquier amor por la esposa de otro o el amor excesivo por la propia, son vergonzosos. El hombre honrado debería amar a su esposa con el entendimiento, no con los afectos».^[104] El placer, incluso en un acto que tenga por finalidad la procreación, era pecaminoso según la opinión de muchos miembros de la Iglesia primitiva.

Semejante filosofía, en que las relaciones humanas se justifican únicamente por su función, podría denigrar la homosexualidad, pero no necesariamente. En muchos momentos de la historia cristiana, incluso los ascetas valoraron los sentimientos homosexuales como camino hacia el tipo de amor que Jesús profesaba por sus discípulos, y la amplia mayoría de los ascetas cristianos vieron en la heterosexualidad el mayor peligro para el alma. «No hay nada

–escribió Agustín– que degrade más el espíritu del varón que la atracción de las hembras y el contacto con sus cuerpos.»[105]

Es fundamental recordar que, si bien tales autoridades condenaban explícitamente la homosexualidad, también rechazaban rotundamente la mayor parte de la experiencia erótica humana. El extremado ascetismo de Agustín y de otros no sólo rechazó el amor erótico entre marido y mujer –base del matrimonio cristiano moderno–, sino que también condenó la mayor parte de los actos sexuales de las parejas casadas (a saber, todo acto que no se lleve a cabo con intención procreadora). Y lo hicieron con plena conciencia. Agustín admitía que las personas no casadas de su conocimiento mantuvieran relación sexual a condición de que fuera exclusivamente con vistas a la procreación (*De bono conjugali*, 13 [15] [PL, 40:384]); más aún, insistía en que la procreación era el único uso verdaderamente moral de la sexualidad. (Santo Tomás de Aquino ni siquiera consideraba que «el supremo bien del patrimonio» fuera la procreación, sino «la legitimidad de la descendencia».)[106]

Pero esta posición no mantuvo en absoluto de una manera uniforme su supremacía. Salvo en disputas teológicas, en términos generales fue ignorada por la sociedad cristiana, la que, en muchos aspectos, incluso la rechazó abiertamente. Sin embargo, la inferencia selectiva a este respecto ha permitido a los historiadores –y a los cristianos– pasar por alto su significado en relación con los gays. Por ejemplo, habrá quienes piensen que la tolerancia abierta o incluso la aprobación de la sexualidad gay por parte de los cristianos, que se describe en diversos pasajes de este estudio, deben representar una declinación en la moral cristiana antes que un cambio. Pero probablemente esas mismas personas no sostendrían que la aceptación del amor erótico heterosexual entre marido y mujer represente una declinación de la moral cristiana, aunque con el mismo criterio también representa una declinación, en el sentido en que relaja la posición más rígida de ciertos Padres de la Iglesia.

Si, por otro lado, se extrae la conclusión de que los sentimientos antieróticos y las doctrinas de los más extremistas de los Padres eran un exceso más que un punto básico de la ética cristiana, y que la ortodoxia cristiana no necesariamente consistió siempre en la rígida adhesión a un enfoque completamente funcional, también habría entonces que abandonar la conclusión doctrinaria de que la aceptación de la homosexualidad representó una declinación de la moral cristiana simplemente porque se apartaba de aquella posición. Es menester comenzar a examinar si la tolerancia ante la sexualidad gay acompañó en realidad la decadencia moral en el seno de la comunidad cristiana y se asoció al abandono de la ética cristiana en general, o si no es otra cosa que un aspecto de la flexibilización de un funcionalismo extremo en la ética sexual cristiana, tal vez en un contexto de consciente reforma cristiana.

Además, es importante no perder de vista en este contexto que los mismos Padres de la Iglesia –una verdadera minoría, aunque de voz poderosa– que censuraron la conducta homosexual, también censuraron, y no con menor severidad, otras conductas que hoy las comunidades cristianas aceptan universalmente. El préstamo a interés, las relaciones sexuales durante el período menstrual, la joyería o las telas teñidas, el afeitarse, el baño regular, el uso de pelucas, el servicio en el gobierno civil o en el ejército, la realización de trabajos manuales en días de fiesta, la ingestión de alimentos *kosher*, la práctica de la circuncisión: todo eso era condenado en términos absolutos por los diversos Padres de la Iglesia, los mismos que condenaron la conducta homosexual y muchas otras actividades, debido al prejuicio personal, a la mala información o a una interpretación extremadamente literal de la Biblia. Ninguna de estas prácticas es hoy objeto de controversia en el seno de la comunidad cristiana, y parece

ilógico afirmar que la oposición de unos pocos teóricos cristianos con influencia sea la explicación de que, entre centenares de prácticas proscritas, la homosexualidad haya sido la única sobre la que recayera un estigma tan poderoso y permanente en la cultura occidental. No cabe ninguna duda de que es menester un análisis más preciso.

[1] Aquí, el griego παιδόφθορος debía referirse en realidad al abuso de menores en general, prescindiendo del sexo de la criatura, pero, puesto que los autores posteriores, influidos por Bernabé, entendieron el término manifiestamente en el sentido de abuso de varones jóvenes por hombres, he traducido la palabra como «abusador de muchachitos». Es posible que las supuestas proclividades anales de la liebre sugieran con más fuerza las relaciones homosexuales que cualquier otro tipo de conducta sexual. Muchas autoridades patristicas confundieron la pederastia con la homosexualidad, pero incluso teniendo en cuenta esta frecuente confusión, la asociación que se da aquí entre el abusador de muchachitos y un animal que posee muchos anos es una metátesis extremadamente ilógica de ideas: el objeto de atención debería ser el ano del muchacho, no el del abusador.

[2] Nadie ha rastreado el origen de esta noción, pero es probable que derive de la observación de Aristóteles según la cual las liebres orinan por detrás (*Historia animalium*, 6. 33), idea que se repite en Aristófanes de Bizancio: véase *Excerptorum Constantini De natura animalium libri duo: Aristophanis Historias animalium epitome, subjunctis Aeliani Timothei aliorum eclogis*, ed. Spyridon Lambros, en *Supplementum Aristotelicum*, 1. 1. 409, Berlín, 1885, pp. 116. Plinio se la atribuye a Arquelao, pero él mismo sostiene su veracidad: Archelaus auctor est quot sint corporis cavernae ad excrementa lepori totidem annos esse aetatis: varius certe numeros reperitur, *Historia Natural*, 8, 81. 218. En los *Jeroglíficos* de Horapolo, el dedicado a la liebre es mentado como representación de una «abertura», pero no se hace ninguna alusión sexual: véase *The Hieroglyphics of Horapollo Nilous*, ed. y trad. de Alexander T. Cory, Londres, 1840, p. 48. Por ahora es imposible determinar qué hay de original en la obra de Horapolo y qué es mera interpolación de su traductor cristiano, Felipe, que probablemente conocía muy bien la Epístola de Bernabé.

[3] En la hiena, los genitales masculinos y los femeninos presentan una curiosa semejanza: para una interpretación biológica moderna, véase Wilson, p. 229: cf. los comentarios de A. L. Peck a *On the Generation of Animals*, edición de LC, Cambridge, Mass., 1960, pp. 565-566.

[4] Aristóteles rechaza específicamente esta noción, que había supuesto Anaxágoras y que ya era común en su época; sugirió que eso sucedía porque la comadreja hembra llevaba sus hijos en la boca (no en el vientre) y preguntaba: «¿Cómo se abriría paso el embrión desde el útero hasta la boca?» (*De la generación de los animales*, 3. 6). Aristófanes siguió a Aristóteles en el rechazo del parto oral, pero sostenía que las comadrejas (como las palomas), tenían coito oral: Ου γάρ οχεύει, ἀλλὰ τιθασεύει ὡς ἡ περιστέρᾱ (*Excerptorum*, p. 110). De muchas aves

pensaban los antiguos que se apareaban sexualmente por vía oral: por ej., Aristóteles, *De la generación de los animales*, 3. 6.

[5] En el Levítico no se menciona específicamente a la hiena. En Deut., 14: 8, el término empleado en la ed. LXX para expresar la prohibición de comer cerdo [υς, en el acusativo υνς], se parece a la palabra que significa «hiena» [«ύαινα»] y ambas están etimológicamente relacionadas. Tanto el énfasis del Deuteronomio sobre la impureza de la duplicidad (animales de pata hendida) y la clasificación del υς como βδέλυγμα (que es como se llama en el Levítico a los actos homosexuales), puede haber contribuido a la fusión del conocimiento animal popular con la ley mosaica. En el *Physiologus* (véase infra), que puede haber tomado de Bernabé su análisis de la hiena, se emplea la palabra αλλάσσειν para significar «cambio» de sexo. Esto podría ser un eco de Sab., 14: 26 (γενέσεως εναλλαγή) y sugeriría otra fuente de confluencia bíblico-científica de las distintas versiones relativas a la hiena.

[6] «Si fijáis la atención este año en una hiena macho, el año próximo veréis que la misma criatura es una hembra; inversamente, si veis una hembra, el año próximo veréis un macho. Comparten los atributos de ambos sexos y son tanto marido como mujer, pues cambian de sexo cada año», Eliano, *De las características de los animales*, 1. 25, trad. ing. A. F. Scholfield, Cambridge, Mass., 1958-1959.

[7] Plinio (8. 81.218) cita a Arquelao como autor de la afirmación según la cual los conejos son hermafroditas y conciben mientras están preñados («superfetación»). Eliano (*De los animales*, 13. 12) relata que la liebre macho lleva los hijos en su seno y «comparte ambos sexos».

[8] No hay indicación suficiente acerca de los límites de edad de la «niñez». Cotelerio cita la definición de Joannes Monachus de παιδοφθορία como la corrupción de un niño menor de doce años: Τό κόρην παρθένον νενιν πρό της ήβης, ή γουν πρό των δώδεκα χρόνων διαφθαρηναι (PG, I: 999, n. 15).

[9] En el *Didache* (2. 2), por ej., aparece en su forma original: Δευτέρα δέ εντολή της διδαχης· ου θονεύσεις· ου μοιχεύσεις· ου παιδοφθορήσεις. Mucho más discutida, y demasiado complicada como para tratar aquí, es la relación entre el *Didache*, conocido también como *La enseñanza de los doce apóstoles*, y la Epístola de Bernabé. Los lectores que deseen hacerse su propia opinión pueden consultar las traducciones de ambas obras, publicadas en vol. I de la serie de los Padres de la Iglesia. (Es casi seguro que el aspecto prescriptivo de las *Constituciones Apostólicas* también deriva del *Didache*.) Las traducciones más antiguas (por ej., la de Kirsopp Lake, en la edición LC de *Apostolic Fathers*, Cambridge, Mass., 1912), vierten a menudo de manera incorrecta ου παιδοφθορήσεις; en «no cometeréis sodomía», pero los investigadores más recientes (por ej., C. Richardson en la edición de 1953 de la Library of Christian Classics, Filadelfia) se ciñeron más fielmente al sentido original y tradujeron estas palabras como «no corromperás muchachos» (*Early Christian Fathers*, 1: 172). Véase también el concilio de Elvira de 305, que condenó a los *stupratores puerorum*.

[10] *Constituciones Apostólicas*, 7. 2 (PG 1: 1000): Ου παιδοφθορήσεις· παρά φύσιν γάρ τό κακόν εκ Σοδόμων φυέν, ήτις πυρός θελάτου παρανάλωμα γέγονεν.

[11] Ésta y todas las citas del *Paedagogus* están tomadas de la traducción incluida en el Apéndice II.

[12] El *Comentario sobre el Hexamerón*, que tradicionalmente se atribuye a Eustaquio, por ej., extrae directamente de Clemente su material sobre la hiena, y llega a las mismas conclusiones morales acerca de la «falta de naturalidad» de su comportamiento: *Ἐν ἀλλήλοις τὴν παρά φύσιν μίξιν ἐργάζονται*, PG, 18: 744, aunque de modo sorprendente, el autor también parece inspirarse en Aquiles Tacio (véase Friedrich Zoepfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron* [sic], en *Alttestamentliche Abhandlungen*, ed. Alfons Schuiz, Münster, 1927, 10: 48). Es casi seguro que la obra, redactada a finales del siglo IV o principios del V, no era de Eustaquio.

[13] Esta traducción parece haber sido bastante libre: cf. las versiones griega y latina de la prohibición de comer comadreja en la versión de Bernabé de LC. Sólo ha llegado a nosotros un texto completo.

[14] Obsérvese que el médico del siglo XV, Celio Aureliano, llama «espejos de la naturaleza» a los animales y sostiene que no se conoce homosexualidad entre ellos (*Tardarum passionum*, 4. 9, ed. Drabkin, pp. 904-905).

[15] Novaciano, *De cibis Judaicis*, PL, 3: 957-958): *In animalibus, per legem quasi quoddam humanae vitae speculum constitutum est... Quid enim vult sibi lex cum dicit... leporem non manducabis? Accusat deformatos in feminam viros. Una gran discusión rodea a la cuestión de cuál es la lectura correcta de *deformatos*, pero eso no viene aquí a cuento. Cf. Tertuliano sobre la hiena: *Depallio*, 3. 2, PL, 2: 1091.*

[16] E. P. Evans opina que «tal vez no haya habido ningún libro, excepto la Biblia, que tuviera tan amplia difusión entre tantos pueblos diferentes y a lo largo de tantos siglos» (citado en T. H. White, *The Bestiary: A Book of Beasts*, Nueva York, 1954, p. 232). Se conocen muchos centenares de manuscritos en latín y en lenguas romance, germánicas y semíticas.

[17] La literatura del *Physiologus* es muy vasta, pero aún quedan sin resolver muchos problemas decisivos respecto a él, como, por ejemplo, el de sus orígenes. El estudio más reciente, Nikolas Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübinga, 1976, proporciona un breve resumen de las complejidades implícitas en los textos griego y latino, así como una revisión de las obras en lenguas romances y germánicas que derivan de aquéllas, pero hay estudios anteriores más rigurosos y detallados: por ejemplo, el de Friedrich Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Estrasburgo, 1889, pp. 229-279. El más útil es el texto griego de Lauchert, puesto que la edición de Francesco Sbordone, Milán, 1936, mucho mejor, y que es la que yo he utilizado, no se encuentra en las bibliotecas norteamericanas. No hay edición crítica.

[18] Una de las diversas versiones árabes ha sido parcialmente editada por J. Land en *Anecdota Syriaca*, Leiden, 1875, vol. 4; para una versión islandesa, véase la de Halldor Hermannson, Ithaca, N. Y., 1938.

[19] La aplicación de los pasajes de Jeremías y Rom., 1: 26-27 a la conducta de la hiena parece derivar de Clemente; en cambio, no se encuentra tal aplicación en Bernabé, y en los tratamientos posteriores del material es demasiado rara como para justificar el supuesto de que no eran asociaciones evidentes. En realidad, no es inconcebible que Clemente pueda ser autor de una versión griega del *Physiologus*.

[20] En la tradición latina se agregaba a menudo que si la cría nacía por el oído derecho, era masculina; si nacía por el izquierdo, femenina (Si autem per aurem dexteram contigerit ut generit, masculus erit; si vero per sinistram, femina, «Physiologus Latinus versio Y», ed. Francis Carmody, *University of California Publications in Classical Philology*, 12, núm. 7, 1941, p. 127.

[21] Ἀρρενόθηλον. Los lectores griegos posteriores pueden haber asociado esta palabra a la paulina ἀρσενοκοιται.

[22] En la edición LXX, ese pasaje tiene lugar en Jeremías, 12: 9: Μή σπήλαιονυαίνης η κληρονομία μου εμοί. La Vulgata traduce más precisamente el hebreo como una referencia al tipo de aves de rapiña, pero la Vetus Latina debe ser seguida por la LXX: al menos una tradición latina incluye este pasaje: Hieremias dixit: Numquid spelunca beluae hereditas mea mihi (Carmody, p. 129).

[23] Sbordone, pp. 76-77, 85-86. Cf. Lauchert, pp. 253-254, 256, caps. 21, 24. (Los encabezamientos de los capítulos del *Physiologus* varían de modo extravagante de una edición a otra y no prestan gran ayuda para controlar las citas.)

[24] Y posiblemente hacia el conejo: uno se pregunta si el obsceno juego de palabras que sugiere el término del latín hispánico para conejo (*cuniculus*) fue un mero accidente etimológico.

[25] Enodio, *Epigrammata*, 52, PL, 63: 344: Vir facie, mulier gestu, sed crure quod ambo, / Jurgia naturae nullo descrimine solvens, / Es lepus, et tanti conculcas colla leonis. (Los epigramas 51-55 se refieren todos al mismo tema.) Este epigrama tuvo cierta influencia sobre los tratados morales de la Alta Edad Media: véase cap. *Cambio intelectual*, infra.

[26] *De contemptu mundi*, en *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists*, ed. a cargo de Thomas Wright, Londres, 1872, 2: 80 T: Mas maris immemor, o furor! o tremor! est ut hyaena.

[27] La misma o mayor influencia en las actitudes populares pueden haber ejercido las ilustraciones. En el *Physiologus* ilustrado de Esmirna, del siglo XI o del XII (véase Josef Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus*, Leipzig, 1899), la ilustración para la hiena es la representación de Lot saludando a los visitantes angelicales a Sodoma (il. 13; el manuscrito fue destruido a comienzos del siglo XII, y todo lo que queda de él son las planchas de Strzygowski). Algunos manuscritos occidentales representan dos hienas –dos machos, presumiblemente– abrazándose (véase ils. 9 y 12 en este texto); otras mostraban a la hiena devorando cadáveres, lo que no es, sin duda, una imagen halagüeña (il.10).

[28] Timoteo de Gaza, *De animalibus*, 4. 1; 18. 2; 39. 1, ed. M. Haupt («Excerpta ex Timothei Gazaei libris De animalibus», *Hermes*, 3, 1869, pp. 1-30.

[29] Horapolo, 36, 69, 70-72.

[30] Hacia el siglo IX, las leyendas acerca del cambio de sexo de la hiena ya eran ampliamente conocidas en el mundo árabe: véase «Amr ibn Bahr al-Jahaiz, *Kitab al-Hayawan*, El Cairo, 1945-1947, 7: 168-169; véase también 5: 117, 484; 6: 46, 450.

[31] Filón, cuyos escritos influyeron en muchos de los primeros autores cristianos, parece haber fusionado conscientemente los conceptos de pederastia y de relaciones homosexuales. Está claro que entendió que παιδεραστειν se refería a las relaciones entre personas de edad diferente, puesto que observa que en tales casos se trata de un amor de ανδρων ἀρρεσιν ηλικία μόνον διαφέρουσι (*De Vita contemplativa*, 59; y 52: Μειρακία πρωτογένεια... αθύρματα πρό μικρου παιδεραστων γεγονότες), y se queja de las consecuencias que a la juventud de un muchacho acarrea el tener un amante (60 ss). Pero en pasajes tales como el *De Abrahamo*, 135-138, el *De specialibus legibus*, 3. 37-42, etc., no se realiza jamás distinción alguna sobre la base de la edad, y emplea de modo intercambiable términos como ανδρόγυνοι, παιδικία, παιδεραστειν, άνδρες όντες ἀρρεσιν επιβαίνοντες, etc.

[32] Ἐκτιθέναι καί τά γεννώμενα, πονηρων εναι δεδιδάγμεθα: πρωτον μέν, ότι τούς πάντας σχεδόν ορωμεν επί πορνεία προάγοντας ου μόνον τάς κόρας, αλλά καί τούς άρσενας, 1 *Apología*, 27 (PG, 6: 369).

[33] *Apología*, 9, (PL, 1: 325-326); cf. *Ad nationes*, 1. 16 (PL, 1: 653-654).

[34] *Paedagogus* 3. 3 (PG, 8: 585). Nótese que Clemente, quien consideraba inútil atacar el comercio de esclavos en sí, sugiere que los cristianos deberían evitar la sexualidad casual a fin de impedir tales uniones incestuosas.

[35] *Historia eclesiástica*, 2. 1. Gregorio encontraba tan hermosos a los muchachos ingleses, que calificaba de «angélico» su aspecto (juego de palabras con el latín *anglicus*) y opinaba que ese encanto merecía la recompensa del cielo. En el anónimo *Vita antiquissima*, de Whitby, los ingleses son hombres adultos que visitan voluntariamente Roma (cap. 9), pero, al margen de la autenticidad del relato, es significativo que Beda aceptara la posibilidad de que, sólo un siglo antes que él, se vendieran en Roma muchachos ingleses como esclavos.

[36] Θεω δέ τω αγνήτω καί απαθει εαυτούς ανεθήκαμεν, όν ούτε επ' ᾿ Αντίόην καί τάς άλλας ομοίως, ουδε επί Γανυμ ηδην δι οιστρον εληλυθέναι πειθόμεθα, 1 *Apología*, 25 (PG, 6: 365) y 1. 29, y 2 *Apología*, 12. 5. Véase también Crisóstomo, *In Epistolam ad Titum*, 5. 4. y Arnobio, *Adversus gentes*, 4. 26, 5. 6-7. Vale la pena observar que Arnobio es asombrosamente ignorante de la verdadera tradición clásica.

[37] Minucio Félix, 28, PL, 3: 344-345.

[38] Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 2.10 (PG, 8: 500 ss.). Clemente la llama λίχνος πορνος, πυγη αγαλλόμενος y recomienda que se excluya de la ciudad a quien la practique.

[39] La única aparición de «naturaleza» en sentido aristotélico que se encuentra en los textos paulinos es prueba casi segura de que el autor no extrajo de lo «antinatural» las mismas inferencias morales que tan a menudo extrajeron judíos y griegos contemporáneos: véase supra, p. 136.

[40] 2 Pedro, 2: 12: «Mas estos otros que, por el contrario, como brutos animales, nacidos para el lazo y la matanza, blasfeman contra lo que no comprenden, perecerán en su propia corrupción» (KJV). El término «natural» tiene más fuerza en griego (Ουτοι δέ, ως άλογα ζωα γεγεννημένα φυσικά) y es más genérico en la versión latina que se conocía en la Edad Media (Hi vero velut irrationabilia pecora naturaliter in captionem et in perniciem... peribunt); Judas, 10: «y no importa que conozcan conforme a la naturaleza, como brutos animales, pues

en ello se corrompen». Eso parece más genérico en griego («Ὅσα δὲ φυσικῶς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται; cf. el latín: Quaecumque autem naturaliter tamquam muta animalia norunt, in his corrumpuntur. Es evidente que estas secciones de Pedro y de Judas están relacionadas, y la mayoría de las autoridades piensan que 2 Pedro depende de Judas.

[41] Pero obsérvese la actitud del estoicismo respecto de la homosexualidad, que se analiza supra, cap. *Cristianos y cambio social*.

[42] Mencionado por Jerónimo, *De viris illustribus*, 12 (PL, 23: 629) como «leído por muchos». Séneca y san Pablo vivieron en Roma al mismo tiempo; no fue imposible el contacto entre ellos, aunque los esfuerzos para demostrar tal conexión no han logrado aceptación, y las ocho cartas a las que alude Jerónimo han sido universalmente descartadas como espurias por los investigadores modernos.

[43] Τό δέ μή εἰς παίδων γονήν συνιέναι ἐνυβρίζειν ἐστὶ τῇ φύσει, *Paedagogus*, 2. 10 (PG, 8: 512). Hay un juego de palabras intraducible en este enunciado, obvio para grecoparlante, que mitiga considerablemente su aparente sentido absoluto. En griego, ὕβριζεν es equivalente al latín *stuprare*, y uno de sus significados es «tener relaciones sexuales ilícitamente». En este sentido, el juicio es tautológico, y su fuerza es descriptiva más que prescriptiva. Para los contemporáneos probablemente sugería mucho antes hedonismo («fornicar con la naturaleza») que violación del orden universal. El *Paedagogus* está lleno de ambigüedades de lenguaje que inciden directamente en el alcance moral del texto; desgraciadamente, la mayoría son intraducibles.

[44] PG, 1: 992. Es probable que «ambos caminos» antecedan al cristianismo como marco de referencia de la enseñanza moral. Sus orígenes y transmisión en diversas obras didácticas cristianas (por ej., Bernabé y el *Didakhē*) son objeto de disputa. Sin embargo, «naturaleza» sólo aparece en versiones relativamente tardías.

[45] *De bono conjugali*, 25, (PL, 40: 395).

[46] Los comentarios de Filón sobre la homosexualidad se hallan en *De specialibus legibus*, 3. 7. 37-42; *De Abrahamo*, 26. 133-137; *De vita contemplativa*, 6. 48-53, 7. 59-64; *Del Génesis*, 4.38.

[47] Para la ética sexual de Filón, véase esp. *De specialibus legibus*, 3; véase también Wolfson, op. cit. en cap. *Las escrituras*, n. 61, supra. La tradición judeo-platónica no fue la única ética sexual judía; algunos están representados en el AT y otros en los escritos talmúdicos y en otros posteriores. La actitud respecto de la sexualidad de escritos tales como el *Cantar de los Cantares* parece acusadamente hedonista, aunque muchas escuelas posteriores de pensamiento –tanto judías como cristianas– han realizado grandes esfuerzos para sostener y justificar lo contrario.

[48] Mateo, 5: 31-32, 19: 3-9 (Marcos, 10: 2-12). No se sugiere excepción para la esterilidad, lo cual colocaba rotundamente a los cristianos en oposición al enfoque de Filón.

[49] Tampoco ninguna enseñanza judía posterior puso restricciones a las prácticas sexuales matrimoniales: por ej., Maimónides permitía específicamente todo empleo sexual de una mujer por su marido, aunque desalentaba las no procreadoras (*Código*, 5. 21. 9). Para la prostitución en el AT, véase supra, cap. *Las escrituras*; en el NT., véase 1 Cor., 6: 15-20.

[50] «Apañad las prostitutas de los asuntos humanos y profanaréis todo con lujuria» (*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. De ordine*, 11. 4. 12 [PL, 32: 1000]).

[51] *De bono conjugali*, 11. Difícilmente Pablo hubiera aprobado estas recomendaciones.

[52] ‘Ο γάρ εν τούτοις τη θύσει ακολουθων κατηγορει εαυτου, ότι ουπω τελείως απέστη της φύσεως, ἀλλ’έτι υπό σαρκός διοικείται, *Sermo*, 2. 235E (PG, 31: 885). Pero cf. *Homilia in hexaemeron*, 9. 6, (PG, 29: 204).

[53] Sin embargo, la frase puede haber tenido fuerza moral por sí misma: por ej., Marcial, 9. 41 (*ipsam credi tibi naturam dicere rerum*).

[54] Por ej., para lo primero véase Plutarco, *De sollertia animalium*, 964E; para lo último, Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 7. 10. 17.

[55] *Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri*», *Epístolas*, 90: 45. Obsérvese también 123: 16: *Nemo est casu bonus. Discenda virtus est*.

[56] Por ej., *De bono conjugali*, 16. 18 (PL, 40: 385): «Lo que es la comida para la salud de un hombre, eso es el sexo para la salud de la raza, y no lo es sin cierto placer carnal. Pero si éste es moderado y está orientado por la temperancia sólo a su uso natural, no se lo puede llamar lujuria». Más tarde, Agustín repudió este juicio (*Retractiones*, 22. 2); cf. *Contra Julianum*, 4. 14. 67 (PL, 44: 771) y el análisis en Noonan, pp. 127-131.

[57] *Confesiones*, 3. 8 (PL, 32: 689-690): *Itaque flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt. Quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt...* Que la «naturaleza» específica de las personas individuales sea la «naturaleza» mancillada por el «deseo» antes que la «naturaleza» en abstracto, es algo que se desprende con claridad tanto de los análisis lógicos como de las referencias posteriores; si así no fuera, la relación (*societas*) entre Dios y el hombre estaría siempre y en todo sitio en permanente ruptura, puesto que, tal como el propio Agustín admite, vivir sin deseo carnal es imposible incluso para el casado.

[58] Varias décadas después, en su *Ciudad de Dios* (16. 8), Agustín adoptó una actitud mucho más humilde y menos conformista, al abrazar la opinión según la cual «aquel que no pueda ver el todo puede sentirse ofendido por la deformidad de una parte, por no saber a qué se conforma o cómo se adapta a ello» (*qui totum inspicere non potest, tanquam deformitate partis offenditur quoniam cui congruat, et quo referatur, ignorat*, PL, 41: 486). Puesto que en *La ciudad de Dios* son muy escasos los comentarios sobre la homosexualidad, no hay modo de saber si esto constituye una retractación de la posición de *Confesiones*.

[59] Esto, en *Confesiones*. La mayor parte de los comentarios de Agustín sobre el tema son extremadamente breves, por ej., *Contra mendacium*, 17. 34 (PL 40: 542); *Ciudad de Dios*, 16. 30.

[60] Quae si omnes gentes facerent, eodem, o bien podría significar que alguien había sostenido ante Agustín que no se trataba de algo tan raro como él se imaginaba, o bien que él mismo se vio sorprendido al comprobar la enorme cantidad de personas involucradas.

[61] Además de los agregados ya citados, véase Eliano, *Varia historia*, 1. 15, donde se informa de la actividad lésbica entre palomas: Καί αι Οήλειαι αλλήλας αναβαίνουσιν, όταν της πρὸς ἄρρενα μίξεως ατ ωχήσωσι.

[62] Eliano, *De las características de los animales*, 12. 37; cf. Plutarco, *De sollertia animalium* (Moralia, 972 d-f). Esto también ha de haber formado parte del saber popular: véase los asombrosos *graffiti* que se reproducen en «Graffiti in the Athenian Agora», en *Excavations of the Athenian Agora*, Picture Book, 14, núm. 30, Princeton, N. J., 1974.

[63] Nec vaccam vaccae, nec equas amor urit equarum:
Urit oves aries, sequitur sua femina cervum.
Sic et aves coeunt, interque animalia cuneta.
Femina femineo conrepta cupidine nulla est. [731-734].
Cf. 758-759: At non vult natura, potentior omnibus istis [esto es, humanos] / Quae mihi soa nocet.

[64] ... Coeunt animalia nullo
Cetera dilectu, nec habetur turpe iuvencae
Ferre patrem tergo, fit equo sua filia coniunx,
Quasque creavit init pecudes caper, ipsaque, cuius
Semine concepta est, ex illo concipit ales. [324-327].
En realidad, el personaje que pronuncia estos versos aprueba la tolerancia «de naturaleza» ante el incesto y la yuxtapone a las «maliciosas leyes» de los hombres, que lo condenan.

[65] Pseudo-Luciano, *Cosas del corazón*, 36. He parafraseado la traducción, en general digna de confianza, de Macleod (p. 207), sustituyendo «hombres» por «seres humanos» y «amor entre varones» por «amor gay», puesto que no es seguro que el hablante quisiera limitar sus comentarios a los hombres, y las expresiones griegas que Macleod traduce en masculino podrían ser frases hechas sin relación significativa con el género. Podía ocurrir que el hablante gay considerara que las mujeres también estaban privadas de los dones del intelecto y que, en consecuencia, eran incapaces de los amores que él apreciaba, pero no es en absoluto necesario que así fuese, y la tradición neoplatónica parecería abogar más bien en contra de esta inferencia.

[66] Βῖναι, es decir, montar una hembra.

[67] Πυγίξειν, es decir, montar un macho (por detrás).

[68]

[69] Non ergo ut pecudes libidinosae, caeci protinus irruamus illuc, *Poetae Latini minores*, ed. Emil Baehrens, Leipzig, 1848, 4: 101.

[70] Las ideas de los estoicos urbanos acerca de la «naturaleza» y del «mundo natural» solían ser ridículamente inadecuadas: en un contexto independiente del sexo, véase Epicteto,

Discursos, 4. 11. 1, y las notas de W. A. Oldfather en la edición LC, Londres, 1926-1928, pp. 388-389, 408.

[71] Ἄτοπον μὲν οὖν τό ἐκεῖ μὲν εὐκαιρον τήν τω ἀλόγων ζῶων αποθηρίωσιν, ενταυθα δ' ἀπόλογον, *De stoicorum repugnantiis*, 22; véase también 34-35. La opinión del propio Plutarco en torno a los animales y la homosexualidad es confusa debido a la multitud de opiniones que expresan distintos personajes en sus escritos, pero a la luz de este juicio y de su filosofía general no parece probable que haya considerado el comportamiento animal como un dato a tener en cuenta por ninguno de los dos bandos. La afirmación de que la conducta homosexual es desconocida entre los animales, que se hace en *Bruta animalia*, 990 D, debe tenerse por no sincera, puesto que a ella siguen inmediatamente ejemplos en sentido contrario (990 D; véase también *De sollertia animalium*, 972 F), y puesto que la mayoría de las afirmaciones de la superioridad animal en este tratado son negadas en otros escritos de Plutarco (por ej., la afirmación de que los animales no experimentan deseo carnal por los seres humanos, 990 F-991 A, es contradicha in extenso por *De sollertia animalium*, 972 D ss.).

[72] *Epístolas*, 123. 6: Voluptas humilis res et pusilla est et in nullo habenda pretio, communium cum mutis animalibus, ad quam minima et contemptissima advolant.

[73] Por supuesto que Dios creó todos los animales y dijo de su obra que era «buena», pero luego declaró «sucios» a muchos animales. La serpiente introdujo a muchos seres humanos en el mal y, al final del Génesis, parece irredimible, pero es indirectamente alabada por Jesús por su «sabiduría» (Mat., 10: 16). Los lobos son en general ejemplos negativos de salvajismo y engaño, y las palomas suelen tenerse por ilustraciones positivas de paz y amor, pero otros animales desempeñan papeles más ambiguos: por ejemplo, los zorros asolan las viñas (Cant., 2: 15), y proporcionan a Jesús una metáfora negativa de Herodes (Lucas, 13: 32), pero Ezequiel (13: 4) los describe como víctimas inocentes comparándolos con los profetas hebreos.

[74] Que, aparentemente, Jacob utiliza para engañar a Labán (Gen., 30: 31-42).

[75] Muchas autoridades, por ejemplo, pensaron que algunos animales cometían «naturalmente» adulterio de diversos tipos. Véase Basil, *Homilia in hexaemeron*, 7. 6 (PG, 29: 160), o Juan Damasceno, *Sacra parallela*, 2. 11 (PG, 96: 254).

[76] *De specialibus legibus*, 3. 36: Οσοι δὲ προδεδοκομασμένας ἐτέροις ἀνδράσιν ὡς εἰσὶν ἄγονοι μνῶνται συνὸν τρόπον ἢ τράγων οὐχεύοντες αὐτό μόνον, ἐν ἀσεβῶν στήλῃς ἐγγραφέσθωσαν ὡς ἀντίπαλοι θεοῦ.

[77] Por ej., en un pasaje dedicado a demostrar que la «naturaleza» no podía aprobar la homosexualidad, califica de «bestial» a ésta, y de «cuadrúpedos» a quienes la practican: véase *Paedagogus*, citado en Ap. II.

[78] 1 Cor., 2: 14: Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei. El griego tiene ψυχικός δὲ ἄνθρωπος. Obsérvese la confusa relación que esto sugiere con los «dos caminos» a los que antes se ha hecho referencia.

[79] Por ej., *De nuptiis et concupiscentia*, 1. 4. 5; *De adulterinis conjugiiis*, 2. 12. 12.

[80] Jam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est. *De libero arbitrio*, 1. 8. 18 (PL, 32: 1231).

[81] Clemente, que ha sostenido que la «naturaleza» concibió los órganos sexuales para funciones heterosexuales, procreativas, es incapaz de explicar por qué la hiena tiene un orificio aparentemente específico y creado por la «naturaleza» para facilitar la actividad homosexual. En realidad señala que la actividad de la hiena no debiera servir como modelo de la conducta humana. puesto que, a) creía que Moisés había prohibido comer de ella, y b) en realidad las hienas no practican el coito anal, puesto que el pasaje que emplean está específicamente concebido para ese propósito antes que para cualquier otro. Esto deja sin respuesta la pregunta más interesante: ¿Por qué la «naturaleza» hace que las hienas se apareen con individuos del mismo sexo, y con fines no reproductivos?

[82] *In Epistolam ad Romanos*, homilía 4 (PG, 60: 415 ss.). No hay corpus de traducciones de escritos de Crisóstomo, aunque algunos tratados importantes aparecen en las series de los Padres cristianos del concilio de Nicea y posteriores al mismo. Sin embargo, estas traducciones son anticuadas y, en ciertos pasajes, están mutiladas. En el ap. II, infra, aparecen varios pasajes importantes en inglés [aquí, traducidos de esta lengua al castellano]. M. L. Laistner publicó una traducción útil del *De inani gloria* (véase n. 98) en *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca, 1951, pp. 85-123.

[83] San Cipriano también objetaba que las actividades homosexuales «no pueden ser placenteras para quienes incurren en ellas», fiunt quae nec illis possunt placere qui faciunt, *Epístolas* 1 (PL, 4: 216).

[84] Plutarco (*Moralia*, 750) utiliza este argumento contra las pasiones heterosexuales. Los escolásticos tenían que considerar *todo* deseo sexual como consecuencia del pecado, posición que socavaría por completo el argumento de Crisóstomo sobre Rom. 1: 26-27.

[85] *Adversas oppugnatores vitae monasticae*, 3. 8 (en Ap. II).

[86] Νυν δέ μὲν καὶ ἴσα καὶ χαλεπώτερα γίνεται, *De perfecta caritate*, 7 (PG, 56: 288). El mismo juicio se encuentra en *In Epistolam I ad Thessalonicas*, 3, homilía 8, (PG, 62: 433).

[87] Agustín *Contra mendacium*, 7. 10 (PL, 40: 496): Quanto diligentius atque constantius animi castitatis in veritate servanda est, cum verius ipse corpori suo, quam corpus virile femineo corpori preaferatur. Lactancio, *Institutiones divinae*, 5. 9: Qui denique immemores, quid nati sint, cum foeminis patientia certent.

[88] *Institutes*, 12. 20 (PL, 49: 457): Nam contra usum naturae desiderio patiendi magis quam inferendi ignominiam intolerabili aestu libidinis urebatur. Agradezco al señor Douglass Roby el haberme llamado la atención sobre esto.

[89] *Epístolas*, 211 (PL, 33: 964): Non autem carnalis, sed spiritualis inter vos debet esse dilectio: nam quae faciunt pudoris immemores, etiam feminis feminae, jocando turpiter et ludendo, non solum a viduis et intactis ancillis Christi in sancto proposito constitutis, sed omnino nec a mulieribus nec a virginibus sunt facienda nupturis.

[90] Mencionadas en glosas marginales a dos manuscritos del *Paedagogus*, de Clemente: Οὐκ ἀλλήλαις βαίνουσι δηλαδή, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσι παρέχουσιν ἑαυτάς, (PG, 8: 501, núm. 9). San

Agustín también parece haber interpretado que el pasaje se aplicaba a uso heterosexual «antinatural»: véase *De nuptiis et concupiscentia*, 2. 20, (PL, 44: 456-457).

[91] Πυθανομένης της Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τά περί ων ήρετο, έθη ο κύριος όταν τό της ασχύνης ένδυμα πατήσητε και όταν γένηται τά δύο έν και τό άρρεν μετα της θηλείας ούτε άρρεν ούτε θηλυ, Clemente, *Stromateis*, 3. 13, 92 (PG, 8: 1192-1193). Obsérvese que la admiración de Clemente por el «Evangelio Egipcio» le impidió hacer del argumento del rol sexual usado por Crisóstomo una parte esencial de su razonamiento. Sin embargo, en el *Paedagogus*, 3. 3., se expresan sentimientos en cierto modo paralelos.

[92] Teodoreto de Ciro, *Thérapeutique des maladies helléniques* [*Graecarum affectionum curatio*], 9. 53-54 (ed. Canlvet, pp. 352-353): Εις γάρ σκότον και τήνυπό γης πορείαν ου νόμος εστιν έτι ελθειν τοις κατηργμένοις ήδη της υπουρανίου πορείας, αλλά θανόν βίον διάγοντας ευδαιμονειν μετ' αλλήλων πορευομένους και ομοπτέρους έρωτος χάριν. Τούτοις δέ επιλέγει ταυτα. Ή παι, και ούτω σοι θεία δωρήσεται η παρ' εραστο υφιλία. Καί ταυτα ου περί των σωφρόνως, αλλά περί των ακολάστως ερώντων έφη· και ραδιον εκ των εκείνου διαλόγων ταυτα μαθειν...

[93] Por ej., *Sacra parallela*, 2. 11 (PG, 96: 256): Ήχεις γυναικα· έχεις μετά ασφαλείας ηδονήν; cf. Theodore Abucara, en PG, 97: 1556.

[94] *De renuntiatione saeculi*, 6 (PG, 31; 640). W. K. L. Clarke (*The Ascetic Works of St. Basil*, Londres, 1925, p. 9) sostiene que esta obra no es de Basilio. Otros defienden la opinión contraria, pero para el presente estudio carece realmente de importancia que este problema se zanje en un sentido o en otro. Los comentarios pertenecen, sin ninguna duda, a un contemporáneo de Basilio y se creyó que eran de este último.

[95] En el mundo antiguo era común que los hombres, sobre todo cuando vivían en comunidad, compartieran la cama. Benito y otros prohibieron tal cosa a los monjes, probablemente movidos por los mismos temores que perturbaban a Basilio.

[96] *Sermo asceticus*, 323 (PG, 32: 880).

[97] Πολλοί εισίασι κάλλη γυναικων περιβλέποντες· άλλοι παιδων ώρας περιεργαζόμενοι, *Homilia in Matthaeum*, 73. 3 (PG, 58: 677). Es tonto el comentario de van de Spijker según el cual «der Komparativ “curiosus”, “mit noch grösserer Neugier”, weist auf einen stärkeren Vorwurf hin» (p. 254, n. 128): «curioso» aparece sólo en la traducción latina que él utiliza; esa palabra no se encuentra en el original griego. Además, podía haber evitado este error simplemente con haber leído un poco más en latín, donde la palabra «curiose» aparece unas cuantas líneas más abajo referida a mujeres (Forman mulierum curiose respicis?). Un error semejante comete George Prevost en su traducción de la obra, *The Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Gospel of St. Matthew*, Nueva York, 1888, p. 443. Un eco de la lamentación de Crisóstomo se encuentra en la «glosa ordinaria» al *Decretum* de Graciano, pero es digno de destacar el carácter puramente heterosexual de su enfoque: véase James Brundage, «Prostitution in the Medieval Canon Law», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1, 1976, p. 835, n. 51.

[98] *De inani gloria*, 76, ed. Anne-Marie Malingrey, París, 1972: Ήρα δή λοιπόν επί τήν επιθυμίαν ιέναι. Ή Εκει και διπλη η σωφροσύνη και διπλη η βλάβη, οίμαι, ώστε μήτε αυτών αυτών καταπορνεύεσθαι μήτε πορνεύειν εις κόρας.

[99] De *bono conjugali*, 11, (PL, 40: 382); De *nuptiis et concupiscentia*, 11. 20 (PL, 44: 456-457). En el caso de la última, obsérvese que, aunque la cita de Rom., 1: 27 obliga a Agustín a reconocer la conducta homosexual, difícilmente se le pueda prestar menos atención: se considera específicamente que el pasaje relativo a las mujeres se refiere al coito heterosexual, y el impulso del capítulo es un *rechazo* del argumento pelagiano según el cual la intención de Pablo es estigmatizar las relaciones homosexuales como opuestas a las heterosexuales. Agustín responde que lo que Pablo se propone es estigmatizar *toda* relación sexual no procreadora, incluso entre marido y mujer. (En *De bono conjugali* es especialmente entre marido y mujer.)

[100] Véase Noonan, esp. pp. 85-86, 136.

[101] Un examen de los tabúes relativos a la actividad heterosexual dentro del matrimonio requeriría un volumen tan largo como el presente. Aunque la investigación en este terreno se halla todavía en una fase preliminar, ya es evidente que tales tabúes guardan relación más estrecha con el estatus socioeconómico que con cualquier otro factor particular. Las personas de ingresos bajo y menos educación consideran prohibido un campo mucho más amplio de la actividad sexual; a menudo piensan que el coito realizado completamente sin ropas es perverso e inmoral, y discrepan enormemente de las personas más acomodadas y más educadas sobre cuestiones aparentemente intrascendentes como la conveniencia del uso de la lengua en el beso o la posición que adopten los participantes en el coito heterosexual. (Obsérvese que tales diferencias conciernen a la aprobación, que no a la práctica.) Los análisis más rigurosos al respecto se han realizado sobre la base de datos provenientes del Occidente moderno (véase, por ej., Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, esp. «Social Level and Sexual Outlet» –el estudio pionero en este campo–, y Weinrich, pt. 1), pero otros estudios indican pautas similares en culturas no occidentales: por ej., H. K. Malhotra y N. N. Wig, «Dhat Syndrome: a Culture-bound Sex Neurosis of the Orient», *Archives of Sexual Behavior*, 4, 1975, pp. 519-528.

[102] Hace muchísima falta una investigación sobre este tema: no hay estudios adecuados. Para Grecia, es útil Henderson, esp. pp. 51-55, pero no hay análisis comparables de las actitudes romanas, a pesar del ingente volumen de datos accesibles. Véase, por ej., Marcial sobre la felación (2. 33, 47, 89; 9. 4; 10. 31; 11. 30, etc.) o incluso contra el beso (por ej., 11. 98). Otros prejuicios romanos se analizan en cap. *Roma: la fundación*, supra.

[103] Por ejemplo, muchos griegos consideraban más noble resistir que sucumbir al placer que juzgaban particularmente perturbador de los objetivos más elevados de la mente. Otros temían los impulsos eróticos como fuerzas externas, casi demoníacas, que poseían a las almas más débiles. El análisis semántico de las actitudes sexuales en un contexto social que se ha intentado realizar hasta ahora es escaso, pero las obras antes citadas prestan cierta ayuda. Obsérvese que la palabra latina de la cual deriva «pasión», significa «sufrir». Incluso en inglés, la palabra tenía originariamente esa connotación, como es evidente en algunos usos que aún sobreviven, como la «pasión» de Cristo.

[104] Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, 10. 45: Adulter est in sua uxore ardentior amator. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, et in sua nimius. Sapiens iudicio debet amare coniugem, non affectu.

[105] *Soliloquia*, 1. 40 (PL, 32: 878): Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animam virilem quam blandimenta foeminea corporumque ille contacius.

[\[106\]](#) *Summa contra gentiles*, 3.124: Certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur.

La Alta Edad Media

Al comienzo del siglo VI, el proceso de declinación urbana, que empezó con la desintegración del gobierno de Roma y que luego apresuraron las invasiones bárbaras, había ya alterado profundamente la estructura social de gran parte de Europa occidental. A pesar de que se ha exagerado mucho acerca del colapso de la civilización romana, pasando por alto las múltiples maneras en que sobrevivió y continuó influyendo sobre los reinos bárbaros que la sustituyeron, tal vez se pueda afirmar sin temor a error que, desde el surgimiento del Estado romano, no se conocía en la sociedad europea mayor predominio rural que el que se dio entre los siglos IV y VIII. Las consecuencias de la transformación de la cultura urbana de la Antigüedad en la sociedad agrícola de la Edad Media fueron ambivalentes para los gays.^[1] La decadencia de las grandes ciudades como Roma –que en el 500 d. C. se hallaba reducida a ruinas, había sido saqueada en dos ocasiones por los bárbaros y sólo contaba, frente al asedio de las fuerzas bizantinas y ostrogodas, con la protección del obispo que a la sazón presidía lo que quedaba de su población– parece haber reducido la subcultura gay, tan prominente en muchos centros urbanos antiguos, a un nivel insignificante (o al menos a la invisibilidad). La literatura gay de este período que ha llegado a nosotros es sumamente escasa, y las manifestaciones públicas del tipo de los matrimonios gays o la prostitución gay parecen haberse desconocido por completo. Su desaparición de la vista pública en casi todas partes fortaleció la posición de los enemigos de los gays, al eliminar toda evidencia que contradijera sus afirmaciones acerca del carácter extravagante «antinatural» o socialmente perjudicial de la sexualidad gay. Aunque la homosexualidad sólo rara vez fue objeto especial de execración durante este período, más raramente aún fue defendida, y en el Occidente menos sofisticado y menos cosmopolita de la Alta Edad Media, es probable que su mera extrañeza estadística fuera ya suficiente motivo de sospecha contra ella. En las ciudades romanas que sobrevivieron (por ejemplo, Constantinopla o Zaragoza), los autócratas solían hacer muy difícil la vida a las minorías que les disgustaban, tales como la de judíos o la de gays, mientras que el ethos abrumadoramente «rural» que imperaba fuera de los remanentes centro urbanos probablemente desalentó la mayor parte de las relaciones eróticas ajenas a las estructuras tribales o de familia extensa.

Por otro lado, con excepción de muy pocos sectores, el control gubernamental se había hecho tan ineficaz que la aplicación de leyes o de actitudes opresivas resultó difícil o directamente imposible, y aun cuando los regímenes totalitarios desearon o intentaron imponer restricciones a la sexualidad gay, sólo consiguieron hacerlo de modo azaroso e ineficaz. Además, los gays, contrariamente a la creencia popular al respecto, no fueron en general objeto de legislación discriminatoria durante este período, aun cuando sí es cierto que, entre los siglos III y VI, se produjo un progresivo estrechamiento de las actitudes sociales en lo tocante a todas las formas de sexualidad extramatrimonial, proceso en el cual los gays sufrieron las mismas restricciones a la libertad personal que el resto de la población.

La prostitución masculina había sido oficialmente prohibida en el Imperio de Occidente ya a comienzos del siglo III,^[2] aunque con escasas consecuencias prácticas, mientras que otras formas de sexualidad gay siguieron siendo lícitas. En Oriente, la prostitución masculina incluso era legal, pero a comienzos del siglo VI se abolió el impuesto que pesaba sobre ella. Este impuesto lo habían percibido todos los emperadores –cristianos y no cristianos– desde Constantino. En verdad, Evagiro, que registra la abolición del impuesto, no escatima esfuerzo para defender a Constantino de la acusación (lanzada por Zósimo) de ser su instaurador.^[3]

Evagiro afirma explícitamente que no había ley que regulara tales relaciones y que el impuesto mismo constituyó una salvaguarda legal para los actos sobre los cuales se recaudaba, de tal modo que quienes lo deseaban pudieran consagrarse a ellos legalmente y «con impunidad».[4] No especifica qué cambio, si es que hubo alguno, se produjo en la situación legal tras la eliminación del impuesto, aunque es posible interpretar su comentario en el sentido de que la supresión del impuesto sólo quitó la *protección* imperial, pero mantuvo «la licitud de los actos para que quienes quisieran pudieran consagrarse a ellos».[5]

Hasta el año 533, ninguna zona del Imperio fue testigo de la abierta ilegalización de la conducta homosexual, aun cuando el cristianismo llevaba ya más de dos siglos de religión de Estado. Ese año, de acuerdo con la opinión eclesiástica corriente que se había sostenido desde el siglo IV, el emperador Justiniano puso a todas las relaciones homosexuales en la misma categoría que el adulterio y por primera vez las sometió a sanciones civiles (a la sazón el adulterio era punible con la pena de muerte).[6]

En 538 y 544, el emperador dictó más leyes,[7] en gran parte de carácter exhortatorio, en las que se urgía a todos los que habían caído en tales pecados a que buscaran el perdón por la penitencia. No se infligieron nuevas penas, aunque se remitió específicamente al contumaz a la jurisdicción del prefecto de la ciudad.

Algunos vieron en estas leyes la respuesta de un gobernante supersticioso a los terremotos de 525 y a la peste de Constantinopla de 543; y el propio Justiniano aludió a la necesidad de las leyes «en esta época en que, de diversas maneras, hemos provocado Su ira con la multitud de nuestros pecados [...] Pues debido a tales crímenes hay hambrunas, seísmos y pestes».[8] Puesto que la primera de las leyes se dictó trece años después de los movimientos sísmicos y ocho después de la peste, esta explicación no parece particularmente probable.

El emperador expresaba su oposición a la homosexualidad en términos religiosos, pero los emperadores bizantinos justificaban la mayoría de sus disposiciones –y su autoridad– con retórica cristiana; la apelación a la palabra bíblica era moneda corriente a la hora de dar un marco respetable al abuso y a la opresión tanto en materia política y social como en materia religiosa. Cuesta mucho imaginar que la legislación de Justiniano sobre estas cuestiones representara un esfuerzo para convertir en derecho civil los principios morales cristianos, puesto que una de las constituciones que citan la autoridad bíblica contra los gays es precedida de manera inmediata por su edicto que permite la disolución del matrimonio por mutuo consentimiento, concesión no sólo incompatible con toda la legislación cristiana previa en materia de matrimonio (incluso la del propio Justiniano), sino también absolutamente contradictoria con la enseñanza unánime de los Padres de la Iglesia.[9]

No se encuentra en ningún sitio indicio alguno de que algún funcionario de la Iglesia haya prestado apoyo a la acción del emperador contra los gays. Por el contrario, las únicas personas castigadas por actos homosexuales y que se conocen por nombre y apellido, fueron prominentes obispos.

Entre ellos se hallaba Isaías de Rodas, que había sido *prefectus vigilum* de Constantinopla, y Alejandro, el obispo de Dióspolis, Tracia. Fueron llevados a Constantinopla por orden imperial, sometidos a juicio y destituidos por el prefecto de la ciudad, quien castigó a Isaías con el exilio tras someterlo a severas torturas, y a Alejandro con la ridiculización pública, tras

castrarlo.

Poco después de esto, el emperador ordenó que se castrara a todos aquellos que resultaran culpables de actos homosexuales.^[10] Se encontraron muchos en aquella época, y fueron castrados, y murieron. Desde entonces, quienes sintieron deseo sexual por otros hombres vivieron en terror.^[11]

Justiniano nació en Tauresio, una aldea rural cerca de la actual Skopje, y es probable que estas medidas o bien reflejaran su hostilidad personal respecto de las costumbres sexuales urbanas, o bien proporcionaran simplemente una excusa para atacar a sus enemigos. Procopio de Cesárea, un contemporáneo de los acontecimientos y el mejor historiador de este período,^[12] afirma específicamente que Justiniano no se preocupó personalmente por los delitos cometidos después de la aprobación de las leyes, sino que ya mucho antes buscaba y perseguía a personas a las que se encontrara responsables de tales actos y usaba la ley como pretexto contra quienes pertenecían a la facción adversaria del circo, los verdes,^[13] «o poseían gran riqueza, o habían hecho algo que ofendiera a los gobernantes» (*Anécdota*, 11. 34-36).^[14] La emperatriz Teodora también empleó las nuevas leyes contra sus enemigos personales: cuando un joven verde pronunció observaciones desfavorables acerca de ella, lo acusó de homosexual, lo hizo sacar por la fuerza de la iglesia en la que se había refugiado, le infligió horribles torturas y luego lo hizo castrar sin juicio previo (16. 18-22).

No parece que la población de Constantinopla (ni de otras ciudades imperiales) simpatizara con las opiniones de Justiniano y Teodora a este respecto.^[15] Procopio recuerda la criminalización de la homosexualidad como una de los diversos programas que el emperador adoptó predominantemente para obtener dinero de los perseguidos, y cita la opresión de los samaritanos, los paganos, los cristianos no ortodoxos y los astrólogos (11. 13 ss.). Teodora ignoró los esfuerzos de «toda la plebe» para interceder a favor del joven al que ella había arrancado de la iglesia (16. 20), pero no consiguió a condenar a otro (también verde) a quien intentó perseguir sobre la base de la misma acusación, porque muchísima gente importante acudió en su ayuda. Cuando los jueces se negaron a oír los cargos, a pesar de que la emperatriz sobornó a los testigos y torturó a un amigo del acusado, toda la ciudad celebró un día de fiesta en su honor (16. 23-28).

Este modelo es típico de la Edad Media. Casi sin excepción, las pocas leyes contra la conducta homosexual que se aprobaron antes del siglo XIII eran puestas en práctica por las autoridades civiles sin el consejo ni el apoyo de la Iglesia. Ocasionalmente, los concilios o las autoridades eclesiales ratificaban tales aplicaciones, a menudo bajo coacción, pero los registros meramente eclesiásticos no estipulan en general penas de ningún tipo, o tan sólo castigos leves. Es evidente que el hecho de que las leyes civiles en cuestión apuntaran tan a menudo al clero desempeñaba un papel importante en esta tendencia.

La más antigua de las disposiciones contra la conducta homosexual en Occidente ejemplifica esta tendencia. Alrededor del año 650, el gobernante de los visigodos de Hispania aprobó una legislación contra actos homosexuales, en la que se ordenaba la castración para quienes los cometieran.^[16] En el caso de la legislación de Justiniano, el edicto está redactado en términos de moral cristiana, pero es una ley puramente civil. La Iglesia, aun cuando el texto de la ley encargara a los obispos la tarea de supervisar las penas de los condenados por este motivo, no tuvo ninguna intervención en ella. Es una ironía que esta ley se considere como un reflejo de

la influencia del Antiguo Testamento: el mismo código que prohibía la homosexualidad mandaba apedrear o quemar vivo en la hoguera a quien practicara la circuncisión, fundamento de la ley mosaica.[17]

Pero el alcance de tales leyes y la severidad del castigo que imponían eran totales anomalías en la justicia medieval temprana; su influencia fue desdeñable,[18] y sólo se las puede entender en el contexto social general de la Hispania visigótica. Los visigodos eran una minoría bárbara de herejes arios que conquistaron y dominaron a la mayoría hispanorromana de Hispania debido a su clara superioridad militar. No se asimilaron a los centros urbanos, sino que permanecieron fuera, en áreas rurales de importancia estratégica y no se convirtieron al catolicismo hasta el año 589, cuando las familias visigóticas dominantes abrazaron esta religión precisamente para promover una mayor unidad con la mayoría católica romana.[19] No sólo sus costumbres privadas, sino también sus enfoques teológicos chocaban sustancialmente con la población católica, cuya amplia mayoría era originaria de las antiguas ciudades romanas de Hispania.

En su esfuerzo por establecer una cristiandad hispánica unificada, los visigodos llegaron a extremos sin parangón para lograr la aceptación, para lo cual cogieron a los judíos y a los gays como chivos emisarios para aflojar las tensiones provocadas por la disparidad religiosa en el seno del pueblo. Contra éstos y otros grupos se aprobó a lo largo de los siglos VI y VII una legislación cada vez más represiva.[20] La jerarquía católica cooperó con la aristocracia visigoda en algunas cuestiones,[21] les ofreció resistencia en otras y trató, con el silencio, de evitar ciertos conflictos.[22] El hombre más destacado de la Iglesia en la Hispania de la época, san Isidoro de Sevilla, protestó vigorosamente contra los esfuerzos de los visigodos para forzar la conversión de los judíos, y dos concilios de la Iglesia condenaron sin paliativos esa práctica (Toledo, IV y VIII). Pero era difícil para el clero desarmado no acceder a los fervientes deseos de los conquistadores visigóticos, y muchos concilios aprobaron una legislación hostil a los judíos.

Durante cuarenta años (y seis concilios nacionales) la Iglesia no cooperó en la opresión de los gays, pero finalmente, bajo las órdenes directas de la monarquía en el sentido de que la Iglesia debía adoptar una legislación al respecto,[23] ésta promulgó un decreto conciliar en el que se ordenaba el retiro de las órdenes sagradas y el exilio a los clérigos convictos de conducta homosexual –lo que mitigaba notablemente la severidad de la pena impuesta por el derecho civil– y la excomunión, cien azotes y exilio para un lego (lo que también mitigaba la ley civil, pero no tan ostensiblemente). Pronto la monarquía promulgó un estatuto civil que anulaba la modificación y establecía que las penas que poco antes había ordenado el concilio de Toledo debían aplicarse *además de* las ya establecidas en el derecho civil, con independencia de que el acusado fuera clérigo o seglar.[24]

Cabe dudar de que las leyes se aplicaran de manera coherente. En las ciudades romanas de Hispania es probable que la ley visigótica nunca tuviera demasiado efecto, y la constante repetición de decretos reales contra la aceptación de sobornos. Por parte de los jueces sugiere que la mayor parte de la gente podía evitar la persecución mediante el prudente uso del dinero. Cuando, unos sesenta años después de la más opresiva de las legislaciones antisemitas, los musulmanes invadieron la Península, se encontraron con que en Hispania vivían muchos judíos, y es probable que lo mismo fuese cierto también de los gays, si bien no se encontrará alusión alguna a ellos puesto que ningún escritor musulmán hubiese considerado que las preferencias homosexuales fueran algo digno de mención.

Fuera de Hispania, las leyes contra las relaciones homosexuales fueron raras.[25] Subsisten los códigos jurídicos de la mayoría de los pueblos germanos que se asentaron en Europa. Algunos, como el de los lombardos, fueron redactados en la misma época que los códigos visigóticos;[26] otros se fueron compilando poco a poco. Hacia el siglo IX, casi todas las regiones de Europa tenían alguna suerte de código propio. A pesar de que la sexualidad ocupara una buena parte de tal legislación y de que las enseñanzas cristianas en relación con la violación, el adulterio, el incesto, la ilegitimidad, el matrimonio, la fornicación etc., heredaran las sanciones de las autoridades civiles que promulgaron los códigos, lo cierto es que en ninguno de ellos se proscribían específicamente las relaciones homosexuales.[27]

Carlomagno, que se consideraba personalmente responsable de la creación de una Europa cristiana, parece haberse conmovido realmente al enterarse de que entre los monjes de su reino había «sodomitas», [28] pues, en sus propias palabras, «la vida y la castidad de los monjes es la mayor esperanza de salvación de todos los cristianos». Instó a los monjes a «esforzarse por preservarse de tales males», pues «no se arriesgaba a permitir por más tiempo semejantes debilidades en su reino, y mucho menos aún entre quienes deberían ser especialmente castos y devotos», e incluso amenazaba con castigos no específicos a los futuros transgresores; [29] pero no se sancionó ninguna legislación civil contra la homosexualidad. El único estatuto civil carolingio sobre homosexualidad que ha llegado hasta nosotros es apócrifo. [30]

Se aprobó un edicto que exhortaba a los sacerdotes y a los obispos a «tratar por todos los medios de prohibir y erradicar este mal», pero no se recomendó ninguna clase de castigo y sólo se trató, sin ninguna duda, de una admonición eclesial. [31] Las posteriores medidas de los francos contra las prácticas homosexuales se basaron de modo casi uniforme en las moderadas estipulaciones de esta «admonición general», [32] que no citaba ninguna autoridad bíblica ni eclesiástica, salvo un canon del poco conocido concilio de Ancira (hoy Ankara), canon que originalmente –vale la pena destacar– no se refería en absoluto a la homosexualidad, aunque en Occidente se creyó tal cosa porque sólo se lo conocía a través de la inexacta traducción latina. [33]

La relativa falta de interés de los sínodos y los gobernantes francos por esta cuestión es más significativa de lo que parece a primera vista. La legislación social franca marca el tono que habrían de adoptar luego los programas civiles y eclesiásticos en relación con el tratamiento que debía dispensarse a judíos, leprosos, pobres, a la incontinencia clerical, el divorcio, el trabajo en sábado, etc., ya bien entrado el período de la Reforma, no sólo porque los decretos de los concilios francos fueron fuentes capitales de posteriores colecciones penitenciales y canonísticas, sino también porque representaban las decisiones de los clérigos en respuesta a problemas familiares en sus propias diócesis, donde tenían que proponer soluciones realistas y prácticas. La correspondencia entre la actitud relativamente moderada de los teólogos carolingios en lo tocante a la homosexualidad y la notable restricción de las disposiciones legales contemporáneas –en verdad la virtual ausencia de estatutos civiles al respecto– abonan con mucho vigor a favor del argumento según el cual la jerarquía cristiana de los siglos VII al X no consideraba que la conducta homosexual fuera más reprehensible (sino probablemente menos) que la conducta heterosexual comparable (esto es, extramatrimonial). Hasta las regulaciones puramente eclesiásticas concernientes a las actividades homosexuales eran en general moderadas y muchas veces sorprendentemente compasivas. Los primeros esfuerzos oficiales de la Iglesia contra toda forma de sexualidad gay fueron prudentes: influido probablemente por las traducciones latinas del *Didakhe*, [34] el concilio hispánico de Elvira, del año 305, negó la comunión, incluso en la hora de la muerte, a los hombres que

habían «desflorado» efebos, pero no realizó ningún esfuerzo para regular la sexualidad entre varones adultos por consenso mutuo o entre mujeres de cualquier edad.[35] En realidad, esta acción sólo fue una armonización de la Iglesia con la opinión de los juristas romanos del siglo anterior, que habían extendido la *Lex Julia de adulteriis coercendis* para proteger a los menores.

Los legisladores eclesiásticos de los siglos IV y V tendieron de forma casi unánime a considerar que la condición de casados era inevitable para los varones adultos (incluso una gran parte del clero). De ahí que las relaciones homosexuales no les parecieran otra cosa que una forma de adulterio.[36] Todavía en el siglo VIII, san Juan Damasceno reunía en un mismo bloque las proscripciones levíticas de la «sodomía» y el consejo a los casados: en efecto, a la pregunta « ¿Cómo puedo no fornicar?», respondía con la afirmación de Crisóstomo: «Tienes una esposa. Tienes placer con impunidad».[37] Hay poco gobierno penitencial respecto de las relaciones homosexuales, especialmente entre personas no casadas hasta siglos después, de lo que se desprende con claridad que, en el nivel práctico, la Iglesia de la Baja Edad Media se desentendía enormemente de la conducta exclusivamente homosexual. Para los casados, las penitencias por actos homosexuales eran casi las mismas que por otros tipos de adulterio (por ej., véase Basilio, *Epístolas*, 217; pero cf. Gregorio de Nisa, *Epistula canónica*, 4) y raramente la sexualidad gay fue objeto de descalificación por separado.

Hubo autores que, de las elaboradas prescripciones relativas a las relaciones homosexuales en los «penitenciales», infirieron que la Iglesia de la Baja Edad Media estaba obsesionada por castigar la conducta homosexual. Esta conclusión carece de fundamento. Los penitenciales eran colecciones de penitencias que los confesores debían imponer; estaban pensadas como guías para sacerdotes desconcertados ante las penitencias adecuadas y al mismo tiempo como esfuerzos de normalización de la severidad de tales penitencias. En esa medida, debían ser necesariamente detalladas: su finalidad fue la de especificar una penitencia para cada pecado del que el sacerdote pudiera oír hablar en el confesionario. Pues bien, no se prestaba más atención a la homosexualidad que a otros pecados y, comparativamente, más bien parece que se la considera menos grave que actividades tan comunes como la caza.

El penitencial del siglo VIII del papa san Gregorio III, por ejemplo, especificaba penitencias de ciento sesenta días para actividades lésbicas y de tan sólo un año para actos homosexuales entre varones.[38] En cambio, la penitencia para un sacerdote que salía a cazar era de tres años.[39]

El contenido concreto del año de penitencia quedaba librado a la discreción del confesor. Según la tradición más antigua de Juan Casiano, la remisión de los pecados se obtenía simplemente a través de «lágrimas y aflicción del corazón»,^[40] pero incluso los que se veían obligados a cumplir algún tipo de penitencia podían sustituir el régimen teórico de pan y agua por un deber espiritual, tal como rezar plegarias o asistir a misa. Hay buenas razones para creer que en muchísimos casos las penitencias se reducían a multas. En la Inglaterra del siglo X, las líneas maestras de la penitencia establecían como principio general que un día de ayuno se podía sustituir por una ofrenda de un penique o el recitado de varias plegarias. El ayuno de todo un año podía «redimirse» con treinta chelines o treinta misas.^[41]

Aunque los penitenciales se conocieran y se utilizaran también en el continente, eran originarios de Inglaterra, donde alcanzaron su máximo desarrollo;^[42] no se los puede considerar universales o uniformes ni en su composición ni en su aplicación. Incluso allí donde se aplicaron no llegaron sino a un público reducido y no se los puede tener por

testimonios de la moral medieval. El extendido uso que algunos investigadores han hecho de ellos[43] no se debe tanto a su importancia como a su accesibilidad: se encuentran entre las escasísimas obras medievales organizadas en tópicos, de modo que resulta relativamente fácil consultar sobre un tema particular como, por ejemplo, el sexo.

Sin embargo, en realidad muchos penitenciales, sobre todo en materia de matrimonio y de sexualidad, contenían cláusulas heréticas, y la Iglesia desalentó oficialmente su uso, al menos a partir del siglo IX. El concilio de Châlons de 813 «prohibía absolutamente esos libros llamados penitenciales cuyos errores son tan flagrantes como incierta es su autoría»[44] y el concilio de París de 829 prohibió específicamente los sacerdotes la referencia a los penitenciales para las penitencias por actos homosexuales (probablemente con la esperanza de instituir castigos más severos).[45]

En todo caso, la confesión regular y la dirección espiritual no estaban difundidas en la Edad Media fuera de las zonas directamente controladas por los capítulos catedralicios o las órdenes religiosas. Salvo en lo concerniente al clero, poca gente se confesaba regularmente más de una vez al año. Tampoco hay ninguna razón para afirmar que, en la Edad Media, los gays tuvieran menos ingenio para evadir la censura que en otras épocas. Más tarde, san Pedro Damiano se quejaría amargamente de la extendida práctica de los sacerdotes gays de confesarse unos con otros a fin de evitar ser detectados y obtener penitencias más benignas, y alegaba que los consejeros espirituales solían tener relaciones sexuales con las personas que estaban a su cuidado, circunstancia que presumiblemente haría menos horrible las confesiones para el aconsejado (*Liber Gomorrhianus*, 6, 7 [PL, 145: 166-68]). Dos siglos más tarde, César de Heisterbach describe exactamente la misma práctica.[46]

Unos poquísimos libros penitenciales primitivos gozaron de amplia autoridad y ejercieron duradera influencia. Uno de ellos fue la colección de Reginon de Prüm (m. 915). Su enfoque de la sexualidad y de los pecados sexuales –como el de la mayoría de sus contemporáneos– era indiferente al género de que se tratara. Para Reginon, lo que constituía pecado era el acto, no las partes involucradas: la penitencia por coito anal (tres años) era exactamente la misma para dos varones que para una pareja casada, y no era más severa que la que correspondía a la simple fornicación heterosexual.[47] Si alguna diferencia cabe destacar en su actitud respecto de las debilidades heterosexuales y las homosexuales, es la mayor comprensión con que considera las últimas. Si dos hombres tenían relación sexual interfemoral, su penitencia (un año) era considerablemente menor que la que pesaba sobre la fornicación heterosexual.[48] A los muchachitos y los hombres jóvenes se les aplicaban penitencias más ligeras aún (2. 248). Reginon tenía plena conciencia de una tradición de penas más rigurosas –reunió una cantidad de cánones más severos de escritores anteriores como apéndice a los suyos (254-59) –[49], pero evitó esa severidad en sus prescripciones.

Es difícil sostener que la actitud relativamente indulgente que adoptaron destacados hombres de la Iglesia de la Alta Edad Media respecto de la conducta homosexual se debiera a su ignorancia de la misma. En primer lugar, no se la ignora, sino que se la trata con levedad. En segundo lugar, hay pruebas de que, a pesar de la desaparición de la subcultura respectiva, la sexualidad gay subsistió durante todo el período.

Ni siquiera los bárbaros eran necesariamente extraños a la sexualidad gay. Aristóteles observó que los celtas honraban públicamente las relaciones homosexuales, y Diodoro de Sicilia, que eran «absolutamente adictos al coito homosexual».[50] Observaciones similares se hacían acerca de otros grupos.[51] La literatura germánica sugiere muy vigorosamente que la

homosexualidad estaba generalizada, que se la aceptaba y que posiblemente estuviese institucionalizada. Lo mismo que en la mayoría de las sociedades militares en las que se apreciaba la valentía, la fuerza y la agresividad física, los pueblos germánicos consideraban vergonzosa la pasividad en los guerreros. Ningún hombre podía ser pasivo con otro y al mismo tiempo gozar del respeto que se acordaba a un luchador adulto. Sin embargo, esto no significa que los varones más jóvenes, los esclavos, los cautivos, o los hombres que no aspiraban a gozar del estatus del guerrero, no pudieran ser sexualmente pasivos y al mismo tiempo aceptados. Todo un género de la literatura germánica gira en torno de los insultos ceremoniales (*nið* y *ergi*), en los que un guerrero acusa a otro de haber sido sexualmente pasivo con él y con otros.^[52] La persistencia de esta costumbre a lo largo de muchos siglos y su difusión entre tribus tan distantes entre sí como los colonizadores de Islandia y los germanos del sur de Francia, así como su extraordinario impacto en la vida germana, con influencia sobre la lengua, las leyes e incluso el arte pictórico, hablan a favor de su correspondencia con alguna práctica real. Es difícil que una referencia burlona pudiera alcanzar tanto poder si la práctica a la que aludía no hubiera sido frecuente entre los pueblos que la empleaban. A partir de todos los datos disponibles, parece ser que entre algunos germanos determinados hombres cumplían un papel similar al del berdaje entre los indios norteamericanos, que adoptaban roles sociales femeninos y eran sexualmente pasivos para otros hombres, así como también que tales relaciones pueden haber sido institucionalizadas como «matrimonios» entre ellos. Gregorio de Tours cuenta sin sorpresa alguna un incidente en el que el conde de Javols insultó a un obispo al preguntarle ante el rey Sigiberto: «¿Dónde están tus maridos, con quienes vives sumido en la vergüenza y en la desgracia?».^[53]

Los investigadores están de acuerdo acerca de la importancia descalificadora de la acusación de *nið* o *ergi*, no derivada de la sugerencia de homosexualidad, sino de pasividad; la homosexualidad activa no era reprehensible. Ninguna de ellas parece haber sido algo insólito.

Entre la plebe romana las actitudes son muy variadas. En ciertas regiones la conducta homosexual parece haber maravillado como algo prodigioso: un tratado del siglo VI sobre personas y animales extravagantes^[54] se inicia con una asombrosa descripción de un hombre sexualmente pasivo con otros hombres. «En primer lugar recuerdo haber conocido un hombre que tenía los dos sexos: aunque la cara y el torso parecían más de varón que de hembra, y aunque los que no estaban enterados lo tomaban por hombre, prefería el rol femenino [en el coito] y seducía a los hombres desprevenidos como si fuera una meretriz. Dicen que esto ocurre a menudo entre los seres humanos.»^[55] A pesar de la engañosa descripción, la persona en cuestión era casi seguramente un varón homosexual, más bien que un hermafrodita, puesto que dos capítulos después se ocupa por separado del hermafroditismo (*Androgynae* y *Mulieres barbatae*), y puesto que la única prueba de «feminidad» que se aduce es su preferencia por el «rol femenino».

La misma idea se expresa a propósito de una mujer –y bastante crudamente– en un poema de la misma época:

Tú, extraño ejemplar del género femenino,
a quien el impulso de la lujuria convierte en varón,
tú, que amas follar con tu enloquecido coño,
¿por qué se ha apoderado de ti un insípido deseo?
Tú no das lo que recibes, cuando cubres un coño.^[56]

Cuando hayas dado esa parte[57] por la que se te considera mujer, serás una niña.[58]

En ninguno de los dos ejemplos hay siquiera un asomo de reproche moral: sólo sorpresa en un caso (atenuada por la afirmación de la frecuencia con que ocurre), y desaprobación personal en el otro.

A veces, la poesía latina de los siglos VI, VII y VIII describe despectivamente conductas homosexuales, pero muy raramente en términos de pecado.[59] Como se podría esperar, hay una cierta correlación entre la calidad del lenguaje en esa literatura y la actitud que se expresa. La vulgaridad del lenguaje del verso de los siglos VI y VII, por ejemplo, contrasta enormemente con el elegante latín en que los poetas del «renacimiento carolingio» de los siglos VIII y IX redactaron versos en loor del erotismo gay; por ejemplo, la relación explícitamente representada por el autor del siglo IX de uno de los poemas más conocidos de la Alta Edad Media.[60] Este poema fue compuesto en una de las escasas regiones de Europa que se podrían clasificar como «urbanas» en los siglos IX y X: Italia del Norte, donde el comercio y la vida de la ciudad reaparecían de modo espectacular y donde los estudios clásicos y la sofisticación urbana pudieron haber creado una demanda de literatura que celebrara el amor gay. Los versos son notables no sólo por su tono romántico y por la riqueza y sutileza de sus elementos clásicos que los informan, sino también porque pudieron haber sido compuestos como una canción.[61]

¡Oh!, portentoso ídolo de Venus,
cuya sustancia no presenta imperfección alguna,
que el creador te proteja, él que ha hecho las estrellas y los cielos
y ha establecido la mar y la tierra.
Que nunca sientas el aguijón de los designios del Hado:
mimado seas de Cloto, la que el hilo de la vida hila.

Yo te saludo, joven; y no sólo de palabra,
sino con todo el sentimiento con que imploro a Laquesis,
la hermana de Átropos, que no te descuide,
que tengas como compañeros a Neptuno y a Tetis
mientras te transportan por el río Atesis.[62]
¿Te amaré a dondequiera que vayas, pues te he amado hasta ahora?
¿Qué haré, si no, en mi miseria, cuando ya no te vea?

La dura médula de los huesos maternos
creó los hombres a partir de piedras arrojadas:[63]
uno, este efebo, [64]
que puede ignorar lacrimosos sollozos.
Cuando tenga yo roto el corazón, mi rival gozará;
yo lloraré como la gama cuyo gamo se ha escapado.

El poema gozó de la suficiente popularidad como para que, un siglo después, un miembro del clero lo incluyera en una colección germana;[65] no parece probable que su tema ni su tono resultaran indecorosos para los contemporáneos cultos.

En realidad, hay un considerable cuerpo de datos que sugieren que las relaciones homosexuales se asociaban especialmente con el clero. Algunos autores cristianos, en actitud defensiva, han rechazado esta idea,[66] pero con escasísimo sostén documental. Martínez Pizarro señala acertadamente que los bárbaros pueden haber considerado «afeminados» a los aristócratas romanos cultos que ocupaban los rangos más elevados del clero durante gran parte del período simplemente a causa de su sofisticación y refinamiento,[67] pero este argumento no explica los comentarios sobre «sodomía» en el seno del clero que realizaron admiradores de la cultura propia de sus miembros, como Carlomagno, o los constantes esfuerzos de la iglesia para reducir la sexualidad entre los clérigos.

Los sucesores inmediatos, como, por ejemplo, la Regla de san Benito (el código con el que regularon su existencia la mayoría de los monjes medievales), estipulaba que todos los monjes tenían que dormir en la misma habitación, con la cama del abad en el centro.[68] Esto también habla a favor de los esfuerzos realizados para desalentar actividades nocturnas no oficiales, pero el refinamiento que san Benito introdujo en la regla anterior llevó mucho más allá estas medidas preventivas, pues se obligaba a dejar encendida una luz en el dormitorio durante toda la noche, a todos los monjes a dormir con la ropa puesta y los jóvenes debían «mezclarse con los mayores y no se les permitía dormir uno al lado de otro».[69] Si bien, naturalmente, hay explicaciones alternativas de algunas de estas disposiciones, su coordinación refuerza notablemente la interpretación que les asigna una finalidad antisexual.[70] Este tipo de precaución ya era una tradición en la Iglesia oriental, donde su propósito es explícitamente el de impedir las relaciones homosexuales.[71] Sin embargo, lo mismo que en el caso de legislación pública, es esencial no olvidar que el clero regular[72] estaba obligado por votos de celibato, y los esfuerzos para impedir la actividad sexual entre ellos no indica necesariamente hostilidad respecto de las actividades homosexuales por sí mismas.

Durante los primeros siglos de la Edad Media, la «amistad pasional» –bien conocida en la Iglesia primitiva–, no sólo era común, sino que también fue objeto de muchos escritos de origen clerical, incluso casi toda la poesía de amor del período. En una sociedad en la que era muy fuerte la presión a favor del celibato, particularmente entre los teólogos y el clero regular, y en que las comunidades de célibes compartían toda la vida en un mismo y reducido espacio –a veces las mismas camas–, no es sorprendente que la literatura que exaltaba relaciones apasionadas, aunque no eróticas, se apoderara vigorosamente de la imaginación. La relación amorosa de maestro y discípulo en las comunidades religiosas, a pesar de su obvio paralelismo con la homosexualidad griega, era un ideal propiamente medieval, y muchos de los más grandes maestros del período eran conocidos particularmente por la intensidad del amor que profesaban a sus discípulos.

En el círculo de amigos clericales presidido por Alcuino en la corte de Carlomagno, por ejemplo, es notable un elemento distintivamente erótico.[73] Este grupo abarcaba a algunos de los intelectuales más brillantes del momento (Teodulfo de Orleáns, Angilbeno, Einhard, etc.),[74] pero el elemento erótico se daba principalmente entre Alcuino y sus discípulos. Los íntimos de este círculo de amistades masculinas se conocían recíprocamente por sobrenombres, la mayoría de ellos derivados de alusiones clásicas, sobre todo de las *Églogas* virgilianas. (No es probable que escapara a la atención de Alcuino el que las *Églogas*

contienen elementos flagrantemente homoeróticos, pues él mismo dio a un discípulo favorito el nombre de uno de los integrantes de una pareja de amantes –Alexis y Coridón– de la segunda égloga.)^[75] Un poema particularmente famoso está dirigido a un discípulo al que Alcuino llama «Dafnis»^[76] y lamenta la partida de otro joven estudiante, «Dodo», a quien el poema se refiere como el «cuculillo» de los otros dos:

Lamentémonos, dulcísimo Dafnis, de que nuestro cuculillo,
a quien una malvada madrastra ha arrancado de su ambiente...^[77]

Es asombroso el predominio del amor en los escritos de Alcuino, todos ellos dirigidos a varones. En un poema dice: «Tú, dulce amor, eres de todos el huésped más bienvenido».^[78] Otro está dirigido a alguien mayor que él:

El amor me ha perforado el corazón con su llama [...],^[79]
y el amor siempre arde con fuego nuevo.
Ni la tierra firme ni el mar, ni las colinas, ni el bosque ni las montañas
pueden impedir o bloquear el paso hacia él,
padre amante, que lame siempre tu pecho
y con sus lágrimas lo lava, amado.
[...] Todas las alegrías se transmutan en tristes duelos,
nada es permanente, todo pasará.
En consecuencia, déjame volar hacia ti con todo mi corazón,
y ven tú hacia mí desde el mundo evanescente...^[80]

De la poesía es de esperar la hipérbole, pero incluso en la prosa de la correspondencia de Alcuino se encuentra un elemento que no se podría calificar de otra manera que de apasionado. A un amigo (un obispo y posiblemente el receptor del poema que se acaba de citar), le escribe lo siguiente:

Con tan dulces recuerdos pienso en tu amor y tu amistad, reverendo obispo, que añoro aquel amado tiempo en que podía coger el cuello de tu dulzura con los dedos de mis deseos. ¡Ay!, si sólo se me garantizara, como a Habacuc [Dan., 14: 32-38], que se me llevará hasta ti, ¡cómo me hundiría yo en tu abrazo [...] cómo cubriría, con labios fieramente apretados, no sólo tus ojos, tus oídos y tu boca, sino también los dedos de las manos y de los pies, y no una sino multitud de veces!^[81]

En una carta en la que regaña a uno de sus discípulos por lo que parece ser una indiscreción homosexual, el clérigo no da muestras de conmoción ni de ira, sino de mero fastidio. No sugiere que el joven haya violado ninguna ley civil ni eclesiástica, ni de que deba enfrentar ninguna otra pena antes del juicio final por sus pecados. En realidad, su objeción primordial a la conducta en cuestión es su puerilidad, inconveniente para un intelectual y capaz de acarrearle una mala reputación. El último cargo es particularmente interesante; Alcuino dice que ha tenido conocimiento de esos hechos no por haber prestado atención a los murmullos susurrados en un rincón, sino por haber oído «a todo el mundo reírse en público». Esto no sugiere por cierto desprecio moral de aquellos por quienes se ha enterado de lo sucedido. En lo que a él respecta, Alcuino amenaza simplemente al joven con la perspectiva de perder su sitio en el afecto del clérigo, donde es el primero. Llama la atención que dé a entender que el joven –a quien llama «dulcísimo hijo, hermano y amigo»– es famoso en toda Inglaterra por su belleza.^[82]

En sus últimos años, Alcuino se lamentaba amargamente de «los pecados de juventud» y confiaba a su viejo amigo Angilberto la tarea de explicarlos al Papa en persona, puesto que Angilberto había cometido «los mismos pecados».^[83] Es posible una variedad de interpretaciones de esta referencia; posiblemente Alcuino hubiera dado expresión física a su ardiente amor y lamentaba su indulgencia a la hora de enfrentarse a la muerte. Puesto que se sentía personalmente obligado a una vida de célibe, su remordimiento no indicaría ninguna actitud especial ante las relaciones homosexuales por sí mismas.

En contraste con la efusiones clásicas de Alcuino para con sus favoritos, el afecto de Walafrido Estrabón por su amigo Liutgero se expresó en términos altamente espirituales, puramente cristianos. Walafrido, abate de Reichenau, pasó casi toda la vida detrás de las paredes del monasterio. Escribió poemas de elogio a sus contemporáneos y amigos, obras sobre jardinería, vidas de santos y relatos de visiones; sus obras estaban imbuidas de una espiritualidad tranquila y una delicadeza de sentimientos raras en la temprana Edad Media. Aunque dedicó un emotivo poema al influyente monje Gottschalk, sus composiciones más conmovedoras fueron dos poemas de amor dedicados a Liutgero, que recuerdan a los sonetos de amor isabelinos por el elevado reclamo de permanencia en el amor y la profundidad de sentimientos que en ellos se expresan.

Querido, vienes repentinamente; repentinamente, querido, te marchas:
Oigo, no veo, pero internamente veo, e internamente
te abrazo, esquivo de cuerpo, pero no de amor.
Pues tan cierto como lo he estado, estoy y siempre estaré
de que en tu corazón soy acariciado, como tú en el mío.
El tiempo no me convencerá, ni a ti, de ninguna otra cosa [...]

Cuando el resplandor de la luna brilla en la claridad de los cielos,
detente al aire libre y ve en el prodigioso espejo
cómo la luz se acrecienta en el brillo puro de la luna
y con su resplandor abraza a dos amantes^[84]
divididos en cuerpo, pero unidos en espíritu por un único amor.
Si no podemos vernos uno al otro, cara amante contra cara amante,^[85]
al menos deja que esta luz sea nuestra prenda de amor...^[86]

E igualmente conmovedor es el poema de amor que escribió Gottschalk, exiliado en una isla, a un monje joven que probablemente estaba en Reichenau.^[87] El joven le había pedido que le enviara un poema, y en su respuesta el poeta expresó su dolor y su angustia en versos impregnados de tierno afecto.

¿Por qué ordenas, muchachito,
por qué mandas, hijito,
que cante una dulce canción,
cuando tan lejos me encuentro en el exilio,
en el medio de la mar?
¡Oh! ¿Por qué me invitas a cantar?
Más probable, triste pequeño,
es que llore yo, mi niño,
y me lamente antes que cante
una canción como tú pides, mi amor.
¡Oh! ¿Por qué me invitas a cantar?^[88]

Es prácticamente imposible traducir el afecto que se sugiere en la serie de diminutivos al final de los versos de este poema: las palabras latinas *pusiole*, *filiole*, *puerule*, evocan una gran riqueza de asociaciones seculares y religiosas, eróticas y espirituales, paternas y amorosas.^[89] Forman parte de una tradición de expresiones eróticas entre hombres que, al tener fórmulas estereotipadas de relación, apelaron a las ambigüedades del griego, «amante, inspirador, oyente», el romano amigo, hermano, querido», el monástico «hermano, hijo, amigo, amado, hermano», y muchos otros términos de cariño en referencia a relaciones que carecen de verdadero paralelismo en contextos heterosexuales. La misma ambigüedad se da en el contenido del poema: el tema pagano del amante sometido a la voluntad del amado («¿Por qué *ordenas*?»), bien conocido en la poesía clásica y reavivado en la lírica amorosa árabe y en la provenzal, se teje sin dejar costura en la tela de una plegaria a Dios para que el poeta se libere de su sufrimiento.

También entre los laicos eran conocidas las amistades pasionales. La historia de Lantfrido y Cobo relata el amor extraordinario entre dos varones jóvenes solteros; «los dos eran como uno solo».^[90] Cuando Cobo propone regresar a su patria a través del mar, Lantfrido queda desolado e insiste en acompañarlo, pero Cobo, para poner su amor a prueba, lo insta a que vaya detrás y le pide que le entregue la esposa que Lantfrido ha adquirido^[91] para el viaje, «de modo de poder gozar libremente de su abrazo».^[92]

Sin vacilar un momento, [Lantfrido] coloca cariñosamente la mano de ella en la de Cobo:
«Goza de ella como quieras, hermano,
y que jamás se diga
que he retenido para mí nada de lo que poseo».^[93]

Cuando la nave se pierde de vista, Cobo queda satisfecho con la devoción de su amigo y regresa a Lantfrido para devolverle la mujer «intacta y sin haber conocido el amor».[94] No ha sobrevivido final alguno de la historia, pero es difícil imaginar que un matrimonio que comienza en esas circunstancias represente gran cosa para Lantfrido. Es evidente que su afecto por Cobo es el foco emocional primario de su vida.

La idealización de las intensas relaciones entre personas del mismo sexo era todavía más notable en la única región de Europa en la que una cultura urbana dinámica e influyente sobrevivió durante la temprana Edad Media. Los musulmanes que invadieron Hispania a comienzos del siglo VIII invirtieron la tendencia hacia la ruralización iniciada con las invasiones bárbaras y erigieron una sociedad centrada en grandes ciudades, tendencia que se vio reforzada y remozada por las importaciones demográficas y económicas originarias del Mediterráneo, que en ese momento controlaban los árabes, quienes no sólo preservaron antiguas ciudades romanas como Barcelona, Córdoba, Zaragoza, Valencia y Mérida, sino que las realzaron. Córdoba fue la mayor ciudad de Occidente durante los siglos IX y X, y su riqueza y sofisticación no sólo deslumbraron a los musulmanes, sino también al mundo cristiano.

No es extraño que los gays florecieran en las ciudades de Hispania. Hasta cierto punto, esto podría atribuirse a las actitudes de la cultura islámica en general. Aunque el Corán y los primeros escritos religiosos del Islam sostenían actitudes moderadamente negativas respecto de la homosexualidad, la sociedad islámica en general ignoraba estas desaprobaciones y la mayoría de las culturas musulmanas trataron la homosexualidad con indiferencia, cuando no con admiración.[95] Casi sin excepción, las obras clásicas de la poesía y la prosa árabe, de Abu Nuwas a *Las mil y una noches*, trataron con respeto o aceptaron ocasionalmente a los gays y su sexualidad. Son raros los juicios hostiles, salvo en calidad de sexualidad partidaria en debates literarios acerca de los tipos de amor, donde también se dan los juicios hostiles a la heterosexualidad. La lengua árabe contiene un inmenso vocabulario de terminología erótica gay, con docenas de palabras sólo para describir diferentes tipos de prostitución masculina.[96] En la poesía árabe de amor es una convención corriente el tono erótico con el que un hombre se dirige a otro; incluso los poemas escritos sobre o para mujeres emplean a menudo pronombres masculinos y metáforas de belleza masculina: no es raro encontrar poesía dedicada a una mujer en la que el objeto del afecto del poeta se elogia en términos tales como «oscuro mostacho sobre perlados dientes blancos» o «el primer vello aterciopelado sobre la damasquina piel».[97] Los poemas sobre el aspecto físico de la primera barba de un joven constituyen todo un género de la poesía árabe.[98] El que esta literatura y estos fenómenos sociales no sean simple reflejo de las restricciones sociales a la exhibición y admiración públicas de las mujeres queda demostrado por el hábito, en muchas zonas del mundo musulmán (especialmente en España), de vestir a las chicas bonitas para que parezcan muchachos bonitos, esto es, con el pelo corto y ropas masculinas: es obvio que las mujeres que participaban en esta insólita forma de travestismo estaban en disposición de que se las apreciara como mujeres.[99]

En la España de la Alta Edad Media, esta tendencia se vio exagerada, si cabe. Era común toda variedad de relación homosexual, desde la prostitución al amor idealizado.[100] La poesía erótica sobre relaciones ostensiblemente homosexuales constituye el grueso de la poesía hispanoárabe.[101] Escribían esta poesía todo tipo de personas de todos los estamentos. Los reyes escribían poemas de amor a o sobre sus súbditos masculinos y recibían a cambio poesía

erótica. Los poetas se escribían versos de amor entre sí o los escribían a otros de condición más humilde. También la gente común repetía, aunque no componía, canciones que celebraban el amor y la sexualidad gays. Cuando al-Mutamid, rey de Sevilla en el siglo XI, escribió, refiriéndose a su paje, «Lo hice mi esclavo, pero la humildad de su mirada me convirtió en su prisionero, de tal modo somos ambos y al mismo tiempo esclavo y señor uno del otro»,^[102] expresaba un sentimiento con el que sus súbditos podían simpatizar y probablemente ellos mismos habían compuesto o recitado versos similares.

Al-Mutamid se enamoró también del poeta Ibn ʿAmmar, de quien no soportaba estar separado, «ni siquiera una hora, ni de día ni de noche», y a quien convirtió en uno de los hombres más poderosos de Hispania.^[103] Un poco antes, en ese mismo siglo, el reino de Valencia había sido gobernado por una pareja de ex esclavos que se habían enamorado y habían ascendido juntos en las filas del servicio civil hasta colocarse en una situación tal como para gobernar por sí mismos.^[104] Los historiadores musulmanes, llenos de admiración, caracterizaron su gobierno conjunto como una relación de plena confianza y mutua devoción, sin un indicio siquiera de competencia o de celos, y su amor fue celebrado en verso por poetas atraídos a su corte desde toda Hispania.^[105]

La sociedad hispano-musulmana combinaba la sexualidad sin compromiso de Roma con la tendencia griega a la idealización apasionada de relaciones afectivas. Su literatura erótica más intensa podía celebrar relaciones, ya sublimadas, ya sexuales, pero, en todo caso, siempre tan dispuestas –cuando no más– a involucrar relaciones homosexuales como heterosexuales.

Sería un error suponer que esta predilección cultural por el erotismo homosexual era consecuencia de la secularización o de la decadencia de la religión. El Islam hispánico se distinguió por su rigidez en cuestiones legales y morales, produjo notables juristas y teólogos y, en general, estaba regido por musulmanes a los que se consideraba fanáticos en el resto del mundo islámico. Las referencias imaginarias al amor homosexual era moneda corriente en los textos místicos islámicos tanto en España como fuera de ella. Muchos de los autores de poesía erótica gay de la Península Ibérica eran maestros del Corán, líderes religiosos o jueces;^[106] casi todos escribieron versos religiosos convencionales al mismo tiempo que poesía amatoria. Ibn al-Farraʿ, un maestro de Corán en Almería, dedicó poesía de amor a sus discípulos en clase y escribió un poema acerca del hecho de llevar un amante renuente ante los tribunales, donde el *qadi* dictaminó que el joven debía ceder a los avances del maestro:

Entonces [el juez] indicó que las flores estaban para ser cogidas
y la boca para probar de ella.
Y cuando mi amado lo vio de mi lado,
y ya no hubo disputa entre nosotros,
abandonó su resistencia y lo envolví
como si fuera yo una *lam* y mi amante una *alif*.^[107]
Yo seguí reprochándole su crueldad
y él dijo: « ¡Quiera Dios perdonar un error del pasado! ». ^[108]

Sin embargo, las actitudes positivas respecto de la sexualidad gay en España no se circunscribían a la cultura islámica. Grandes cantidades de cristianos vivían en ciudades

españolas conquistadas por los musulmanes, y el contacto cultural entre musulmanes y cristianos era, en toda la península, constante y cada vez más permeable. Los guerreros cristianos, como el famoso Cid, pelearon tanto a favor de los musulmanes como contra ellos; los reyes cristianos imitaban la ropa musulmana, mantenían en sus cortes a médicos y maestros árabes, realizaban tratados con los gobernantes musulmanes contra otros cristianos, e incluso se casaban con descendientes de familias musulmanas.

Dado lo que se suele suponer que fue, en general, la actitud cristiana ante las relaciones homosexuales, era de esperar una cierta reacción cristiana contra las costumbres sexuales musulmanas, pero las leyes de las comunidades y de los reinos cristianos durante este período guardan un asombroso silencio acerca de la cuestión de la conducta homosexual, aun cuando legislaran detalladamente sobre otros aspectos de la sexualidad, tales como la bestialidad.^[109] En algunas regiones, los cristianos buscaron el martirio a fin de evitar toda «contaminación» de la fe por la asimilación musulmana,^[110] pero ni siquiera las quejas cristianas más hostiles acerca de la influencia musulmana mencionan la «sodomía». Por otra parte, ciertas fuentes musulmanas critican al clero *cristiano* su particular adicción a estas prácticas.

No es probable que las costumbres musulmanas pasaran inadvertidas a los cristianos: hasta en Alemania, las proclividades homosexuales de los musulmanes hispánicos provocaban el comentario de los escritores cristianos. Hroswitha, monja germana que vivió en el siglo X, incluía en unos versos un relato que la autora había oído a Pelayo, un joven cristiano de Galicia, martirizado por el califa de Córdoba por negarse a aceptar sus avances sexuales.^[111] El martirio de cristianos vírgenes de ambos sexos, aunque predominantemente mujeres, víctimas de la codicia perversa de paganos, era un tema preferido de la hagiografía medieval, y no hay razón para otorgar excesiva credibilidad al poema de Hroswitha. Pero es interesante observar algunas de las actitudes que expone una contemporánea germana respecto de la interacción del Islam y el cristianismo en España, así como las de una mujer respecto de la homosexualidad masculina.

Hroswitha no sugiere que los actos homosexuales sean ni dignos de encomio ni particularmente despreciables. Se refiere al gobernante musulmán en términos extremadamente descalificadores, como «corrompido por el vicio de los sodomitas» (*corruptum vitiis[...] sodomitis*), pero, más allá de eso, nada indica que lo que deseaba de Pelayo fuera en sí mismo percaminoso. Hroswitha presenta a los principales de la ciudad, «movidos por la bondad», instando al rey a que deje en libertad al joven, para que éste pueda gozar de su belleza. Cuando el rey trata de besar a Pelayo, el joven no se extiende sobre los males de la «sodomía», sino que argumenta más bien contra la unión carnal de un musulmán y un cristiano y sugiere que el rey tendría derecho (*licito corde*) a buscar tales favores de otros musulmanes:

Bromeando, vuelve el oído hacia la boca real y con una carcajada desvía el beso declinado, mientras con su hermosa boca dice:
«No es justo para un hombre bañado en el bautismo de Cristo
ofrecer su pío cuello al abrazo de un bárbaro;
ni debería un cristiano, ungido con el óleo sagrado,
aceptar el beso de un siervo del inmundo demonio,
abrazar con conciencia limpia a esos hombres estúpidos
con quienes adoráis estultos dioses de arcilla».^[112]

La dificultad no parece residir en los actos, sino en las respectivas fes, y en consecuencia el rey no apunta a la propiedad del beso, sino a la necesidad de que Pelayo guarde su religión para sí mismo y no difame la de los sarracenos. Pero a Pelayo no se le puede hacer callar, y cuando el rey se inclina para volver a besarlo, el santo le asesta un puñetazo en la nariz, tras lo cual el rey, enfurecido, lo hace ejecutar.

Hroswitha no se propone enunciar juicios teológicos sobre actos homosexuales, pero el tono en que se expresa es revelador. Reconoce que los musulmanes son más proclives a tal conducta que los cristianos, a pesar de lo cual parece sentir que la finalidad más importante de su relato es dar testimonio de la fe cristiana y no cooperar con paganos lujuriosos. La misma intriga, pero con una mujer cristiana y un varón romano, es normal en la martirología cristiana primitiva. Se afirma casi explícitamente que, entre los sarracenos, las relaciones homosexuales no eran pecaminosas. No era «antinatural» que los hombres se relacionasen sexualmente con hombres, sino que era simplemente «indecoroso» que los hombres cristianos tuvieran cualquier tipo de relación personal con hombres paganos.

Por otro lado, las fuentes españolas no sugieren que los cristianos pusieran límites a las relaciones físicas con musulmanes. Gran parte de la poesía erótica gay más popular está escrita en un dialecto árabe vulgar que contiene muchas palabras y expresiones de lengua romance, lo que sugiere que fue compuesta en un entorno familiar a ésta, cuando no formado en parte por cristianos.^[113] Muchos musulmanes tenían amantes cristianos. Al-Mutamin, rey musulmán del reino de Zaragoza en el siglo XI, estaba enamorado de su paje cristiano;^[114] y ar-Ramadi, uno de los poetas más destacados del siglo X, no sólo comenzó a usar la ropa distintiva de la minoría cristiana cuando se enamoró de un joven cristiano, sino que incluso se convirtió al cristianismo y abrazó a su amante ante el sacerdote después de la ceremonia.^[115]

Hay varios factores que parecen haber contribuido a la relativa indiferencia de los cristianos de la Alta Edad Media ante la conducta homosexual. Una carencia general de control gubernamental en toda Europa dejó un margen mucho mayor para que cada uno rigiera libremente sus propias costumbres sexuales. Aunque es indudable que el ethos predominantemente rural y de regulación familiar propio de la época desalentó la homosexualidad como fenómeno público y terminó con toda subcultura gay diferenciada fuera de España, es probable que los únicos límites que los individuos hallaban a la expresión de su sexualidad fueran circunstancias privadas.

Además, el clima intelectual del período era ambivalente en sus consecuencias sobre las actitudes respecto de la sexualidad gay. En Occidente, los Padres de la Iglesia deploraban el placer erótico y la pasión romántica, de modo que las relaciones humanas con esos valores como fundamento no encontraron sitio en el desarrollo teológico occidental una vez terminado el contacto con la teología menos ascética de Oriente. Esos sentimientos no desaparecieron –los autores clericales dan testimonio de su sobrevivencia en los monasterios de varones, y es difícil imaginar un período en el que los laicos dejaran de enamorarse de manera uniforme–, pero dejaron de ocupar la atención de la filosofía y la teología.

Por otro lado, también desapareció la influencia de las idealizaciones de la «naturaleza» propias de finales del Imperio y del período helenístico, así como de las inferencias negativas

que de ellas podían extraerse en materia de sexualidad. Aunque se siguió empleando la expresión *contra naturam* para describir la sexualidad no procreadora, la fuerza semántica de esa expresión estaba viciada por el hecho de que en el Occidente intensamente rural de comienzos de la Edad Media ningún teólogo se cuidaría de invocar la «naturaleza» como modelo moral. El incremento de la familiaridad con fenómenos «naturales» no mediatizados por el artificio humano redujo al mínimo las ideas acerca de la rectitud y la bondad de la *naturaleza* en abstracto, y el contacto diario con animales invirtió la tendencia de ciertos autores clásicos a idealizar la sexualidad de corral. Aunque las fantasiosas nociones de la Antigüedad tardía acerca del comportamiento animal sobrevivieron como entretenimiento en el nivel popular, la mayoría de los estudiosos se esforzó en adoptar un enfoque más realista. Isidoro de Sevilla, que escribió a comienzos del siglo VII, rechazó de plano las supuestas irregularidades de la comadreja y ni siquiera mencionó la hiena ni la liebre.^[116]

Hacia el siglo VIII, los animales eran un ejemplo puramente negativo de sexualidad: san Bonifacio describe a los adúlteros y a los fornicadores como «caballos y asnos»,^[117] y la Iglesia prohíbe en términos absolutos el coito en «posición animal».^[118] Muchos animales se convirtieron en símbolos de incontinencia y de prácticas sexuales depravadas.^[119]

La definición de «naturaleza» que más influencia ejerció hasta bien entrada la Alta Edad Media fue la de Boecio (m. 525), a quien se consideraba, lo mismo que hoy, el último autor clásico de Occidente. Boecio tenía un gran conocimiento de la filosofía griega y formuló una definición esencialmente «realista» del término «naturaleza»: 1) todo lo que es; 2) todo lo que ejerce o padece una acción; 3) el principio del movimiento, o 4) la cualidad inherente a algo.^[120]

La conducta sexual no debía «violentar» ninguno de los significados que había presentado Boecio, y parecía que los significados 1), 2) y 3) incluían necesariamente la homosexualidad, pues ésta existe e implica el cambio físico y el movimiento. También el 4) debía abarcar a los gays, toda vez que sus predilecciones se consideraban innatas y la literatura de la época sugiere muy vigorosamente que éste era el caso, pues a menudo las inclinaciones homosexuales se confundían o se asociaban con condiciones genéticas tales como el hermafroditismo.

El tratado de la naturaleza más extenso de la temprana Edad Media fue el *Periphyseon* («Sobre las divisiones de la naturaleza») de Escoto Eriúgena, redactado a mediados del siglo IX.^[121] La obra es demasiado complicada como para describirla sencillamente, pero es muy improbable que ninguna de las definiciones de «naturaleza» que en ella se dan pudiera excluir la conducta homosexual.^[122] El autor observa que «“naturaleza” es el nombre general para todo aquello que es y no es [...] Es imposible concebir absolutamente nada que no quede comprendido por este término».^[123]

En consecuencia, durante la temprana Edad Media, la fuerza de las objeciones teológicas, relativamente raras, a los actos homosexuales no podían remontarse a los conceptos de «naturaleza», sino que en general se predicaban sobre la base de la idea de la «impureza» del semen y de la inconveniencia de liberarlo, excepto en condiciones de absoluta necesidad. La «sodomía» vino a referirse a una emisión de semen no exclusivamente dirigida a la procreación de un hijo legítimo en el seno del matrimonio, y abarcaba gran parte de la actividad heterosexual. Por ejemplo, a mediados del siglo VIII, san Bonifacio, misionero inglés que predicaba entre los paganos de Germania, dijo en carta a Inglaterra que «si, en verdad, el pueblo de Inglaterra –como se rumorea en estas provincias y se nos imputa en

Francia y en Italia, con escándalo incluso entre los paganos– ha rechazado los matrimonios legales y vive impuras vidas de adulterio y de lujuria como el pueblo de Sodoma, lo único que cabe suponer es que de tales inmundas uniones se engendrará un pueblo degenerado e innoble, ardiente de lujuria».[124] Es seguro que los comentaristas se equivocaron al suponer en esta carta cualquier referencia a la homosexualidad.[125] En efecto, no sólo sería absolutamente insólito que las uniones homosexuales produjeran cualquier clase de descendencia, sino que en ésta y en una carta posterior, Bonifacio define exactamente lo que entiende por «lujuria sodomita»: «el desprecio del matrimonio legal y la preferencia por el incesto, la promiscuidad, el adulterio y la unión impía con mujeres religiosas y monjas de clausura».[126] No hay mención ni alusión alguna a la homosexualidad.

Hincmaro de Reims, uno de los teólogos más influyentes de la era carolingia,[127] al mismo tiempo confirma y mantiene la costumbre predominante en su tiempo cuando aplica el término «sodomía» a todos los actos sexuales no procreadores y a algunos potencialmente procreadores. Su tratamiento de tales relaciones prefiguró (y probablemente determinó) la mayor parte de las posteriores discusiones canónicas y teológicas.[128] Hincmaro define como «contra natura» toda liberación sexual de semen con una monja, una pariente, la mujer de un pariente, una mujer casada, cualquier mujer de una manera tal que impida la concepción, un animal, o consigo mismo, ya a través de la manipulación, ya a través de cualquier otro medio. «Por tamo, que nadie afirme no haber cometido sodomía si ha actuado contra la naturaleza, ya con hombre, ya con mujer, o si deliberada y conscientemente se ha deshonrado a sí mismo frotándose, tocándose o con otras acciones impúdicas.»[129] No parece que la objeción de Hincmaro a la «sodomía» tenga nada que ver con la «regla alejandrina», que, sin duda, no podía invocarse para justificar la clasificación como «contra natura» del coito con una monja, una pariente, la mujer de un pariente o de cualquier otro. En ninguno de estos casos se impide necesariamente la concepción, y en todos se puede suponer que tenga precisamente ésta como motivación. Su preocupación parece más bien surgir de la creencia de que el semen humano es «impuro»[130] y de que su liberación sólo puede tolerarse en las dos circunstancias en que resulta presumiblemente inevitable: la emisión nocturna[131] y la procreación.

En consecuencia, la homosexualidad se reduce a una simple forma de fornicación, esto es, la liberación de semen de una manera impúdica. Esto tuvo dos consecuencias importantes. Puesto que Hincmaro creía que las mujeres también podían liberar «semen» de manera impúdica, la lógica lo obligó a convertirse en uno de los pocos autores medievales que se refirieron específicamente al lesbianismo: «No ponen carne contra carne en el sentido de que el órgano genital de una penetre el cuerpo de la otra, pues la naturaleza impide tal cosa, pero transforman el empleo del miembro en cuestión de una manera antinatural, pues se dice [n. b.] que emplean instrumentos de operación diabólica para excitar el deseo. Así, pues, pecan al cometer fornicación contra su propio cuerpo».[132] En segundo lugar, los actos homosexuales fueron removidos de aquella posición de enormidad única en la que los habían colocado unos pocos pero influyentes Padres primitivos de la Iglesia y se los unió a las categorías de debilidades comunes con las que casi todo el mundo podía consustanciarse. Hincmaro insiste mucho en este punto con relación a la Biblia. Califica a los actos homosexuales como *uno* de los pecados que cometieron los sodomitas junto con la pereza y la gula. Insiste en que la Epístola de Pablo a los romanos condena todas las formas de sexualidad ilícita, prescindiendo del sexo: «De donde se sigue, como dice el apóstol a los romanos, que si alguien comete una impureza de cualquier tipo, ya sea hombres con hombres, mujeres con mujeres, hombres con mujeres o cada uno de ellos consigo mismo, es una indecencia que aparta del reino de Dios a los culpables».[133] Hincmaro cita 1 Corintios, 6: 9, en un contexto que sugiere tanto la

homosexualidad como la prostitución.^[134] (En el popular manual preescolástico de exégesis bíblica llamado *Glossa ordinaria*, incluso las severas proscripciones del Levítico 20: 13 son objeto de una interpretación espiritual despojada de toda referencia sexual.)^[135]

Cuando Burchardo, obispo de Worms (m. 1025), promulgó sus famosas decretales – precursoras de las grandes colecciones de derecho canónico de los siglos XII y XIII–, siguió a Hincmaro en la clasificación de los actos homosexuales como una variedad de fornicación.^[136] Pero parece claro que Burchardo consideró la conducta homosexual como algo un poco menos serio que la actividad heterosexual comparable.^[137] Únicamente el coito anal con un hombre casado le parecía un pecado grave, pero aun cuando se incurriera en él de manera habitual, este pecado no merecía un castigo tan severo como una única incursión en el adulterio heterosexual.^[138] Otras formas de coito homosexual, a juzgar por las penitencias que se les asignaba, revestían aproximadamente la misma gravedad que desafiar a un amigo a una puja por ver quién bebe más o mantener relaciones sexuales con la propia esposa antes de cumplirse las dos semanas tras las comunión^[139] (o en cualquier momento durante la Pascua). Todas las penitencias que se asignaban por actos homosexuales parecen aplicarse únicamente a hombres casados.^[140] Es posible, aunque el silencio no constituye por sí mismo una prueba, que Burchardo no considerara en absoluto como pecaminosa la conducta homosexual entre personas solteras. Al menos parece correcto inferir que no le interesaba lo suficiente como para asignar una penitencia específica por tal actividad. En la legislación civil que promulgó Burchardo para regular cuestiones de familia de su diócesis (divorcio, violación, herencia, etc.), no se menciona la conducta homosexual.^[141]

En verdad, los datos empíricos sugieren que, a pesar de considerables variaciones locales, las actitudes ante la homosexualidad se fueron haciendo continuamente más tolerantes en los primeros tiempos de la Edad Media. Los siglos contemporáneos a la caída de la cultura urbana romana y los inmediatamente posteriores a ella fueron testigos del período más hostil del pensamiento eclesiástico sobre todas las cuestiones sexuales, debido a los cambios en los modelos sociales, la influencia de las filosofías ascéticas y la repugnancia cristiana por el hedonismo helenista. Pero esta reacción no parece haber afectado nunca a la mayoría de los cristianos y, durante el período comprendido entre los siglos VIII y X, sufrió significativas transgresiones incluso en el nivel teológico.

^[1] Los estudios sobre homosexualidad en la Edad Media son muy escasos hasta la fecha y, en su mayor parte, insatisfactorios. Además de las obras generales ya mencionadas, puede hacerse referencia a Douglass Roby, «Early Medieval Attitudes toward Homosexuality», *Gai Saber* I, núm. 1, 1977: 67-71, análisis creativo, pero extremadamente breve; Arno Karlen, «The Homosexual Heresy», *Chaucer Review*, 6, núm. 1, 1971, pp. 44-63, un tratamiento enormemente anticuado; y Michael Goodich, «Sodomy in Medieval Secular Law», *Journal of Homosexuality*, 1, núm. 3, 1976, pp. 295-302, y «Sodomy in Ecclesiastical Law and Theory»,

ibíd., núm. 4, 1976, pp. 45-52, ambas útiles, pero viciadas por un enfoque acrítico y excesivamente legalista.

[2] La creciente hostilidad contra la prostitución masculina en el Imperio tardío puede indicar el decaimiento de la distinción de estatus entre ciudadanos y no ciudadanos o, análogamente, la reducción de la cantidad de no ciudadanos que residían en el Imperio: anteriormente, los romanos habían justificado la prostitución masculina en gran parte sobre la base de que involucraba sólo a esclavos y a extranjeros, pero a finales del siglo IV ese argumento ya no resultaba eficaz. El cristianismo y el estoicismo habían alterado considerablemente la visión común de la esclavitud y habían despertado la conciencia pública acerca de la dignidad de la persona humana, prescindiendo de su estatus social. Caracalla concedió la ciudadanía a gran parte del Imperio en el año 212, y cada vez era más difícil limitar la esclavitud y la prostitución a los no ciudadanos.

[3] Evagrio, *Historia eclesiástica*, 3. 40-41.

[4] ‘Ὡς ἀντὶ νόμου τινός τήν ἐσκομιδὴν Βοαν ἐπ’ ἀδείας εἶναι τήν τοιαύτην ἀθεμιτοῦργίαν τοῖς βουλομένοις, ibíd, 39, tal como fue publicado por L. Permentier y J. Bidez, eds., *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, 1898, p. 137.

[5] En la edición PG, de Valesius, la puntuación de esta línea sugiere una interpretación diferente de la que ofrece la mayoría de las traducciones: Valesius inserta un punto (.) entre εἶναι y τήν τοιαύτην, con lo que sugiere que, para él, el sentido del pasaje era algo así como: «de modo que declaró la recaudación contraria a cierto derecho, pero el acto desdichado seguía siendo legal» (86: 2680). Aunque esta interpretación habría sido mucho más coherente en caso de haber insertado una coma entre Βοαν y ἐπ’ ἀδείας, Valesius pudo haberse inspirado en la consideración de que la proposición que comienza con ὡς ἀντὶ se entendía como consecuencia de ἀνείλε, y que el largo período que comienza con ἐπεκείτο era una simple descripción entre paréntesis de «eso» (ὅ), que Anastasio abolía. Si en verdad la proposición se propusiera aclarar lo que hizo Anastasio y no lo que hicieron los emperadores anteriores, ésta sería la única interpretación posible, y Evagrio parecería implicar que «el acto... seguía siendo legal» incluso después de la eliminación del impuesto. Sin embargo, la mayoría de los traductores ha tomado la puntuación de los criterios generales de la edición realizada por Permentier y Bidez. Así, Louis Cousin parafraseó el fragmento de la siguiente manera: «Cette imposition sembloit tenir lieu d’une loi, que autorisoit cette détestable brutalité», *Histoire de l’église, écrite par Théodoret et par Evagre*, París, 1676, p. 505; la traducción latina que ofrecía Valesius decía: Adeo ut collatio ista vice legis proclamaret, licere cuivis incestam illam libidinem perpetrare (PG, 86: 2679); y T. Shorting (?) viene el pasaje como «In so much that, this Tax, instead of a Law, made loud proclamation that those who had a mind, might securely and with impunity commit such abominable Leachery» («The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus Epiphaniensis», en *The History of the Church*, Londres, 1709, p. 471).

[6] *Institutos*, 4.18.4. Para una versión inglesa del texto, véase la traducción completa del código de Justiniano, realizada por Samuel Scott, *The Civil Law*, Cincinnati, 1932. Hay una notable controversia en torno a la pena de muerte por adulterio. Es casi seguramente un agregado cristiano al derecho juliano, pero es difícil identificar con más precisión sus orígenes. Hay quienes han opinado que fue responsabilidad de Constantino, pero esta hipótesis es muy discutible.

[7] *Novellae*, 77, 141 (Scott, 16: 288-289, 17: 160-161). Traducidas también por Bailey, pp. 73-79.

[8] Traducción de Bailey, p. 74.

[9] *Novellae*, 140 (Scott, 17, 158-160): Nam si mutua affectio matrimonia contrahit, merito eadem contraria sententia ex consensu solvit, repudiis missis quae eam declarent.

[10] Son diversos los términos que se emplean con el significado de «homosexualidad» y «homosexual» (por ej., παιδεραστία, αρσενικοιτουντες, ανδροκοιται). En un griego más culto habrían tenido significados más específicos y discernibles, pero está claro que aquí se emplean sin rigor y de modo intercambiable.

[11] Joannes Malalas, *Chronographia*, 18. 168 (PG, 97: 644). Bailey (p. 78), señala acertadamente que Teófanos (*Chronographia*, 151, PG, 108: 408), data el castigo de dos obispos por delitos de homosexualidad antes del reinado de Justiniano, en 521 d. C., pero no parece estar al tanto de este relato de Malalas, que lo atribuye a Justiniano. Malalas (ca. 491-568), era contemporáneo del suceso; y está claro que Teófanos, posterior en dos siglos y medio al mismo (ca. 758-817), se limitó a tomar el incidente de este relato, pero con un datación equivocada. Aunque Teófanos es una fuente importante para la historia bizantina posterior, suele ser inexacto en las fechas.

[12] Las *Anecdota*, o *Historia secreta*, en la que aparecen los comentarios siguientes, expresan un fuerte prejuicio contra Justiniano y mayor aún contra Teodora. Pero coincide en todos los detalles con otras fuentes en esta cuestión (algunas de ellas de autores que aprobaban la acción del emperador), no sólo en cuanto al vocabulario del pasaje y el tenor de la ley, sino también en los detalles del castigo infligido. (Por ej., compárese Procopio, 11.36, con el citado relato de Malalas.) Además, incluso siendo un testimonio amistoso, admite la injusta aplicación de la ley: Malalas relata que se castigó primero a Isaías y a Alejandro, y luego se aprobó la ley que exigía la castración.

[13] A lo largo de una gran parte de la Edad Media, los ciudadanos de las ciudades de Oriente pertenecían a una de dos facciones, los azules o los verdes, que se sentaban en los lados opuestos del circo y alentaban a sus respectivos aurigas. La rivalidad entre ellos era violenta, trascendía todas las lealtades religiosas y políticas y a menudo llegaba a producir graves perturbaciones políticas, enorme intranquilidad social y profundas consecuencias para muchos individuos cuando llegaba al poder un emperador de la facción rival. Justiniano era un fervoroso azul y dedicó una gran parte de su energía a hostigar a los verdes. Para un estudio reciente de las facciones del circo, véase Alan Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976.

[14] Por alguna razón Bailey, que admite el testimonio de Procopio en asuntos afines, ignora esta discusión de los motivos de Justiniano y rechaza como «infundada» la posición de Gibbon, quien creía que la ley era una perversión de la justicia bajo la cual «la pederastia se convenía en el crimen de aquellos a quienes no podía imputarse ningún crimen» (p. 78). Es evidente que Gibbon seguía a Procopio, cuyo testimonio sobre este punto parece digno de confianza, a pesar de su hostilidad contra el emperador; tal vez Bailey no leyó las secciones pertinentes de las *Anecdota*: no impugna su autoridad.

[15] Procopio observa que, para acusar a Diógenes, Teodora no pudo encontrar nada menos adecuado que su implicación en asuntos homosexuales (οὐδέν τι ἥσσον γάμων ἀνδρείων συκοφαντεῖν ἐν πλουσίᾳ εἶχε), con lo cual da a entender que, en el peor de los casos, la mayor parte de la gente lo consideraría una falta leve (16. 23). El traductor de la edición LC (Cambridge, Mass., 1919), H. B. Dewing, ignora o disfraza esto. La interesante frase γάμων ἀνδρείων podría referirse al matrimonio homosexual, pero yo la he traducido por «asuntos» porque es plural (aunque a menudo el griego para «matrimonio» es plural) y porque se trata de una traducción más conservadora. La terminología de Procopio para sexualidad gay, como la de la mayoría de los griegos urbanos, o bien es neutral, o bien galante y en marcado contraste con la retórica de la legislación imperial.

[16] *Leges Visigothorum*, 3.5.4, ed. K. Zeumer, en MGH, *Leges*, 1, 1, Hannover, 1902, 1: 163. Esto y los edictos posteriores están traducidos en Samuel P. Scott, *The visigothic Code*, Boston, 1910, y los analiza Bailey (pp. 92-94), quien, desgraciadamente, no acierta en absoluto a entender la inusual situación histórica en que se redactaron las leyes.

[17] La prohibición, en 12.2.7 (Ne Judei carnis faciant circumcisiones); las penas se prescriben en 12.2.11. Como en el caso de las leyes antigays, es muy probable que tales disposiciones no se aplicaran: cf. 12.2.12.

[18] La ley apócrifa que se analiza infra, n. 30, apela al «derecho romano» como justificación de la pena de morir en la hoguera para los «sodomitas». El Código Teodosiano cita la hoguera, pero en un contexto un poco diferente, y es vagamente posible, en vista de la asociación de la compilación de Benito con varias fuentes hispánicas, que sea una referencia a las duras disposiciones visigóticas, anteriores en dos siglos. En la compilación de Benito hay una cantidad de referencias al derecho visigótico, de las que se ocupa el anículo postumo de Emil Seckel, «Studien zu Benedictus Levita. VIII» ed J. Juncker, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung*, 55, núm. 24, 1935, p. 105. Si esa referencia existe realmente es, que yo conozca, la única alusión a la legislación antigay visigótica del derecho posterior.

[19] Desde que los visigodos entraron en el país, fueron constantes las tensiones con la mayoría católica del pueblo bajo, sobre todo porque también la nobleza urbana autóctona era exclusiva y sólidamente católica. Durante el siglo VI fueron asesinados diez de los dieciocho monarcas visigóticos.

[20] Una breve pero atinada comparación entre las disposiciones legales visigóticas y las francas en lo tocante a los judíos puede encontrarse en Walter Ullmann, «Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils», en *Councils and Assemblies*, ed. G. I. Cuming, Cambridge, Mass., 1971, 7, pp. 23-35. Para estudios más amplios, véase especialmente Bernard Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, y Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, París, 1960. El tratamiento más general de los judíos en España es el de Yitzhak Baer, *A History of The Jews in Christian Spain*, trad. rev., Filadelfia, 1961-1966. Más detalles sobre el período visigótico proporciona Solomon Katz en *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge, Mass., 1937, y A. K. Ziegler en *Church and State in Visigothic Spain*, Washington, D.C., 1930. Bachrach, «Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711», en *American Historical Review*, 78, 1973, pp. 11-34, llega a conclusiones muy similares a mi punto de vista sobre la poca importancia del fervor religioso en la política antisemita visigótica.

[21] Por ej., el edicto del Cuarto concilio de Toledo (633), que requiere la deposición y el encarcelamiento inmediato de los sacerdotes que dan apoyo a la intranquilidad popular (PL, 84: 377, cap. 45).

[22] La cuestión del predominio relativo de la Iglesia y el Estado en la Hispania visigótica es tema muy controvenido. Ziegler analiza el problema en detalle, pero en actitud muy defensiva; para una exposición más general, véase Bachrach, Baer, Katz y Blumenkranz.

[23] Inter cetera tamen obscenum crimen illud de concubitoribus masculorum extirpandum decernite, quorum horrenda actio et honestae vitae gratiam maculat et iram caelitus superni vindicis provocat, *Leges Visigothorum*, Supl. (MGH, p. 483, «Tomus Egicani regis concilio oblatum»), trad. en Bailey, p. 93.

[24] *Leges Visigothorum*, 3.5.7 (MGH, pp. 165-166). El texto del decreto conciliar puede encontrarse ibíd. y en Mansi, 12: 71.

[25] Melchior Goldast, *Constitutiones imperiales*, Francfort, 1673, 1: 125, imprime un «edicto de Otón I, promulgado en Roma en 966», que prescribe el estrangulamiento y la hoguera para ciertos actos homosexuales. El pasaje parece ser un epítome del edicto de 390, aunque el tenor literal de su léxico sugiere con gran fuerza que el crimen en cuestión es la violación de un hombre por otro: Qui tanto obscoenitatis furore et licentia abripitur, ut nec corporibus hominum ingenuorum parcendum putei, propter criminis foeditatem strangulatus flammis e medio populi Dei auferatur. Esto falta en las compilaciones modernas, como la MGH.

[26] *Leges Langobardorum*, ed. F. Bluhme, (MGH), *Leges*, 4, Hannover, 1868.

[27] Véase, por ej., *Lex Salica, 100 Titel-Text*, ed. K. A. Eckhardt, Weimar, 1953; *Lex Ribuaria*, ed. R. Sohm, en MGH *Leges*, 1, 5, Hannover, 1875-1879; *Leges Burgundionum*, ed. L. R. de Salis, en MGH, *Leges*, 1, 2, 1, Hannover, 1892; *Lex Baiuvariorum: Lichtdruck Wiedergabe der Ingolstädtter Handschrift des bayerischen Volksrechts*, ed. K. Beyerle, Munich, 1926; se prefiere esta edición a la de E. von Schwind, en MGH, *Leges* 1, 5, Hannover, 1926; las *Leges Alamannorum*, ed. K. Lehmann, en MGH, *Leges*, 1, 5, 1, Hannover, 1888; reeditado por K. Eckhardt en 1966; también disponible en la edición de Eckhardt de Gotinga, 1958, 1962; y las *Leges Saxonum und Lex Thuringorum*, ed. K. F. Freiherr von Richthofen, en MGH *Leges*, 1, 5, Hannover, 1875-1879.

[28] Aunque *sodomita* puede referirse a muchos tipos de conducta sexual, el contexto de las observaciones sugiere claramente conducta homosexual.

[29] *Capitulare missorum generale*, sec. 17; en MGH, *Leges*, 2, *Capitularia regum Francorum*, ed. Alfred Boretius, pt. 1, Hannover, 1883, núm. 33, pp. 94-95.

[30] La cuarta *Additio* de la compilación de documentos realizada por Benito Levita en la segunda mitad del siglo IX contiene la «Capitular de Carlomango de 779», apócrifo, cuyo cap. 160 condena las relaciones homosexuales e invoca el ejemplo del «derecho romano» para justificar la quema de «sodomitas» (texto en MGH, *Leges*, 2, 1, pp. 46-51), pero el capítulo que trata de la homosexualidad es invención de Benito, quien dio cuerpo a aproximadamente las tres cuartas partes de la colección, tanto con fines políticos como eclesiásticos. (La compilación también contiene algunas de las famosas «decretales isidorianas».) Los fragmentos del pasaje antihomosexual, desde *diversarum pollutionem*

patratores hasta *hoc vitium extet* fueron extraídos, con omisiones, del concilio de París de 829, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, 2, pp. 634-635. La frase que comienza con *Scimus enim* es una paráfrasis de una frase del mismo concilio, que sustituye «ley de Dios», que el concilio invocaba como ejemplo, pero no como autoridad para el castigo (ibíd.) por «ley romana»; la sección que va de *Tempus namque est a miseris animabas satiantes* está tomada, palabra por palabra, de una carta de san Bonifacio a Ethelbeno de Mercia. Esta última, que no se refiere en absoluto a la homosexualidad, se analiza infra. Resulta tentador especular sobre la razón exacta por la que Benito hubo de forjar una ley que castigara severamente los actos homosexuales. Etienne Baluze, en *Capitularia regum Francorum*, París, 1677, al parecer ignorante de la cita de Bonifacio, sugería que el fragmento desde *Scimus enim* era una «adición de Luis el Piadoso» (¿al concilio de París?), 2: 1257; texto en 1: 1226. Goldasi publicó la capitular como auténtica inmediatamente a continuación del *Capitulare Haristallense*, 3: 123-125, junto con una capitular de Luis el Piadoso (pp. 238-239), que contiene una disposición similar, salvo la referencia a la quema y la cita de Bonifacio, y más amplia aplicación. Sobre Benito Levita, véase F. L. Ganshof, *Recherches sur les capitulaires*, París, 1958, p. 71, y la bibliografía allí citada. Benito interpoló además una vaga amenaza contra cualquiera que fuera culpable de «sodomía» según los cánones, para lo cual cita el concilio de Ancira: Si ei vita concessa fuerit... (8. 356 en Benito; publicado en Baluze, 1: 1101). Los cánones auténticos influidos por Ancira no incluyen esta disposición, pero la primera parte de este canon hasta *Quisquis autem* está citada directamente de la versión isidoriana (*Antiqua*) del concilio de Ancira, cuya definición de «sodomía» incluye bestialidad, homosexualidad e incesto.

[31] «Admonitio generalis», en *Capitularia regum Francorum*, pt. 1, núm. 22: Capitulum, 49, Sacerdotibus. In concilio Acyronense inventum est in eos qui cum quadrupedibus vel masculis contra naturam peccant: dura et districta penitentia. Quapropter episcopi et presbyteri, quibus iudicium penitentiae iniunctum est, conentur omnimodis hoc malum a consuetudine prohibere vel abscidere. Esta larga capitular (82 caps.) está formada en gran parte por extractos provenientes de cánones de diversos concilios, que derivaban mayoritariamente de la compilación canónica Dionisio-Adriana de 774. Boretius lo data en el año 789, pero sobre bases discutibles. Para un análisis más autorizado, véase F. L. Ganshof, «The Impact of Charlemagne on the Institutions of the Frankish Realm», en *Speculum*, 40, 1965, 47-62. Alcuino tuvo algo que ver con la redacción de la «Admonitio» (véase Friedrich-Carl Scheibe, *Alcuin und die Admonitio generalis*, en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 14, 1958, pp. 221-229), y es razonable suponer que sus propias inclinaciones lo predispusieron a tratar con indulgencia la homosexualidad.

[32] Por ej., en Mansi, 17, suppl.: 230, 368, 412, 526, 829, 1055, 1101, 1143, 1259. Obsérvese que, en todos los casos, se trata más bien de disposiciones eclesiásticas que civiles.

[33] El canon 16 prescribe penitencias para los ἀλογευσάμενοι, literalmente, «los que han abandonado la razón». El hecho de que las penitencias tuvieran en cuenta la edad y la condición de casado o no del pecador sugiere que se trata de un delito sexual, pero no hay datos más específicos acerca de la naturaleza del delito. Las primeras traducciones latinas reconocían la ambigüedad de la frase (por ej., los cánones atribuidos a Isidoro de Sevilla: in hoc titulo Graeca verba haec sunt: Περὶ τῶν ἀλογευσάμενων ἢ καὶ ἀλογευσόμενων, quae nos latine possumus dicere: De his qui irrationabiliter versati sunt sive versantur, PL, 84: 107), pero la mayor parte de las versiones posteriores afirmaban simplemente que el canon estigmatizaba este o aquel acto sexual, según el capricho de los traductores. Las *Constituciones Apostólicas* habían designado como bestialidad ἡ [ἀμαρτία] πρὸς ἄλογα (28);

y puede haber sido esto lo que hizo de la bestialidad uno de los pecados más comunes que se proponen como tema de este canon; el incesto y la homosexualidad sólo eran ligeramente menos comunes. El mejor texto griego de los cánones originales es el que publicó R. B. Backham en «The Tesis of the Canons of Ancyra», en *Studia bíblica et ecclesiastica*, 3, 1891: 139-216; el texto de Mansi, citado por Bailey y otros, es menos digno de confianza. Las diversas traducciones latinas han sido publicadas en Cuthbert Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, vol. 2, Oxford, 1907, pt. 1, pp. 1-144; y analizadas por Bailey, pp. 86-89. Backham proporciona traducciones inglesas o paráfrasis de las versiones siríaca y armenia, que Bailey desconocía. El primero traduce la palabra en cuestión como una referencia tanto a la homosexualidad como a la bestialidad; el último, sólo como una referencia a la bestialidad. Se puede hallar una traducción inglesa de todo el concilio en Henry Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, Nueva York, 1800; obsérvese su comentario a *λεπρώσαντες* (p. 70). Debería observarse que el concilio de Ancira había impuesto penitencias por actos homosexuales, las cuales iban desde quince años de exclusión de los sacramentos (para los penitentes con menos de veinte años de edad y solteros) a la exclusión de por vida (para los casados y con más de cincuenta años de edad).

[34] Aunque en Oriente el significado real de *παιδοφθορήσεις* en el Di-dakhé, 2. 2, se había perdido ya en el siglo IV, la traducción latina popular en Occidente lo daba como *non puerum violaveris*, referencia totalmente ambigua a las relaciones forzadas con menores. Véase *The Teaching of the Apostles*, ed. Harris, p. 16.

[35] *Stupratoribus puerorum nec in fine dandam esse communionem* (71), Mansi, 2: 17. Aparentemente el concilio consideraba los catorce años como la edad mínima para el consentimiento. No está claro si el término «desvirgar» se refiere a la violación, a la seducción o a ambas. Este concilio es conocido por la severidad de sus disposiciones: fue el primero que insistió en el celibato clerical, estipuló una penitencia de tres años para las matronas que usaran ropas atractivas, negó incluso la extremaunción a los clérigos que no se divorciaran de esposas adúlteras y prohibió a los libertos hacerse clérigos en vida de sus señores.

[36] La edición LSJ considera que una palabra del siglo IV para amante masculino, *μυχός*, es una variante de *μοιχός*, «adulterio» (véase *Oxyrhynchus papyri*, vol. 8, Londres, 1911, 1160. 26).

[37] Ἔχεις γυναῖκα ἔχεις μετὰ ασφαλείας ἡδονήν, Juan Damasceno, *Sacra Parallela*, 2. 11, PG, 96: 256.

[38] Si qua mulier cum altera coitum fecerit, quatuor quadragesimas poeniteat. Molles unum annum poeniteant, Mansi, 12: 295, sec. 30. *Molles* debía de referirse ordinariamente a quienes practicaban la masturbación, pero el contexto sugiere homosexualidad. *Quatuor quadragesimas* puede significar «cuatro Pascuas» y no 160 días, pero eso sería una penitencia tan benigna (en Pascua, de todas maneras, todo el mundo ayunaba), que he preferido la interpretación más inusual de la palabra. Las penitencias más severas para actos homosexuales van desde un máximo de diez años a siete (caracterizadas como *more humane*), y llegaban a ser sólo de tres años para aquellos «que ignoraban la gravedad de su vicio», lo que sugiere que el reproche popular a esta conducta era limitado. Obsérvese que en la sección que prescribe sólo una penitencia de un año para las *molles*, se impone una

penitencia de siete días a quienes comen pescados que han encontrado muertos en un estanque (¿en lugar de cogerlos vivos?).

[39] *Ibíd.*, 30. De diversis minoribusque culpis: Si quis clericus venationes exercuit unum annum poeniteat, diaconus duos, presbyter tres. En algunas zonas los clérigos no podían cumplir penitencias ordinarias debido a que se consideraba que el estado clerical era una condición permanente de penitencia. En tales sitios se imponía a veces un peregrinaje a los clérigos que cometían pecado de «sodomía»: véase Cyrille Vogel, «Le pèlerinage pénitentiel», en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1a. crociata*, Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, núm. 4, Todi, 1963; véase también su «Discipline pénitentielle en Gaule des origines au [IX^e siècle]», en *Revue des sciences religieuses*, 30, 1956, pp. 1-26, 157-186. Esta práctica no debería considerarse como un signo de enormidad: Hilario de Arles excomulgó al obispo de Besancon por casarse con una viuda (*Acta sanctorum*, mayo, 2. 32), que apenas si era genéricamente un pecado; y Gallus fue excomulgado por san Columbano por negarse a seguirle a Italia (MGH, SS.RR.MM., 4, pp. 251-252). Es evidente que de un clérigo se esperaba un patrón de conducta mucho más elevado.

[40] *Collationes*, 20. 8, CSEL, 13: 563: Item etiam per lacrimarun profusionem conquiritur absolutio peccatorum.

[41] «Ayunar», naturalmente, no significaba quedarse completamente sin comer, sino más bien, limitar la cantidad o la naturaleza de la comida que se consumía o abstenerse durante períodos específicos (a menudo por las noches, o los días en que a los cristianos se les exigía ayunar de todos modos). La práctica medieval temprana variaba muchísimo de sitio en sitio, pero en general no era tan estricta como se imaginaba popularmente. Para un buen tratamiento general del problema, véase John McNeill y Helena Gamer, *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal "Libri Poenitentiales" and Selections from Related Documents*, Nueva York, 1938. Un ayuno de siete años podía cumplirse en el término de un año si se entonaban salmos y vísperas todas las noches. Estas disposiciones se encuentran en Mansi, 18: 525, bajo el encabezamiento *Canones editi sub Edgardo rege*, (18-19), pero es muy improbable que Edgardo tuviera algo que ver con su redacción (véase F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, 1903-1906, vol. 2, pt. 2, p. 357; T. P. Oakley, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence*, Nueva York, 1923, p. 135; y McNeill y Gamer, p. 409). En la edición que utiliza Mansi, la conmutación por multas está titulada como si se refiriera a una indulgencia para enfermos, pero no hay duda de que ése no es el caso. En el texto no se hace mención de los enfermos en ningún sitio, lo que, evidentemente, confirma que *cualquier* hombre puede realizar tales sustituciones: Quilibet homo potest unius diei jejunium redimere. La sección siguiente establece sustituciones similares sobre la base de la riqueza. Por ejemplo, un hombre rico podía cumplir un ayuno de siete años en tres días si persuadía a 840 hombres, «por el medio que fuese», de que ayunaran con él durante tres días, del tal modo que satisficieran el requisito canónico de cantidad total de días de ayuno (las cuentas no son exactas: la disposición es generosa). En la mayoría de los libros penitenciales se encuentran cláusulas semejantes. Véase «Cánones irlandeses», 2: 1-12; el «Penitencial de Egbeno», 15; el «Canon de Egbeno», sec. 2; el «Penitencial pseudocumneano», caps. 1-2; el «Penitencial de Silos», secs. 14-15 (todo ello en McNeill y Gamer); el penitencial islandés de Thorlac Thorhallson, *ibíd.*, pp. 357-358; y Reginon de Prüm, como *infra*, 2: 447-453.

[42] Sobre la complicada cuestión de la autoridad de los penitenciales en Inglaterra, véase el estudio de Oakley, antiguo pero todavía útil.

[43] Bailey, por ej., los analiza con considerable extensión en las pp. 100-110. Aunque su análisis es interesante, produce una engañosa impresión acerca de la importancia de los penitenciales ingleses.

[44] Repudiatis ac penitus eliminatis libris, quos poenitenciales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, *Mansi*, 14: 101, cap. 38.

[45] MGH, *Leges*, 3, *Concilio*, 2. 2, p. 635.

[46] César de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, 3. 24, ed. Joseph Strange, Bonn, 1851, pp. 139-141. No hay indicación de que César estuviera familiarizado con el *Liber Gomorrhianus*.

[47] *De ecclesiasticis disciplinis libri duo*, 2. 249, 246 (PL 132: 332).

[48] La fornicación heterosexual sólo era objeto de una penitencia leve si la cometía un adolescente.

[49] Incluían penitencias que prescribían los «otros» por coito anal y que iban de uno a diez años; se suponía que las disposiciones del concilio de Ancira se referían a actos homosexuales; los carolingios parafrasean éstos; un canon atribuido a san Basilio respecto de la seducción de muchachos o de adolescentes por monjes, y que especifica una penitencia extravagante, pero breve (apaleamiento público, blanco de escupitajos, cadenas, pan y agua durante seis meses); dos advertencias contra el «juego» de los clérigos con muchachos; y una versión mutilada del edicto de 390, que menciona la pena de la hoguera. Puesto que el Estado hacía varios siglos que no quemaba a nadie en la hoguera, y puesto que la Iglesia sostenía no haber quemado nunca a nadie, es casi imposible considerar estas opiniones como otra cosa que como curiosidades para Reginon, cuya propia opinión se ha establecido ya claramente en la obra.

[50] Aristóteles, *Política*, 2. 6. 6, Ἐξω Κελτῶν ἢ κὰν εἰ τινες ἕτεροι φανερώς τετιμῆκασιν τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίαν: Estrabón, *Geografía*, 4. 4. 6; Diodoro, 5, 32. 7: Πρὸς τὰς τῶν ἀρρένων ἐπιπλοκάς ἐκτόπως λυττώσιν. Ateneo, 13. 603, repite los comentarios de Diodoro con algunas ligeras mutilaciones.

[51] Por ej., Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, 3. 199. R. G. Bury sostiene que aquí Γερμανοί se refiere a una tribu persa y no a los «germanos»: véase la edición LC, Cambridge, Mass., 1933, p. 460, nota c. Bury no presenta ninguna prueba de su opinión.

[52] Este tema ha sido explorado en una serie de artículos, comenzando por Bo Almqvist, *Norrön ni ´ diktning: traditionshistoriska studier i versmagi. 1. Nid mot furstar, Nordiska Texter och Undersökningar*, 21, Uppsala, 1965; resumen en inglés, pp. 206-239; seguido de T. L. Markey, «Nordic nídvísur: An Instance of Ritual Inversion», en *Medieval Scandinavia*, 5, 1972; 7-19; y más recientemente ha sido tratado por Joaquín Martínez Pizarro, «On Ni ´ against Bishops», *ibíd.*, 12, 1979.

[53] *Historia Francorum*, 4. 39, ed. Bruno Krusch y Wilhelm Levison, Hannover, 1951, en MGH, SS.RR.MM, 1, 1, pp. 172: Cum... diversa sibi invicem obiectarent, mollem

episcopum, effeminatum Palladius vocitaret: «Ubi sunt mariti tui, eum quibus stuprose ac turpiter vivis?». Es evidente que el castigo es aquí consecuencia de la falsedad de la acusación, pero eso no demuestra la inverosimilitud de semejante práctica. Cf. Martínez Pizarro. Aun en esta referencia a la conducta homosexual, *mollem* y *effeminatum* no connotan necesariamente características sexuales.

[54] Esta obra, que lleva por títulos *Liber monstrorum de diversis generibus* o bien *De monstribus et beluis liber*, ha sido objeto de una atención crítica extremadamente limitada. Fue editado por Jules Berger de Xivrey en *Traditions tératologiques*, París, 1836; por M. Haupt en *Opuscular*, Berlín, 1876, 2, pp. 218-251; y por Douglas Bitturff en «The Monsters and the Scholars: An Edition and Critical Study of the *Liber monstrorum*», tesis doct., Univ. of Illinois, 1968. M. L. W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe*, Ithaca, N.Y., 1966, p. 178, alaba su latín; y L. G. Whitbread comenta su relación con Beowulf en «The *Liber Monstrorum* and Beowulf», en *Medioeval Studies*, 36, 1974, pp. 434-471.

[55] De quodam homine utriusque sexus (Berger de Xivrey, p. 5): Me enim quemdam hominem, in principio operis, utriusque sexus cognosse testor: qui tamen ipsa facie plus et pectore virilis quam muliebris apparuit; et vir a nescientibus putabatur; sed muliebria opera dilexit, et ignaros virorum, more meretricis, decipiebat; sed hoc frequenter apud humanum genus contigisse fertur.

[56] Traducción hipotética: el texto es difícil.

[57] O posiblemente, «Cuando has desempeñado el papel»: esta misma ambigüedad está presente tanto en latín como en inglés.

[58] Publicado a partir del Codex Parisiensis, 10318, en AL, vol. 1, núm. 317, p. 221:

Monstrum feminei bimembre sexus
Quam coacta uirum facit libido,
Quae gaudes futui furente cunno,
Cur te ceperit inpotens uoluptas?
Non das, quod pateris, facisque cunnum.
Illam, qua mulier probaris esse,
Partem cun dederis, puella tunc sis.

Aunque el título es in puellam hermaphroditam, no hay en el texto sugerencia alguna de deformidad física, y no cabe duda de que el poema se refiere al lesbianismo. Su lenguaje, su tenor y su tono, todo se asemeja muchísimo a los epigramas de Marcial sobre el mismo tema. En la Edad Media, *hermaphroditus* significaba a menudo «homosexual».

[59] Por ej., a partir de un manuscrito del siglo VII u VIII, Cod. Par. 10318, en AL, vol 1: De Marte cinaedo (núm. 129, p. 115), In advocatum effeminatum (núm. 295, p. 212) In cinaedum (núm. 321, p. 222). En el mismo manuscrito se ha impreso un poema favorable: In spadonem regium (n. 298, p. 213).

[60] Publicado originariamente por G. B. Niebuhr, 1829, pero mejor editado por Ludwig Traube en *O Roma nobilis, Abhandlungen der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-philologischen Classe*, vol. 19, pt. 2, 1891, pp. 301-308, y más fácilmente disponible en OBMLV, núm. 103. Además de una traducción alemana de Samuel Singer, *Germanisch-romanisches Mittelalter*, Zurich, 1935, p. 124, hay una versión inglesa de H. M. Jones, en P. S. Allen, *The Romanesque Lyric*, Chapel Hill, N.C., 1928. Esta última

se reimprimió en Ernst R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. Willard R. Trask, Princeton, N. J., 1953, p. 114. [*Literatura europea y Edad Media latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955]. Además de este poema, véase De puero amato, AL, núm. 439, p. 279), y De amico mortuo, ibíd., núm. 445, p. 281.

[61] En todo caso, no hay duda de que, hasta cierto punto, fue musicalizado. R. S. López ha publicado la melodía (con una traducción de la primera estrofa de éste y de otro poema, que se cantan con la misma música), en *The Tenth Century: How Dark the Dark Ages?*, Nueva York, 1966, p. 57, a continuación de la traducción de Adler (*Handbuch der Musikgeschichte*, Frankfurt, 1924, p. 131).

[62] Los editores anteriores del poema no han identificado este río. Strecker opina que debería entenderse el nombre en su sentido griego de «móvil» o «no fijo» (*Die Cambridger Lieder*, ed. Kari Strecker, Berlín, 1926), p. 106. Pero seguramente es el Athesis que menciona Pablo el Diácono (*Historia Langobardorum*, 3.23), es decir, el Adigio en las proximidades de Verona, cf., OBMLV, p. 473.

[63] Deucalión y Pirra, los únicos supervivientes del diluvio que destruyó la humanidad, restauraron la especie humana arrojando piedras por encima de sus hombros. De acuerdo con la promesa de un oráculo, según el cual la especie humana surgiría de «los huesos de vuestra madre» (esto es, la tierra); estas piedras se convirtieron en hombres y mujeres de una nueva especie humana.

[64] En latín, como en inglés, hay una ambigüedad poética acerca de si el pronombre relativo (en «of which one is this young boy») se refiere a los hombres creados a partir de las piedras o a las piedras mismas. [Para conservar esa ambigüedad en castellano, dada la diferencia de género entre «hombres» y «piedras», habría que decir, más o menos: «de los/as cuales, uno...», que hemos preferido eliminar por razones de gusto. (*N. del T.*)].

[65] Strecker, *Die Camimdgger Lieder*, pp. 105-106.

[66] Por ej., Bailey, pp. 99-100.

[67] *On Nid against Bishops*.

[68] Los caps. 29-30 regulan la disposición para dormir en las *Regula magistri* (editadas en PL), 88: 943-1052, pero es preferible A. de Vogüé, *La regle du maître*, París, 1964. Para un sumario de argumentos sobre la mayor antigüedad de la Regla del Maestro, véase David Knowles, «The *Regula magistri*», en *Great Historical Enterprises*, Nueva York, 1964.

[69] Cap. 22: Adolescentiores fratres iuxta se non habeant lectos, sed permixti cum senioribus. Cuan jóvenes eran los «monjes más jóvenes» variaba según los siglos: hacia el siglo X, la práctica de la oblación (esto es, padres que ofrecen sus hijos a los monasterios), culminó con la presencia de muchos niños en los monasterios. Esto provocó prescripciones más elaboradas y esfuerzos mayores aún para impedir el contacto sexual entre los monjes mayores y los menores, así como de los más jóvenes entre sí.

[70] Mary McLaughlin («Survivors and Surrogates: Children and Parents from the Ninth to the Tenth Centuries», en *A History of Childhood*, ed. L. de Mause, Nueva York, 1974, pp. 130-131) cita disposiciones semejantes de diversas reglas de períodos posteriores: todas,

aunque no deriven de Benito ni de Basilio, se parecen a éstas. Véase también llene Forsyth, «The Ganymede Capital at Vézelay», en *Gesta: International Center of Medieval Art*, 15, núm. 1-2, 1976, pp. 241-244 y núm. 14-18.

[71] Especialmente notable en los escritos de san Basilio, *supra*, pp. 186-187.

[72] Los que viven bajo *regula* (esto es, el clero monástico).

[73] Heinrich Fichtenau (*The Carolingian Empire*, trad. Peter Munz, Oxford, 1957), admite a regañadientes la presencia de este erotismo, pp. 93-94. La mayoría de los estudiosos la ignoró.

[74] Teodulfo fue un teólogo, obispo de Orleáns, y probablemente el poeta carolingio más destacado; Angilberto fue abad de Saint-Riquier y, en el círculo, conocido como «Homero»; a Einhard debemos la biografía más famosa de Carlomagno.

[75] MGH, *Poetae Latini medii aevi*, 1, p. 249; véase el análisis de Adolf Ebert en «Naso, Angilbert, und der Conflictus Veris et Hiemis», ZFDA, 22, 1878, pp. 328-335.

[76] Dafnis fue un pastor siciliano del que se cree que inventó la poesía bucólica (Ovidio, *Metamorfosis*, 4. 277).

[77] MGH, *Poetae*, 1, 269-270 (condensado en OBMLV, núm. 79, p. 197); Waddell ofrece una hermosa traducción (que omite los versos que se acaban de citar), pp. 79-81. Se piensa en general que la mala madrastra es el vino, al que Dodo tenía gran afición. Más tarde, el poeta observa qué terrible sería para él «que Baco ahogara el cucú en sus olas, / el que coge jovencitos en su perniciosa vorágine». Esta podría ser la fuente de la segunda estrofa de «Ídolo de Venus» (véase *supra*), aunque es muy difícil demostrarlo. Alcuino emplea una figura similar en otro poema (Si non Neptunus pelago demerserit illos, MGH *Poetae*, 1, p. 221.) Marlowe parece haber tomado esas imágenes (aunque posiblemente de otra fuente) para el intento de «violación» homosexual en *Hero and Leander*, est. 11. Tal vez la *no-verca* fuera una «dama oscura» del mismo orden que la figura de los sonetos shakespearianos: tales triángulos eran comunes en la literatura gay.

[78] Tu iam dulcis amor, cunctis gratissimus hospes, «Conflictus veris et hiemis», NGH, *Poetae*, 1, p. 272.

[79] Falta una palabra en el manuscrito.

[80] MGH, *Poetae*, 1, p. 236:

Pectus amor nostrum penetravit flamma...
Atque calore novo semper inardet amor.
Nec mare, nec tellus, montes nec silva vel alpes
Huic obstare queunt aut inhibere viam,
Quo minus, alme pater, semper tua viscera lingat,
Vel lacrimis lavet pectus, amate, tuum.
... Omnia tristifico mutantur gaudia luctu,
Nil est perpetuum, cuncta perire queunt.
Te modo quapropter fugiamus pectore toto,
Tuque et nos, mundus iam periture, fugis...

En la poesía de Alcuino, los términos «amado», «dulcísimo hijo», «amor», etc., se usan en conjunción con los términos «padre», «hijo», etc. Esta relación de tipo filial/amorosa en que Alcuino a veces es padre y a veces hijo, es típica de la amistad apasionada entre clérigos.

[81] Epístola 10, traducida en parte de Fichtenau, p. 94, q.v. El texto está en MGH, *Epistolae*, 4, p. 36. Alcuino sólo era un diácono, y el destinatario del poema es un obispo; de aquí la dedicatoria formal (*sanctissime pater*). Ni la formalidad de la dedicatoria, ni el hecho de que algunas de las expresiones se hayan tomado de la Biblia desmienten la naturaleza erótica de la pasión expresada: en verdad, ambas objeciones dan por zanjada la cuestión central y proponen otras más extensas. Muchos pasajes de la Biblia pueden considerarse flagrantemente eróticos, aunque la opinión erudita relativa a dichos pasajes (el Cantar de los Cantares, por ejemplo) cambia constantemente. Ni hay razón alguna para suponer que la desigualdad en una relación (eclesiástica o no) obstaculiza el erotismo: el peso de la evidencia histórica y psicológica sugeriría lo contrario. Para Dronke (*Medieval Latin*, 1, pp. 198-199), esta carta corresponde íntegramente a la traducción de *amicitia* cristiana, y atribuye su manifiesta pasión a la influencia de Jerónimo. Aun concediendo que la pasión fuera algo notablemente ajeno a los sentimientos de Jerónimo, eso no demostraría que los escritores posteriores no utilizaran las mismas palabras con auténtica pasión: el propio Dronke señala que exactamente los mismo versos reaparecen en una correspondencia entre dos monjas cuya relación él caracteriza como «apasionada» y «física» (p. 482). Es evidente que tales frases podían emplearse más tarde en un contexto erótico sin relación con su inserción original. Véase infra, pp. 243-245.

[82] Epístola 294, en MGH, *Epistolae*, 4, pp. 451-452: Et latior est fama nominis tui quam notitia faciei tuae.

[83] *Ibíd.*, epístolas 94, 97; análisis en Fichtenau, p. 97.

[84] «Amantes» podría ser demasiado específico para «caros», pero es difícil dar cualquier otra traducción satisfactoria. *Amantem*, en el verso siguiente, sin duda justifica la inclusión del término «amantes» en el poema.

[85] Literalmente, «si el rostro no ha sido capaz de ver el rostro amante».

[86] Los textos respectivos han sido convenientemente publicados en Laistner, 2a. ed., 1966, pp. 344-345, con traducciones en pp. 392-393, que el lector, si lo desea, puede comparar con la mía. He omitido unos pocos versos en cada poema, pues hay traducciones disponibles, y aquí mi único objetivo es presentar una característica. Waddell publica una excelente traducción del segundo en *Medieval Latin Lyrics*, pp. 116-117.

[87] Es lo que sugiere Bernhard Bischoff en «Gottschalks Lied für den Reichenauer Freund», en *Medium aevum vivum: Festchrift W. Bulst*, Heidelberg, 1960, pp. 61-68, donde publica tres estrofas inéditas en la versión normal del poema. Aunque Bischoff admite que el poema sugiere una amistad apasionada y que pertenece a un género literario frecuente en el clero medieval, rechaza su comparación con «Ídolo de Venus». Laistner (p. 347), sostiene que «en él oímos la misma nota apasionada que ya hemos observado en tres poemas de Walafrido». Publica tres estrofas del poema, las dos primeras y la última (p. 347), con una traducción (p. 393) de gracia y belleza excepcionales. Es una vergüenza que no haya empleado su talento en todo el poema. Sin embargo, discrepo de su versión de *misercule*, pues en ningún otro sitio se incluye al amigo en la «Sündenbewusstsein» de Gottschalk.

[88] El texto estándar está disponible en OBMLV, núm. 92, pp. 126-128. Además de la traducción parcial de Laistner, puede hallarse una traducción de Howard Mumford Jones, que vio la luz en *Romanesque Lyric* de Alien, pp. 150-151. Esta traducción carece de la inspiración de la de Laistner y, por desgracia, está inserta en el contexto que corresponde al poema a juicio de Alien, quien opina que fue escrito a un hijo de Gottschalk. Más atendible es la afirmación de que está dedicado al niño Jesús, aunque muy poco convincente.

[89] Obsérvese, por ej., que *pusio* tiene a menudo connotaciones abiertamente sexuales, no sólo en la literatura clásica (Juvenal, 6.34), sino también en la poesía medieval, (por ej., «Ganimedes y Helena», verso 38, Ap. II, infra).

[90] Quasi duo unus esset, verso 30. La forma clásica se halla en un poema incompleto que se incluye en *Cambridger Lieder*, de Strecker, pero es, por cierto, más antiguo que el manuscrito. Strecker analiza otras versiones (pp. 16-17) y reimprime uno (pp. 18-20). El poema también se puede encontrar en OBMLV, núm. 119, pp. 163-166, de donde se tomó esta cita.

[91] El latín sugiere que la compró (uxorem quam tibi solam vendicasti, versos 59-60).

[92] Ut licenter fruar eius amplexu, versos 71-72.

[93] Nihil hesitando manum manui eius tribuens hilare:
fruere ut libet, frater, ea.
ne dicatur, quod semotim
nisus sim quid possidere. [Versos 63-67]

[94] Intactum ante amoris experimentum, versos 84-85.

[95] Los orientalistas occidentales suponen en general que las palabras árabes «lūwat» («sodomita» o «sodomía») y «lūtī» («sodomita») derivan del término árabe que corresponde a «Lot», pero esto parece extremadamente curioso, pues resulta completamente claro en todos los pasajes del Corán que se refieren a Lot y a los sodomitas, que Lot era el único varón de la ciudad que no se involucró en el abuso sexual de los ángeles. Además, los musulmanes consideraron en general a Lot como un profeta virtuoso: algunos entendieron que judíos y cristianos le imputaban indiscreciones sexuales, pero de naturaleza heterosexual (véase, por ej., Samau'al al-Maghribi, «Ifhām al-Yahūd», en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 32, 1964, pp. 58-60). Más probable parece la derivación de «lāta», «pinchar»: véase el EI, s.v. «Lūt», donde se sugiere que el nombre mismo puede derivar de este verbo. La persistencia de «lūtī» como término de descalificación en la literatura árabe no debería considerarse reflejo de actitudes sociales generales; su fuerza en comentarios hostiles suele asemejarse más a *cinaedus* que a «sodomita», con sus implicaciones morales, y los propios escritores gays musulmanes lo usan en tono de desafío, cuando no de orgullo (como en el caso del pintor renacentista italiano Bazzi, que empleó el apodo «il Sodoma» para referirse a sí mismo). Al rechazar la interpretación del apodo de Ibn Jaqan como «pederasta», R. Dozy, el principal lexicógrafo de literatura hispano-árabe, comenta que «en esa época, la pederastía era tan común entre los árabes, que resultaba imposible emplear el término en tono de reproche» (*Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881, 1, p. 346). Para la importancia de la comprensión (o de la incomprensión) cristiana de las tradiciones legales coránicas sobre este tema, véase infra, cap. *Cambio social*, pp. 299-303 y n. 30.

[96] Véase Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique*, París, 1953, p. 341 y notas. Aunque tanto Pérès como A. R. Nykl (*Hispano-Arab Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimore, 1946) traducen las palabras y la poesía relativa a sentimientos o sexualidad gay con corrección y franqueza respetables, ninguno de los dos está dispuesto a admitir las evidentes implicaciones de los textos .que traducen, y ambos expresan su disgusto ante el pensamiento de que la literatura pudiera referirse realmente a las actividades o los sentimientos en ella implícitos. Las traducciones españolas de poesía árabe disfrazan de modo casi invariable las alusiones homosexuales, o directamente las suprimen.

[97] Véase, entre los muchos ejemplos, el poema que cita Ibn Jaldun en *Muqaddimah*, trad. de F. Rosenthal, Nueva York, 1958, 3, p. 463 y n. 1895. Nótese que casi toda la poesía amoratoria de pp. 440-480 está escrita por un hombre a otro hombre.

[98] Pérès, p. 341 y n. 6. Este tipo de poesía es muchas veces un elemento fundamental en los debates árabes acerca del amor gay, tal como lo fue en los debates helenísticos correspondientes.

[99] Nykl, p. 55; Pérès, pp. 372, 400; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, pp. 336-337. Ibn Shuhaid describe esa muchacha: «Con el pelo cortado y su cuello largo y fino, su cuerpo tiene aspecto de muchacho [shabi]» (texto en A. Daif, *Balaghat al- 'Arab fi-l- Andalus*, El Cairo, 1924, p. 46; citado en Pérès, p. 372).

[100] En las ciudades andaluzas abundaban los prostitutos: véase «Le traité d'Ibn Abdun», ed. E. Lévi-Provençal, *Journal Asiatique*, 224, 1934, p. 241, o en su traducción francesa, *Séville musulmane au debut du XII^e siècle*, París, 1947, sec. 170. Cf. Abu 'Abd Alla as-Saqati, *Kitāb fi 'Adabi 'l-Hisba*, ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, París, 1831, p. 68, y «Vocabulaire», s.v. «janatha». (N.b., esta obra se cita a veces en francés como *Un manuel hispanique de Hisba*, aunque el texto sólo está en árabe; es el vol. 21 de las *Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines* de Rabat.) «Janata» también podía significar «hermafrodita», como en el tratado médico contemporáneo de Abū 'l-Qāsim az-Zahrāwī, «fī alāj al-janathī», cap. 70 (véase Albucasis, *On Surgery and Instruments*, ed. y trad., de M. S. Spink y G. L. Lewis, Berkeley, 1973, pp. 454-455). Ad-Damiri y otros también usan este término para «hermafrodita».

[101] Véase Pérès; Nykl; Ibn Quzman, *Cancionero*, ed. Nykl, Madrid, 1933, pp. 335-441; y, para las traducciones modernas de esa poesía, *Muqaddimah*, 3: 440 ss. La fuente más importante de poesía hispano-árabe en lengua original es la obra de al-Maqqarī publicada por R. Dozy et al. como *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, Leiden, 1855-1860; 2 vols. Nykl analiza otras fuentes en su introducción a *Hispano-Arab Poetry*, esp. p. xvii, n. 12, y Pérès enumera las fuentes de cada poema que traduce; pero desde que Pérès y Nykl terminaron sus trabajos se han editado muchas otras fuentes.

[102] 'Abd al-Wahid al-Marrakushi, *Al Mu 'jib fi taljz ta'rzj al-Maghrib*, El Cairo, 1906, p. 73; traducción francesa de E. Fagnan en *Revue africaine*, 36, 1982, p. 41.

[103] *Ibíd.*, pp. 81-83; en francés, pp. 51-53; cf. Nykl, pp. 154-162.

[104] Lisan ad-Din Ibn al-Jatib, *Histoire de l'Espagne musulmane (Kitab A'mal al-A'lam)*; *texte arabe publié avec introduction et index*, ed. E. Lévy-Provençal, Beirut, 1956, pp. 222-227. Pérès (p. 258), Ahmad al-'Abbadī (*As-Saqālabat fi Isbanīya*, Madrid, 1953, pp. 17-19),

y Antonio Prieto y Vives (*Los reyes de Taifas*, Madrid, 1926, pp. 37, 39) describen todos ellos Mubarak y Mudhaffar como «eunucos», aunque en el texto de *A'mal* no hay nada que lo sugiera. La traducción parcial de Wilhelm Hoenerbach al alemán (en *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich, 1970, pp. 408-410), se refiere a ellos con más precisión simplemente como «jóvenes».

[105] Al-Jatib ofrece uno de sus poemas (*tawil*) de Ibn Darrāj en pp. 223-225. Hoenerbach y Pérès traducen dos estrofas del poema cada uno, pero en ninguno de los dos casos el texto presenta particular interés.

[106] Por ejemplo, Al-Waqqashi, el *faqī* de Valencia, de quien se supone que compuso el famoso lamento por la caída de la ciudad a manos del Cid (e incorporado a la *Primera crónica general*). Es especialmente interesante el hecho de que, en función de cómo se lea el árabe, uno de sus poemas parece sugerir que mientras Alá prohíbe el vino, el único impedimento para besar al amante es la timidez de éste. (Para la versión inglesa, véase Nykl, p. 309.)

[107] Una imagen de alcance sexual gráfico: las letras árabes *lam* y *alif* se escriben juntas de manera tal que sugieren la inserción de una en la otra. La *lam* (Ibn al-Farra') se escribe ل, y la *alif* (el joven) ا; cuando se dan juntas, adoptan la forma لا.

[108] *Analectes*, 2: 260.

[109] Por ej., el concilio de Coyanza, en 1055, que mencionaba «adúlteros, incestuosos, sanguino mistos, fures, homicidas, maleficos, et qui cum animalibus se inquinant» (cap. 4, en Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, Madrid, 1847, p. 210, o Mansi, 19: 785). Un documento un poco posterior, el «Penitencial de Silos», repite textualmente las disposiciones del «Penitencial romano» en lo relativo a la «sodomía»: véase Francisco de Berganza, *Antigüedades de España*, Madrid, 1719-1721, ap. 3, p. 669. No se puede especificar la fecha de este material; es casi seguro que data del siglo XII o de una época posterior, y es probable que la mención que en él se hace de la «sodomía» se deba al cambio de actitud de finales del siglo XII.

[110] Véase los escritos de Eulogio de Córdoba: *Memoriale sanctorum libri iii. Liber apologeticum martyrum*, etc., en PL, 115: 731-870. Estos acontecimientos se tratan de modo adecuado –aunque algo acrítico– en Joseph O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, N. Y., 1975, pp. 107-111. Hay una controversia planteada acerca de las acusaciones de Eulogio sobre la «decadencia» en el seno de la comunidad cristiana y la «opresión» que ejercían los musulmanes, que O'Callaghan ignora. Para un análisis más detallado véase E. Colbert, *The Martyrs of Cordoba: A Study of the Sources*, Washington D. C., 1962; Isidoro de las Cagigas, *Los mozárabes*, Madrid, 1948-1949; y James Waltz, «The Significance of the Voluntary Martyr Movement of Ninth-Century Cordoba», *Muslim World*, 60, 1970, pp. 143-159, 226-236.

[111] *Passio Sancti Pelagii*, PL, 137: 1093-1103. El texto también está publicado con una correcta traducción al inglés de Gonsalva Wiegand, en *The Non-dramatic Works of Hroswitha*, St. Louis, 1936, pp. 128 ss.

[112] Non patitur talem Christi nam miles amorem
regis pagani, luxu carnis maculati,

aurem regali ludens sed contulit ori,
magno ridiculo divenens ora negata,
fatus et egregio dicebat talia rostro:
Non decet ergo virum, Christi baptismate lotum
sobria barbarico complexu subdere colla,
sed nec christicolam sacrato chrismate tinctum,
daemonis oscillum spurci captare famelli.
Ergo corde viros licito complectere stultos,
qui tecum fatuos placantur cespite divos. [Col. 1099]

[113] Esto es especialmente cierto del *Cancionero* de Ibn Quzman: véase la edición de Nykl, pp. xxvii-xxviii.

[114] Pérès, p. 342.

[115] *Analectes*, 2: 443 (análisis en Pérès, p. 279, y con menor riqueza en Nykl, p. 59).

[116] *Etymologiae*, 12. 3. 3; trad. ingl. en E. Brehaut, *An Encyclopaedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, Columbia, Studies in History, Economics, and Public Law, núm. 48, Nueva York, 1912, p. 226.

[117] *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, ed. Michael Tangl, Berlín, 1916, núm. 74; editado en inglés por Ephraim Emerton, *The Letters of Saint Boniface*, Nueva York, 1976, núm. 58, p. 131.

[118] Por ej., Burchard de Worms, en su *Corrector*, 19, PL, 140: 959.

[119] *Ibíd.*, donde el conejo es empleado como símbolo del coito durante la preñez.

[120] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*. 1. *Natura quid sit* (PL, 64: 1341-1342): 1) Omnis vero natura est; 2) Natura est vel quod facere, vel quod pati possit; 3) Natura est motus principium, secundum se, non per accidens; 4) Natura est unamquamque rem informans specifica differentia. La primera definición se explica por sí misma y constituye hoy en día el sentido más común de «naturaleza». La segunda y la tercera se relacionan con cuestiones cosmológicas y físicas: en términos modernos, se entiende que 2) define lo «natural» en oposición a lo «sobrenatural», o lo físico en oposición a lo espiritual, puesto que lo físico es lo que mueve o es movido; 3) tiende a incluir en lo «natural» los principios del movimiento (esto es, lo que hoy se llaman «fuerzas», como la gravedad o el electromagnetismo). La definición 4) es primordialmente semántica, un reconocimiento del significado básico del término. Sin embargo, era la decisiva en la Alta Edad Media, pues se relacionaba con la «naturaleza» de Cristo, *Secundum ultimam definitionem* [esto es, 4], *duas in Christo naturas esse constituunt*... La finalidad del tratado en cuestión es la de examinar la «naturaleza» de Cristo en el sentido (4).

[121] Editado más recientemente (con traducción) por I. P. Sheldon-Williams, *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, *Scriptores Latini Hiberniae*, núm. 7, Dublín, 1968.

[122] Escoto Erígena subdivide el *genus* naturaleza en cuatro *species*: 1) lo que crea y no es creado; 2) lo que es creado y también crea; 3) lo que es creado y no crea; 4) lo que ni crea ni

es creado. Ni éstas ni ninguna otra división (por ej., los cinco modos de comprender «naturaleza») sugieren medio alguno para clasificar la homosexualidad como «antinatural» (ni como «no natural»).

[123] Est igitur natura generale nomen ...omnium quae sunt et quae non sunt... Nihil enim in universo cogitationibus nostris potest occurrere, quod tali vocabulo valeat carere, PL, 122: 444, Sheldon-Williams, p. 36.

[124] Si enim gens Anglorum –sicut per istas provincias divulgatum est et nobis in Francia et in Italia inproperatur, et ab ipsis paganis inproperium est– spretis legalibus conubiis, adulterando et luxuriando ad instar Sodomitanae gentis foedam vitam vixerit, de tali commixtione meretricum, aestimandum est, degeneres popules et ignobiles et furentes libidine fore procreandos, A. W. Haddan y W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1871, 3: 354. Para una traducción, véase Emerton, *Letters*, pp. 124-130.

[125] Sobre todo Bailey, p. 110, donde la cita se abrevia de tal manera que tergiversa su significado.

[126] Haddan y Stubbs, pp. 35-54, 358-360; la cita está tomada de p. 359: In triplo vel in quadruplo Sodomitamam luxuriam vincens, ut... despiciat legitima matrimonia, et adhereat incestis, luxuriis, adulteriis, et nefanda stupra consecratarum et velatarum feminarum sequatur.

[127] Para la vida y la importancia de Hincmaro, véase la voluminosa biografía de Jean Devisse, *Hincmar, archévêque de Reims, 845-882*, Ginebra, 1975-1976, 3 volúmenes.

[128] El análisis se encuentra en el tratado de Hincmaro sobre el divorcio del rey Lotario de Lorena de su esposa Teutberga (*De divortio Lotharii et Tetbergae, interrogatio XII* [PL, 125:689-695]), en el contexto de una disquisición acerca de la posibilidad de que una mujer conciba mediante coito anal, tenga un abono y se mantenga técnicamente virgen (y si esto constituiría un motivo suficiente para anular el matrimonio de esa mujer). Hincmaro resuelve el problema casi de paso, cuando comenta que sólo una mujer en la historia ha dado a luz y ha permanecido virgen (col. 694). Las cuestiones relativas al proceso físico por el cual María parió un hijo y sin embargo conservó la virginidad estimuló la imaginación de muchos contemporáneos de Hincmaro y de algunos de sus amigos. San Radberto escribió un tratado sobre el tema, titulado *De partu virginis* (para lo cual véase Edith Ann Matter, «The *De partu virginis* of Paschasius Radbenus: Critical Edition and Monographic Study», tesis doctoral, Yale University, 1976).

[129] Nemo igitur dicat, non perpetrare eum peccatum sodomitanum qui contra naturam in masculum vel in feminam turpitudinem et attritu, vel attactu, seu motu impudico, ex deliberatione et studio immundus efficitur, col. 693.

[130] Se refiere a ella como *lutum*, *inmundicia*, y *fluxus*, que es una palabra de connotación principalmente negativa.

[131] «De aquí que san Próspero, en su libro sobre “Virtudes y vicios”, observara: “Así, pues, la emisión corporal que se produce sin culpa cuando se está durmiendo, sólo es pecaninosa cuando tiene lugar en alguien que está despierto. En el primer caso, se expulsa naturalmente

un exceso de fluido [*plenitudo humoris*]; en el segundo, se permite pecaminosamente la concupiscencial”.»

[132] Quae carnem ad carnem, non autem genitale carnis membrum intra carnem alterius, factura prohibente naturae, mittunt: sed naturalem hujusce partis corporeae usum in eum usum qui est contra naturam commutant: quae dicuntur quasdam machinas diabolicae operationis nihilominus ad exaestuandam libidinem operari; et tamen fornicantes in corpus suum peccant, cols. 692-693.

[133] Unde constat, quia sicut idem dicit Apostolus ad Romanos, eum masculi in masculos, vel feminae in feminas, sive masculi in feminas, vel quilibet per se ipsos modo quolibet turpitudinem operantes, immunditia est, quae separat operantem a regno Dei, et in inferna demergit, col. 692.

[134] Similiter et masculi in masculos turpitudinem operantes... qui ab Apostolo masculorum concubitores appellantur, et molles, qui huic turpitudini voluptuose succumbunt. Sed et qui tollit membra Christi facit membra meretricis, adhaerens meretrici, ibíd. Por otro lado, fue uno de los primeros moralistas medievales en citar Joel 3, 3 como referencia homosexual (tal vez inadvertidamente, pues no indica la fuente) y parece haber entendido también a Ef 5, 12 como una alusión a prácticas homosexuales.

[135] «Espiritualmente hemos de tener cuidado de no debilitar [*effeminare*] a alguien que es fuerte y mentalmente masculino (en la Sagrada Escritura, sólo se llama hombre a quien es perfecto en virtud) con palabras y acciones viles, a fin de no ser castrados con él y morir juntos». (Spiritualiter autem eum qui fonis est animo et masculus [vir enim in divina scriptura, perfectus in virtutibus nominatur] verbis pravis vel actionibus effeminare caveamus, ne eum ipso dissolvamur et simul moriamur, PL, 113: 354).

[136] *Decretorum libri*, XX, Liber 19 (PL, 140: 967-968). Para las fuentes de Burchard, véase Paul Fournier, «Etudes critiques sur le decret de Burchard de Worms», *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 34, 1910: 41-112, 213-221, 288-331, 564-584. El lib. 19, cap. 5, del cual ha sido extraído lo que sigue, parece ser original.

[137] He basado mi análisis en el libro 19, tanto porque su tratamiento de los actos homosexuales es más sistemático que la breve recapitulación de las disposiciones del «Penitencial romano» en 17.56, como porque el libro decimonoveno fue la sección de las decretales que mayor influencia ejerció, puesto que circuló por separado, con los títulos de *Medicus* y de *Corrector*, como manual para sacerdotes, y también como base de cánones posteriores. El sumario del «Penitencial romano» en el libro 17 es fácil de identificar como una aproximación anterior y además padece de incoherencias que plantean importantes dudas acerca del texto (por ej., la penitencia por polución nocturna voluntaria no llega a la mitad de la duración de la que se fija para la polución *involuntaria*). En general, incluso estas penitencias anteriores son parejas con las correspondientes a ofensas heterosexuales, o incluso menores.

[138] Por un solo delito de adulterio heterosexual cometido por un hombre casado, la penitencia era de ochenta días de pan y agua, seguidos de catorce años de ayuno (PL, 140: 957); por actividad homosexual anal habitual de un hombre casado, la penitencia era de cuarenta días de pan y agua, seguidos de doce años de ayuno (967); por sólo uno o dos de tales actos de un hombre casado, la penitencia era únicamente de diez años de ayuno (ibíd.).

Lo mismo que en el caso de otras guías penitenciales, había muchas maneras de soslayar el ayuno en todos los casos citados.

[139] Por coito interfemoral, cuarenta días; por masturbación mutua, treinta días, lo mismo que por desafiar a alguien a una competencia de bebida (ibíd. 963); el coito con la propia esposa dentro de las dos semanas posteriores a la comunión incurre en una penitencia de veinte días (ibíd.)

[140] Las penitencias citadas van precedidas de la disposición *si uíorem habuisti*. En otros casos, Burchardo agrega una sección específica para los solteros, con la advertencia *si uxorem non habuisti* (por ej., en la sección que sigue inmediatamente y que versa sobre la bestialidad). Cuesta pensar que la ausencia de la advenencia en este último caso, en que tan evidente parece ser la importancia del estatus matrimonial, se deba a un simple descuido.

[141] *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, en MGH, Leges, 4, 1, Hannover, 1893, núm. 438, pp. 639-644.

La resurrección urbana

«Nuevamente vigorosa, transformada y lanzada por la ruta del progreso, la nueva Europa se parecía más a la Europa antigua que a la de la época carolingia. Pues precisamente gracias a su antigüedad había reconquistado la característica esencial de ser una región de ciudades.»^[1]

Entre los siglos X y XIV, la economía de Europa occidental, fragmentada, rural y en general deprimida desde la quiebra del Imperio Romano, experimentó una expansión y una transformación realmente asombrosas. Las causas de esta expansión –mayor seguridad interna; estabilización de las instituciones económicas, sociales y políticas; comercio; avances tecnológicos; cambios en el clima y en las técnicas agrícolas; aumento de la población– no son fundamentales para el estudio que ahora nos ocupa, ni han sido plenamente comprendidas por los historiadores. Pero las consecuencias del cambio están bien documentadas y revistieron una inmensa significación para los gays durante los siglos XI y XII. Entre esas consecuencias se destaca una rapidísima aceleración de la tasa de crecimiento urbano.^[2] De 1100 a 1250, muchas ciudades europeas vieron incrementada cinco o seis veces su población,^[3] y algunas llegaron a una tasa de crecimiento del 800 por ciento.^[4] Muchas aldeas se convirtieron en ciudades, y surgieron nuevas aldeas y ciudades donde jamás había habido asentamiento humano.

La influencia de los centros urbanos en Europa creció incluso más rápidamente de lo que su desarrollo físico habría permitido suponer. En muchas ciudades, el pujante comercio lanzó en los centros urbanos a grandes mercaderes y a comerciantes al menudeo, pero, además, muchos servicios sociales que hasta entonces se habían prestado de manera local o habían brillado por su ausencia, se concentraron en centros urbanos –tribunales de justicia, hospitales, sistemas de bienestar, mercados, universidades, etc. – y a menudo éstos llevaron a la órbita urbana al terrateniente campesino.

Aunque las ciudades habían estado siempre asociadas a la democracia y al autogobierno, en este período ganó abrumador predominio en la mente popular la ecuación que igualaba vida urbana y libertad personal.^[5] Muchas ciudades eran municipios y, aunque muy poco democráticos, brindaban oportunidades para el autogobierno, oportunidades completamente desconocidas en cualquier otro ámbito del mundo medieval. Incluso en las ciudades bajo control real o eclesiástico, el gobierno municipal incluyó a menudo clases sociales cuya participación en el poder no se admitía en ningún otro sitio, de modo que la clase baja y la clase media encontraron distintas maneras de hacer sentir sus aspiraciones en los medios urbanos. Para los campesinos de la mayor parte de Europa, ir en busca de la ciudad era ir en busca de la libertad, y en muchos casos la residencia de un año y un día en una ciudad daba derecho a la emancipación de toda obligación feudal. Un proverbio rezaba *Die Stadtluft macht frei* («El aire de la ciudad libera»), y los habitantes de los centros urbanos de los siglos XI y XII desarrollaron conscientemente una atmósfera de libertad y de tolerancia en que los derechos individuales y la libertad personal ocupaban un destacadísimo lugar. El resurgimiento de una neta subcultura gay en Europa meridional es casi simultánea a la resurrección de los centros urbanos más importantes, y la relación entre uno y otra fue evidente hasta para los contemporáneos. Fue incluso durante este período cuando la pasión erótica –que desde la caída de Roma había desaparecido casi por completo de la literatura occidental– se convirtió de pronto en tema de una parte muy considerable de la producción literaria y, al parecer, en la preocupación mayor de la sociedad feudal. Difícilmente se hallará

un contraste más dramático que el que nos proporcionan las literaturas de los siglos IX y X en lo concerniente al amor. Fuera del clero monástico, el amor no parece haber preocupado a los europeos del siglo X en ningún contexto: ni teológico, ni moral, ni sexual, ni emocional. Los europeos del siglo XII, sobre todo en áreas urbanas, no parecen haber sido capaces de pensar en muchas otras cosas. Los tratados religiosos están plagados de imágenes románticas y de expresiones de amor extático; la especulación teológica se centra en el amor divino y el amor humano; los escritos populares se muestran obsesionados por todos los aspectos de los sentimientos eróticos y románticos del ser humano, desde el hedonismo apasionado de los *Carmina Burana* a la elevada pasión del amante caballeresco por damas distantes (o por otros caballeros).^[6] La «resurrección» del amor en el siglo XII no incluyó menos a los gays y sus pasiones que a los demás. El «amor cortés» se dio tanto entre mujeres y entre hombres como entre mujeres y hombres; estadísticamente, es asombrosa la proporción de literatura gay de este período que ha sobrevivido.

También son típicas de esta época la reforma y la revitalización de la Iglesia. Más adelante se analizarán algunas de las maneras particulares en que esto puede estar relacionado con la sexualidad gay. En términos más generales, es posible observar que esta reforma se vio acompañada y, hasta cierto punto, fomentada, por la renovación monástica y el ascenso del clero regular en toda Europa. Esos clérigos, siempre oficialmente célibes, tendieron a considerar el amor como válido en contextos espirituales ajenos al matrimonio y en relaciones personales a menudo idealizadas sobre la base del amor al margen de la familia.

Además, tal era el valor que se asignaba al saber durante este período, y tales los progresos que el mismo experimentó, que muchos estudiosos hablan del «Renacimiento del siglo XIII».^[7] Aunque pocas empresas de la época dejaron un testimonio tan monumental como la arquitectura gótica, la Europa del siglo XII dio un salto adelante en muchos terrenos. Durante este período, los estudios bíblicos, el conocimiento médico, el derecho y la literatura clásica, la arquitectura, la ciencia, la economía, la agricultura, casi todos los aspectos de la vida humana fueron objeto de nuevos análisis, de análisis sin precedentes. El contacto con el resto del mundo mediterráneo fue al mismo tiempo causa y efecto de este florecimiento cultural: las Cruzadas y la Reconquista española pusieron a los cristianos en contacto más estrecho con el Islam, y a medida que los europeos fueron tomando conciencia del acervo clásico que la sociedad islámica había preservado, aumentó el número de viajeros a España o a Sicilia, adonde acudían en busca de la sabiduría de Atenas y de Roma.

El renovado e intensificado contacto con actitudes del mundo antiguo contribuyó enormemente a la tolerancia, cuando no a la admiración de los gays y de su sexualidad. Allí donde se disfrutaba de Ovidio, se citaba a Virgilio o se leía a Platón, allí se conocían y se estudiaban los sentimientos y las pasiones gays, y a menudo incluso se los respetaba.

En el nivel oficial, la indiferencia de la primitiva Iglesia medieval respecto de los gays comenzó a disiparse y fue sustituida por dos enfoques opuestos. Un grupo pequeño, pero vociferante, de ascetas que resucitaba la violenta hostilidad del cristianismo, afirmaba que los actos homosexuales no sólo eran pecado, sino pecado muy grave, más comparable con el asesinato que con la gula o la fornicación. A lo largo del período, este puñado de hombres se esforzó denodadamente por interesar a la Iglesia oficial en su cruzada para cambiar tanto la opinión pública como la teológica sobre esta cuestión, pero las autoridades eclesiásticas se negaron categóricamente y repetidamente a imponer penas por conducta homosexual e incluso a aplicar las existentes, y la mayoría de los clérigos simplemente prestó oídos sordos a las contadas quejas que recibían de los gays anticristianos. Mientras tanto, en el seno mismo de

la Iglesia, otra corriente comenzó a afirmar el valor positivo de las relaciones homosexuales y las honraron en una explosión de literatura gay cristiana todavía sin parangón en el mundo occidental.

Alrededor del año 1051, san Pedro Damiano redactó un largo tratado que llevaba por título *El libro de Gomorra*, en el que vituperaba los males de las relaciones sexuales entre hombres y, sobre todo, entre miembros del clero.^[8] Describía con detalles espeluznantes distintas variedades de coito homosexual y denunciaba el carácter extremadamente común de tales actos. Acusaba a los sacerdotes de tener relaciones sexuales con sus aconsejados espirituales y afirmaba que muchos clérigos evitaban las penas eclesiales mediante el recurso de la confesión recíproca entre sacerdotes gays. Sus comentarios hacen recordar las diatribas de Crisóstomo contra prácticas que sus contemporáneos parecían reacios a condenar.

Ningún otro vicio puede compararse razonablemente con éste, que sobrepasa en inmundicia a todos los demás. Pues este vicio es en realidad la muerte del cuerpo, la destrucción del alma; poluciona la carne, apaga la luz de la mente, expulsa al Espíritu Santo del templo del pecho humano y lo sustituye por el diablo, el acicate de la lujuria; elimina de la mente la verdad; engaña y dirige a la mente a la falsedad; tiende celadas en el camino de un hombre y cuando éste cae en la trampa, la bloquea de modo que no pueda escapar; abre las puertas del infierno y cierra las del cielo; convierte al ciudadano de la celestial Jerusalén en el heredero de la infernal Babilonia.^[9]

Sin duda, el hecho mismo de que, para fundamentar su hostilidad a tales prácticas, san Pedro Damiano no haya podido citar instrumentos legales posteriores al concilio de Ancira (de 314), del que los autores latinos afirmaron erróneamente que legislaba contra la conducta homosexual, constituye por sí mismo un comentario harto elocuente sobre la indiferencia de la primitiva Iglesia medieval a este respecto.^[10]

En respuesta a su apasionada polémica, Pedro Damiano recibió un amable reconocimiento del papa san León IX, en el que le aseguraba haber dado pruebas de su enemistad de la polución carnal y, no sin cierta frialdad, se mostraba de acuerdo en interponer su autoridad apostólica en esa materia. León rehusaba en cambio la solicitud de Pedro Damiano de que se eliminara del cargo a todo clérigo culpable de cualquier tipo de pecado de homosexualidad y, por el contrario, insistía más bien en que los clérigos no implicados en tales actividades «como práctica duradera o con muchos hombres», debían conservar la jerarquía que tenían cuando se declaraban culpables, y que sólo se degradara de su rango a quienes había llegado a las situaciones pecaminosas más extremas.^[11] Aunque a veces se ha forzado demasiado la interpretación, la replica de León^[12] es, a no dudarlo, la respuesta de un pontífice más preocupado por el mantenimiento de la estabilidad del clero que por el castigo de las relaciones homosexuales, y sugiere que, en general, no estima graves los pecados de homosexualidad; cuando León dice a Pedro Damiano «habéis escrito lo que os ha parecido mejor», da a entender que los propios sentimientos del Papa no eran necesariamente idénticos a los de su corresponsal.

Llama particularmente la atención que san León discrepara de san Pedro Damiano sobre este tema, pues el Papa concordaba con Pedro Damiano en que se redujera a la esclavitud a las

prostitutas que servían a los sacerdotes, pena sorprendentemente severa para una actividad tan común.^[13] Algunos de los biógrafos de Pedro Damián consideraron que la diferencia era en este punto lo suficientemente profunda como para constituir la causa principal de la ruptura final entre ambos.^[14]

En realidad Pedro Damián, a pesar de la enorme influencia que ejerció sobre los movimientos de reforma de la época, no consiguió convencer a nadie de que la sexualidad gay mereciera un tratamiento hostil. El sínodo Lateranense de 1059 (Mansi, 19: 897-99), aprobó una serie de cánones que respondieron favorablemente a todas las solicitudes de reforma clerical que defendía Pedro Damián, excepto en materia de sexualidad.^[15] El papa Alejandro (Anselmo de Luca), ardiente y decidido reformador de las costumbres clericales (pero también discípulo de Lanfranco, famoso por su apasionada devoción por los monjes más jóvenes),^[16] robó en realidad el *Liber Gomorrhianus* a Pedro Damián y lo mantuvo bajo llave: «El sabía que de ninguna manera conseguiría que yo se lo diera, de modo que lo llevó al abad de San Salvatore en mi presencia y pidió que se le hiciera una copia. Pero por la noche, sin mi conocimiento, lo hurtó y lo mantuvo bajo llave en su despacho [...] Y cuando yo se lo echo en cara, ríe y trata de apaciguarme con el refinado humor de la urbanidad».^[17]

Pero cincuenta años después se hicieron esfuerzos para interesar a otro papa –Urbano II, el reformador que lanzó la primera cruzada– en el caso de prelados de rango elevado cuya implicación en actividades homosexuales fueran bien conocidas. Este esfuerzo, a pesar de haber sido impulsado por uno los hombres más destacados de la Iglesia de la época, Ivo de Chartres, fracasó aun más completamente que los de Pedro Damián. Ivo informó al nuncio papal y al propio Papa que Rodolfo, el arzobispo de Tours, había realizado gestiones ante el rey de Francia para que designara como obispo de Orleáns a un tal Juan, de quien Ivo sabía que era amante del arzobispo (y que había tenido relaciones sexuales con el rey, pues el último se había jactado de ello ante Ivo). En realidad, Juan también había compartido sus favores con el obispo anterior de Orleáns (hermano de Rodolfo) y era en general tan pródigo con su persona que se lo conocía popularmente como Flora, en alusión a una famosa cortesana del momento.^[18] Por todo esto, Ivo, que se opuso denodadamente a la elección de Juan, no parece haber objetado tanto su promiscuidad como su juventud, y explicaba que la causa principal de su oposición era el temor a que el joven resultara ser un títere en manos del arzobispo de Tours, con lo que se daría a este último dos obispados en vez de uno.^[19]

Urbano II fue cluniacense y reformador; él mismo provenía de Francia, donde se había ocupado con fervor del estado de la Iglesia; también él tenía razones para no ver con buenos ojos la alianza de Rodolfo con el rey Felipe de Francia contra el nuncio papal Hugo; y había recibido quejas de otros acerca de las actividades de Rodolfo, entre los cuales se hallaba Godofredo, abad de Vendôme, ante quien Urbano podía estar en cierto modo comprometido por el apoyo que de él recibiera para alcanzar el papado.^[20] A pesar de esto, Urbano se negó a adoptar cualquier acción contra la elección del amante de Rodolfo, que fue consagrado el 1 de marzo de 1098.

El estilo de vida del arzobispo Rodolfo era ampliamente conocido, pero al parecer eso no disminuyó su prestigio o su poder; a pesar de que su homosexualidad sirvió como tema de canciones populares, los amigos íntimos de los papas temían su influencia en los círculos eclesiásticos.^[21] Tampoco afectaron negativamente a Rodolfo las circunstancias que rodearon su elección y su consagración; contrariamente a los temores de Ivo, gobernó larga y eficazmente como obispo.^[22]

La notable renuncia del papado a impedir la instalación como obispo de una persona conocida por su actividad homosexual tanto en los círculos eclesiásticos como en los laicos, así como a emprender acción alguna contra su amante, ya arzobispo, no puede interpretarse como resultado de falta de interés o de indiferencia general. En efecto, el incidente no sólo ocurrió durante un período de intensos esfuerzos por parte de la Santa Sede para elevar el nivel moral de los clérigos, sino que, además, Urbano no era el tipo de hombre que pasara por alto un asunto en el que se sintiera de alguna manera ultrajado personalmente. Por otro lado, sólo cuatro años después el papa Pascual II intervino directamente para deponer a un conocido adúltero, Etienne de Garland, de otro obispado francés,[23] mientras que tanto Rodolfo como Juan permanecían en sus cargos.

Casi simultáneamente se llevaron a cabo esfuerzos para introducir en Inglaterra la legislación eclesiástica que calificaba como pecaminosa la conducta homosexual. (Con anterioridad no había estipulaciones formales contra ella.)[24] El concilio de Londres de 1102 adoptó medidas para tratar de que el público general fuera informado de la impropiedad de tales actos e insistiera en que, en el futuro, la «sodomía» debía confesarse como un pecado.[25] Que el inglés medio aún no fuera consciente de esto no sólo queda implícito en el lenguaje del edicto conciliar, sino que también lo afirma explícitamente san Anselmo, el arzobispo de Canterbury, en una carta al archidíacono Guillermo, en la que prohibía la publicación del decreto y en la que observaba que «este pecado ha sido hasta ahora tan público que difícilmente se hallará a alguien que se sienta turbado por él, y muchos han caído porque no tenían conciencia de su gravedad».[26]

Es probable que, en parte, las reservas de Anselmo acerca de la publicación de la prohibición se debieran a que percibía que sus estipulaciones relativas a la degradación de los clérigos violaban el decreto papal de León IX que prohibía medidas extremas de esta clase a propósito de la homosexualidad en el seno del clero,[27] pero puede haber tenido también razones personales para eliminar el decreto del Concilio. Él, al igual que Alejandro II, era discípulo de Lanfranco (su predecesor era arzobispo); «el amor y la amistad», en palabras del más ilustre de sus biógrafos modernos, «fueron el rasgo dominante de sus años juveniles y su edad mediana».[28]

En realidad, parece ser que nunca se llegó a publicar el edicto: cincuenta años después, Juan de Salisbury sólo invocaba las prohibiciones del «emperador» (presumiblemente Justiniano) contra la «sodomía» y no hacía mención de ninguna legislación eclesiástica sobre el tema.[29] Juan también era clérigo y, sin duda, habría tenido conocimiento de cualquier prescripción emanada de los concilios episcopales.[30]

Es muy notable la aparente indiferencia ante la conducta homosexual de la Iglesia institucional durante este siglo, pues fue precisamente en esta época cuando se realizaron los mayores esfuerzos para imponer el celibato clerical. Al mismísimo León IX, que dio muestras de tal falta de interés en castigar las prácticas homosexuales, se lo conoce como el primer pontífice que emprendió una acción decisiva contra el matrimonio del clero al que, durante la mayor parte del milenio anterior, la Iglesia occidental sólo se había opuesto de manera asistemática. Fue precisamente en esta época cuando el movimiento contra los matrimonios clericales resultó irreversible (el Primer concilio de Letrán, de 1123, declaró su invalidez). Alejandro II, que en realidad eliminaba el *Liber Gomorrhianus*, no sólo impedía que el emperador Enrique IV se divorciara de su esposa, sino que obligó a su patrón a ir dos veces a Roma a hacer penitencia por pequeñas infracciones de disciplina clerical. Los cien años posteriores a 1050 representaban la culminación del prestigio moral del Papa y un

periodo de reforma espiritual y de vigor sin parangón en el catolicismo romano. No se puede argumentar sin dificultades que la indiferencia ante la sexualidad gay fuera mera consecuencia de la apatía.

Por otro lado, podría sostenerse que la relación entre la sexualidad gay y algunas de las reformas realizadas durante este siglo no fue mera coincidencia. Al menos los contemporáneos advirtieron rápidamente que los sacerdotes gays estarían más dispuestos que los heterosexuales a aplicar las prohibiciones contra el matrimonio de los miembros del clero.^[31] Una sátira contra un obispo reformista lo acusa específicamente de hostilidad al matrimonio de los clérigos debido a su disposición homosexual:

El hombre que ocupa esta sede [episcopal] es más ganimédico que el mismo Ganimedes. Mírese por qué excluye del clero a los casados: no le interesan los placeres de una esposa.^[32]

Hay una cierta evidencia de lucha por el poder entre los clérigos gays y los casados sobre cuáles eran las predilecciones que debían estigmatizarse. Un clérigo casado solicita de la jerarquía:

Vosotros, que aprobáis nuevas leyes y aplicáis rigurosas disposiciones para herirnos, corregid primero ese mal mucho más gravemente perjudicial y que escapa a la ley. ¿Por qué no hacéis recaer sobre los sodomitas ninguna pena seria? Este tipo de enfermedad (por la que un sombrío final podría afectar la especie) debería por derecho desarraigarse antes.^[33]

La literatura satírica de la época está llena de referencias a sacerdotes gays, más idóneos, en palabras de Gualterio de Châtillon, «para amar a los dioses que a las diosas».^[34] Ni siquiera los papas estaban por encima de esas acusaciones, y en algunas regiones el mero hecho de que un individuo abrazara las órdenes le hacía sospechoso de «sodomita».

Esta sospecha tenía una elocuente justificación en el asombroso incremento durante este período de literatura gay debida a la pluma de clérigos. Aunque estos escritos variaban de tono desde la más grosera sensualidad al idealismo más elevado, casi todos eran obra de sacerdotes y de obispos que ocupaban posiciones importantes y tan ortodoxos como rivales del amor gay. La mayor parte de los escritos de esos individuos versaban sobre cuestiones espirituales y teológicas; únicamente unos pocos escribieron poesía predominantemente secular. Pero casi todos ejercieron influencia intelectual, y algunos se hallaban entre los mayores pensadores cristianos de su momento.

Este extraordinario florecimiento del amor gay no se limitó a las expresiones de sentimiento o experiencia personal. El mismo período fue testigo de los primeros esfuerzos

para formular una teología que podía incorporar expresiones de sentimientos gays en el más venerado de los estilos de vida cristianos: el monaquismo. Es probable que san Anselmo, prior de Bec, el monasterio más influyente del período, y luego arzobispo de Canterbury, fuera la figura intelectual más respetada de su época. Fue él quien, en la sociedad medieval, expuso a la luz pública la tradición de la amistad pasional entre monjes (y también impidió la promulgación de la primera legislación anti gay de Inglaterra).

Aunque Anselmo se consagró al ideal monástico del celibato, tuvo relaciones extraordinariamente emotivas, ante todo con Lanfranco, y luego con una serie de discípulos. A menudo dirigía cartas a su «amado amante» (*dilecto dilectori*, por ejemplo, epp. 1. 4, 14. 75), y muchas de sus epístolas son asombrosos ecos de las pasiones de san Paulino y Walafrido.

Allí donde vayas te seguirá mi amor, y allí donde yo esté mi deseo te abrazará [...] Entonces, ¿cómo podré olvidarte? ¿Cómo eliminar de mi memoria al que está impreso en mi corazón como un sello en la cera? Sin que digas una sola palabra, sé que me amas, y sin decir yo una sola palabra, sabes que te amo. [Ep., 1. 4; PL, 158: 1068-69.]

¿Qué podrá mostrarte una carta mía que tú no conozcas ya, mi alma gemela? Ve a la más recóndita cámara^[35] de tu corazón y contempla la devoción de tu verdadero amor; entonces conocerás el amor de tu verdadero amigo. [Ep., 1. 14; PL, 15: 1079-80.]

El interés erótico no parece haber sido el componente fundamental de la mayoría de las relaciones de Anselmo, y es probable que su fuerza de carácter fuera lo que puso semejante pasión en relaciones que para un observador extraño habrían sido meramente casuales.^[36]

Por otro lado, sea cual fuere el criterio que se adopte, parte de su producción epistolar parece erótica. En cualquier sociedad, la expresión de su tristeza por la ausencia de Gilberto podría tomarse por una carta entre amantes. He aquí sus palabras:

Hermano Anselmo a dom Gilberto, hermano, amigo, amado amante [...] dulces son para mí, mi dulcísimo amigo, los dones de tu dulzura, pero no pueden ni siquiera comenzar a consolar mi desolado corazón de la necesidad de tu amor. Aun cuando enviaras cada aroma de perfume, cada brillo de metal, cada gema preciosa, cada hebra de la ropa, nada podría reconfortar mi alma del dolor de esta separación, salvo el retorno de la otra mitad.

Así lo atestiguan la angustia de mi corazón cuando pienso en ello y las lágrimas que me nublan la vista y me humedecen cara y dedos cuando escribo.

Tú reconociste, como yo ahora, mi amor por ti, pero yo no. Nuestra separación me ha demostrado cuánto te quería; en efecto, un hombre no tiene conocimiento del bien y del mal hasta que no haya experimentado ambos. Sin la experiencia de tu ausencia, no sabía yo cuán dulce era estar contigo y cuán amargo estar sin ti.

Pero con la separación tú has ganado la compañía de alguien más, a quien tú no amas menos –o incluso más– que a mí; mientras que yo te he perdido y no hay nadie que ocupe tu lugar. Por tanto, tú tienes consuelo, mientras que a mí no me ha quedado otra cosa que el corazón roto.^[37]

Debido a su prestigio e importancia y a la gran cantidad de personas a las que dedicó su afecto, la versión del amor monástico que da Anselmo ejerció más influencia que las amistades eróticas que habían aparecido previamente en pequeños círculos o que los afectos más difundidos que florecieran entre monjes y monjas anónimos y pasaran sin dejar rastro escrito. Este amor no estaba divorciado de la espiritualidad; por el contrario, Anselmo combinó sus intuiciones teológicas con sus afectos humanos: «En estas amistades y en las discusiones que las cimentaron se originaron los tratados teológicos».^[38]

Muchos clérigos del siglo XII, monásticos y seculares, estaban involucrados en amistades apasionadas como las de Anselmo y escribieron acerca de ellas. Algunos –por ejemplo, san Bernardo de Claraval, sin duda el más influyente de los líderes religiosos de su época– no eran conscientes de ningún elemento erótico en sus sentimientos. Pero otros eran, sin lugar a dudas, conscientemente románticos. Un manuscrito del siglo XII, proveniente del monasterio de Tegernsee, en Baviera, incluye por lo menos dos cartas eróticas en verso de una religiosa a otra.^[39] La primera recuerda mucho al lamento de Anselmo ante su amigo ausente: «Estoy abrumada de dolor, / pues no encuentro nada / comparable con tu amor, / que era más dulce que la leche y la miel, / y en comparación con el cual parecían vulgares el brillo del oro y la plata». Pero la autora va más allá que Anselmo al hablar de la intimidad y exclusividad de su relación, pues declara que «eres tú la única que he elegido para mi corazón»; «te amo más que a nadie, / sólo tú eres mi amor y mi deseo»; / «como una tórtola que ha perdido a su pareja / y permanece para siempre en la rama desierta, / así sufro sin cesar / hasta que vuelva a gozar de tu amor».

La otra carta, tal vez el ejemplo más notable de literatura lesbica medieval, merece una cita integral:

A G., su rosa única,
de A., los vínculos de precioso amor.
¿Cuál es mi fuerza para soportarlo,
para tener paciencia en tu ausencia?
¿Es mi fuerza la fuerza de las piedras,
con la que espero tu regreso?
¿Yo, que sufro día y noche sin cesar
como alguien que ha perdido una mano o un pie?
Sin ti, todo lo placentero y deleitoso
parece lodo bajo los pies.
Vierto lágrimas como antes acostumbraba a sonreír,
y nunca tengo contento el corazón.
Cuando recuerdo los besos que me dabas,
y cómo con palabras tiernas me acariciabas los pechos,
quiero morir

porque no puedo verte.
¿Qué puedo hacer yo, tan desdichada?
¿Adonde puedo dirigirme yo, tan miserable?
Siquiera que mi cuerpo pudiera ser confiado a la tierra
hasta el regreso del tuyo tan deseado;
o si pudiera concedérseme un viaje como a Habacuc,
de modo que pudiera tan sólo una vez
ir a contemplar el rostro de mi amada,
entonces no me preocuparía ni en la hora misma de la muerte.
Pues nadie ha nacido en el mundo
tan amorosa y llena de gracia,
o que tan honestamente
y con afecto tan profundo me ame.
Por eso no dejaré de sufrir
hasta que merezca volver a verte.
Bien ha dicho un sabio que es gran pena para un hombre estar sin aquello
sin lo cual no puede vivir.
Mientras el mundo exista,
nada te llevará jamás del centro de mi ser.
¿Qué más puedo decir?
¡Ven a casa, dulce amor!
No prolongues más tu viaje;
sabe que ya no puedo soportar tu ausencia.
Adiós.
Recuérdame.[40]

Pero fue san Aelredo de Rievaulx quien dio al amor entre dos personas del mismo sexo la expresión más profunda y duradera en un contexto cristiano. Aelredo era abad del monasterio cisterciense de Rievaulx en Inglaterra, amigo del rey David de Escocia (hijo de santa Margarita) y consejero de Enrique II de Inglaterra. En sus tratados, que llevan por título *El espejo de la caridad* y *De la amistad espiritual*,^[41] Aelredo desarrolló un concepto de amistad cristiana que, en su énfasis en el afecto humano, sobrepasó todos los juicios de la teología anterior y expresó explícitamente en prosa espiritual, tan típica de la poesía amorosa clerical. Fue Aelredo quien específicamente postuló la amistad y el amor humano como fundamento de la vida monástica y como medio de aproximación al amor divino, quien desarrolló y difundió un enfoque sistemático de los más difíciles problemas de amistades intensas entre monjes. En su tratado sobre amistad espiritual, Aelredo observa que «quien vive en la amistad vive en Dios, y Dios en él», mientras otro personaje sostiene en el mismo diálogo que «Dios es amistad».^[42]

Apenas puede dudarse de que Aelredo fuera gay y de que su atracción erótica por los hombres constituyera una fuerza dominante en su vida. Esto fue verdad, según su propio relato, desde el comienzo de su vida emocional: «Mientras era todavía un escolar, el encanto de mis amigos me cautivó enormemente, de modo que entre las debilidades y defectos que afectan a esa edad, mi mente se rendía por completo a la emoción y se entregaba al amor. Nada parecía más dulce, ni más bonito, ni más valioso, que amar y ser amado».^[43] Al menos por un tiempo, Aelredo hasta se entregó a la sexualidad ocasional; más tarde se refirió a ella como a una época en que «una nube de deseo que surgía de los impulsos más bajos de la

carne y de la explosión primaveral de la adolescencia», y «la dulzura del amor y la impureza de la lujuria se combinaban para imponerse a la inexperiencia de mi juventud».[44] Es indudable que estas experiencias implicaban abiertamente la sexualidad: cuando escribe sobre su hermana, Aelredo se refiere a aquella época como el momento en que ella mantuvo su virtud, mientras que él perdió la suya.[45]

Aparentemente, el instalarse en una relación más estable no satisfacía espiritualmente a Aelredo, y durante mucho tiempo se sintió desgarrado entre el deseo de consagrarse más completamente a Dios y su apego al mundo, en particular su amor por su familia y, «sobre todo, el nudo de una amistad particular, más dulce para mí que todas las cosas dulces de mi vida».[46] Finalmente, decidió abandonar sus otros amores por Dios, no porque fueran menos buenos o menos satisfactorios, sino porque no podían durar para siempre, mientras que su relación con Dios, sí.

Con la aceptación del hábito monacal, Aelredo aceptó también el voto de celibato y, en consecuencia, consideró fuera de su alcance la sexualidad manifiesta.[47] Esto se aplicaba por igual a la sexualidad gay que a la no-gay, que siempre analiza como complementaria, aunque parece ser plenamente consciente del mayor prejuicio popular que pesa sobre la primera.[48]

Pero el celibato no transformó la vida emocional de Aelredo, ni su difícil decisión de abandonar los placeres del mundo provocó en él aquella suerte de reacción antifísica que habían adoptado los cristianos anteriores, como Agustín (por quien Aelredo sentía gran admiración). Se enamoró de dos monjes de la orden. Cuando acababa de entrar en la orden conoció a Simón («Las reglas de nuestra orden nos prohíben hablar, pero su rostro me hablaba, su porte me hablaba, su silencio hablaba», *De speculo caritatis*, 1. 34. 107 [Hoste y Talbot, p. 60])[49] y la amistad que cultivaban fue su principal sostén hasta la muerte de Simón. Aunque al comienzo lo atormentaban los celos porque Simón, en su lecho de muerte, había llamado a otro monje, Aelredo terminó por volcar la pena de su corazón deshecho en himno de devoción a su amado, sin el cual, se lamentaba, difícilmente podía decir que vivía (ibíd., pp. 58-65).

Consciente de que la intensidad de sus pasiones podrían sugerir una relación no precisamente espiritual, Aelredo no consideró conveniente comentar la cuestión o simplemente no se preocupó de ello. «Pero alguien podía juzgar por mis lágrimas que mi amor era demasiado carnal. Que piensen lo que quieran [...] Los demás ven lo exterior; pero no pueden percibir lo que sufro interiormente» (1. 34. 112 [p. 163]).[50] Tras la muerte de Simón, Aelredo se sintió atraído por un monje más joven, y dejó un circunstanciado registro de su amor, que, contrariamente a la pasión por Simón, se había desarrollado lenta y prudentemente

hasta que llegamos a esa fase en que ya no tuvimos sino una sola mente y una sola alma, en que queríamos y no queríamos lo mismo [...] Pues yo pensaba que mi corazón era de alguna manera suyo, y el suyo mío, y lo mismo sentía él respecto de mí [...] Él era el refugio de mi espíritu, el dulce solaz de mis penas, cuyo corazón enamorado me recibía cuando las tareas me abrumaban, cuyo consejo me renovaba cuando me hundía en la tristeza y el dolor [...] ¿Qué más hay en ello, pues, que yo pueda decir? ¿No es, amar así y ser así amado, una anticipación de la bienaventuranza eterna?[51]

Al analizar el amor con sus monjes, Aelredo insistía en que las amistades no podían ser simplemente intelectuales. «Los sentimientos –observaba– no son cosas que podamos gobernar. Nos sentimos atraídos por alguien contra nuestra voluntad, mientras que por otros nunca podemos experimentar un afecto espontáneo.»^[52] Ni la atracción, ni la razón, deberían constituir el amor, sino más bien la conjunción de ambas. A juicio de Aelredo, la belleza física era una aspiración absolutamente legítima del amor, siempre que no ocultara un carácter maligno.^[53] Las relaciones carnales no eran deseables para los monjes comprometidos a una vida de celibato, pero también en ellas veía Aelredo algo bueno: otorgaban la alegría que sentían los amantes,^[54] y podían ser utilizadas como peldaños para ascender a una relación más elevada que implicara a ambos amantes y a Dios.^[55] Aelredo no desalentaba las expresiones físicas de afecto ni siquiera de los célibes. Como abad, permitía a sus monjes cogerse las manos y expresar de otras maneras su afecto, a diferencia de otros abades que, en palabras del biógrafo de Aelredo, admirador de su biografiado, «si un monje coge en su mano la mano de un hermano [...] le piden la cogulla, lo desnudan y lo expulsan».^[56]

La idealización que hace Aelredo del amor entre hombres rompía abiertamente con las tradiciones de monaquismo que, desde la época de Basilio y Benito, habían insistido en que las amistades particulares de cualquier tipo –sobre todo las pasionales– eran una amenaza para la armonía monástica y el ascetismo. Aunque sus opiniones fueran muy populares en el siglo XII –escribió su *Espejo del amor* para san Bernardo–, era consciente de su novedad. Pero Aelredo sentía que podía invocar una autoridad superior a la de Benito, Basilio e incluso a la de su héroe, Agustín, para justificar el tipo de amor que había dominado su vida. Esa autoridad era el ejemplo de Jesús y Juan, y cuando ofrece su descripción del amor perfecto, Aelredo se refiere incluso a la relación de ambos como a un «matrimonio».

En realidad, es un gran consuelo en esta vida tener alguien a quien poder unirse en el abrazo íntimo del amor más secreto; en quien pueda nuestro espíritu descansar; en quien poder volcar nuestra alma; en cuya deleitosa compañía, como en una dulce y consoladora canción, poder reconfortarnos en medio de la tristeza; en cuyo amistoso y acogedor regazo poder hallar paz en medio de tantos reveses mundanos; a cuyo corazón amante poder abrir tan libremente como queramos nuestros más íntimos pensamientos; por medio de cuyos besos espirituales –como si de una medicina se tratara– curar la enfermedad de la aflicción y la preocupación; quien lllore con nosotros en la tristeza, se regocije con nosotros en la alegría y con nosotros se interroge en la duda; alguien a quien llevar encadenado por los grillos del amor en la íntima habitación de nuestra alma, de modo que aunque el cuerpo esté ausente, allí esté el espíritu, y podamos con él hablar a solas, del modo más secreto y más delicioso; alguien con quien poder descansar, sólo los dos, en el sueño de la paz, lejos del mundanal ruido, en el abrazo del amor, en el beso de la unidad, con la dulzura del Espíritu Santo que fluye sobre nosotros; alguien con quien sentirse tan unido que las almas de uno y otro se mezclen, y de dos se vuelvan una sola.

De todo esto podemos gozar en el presente con aquellos a quienes amamos no tan sólo con la mente, sino con el corazón; pues algunos están unidos a nosotros más intensa y apasionadamente que otros en el vínculo amoroso de la amistad espiritual. Y para que este amor sagrado no parezca impropio a nadie, el mismo Jesús, en todo igual a nosotros, que con

nosotros con-siente y com-padece en todo, lo transfiguró mediante la expresión de su propio amor: pues permitió a uno, no a todos, reclinarse en su pecho como señal de su amor especial, de modo que la cabeza virginal se sostuvo en las flores [sic] del pecho virgen y cuanto más cerca estaban, más copiosamente los fragantes secretos de su matrimonio celestial impartieron el dulce aroma del crisma espiritual de su virginal amor.[57]

Aunque todos los discípulos fueron bendecidos con la dulzura del amor más grande del santísimo maestro, concedió sin embargo a uno solo, y como un privilegio, este símbolo de un amor más íntimo, por el cual le llamarían «el discípulo al que Jesús amaba».[58]

En acusado contraste con las innovaciones teológicas de Aelredo respecto de la atracción homosexual, el desarrollo del argumento teológico entre los adversarios de la sexualidad gay quedó paralizado durante cien años, entre 1050 y 1150. En un esfuerzo por establecer posiciones ortodoxas comunes en todas las cuestiones de moral cristiana y disciplina eclesial, Ivo de Chartres reunió cerca de cuatro mil opiniones eclesiásticas en su *Decretum*. De estas cuestiones, cuatro podrían considerarse en cierto modo relacionadas con la homosexualidad en un contexto moderno,[59] pero sólo una se entendió originariamente como comentario a la conducta homosexual, y es probable que para Ivo ninguna aludiera a la sexualidad gay. Es evidente que los lectores de Ivo entendían un pasaje del concilio de Elvira acerca de la «violación de chicos» como una referencia a la seducción ilegal de menores, como lo pone de manifiesto el hecho de que Graciano lo sustituyera por una disposición proveniente del derecho civil romano, más específica al respecto,[60] y dos de los tres pasajes que mencionan el uso «antinatural» fueron escritos y tradicionalmente aplicados en el contexto de las relaciones heterosexuales.[61] Sólo de un breve juicio originario de las *Confesiones* de Agustín podía suponerse que se refería a la homosexualidad en general, pero cuando Ivo organizó los datos de su *Decretum* en un programa sistemático de derecho canónico (la *Panormia*), omitió también esto, de modo que no dejó ninguna referencia a las relaciones homosexuales, aun cuando se analizaran extensamente las distintas clase de incontinencia sexual.[62]

En el *Decretum* posterior de Graciano (ca. 1140), fundamento del derecho canónico de la Iglesia Católica Romana, los textos de Ivo quedaron insertos en un análisis del adulterio[63] y casi no cabe duda de que se interpretaron como aplicables únicamente a las relaciones heterosexuales, como lo demuestran la propia organización de Graciano y las glosas contemporáneas.[64]

Aunque ciertos materiales canónicos se utilizaron luego en leyes eclesiásticas contra las relaciones homosexuales, está claro que los compiladores no entendieron que se orientaran en ese sentido. Esto parece extremadamente curioso a la luz de la amplitud de sus colecciones, en general rigurosas y completas, la importancia de la conducta homosexual entre los contemporáneos y la atención específica que prestaron a la cuestión los primeros decretistas. Los canonistas anteriores y contemporáneos distinguían específicamente los actos homosexuales de los actos heterosexuales «antinaturales», y es improbable que no se les hubiera ocurrido esta distinción. Además, es seguro que al menos Ivo no pudo permanecer ignorante de la sexualidad gay, pues escribió al Papa acerca de la relación sexual entre dos obispos a quienes conocía bien. Es imposible no tener en cuenta la posibilidad de que los decretistas del siglo XII omitieran conscientemente la discusión de una cuestión a la que o

bien concedían escasa transcendencia moral, o bien cubrieron de vaguedad a la luz de las costumbres de su época.

En verdad, fuera o no deliberado, el enfoque de la sexualidad que adoptaron los teólogos de comienzos del siglo «descriminalizó» efectivamente todas las relaciones homosexuales. Cuando Pedro Lombardo, al escribir desde la culminación de las actitudes positivas respecto de los gays, redactó lo que habría de convertirse en texto moral estándar para todas las universidades católicas europeas durante el siglo siguiente, no hizo una sola mención a la sexualidad gay. «El pecado contra la naturaleza» es analizado en la extensa sección que trata del matrimonio y del adulterio y es definido como el uso ilícito de una mujer por un hombre, con referencia al curioso principio de Agustín según el cual tales acciones eran más reprehensibles entre marido y mujer que entre un hombre casado y una prostituta.^[65]

A pesar del predominio de la literatura eclesiástica sobre el tema, no parece probable que los cambios de actitud del siglo XII respecto de la sexualidad gay se limitaran a los hombres de iglesia. En la Edad Media, el clero era, con mucho, la única clase culta. Muchos nobles y algunos plebeyos podían leer y escribir —especialmente durante este siglo—, pero la cantidad era tan insignificante en comparación con la de clérigos cultivados, que las meras consideraciones estadísticas bastarían para favorecer una extrema desproporción entre los comentarios supervivientes de clérigos y de legos sobre cualquier tema en particular. Y no hay más razón para afirmar, sobre la base de la evidencia literaria, que sólo los clérigos experimentarían o expresarían sentimientos homosexuales, que para inferir, sobre la base de la misma evidencia, que sólo los clérigos experimentaban placer con la proximidad de la primavera.

Además, la propia literatura clerical sugiere que el amor gay no se limitaba en absoluto a los ordenados. Hildeberto de Lavardin decía específicamente de la homosexualidad que «no hay ámbito que escape a ella».^[66] Gualterio de Châtillon observaba que en su época «los príncipes convirtieron en hábito este crimen».^[67] Las acusaciones de homosexualidad o los comentarios acerca de ella se presentan en la literatura puramente secular, como el *Lai de Lanval*. En el *Roman d'Enéas*, tanto Lavinia como su madre acusan de homosexualidad a Eneas.^[68] Apenas parece probable que en una sociedad que toleraba relaciones abiertamente homosexuales entre los prelados de elevado rango de la Iglesia, se alentara mayor hostilidad para con la sexualidad gay entre los laicos o que ésta ocurriera con menor frecuencia.

En verdad, algunos de los legos más destacados de la época eran bien conocidos por sus intereses homosexuales, aunque no se puede afirmar que sus reputaciones estuvieran siempre justificadas. Las debilidades sexuales que involucraban indistintamente a uno u otro sexo son fuentes preferidas de sátira o de descalificación de figuras públicas, y es menester una gran cautela a la hora de evaluar los relatos de conductas homosexuales de parte de monarcas o nobles medievales discutidos.^[69] Muchos autores latinos medievales compartían con sus antecesores literarios, los romanos, una tendencia a expresar su desaprobación de las conductas no convencionales en términos de identidad de género y de vicio sexual. Al menos desde que Freeman lo sugirió por primera vez, siempre se supuso que Guillermo II el Rojo (1087-1100), por ejemplo, había sido homosexual, sobre la base de muchos comentarios que acerca de su vida privada aparecen en las crónicas contemporáneas, donde se habla de «afeminamiento», «conducta vergonzosa», «abandono moral», «inmoralidad», «vicioso estilo de vida», etc.^[70]

Es verdad que los cronistas monacales posteriores a Guillermo el Rojo lo acusaron de manera unánime de adicción a pecados de la carne y afirmaron que había introducido en Inglaterra pecados hasta entonces desconocidos («Todo pecado que antes sólo había brotado, floreció plenamente y, además, aparecieron los que no se conocían»), pero, Orderico Vital es el único que menciona específicamente relaciones homosexuales, y sólo lo hace de pasada.[71] Su principal objeción se dirige a la nueva vestimenta que se introdujo en la corte de Guillermo, a las modas extravagantes de calzado que ideaban los cortesanos y a su excesivo acicalamiento. Éstas son las razones por las cuales todos los autores califican a la corte de «afeminada» y «desenfrenada».[72] El carácter caprichoso de su antipatía queda ampliamente ilustrado en el hecho de que objetan también la barba y el pelo largo, pese a que es difícil considerar la primera como rasgo de afeminamiento. Tampoco el hecho de que el diseñador de un elaborado estilo de calzado (conde Fulco) lo ideara con el fin de ocultar una deformidad congénita le ahorró las acusaciones de «inmoralidad» en el vestir.[73]

Los pasajes en los que los cronistas se refieren específicamente a los excesos sexuales de Guillermo, no hablan de homosexualidad; de él se dice que «ha cometido adulterio con violencia e impunidad» y que «se ha entregado insaciablemente a la fornicación obscena y al adulterio asiduo».[74] Sus seguidores –de los que Vital afirma que eran «sodomitas afeminados»– son acusados de violar a las esposas y las hijas de la nobleza anglosajona; ni una palabra acerca de los hijos.[75]

Contra este testimonio, es imposible confiar en las acusaciones de Orderico Vital. Parece haber estado obsesionado por la homosexualidad y habérsela atribuido a los normandos más prominentes. En el caso de Guillermo Atheling, hijo y heredero de Enrique I, por ejemplo, a pesar de que otros historiadores repiten las acusaciones de Orderico Vital, es menester sospechar de tales cargos (con independencia de que Guillermo en realidad fuera o no gay). Enrique de Huntingdon, Guillermo de Nangis, Gervasio de Canterbury y muchos historiadores modernos[76] han sostenido que la trágica muerte de Guillermo Atheling, ahogado tras el hundimiento de su nave, la *Blanche-Nef*, fue consecuencia del juicio de Dios sobre la tripulación de «sodomitas» y de «jóvenes intemperados y fatuos». Esta acusación resulta discutible no sólo sobre fundamentos históricos,[77] sino también sobre la base del sentido común. En realidad, Guillermo no iba solo en aquel infausto viaje, sino que le acompañaba su padre, quien había embarcado al mismo tiempo en otra nave. ¿Acaso es verosímil que Guillermo hubiera podido cargar su nave con tan evidentes «sodomitas» bajo la mirada vigilante del padre, o que, si no eran «evidentes» para éste lo hubieran sido, en cambio, para el cronista, que ni siquiera estuvo presente?[78]

Además, lo cierto es que Guillermo sobrevivió al hundimiento del barco, que lo pusieron en una pequeña embarcación y que, cuando estaba a punto de alcanzar la costa, decidió regresar en busca de su hermana. La pequeña embarcación se vio luego tan sobrecargada de supervivientes desesperados, que se hundió. Si pudiera atribuirse alguna causa «moral» a la muerte de Guillermo, ésta tendría que ser su preocupación fraterna.

Por el contrario, es difícil cuestionar la unanimidad y la ecuanimidad con que los cronistas aluden a la orientación sexual de Ricardo Corazón de León, el rey cruzado, cuyo valor llegó a convertirse en símbolo del idealismo caballeresco. En su juventud, Ricardo había estado enamorado del rey de Francia.

Ricardo, [por entonces] duque de Aquitania, hijo del rey de Inglaterra, vivía con Felipe, el rey de Francia, quien lo honró tanto y por tanto tiempo que comían todos los días a la misma mesa y del mismo plato y por las noches no los separaban sus camas. Y el rey de Francia lo amaba como a su propia alma; y ambos se amaban tanto que el rey de Inglaterra estaba completamente asombrado y maravillado ante el apasionado amor que había entre ellos.[79]

Ricardo dio todas las muestras de ser profundamente católico: oyó misa diariamente durante la mayor parte de su vida, fue la fuerza impulsora de la Tercera cruzada y permaneció en Tierra Santa mucho tiempo después de que los otros jefes, agotados, regresaran a Europa. Estaba permanentemente en compañía de prelados y de directores espirituales, favoreció a la Iglesia en sus dominios y a menudo realizó gestos espectaculares de piedad.

En diversas ocasiones se arrepintió de «aquel pecado» (*peccatum illud*) y decidió llevar una vida más santa, pero no hay indicación alguna de que lo considerara más grave que la vida disipada –desde el vino y las mujeres hasta la extravagancia en el vestir– por la cual cumplían penitencia todos los monarcas religiosos de la Edad Media (y la mayor parte de los escritores).[80] Cinco años después de su primera decisión en este sentido (en vísperas de la Cruzada), ignoró por completo a un eremita que lo arengó sobre sus bien conocidas proclividades, pero cuando más tarde cayó gravemente enfermo, siguió la práctica típicamente medieval de prometer que adoptaría un tipo de vida más ascético si se curaba.[81] No está claro que haya cumplido la promesa: estaba casado, pero murió sin descendencia legítima, y eran tan pocos quienes estaban siquiera enterados de la existencia de su esposa que, tras la muerte de Ricardo, ésta tuvo que presentar demanda ante el Papa para que se la reconociera como heredera. Todos sus biógrafos concuerdan en que «no había matrimonio».[82]

Como en casi todas las épocas, la mayor parte de la literatura erótica de este período que ha llegado hasta nosotros concierne a las clases altas, pero no hay más razón para suponer que en esa época, más que en otras, los sentimientos o las acciones gays se limitaran a una élite. El hecho de que esos escritos fueran obra de las clases altas para lectura de las clases altas basta para explicar su preocupación *por* las clases altas. Pero tanto las acusaciones como las confesiones de conducta homosexual no sólo tenían lugar en obras destinadas a un público selecto, sino también en una literatura que llegaría a constituir una cultura popular en pie de igualdad con los escritos del siglo XII como, por ejemplo, los *Carmina Burana*. Aun aceptando la hipérbole poética, las afirmaciones contemporáneas acerca de la extremada frecuencia de la conducta homosexual eran abrumadoras. Bernardo de Morlaix observaba que los gays «son tan numerosos como los granos de cebada, tantos como las conchas del mar o las arenas de la costa». Las ciudades, el campo, incluso los sitios sagrados estaban «inundados» –se quejaba Bernardo– de flagrante y desvergonzada sexualidad gay.[83] El autor de versos dirigidos «Contra el coito con el mismo sexo» lamenta que «todo el universo – ¡ay!– se incline por esta sórdida práctica».[84]

Tampoco debería otorgarse más peso del que merece al hecho de que un altísimo porcentaje de los escritos de gays o acerca de gays que de este período han llegado hasta nosotros sea originario de Francia. En esa época, Francia pasaba por un renacimiento literario de tales proporciones y su producción poética –sin precedentes– alcanzó un volumen tal, que más bien llamaría la atención el que su influencia, sobre todo en materia de amor, no hubiera sido desproporcionada.[85] Tanto en Italia como en España, los poetas del amor cortés

aprendieron provenzal y escribieron sus versos en esta lengua, pero no ha de tomarse esto como indicación de que los conceptos de amor pasional entre hombres y mujeres no se le ocurrieron a nadie fuera de Provenza ni antes de que la lírica trovadoresca se extendiera a los otros países. Lo único que esto indica es que la forma particular de expresión y los motivos literarios específicos relativos al amor heterosexual en Provenza cautivó a los escritores de otros países y fue vorazmente imitada; es probable que lo mismo ocurra en relación con expresiones de amor homosexual que en Francia presentaban un refinamiento inusual.

En esta época, la homosexualidad está bien comprobada en Inglaterra, Italia, Alemania, España, países escandinavos e incluso Tierra Santa. Los escritores musulmanes de la Hispania del siglo XII consideraban al clero cristiano particularmente proclive a la homosexualidad[86] y los poetas judíos escribían poesía erótica gay: Moshe Ibn Ezra,[87] Ibn Sahl, Ibn Ghayyath, Ibn Sheshet, Ibn Barzel y Abraham Ibn Ezra, todos ellos escribieron poesía amorosa dedicada a jóvenes.[88] Judah Halevi, uno de los judíos más prominentes de la España cristiana, destacado poeta hebreo e influyente líder religioso,[89] escribió poesía y epigramas a hermosos muchachos e incluso transformó una chanza poética heterosexual en homosexual.[90]

Una colección alemana de poemas latinos realizada por un monje anónimo del siglo XII contiene muchos poemas explícitamente gays y una buena cantidad de poemas con alusiones homosexuales («Muchas son las chicas y las mujeres que he amado, tanto de muchacho como de hombre; muchos son los muchachos y los hombres que he amado, tanto de muchacho como de hombre»).[91] También hay unos cuantos poemas hostiles, aunque probablemente el más encendido de todos sea el que se dirige a un rival amoroso y está movido por los celos.[92] No cabe duda de que el compilador del manuscrito estaba social, cuando no personalmente, familiarizado con el tema de los sentimientos y de la conducta homosexuales; y se presenta como una variedad de expresión erótica que merece la misma atención –tanto simpática como satírica– que cualquier otra.

Es difícil datar la información acerca de Escandinavia pero la literatura vernácula de la Alta Edad Media sugiere que las relaciones homosexuales eran los suficientemente comunes como para que los guerreros se esforzaran por evitar la reputación de pasividad en tales relaciones. En efecto, las leyes regulaban el uso de las palabras que significaban «sodomita» y «afeminado».[93] Hay proverbios islandeses comunes que equiparan la pasividad sexual masculina con la incapacidad para defenderse en la batalla, y en Islandia había una ley que prohibía representar a los enemigos en tallas que describieran el coito homosexual, presumiblemente debido a esta asociación;[94] es evidente que el tema no era en absoluto insólito, en la *Saga de Harald Hardradr*, un favorito del rey Harald admira el hacha del rey. Harald pregunta al bardo:

– ¿Has visto un hacha mejor?

–No lo creo –responde Halli.

– ¿Te dejarás sodomizar por el hacha? –pregunta el rey.

Halli responde negativamente y dice:

–Me parece que deberías más bien disponer del hacha de la misma manera en que la has adquirido.^[95]

Esta burla incidental sobre las relaciones homosexuales inserta en un poema épico popular indica que se trataba de cuestiones familiares casi sin importancia, aun cuando todo el diálogo revista un tono irónico.

Una gran cantidad de manuscritos ingleses del siglo XII contiene literatura gay^[96] (en gran parte inédita), que incluye tanto poesía original como copias de poemas de Marbod y de otros poetas gays. En esta literatura las actitudes van desde la absoluta indiferencia a la hostilidad agravante, pero es notable que esta última casi nunca parezca emanar de una preocupación puramente religiosa.^[97] Esto es apenas sorprendente habida cuenta de las actitudes de clérigos prominentes de su época, como san Anselmo y san Aelredo, o el conocido estilo de vida de Ricardo, uno de los gobernantes más pintorescos de Inglaterra.

El que las actitudes positivas respecto de la homosexualidad no fueran meras racionalizaciones de poetas gays queda de manifiesto en los escritos de contemporáneos indudablemente no gays. El poeta satírico Gualterio de Châtillon no pasa por alto a los literatos gays en sus ataques a las costumbres de la época. Este autor observa que todos los jóvenes nobles adquieren la conducta gay cuando se los envía Francia «a hacerse doctores».^[98] «Muchos clérigos he conocido que eran sodomitas.»^[99] Pero cuando comenta la real gravedad moral de tal comportamiento, dice que Dios simplemente «se ríe» de los clérigos culpables del mismo,^[100] reacción más bien indiferente ante una conducta que, en el término de cien años, se considerará sólo superada por el asesinato.

Hildebeno de Lavardin fue uno de los mayores hombres de letras de su tiempo y un destacado hombre de la Iglesia, en la que fue sucesivamente archidiácono y obispo de Mans y arzobispo de Tours. No hay ninguna razón para creer que él mismo fuera gay, pero mantenía amistades con algunos de los más famosos gays de su época. Fue admirador de Marbod de Rennes y al menos conoció a Baudrí de Bourgueil.^[101] Lo había consagrado el famoso Rodolfo, arzobispo de Tours, a quien sucedió en ese cargo.^[102] En un par de poemas, Hildeberto repite objeciones morales comunes a la «plaga de Sodoma» y da a entender que se trata de prácticas extremadamente comunes.

Innumerables Ganimedes cultivan incontables altares,
y ahora Juno lo que sólo ella acostumbra a recibir.
Tanto el hombre como el joven están manchados por este vicio, el joven con el viejo,^[103]
y no hay modo de vida que a él escape.^[104]

Pero en estas lamentaciones se reconoce un tono común: no sólo el mismo Hildeberto utiliza metáforas análogas en otros poemas («De muchas casas se dice que tienen muchos Júpiter, / pero no por eso esperes el cielo para el pecado de Ganimedes»),^[105] sino que son casi idénticos a los poemas de Baudrí (especialmente el número 139). Es probable que estas alusiones mitológicas se consideraran obligatorias en pronunciamientos contra las costumbres

de la época y que fueran completamente irónicas. Aun ignorando la posibilidad de que Hildeberto imitara conscientemente el doble patrón de Baudrí y rechazara su supuesta autoría del poema gay «Ganimedes», traducido en el Apéndice II, hay muchos motivos para sospechar de su sinceridad en esos versos. Otro poema, cuya autenticidad está mucho mejor probada,[\[106\]](#) afirma directamente que llamar pecado a la homosexualidad masculina es un error y que «el concilio de los cielos» se ha equivocado al hacerlo:

Cuando Júpiter busca un muchacho e Ifis busca a Yante,
el concilio de los cielos dice: «Es un crimen».
Yo digo que eso es un error, pues prohíben el crimen, pero se ríen de los juegos de los hombres:
En varón fue convertida una de las mujeres, pero a ninguno de los hombres se convirtió en mujer.
Si fuera realmente un crimen, la sentencia de los dioses habría transformado a uno de los hombres y a ninguna de las mujeres.[\[107\]](#)

Los versos de Hildeberto revelan varios aspectos interesantes de la opinión contemporánea. La sexualidad gay se representa, en el peor de los casos, como una forma lamentable de carnalidad entre los hombres casados; en todos los poemas contrarios a la sexualidad gay se invoca el ejemplo de Júpiter y de Juno y se sugiere que la infidelidad conyugal es el problema primordial (cuando no el único). En el poema pro gay no se menciona a Juno, y no existe el sentido de infidelidad ni de error de ninguno de los participantes en el acto en cuestión.

En ningún otro sitio se ilustra de manera tan conmovedora la creciente familiaridad y tolerancia con los gays y sus sentimientos de parte de personas no gays como en la utilización del tema de David y Jonatán que hace Pedro Abelardo. No hay figura medieval mejor conocida por sus intereses heterosexuales que la de Abelardo, y sin embargo, en su sexto *Planctus* exploró con gran sensibilidad y emoción la naturaleza del amor entre dos hombres. Tratará o no de describir la relación como sexual,[\[108\]](#) lo cierto es que utilizó el vocabulario erótico para investirla de pathos.

Más que un hermano para mí, Jonatán,
uno en el alma conmigo...
¿Cómo podría yo aceptar tan maligno consejo
y no estar a tu lado en la batalla?
¡Con cuánta alegría muriera yo
y fuera contigo enterrado!
Pues el amor no puede hacer ya nada más grande,
y pues vivir después que tú
es morir para siempre:
la mitad de un alma
no basta para vivir.
Entonces —en el momento

de la agonía final—
habría yo pagado
las deudas de la amistad:
compartir el triunfo
o sufrir la derrota;
o bien rescatarte
o bien caer contigo,
dando por ti esta vida
que tan a menudo salvaste,
de tal modo que incluso la muerte
antes bien nos uniera que nos separara.

Puedo acallar mi laúd,
pero no mis sollozos ni mis lágrimas:
también un corazón es destrozado
por el tañer de afligidas manos,
por el áspero sollozo de las voces.[\[109\]](#)

Puesto que hay razón para creer que la poesía gay se estudiaba en muchas escuelas del siglo XII, sobre todo en Francia, es posible que el interés de Abelardo por el tema fuese de índole académico. Por otro lado, pudo haber estado personalmente familiarizado con los sentimientos gays a través de su discípulo Hilario el Inglés (véase p. 270) u otros amigos de París con análoga tendencia. Lo mínimo que puede decirse es que, en la primera mitad del siglo XII, Abelardo podía tratar como erótica la relación de David y Jonatán en una elegía formal con la misma facilidad con que podía tratar la relación de Dina y Siquem.

A menudo, la ficción popular presentaba personajes aparentemente heterosexuales apasionadamente unidos a personas de su mismo sexo. Durante este siglo, por ejemplo, se hizo muy popular una historia de devoción extraordinaria entre dos caballeros.[\[110\]](#) Amis y Amile no sólo se amaban con amor inexpresable, sino que además se parecían en todos los detalles, incluido el aspecto físico, a tal punto que en un torneo Amis pudo hacerse pasar por Amile para librarle de la sospecha de traición y conquistar para él la mano de una princesa. Estuvieron siempre separados uno de otro por una interminable serie de desventuras y de tragedias; no obstante su brevedad, sus reuniones eran extáticas; su amor se vio repetidamente puesto a prueba por circunstancias que exigían un enorme sacrificio recíproco. La historia presenta una extraña semejanza con las «novelas» helenísticas de la literatura griega y de la árabe, aunque no derive necesariamente de éstas.[\[111\]](#)

No hay señal alguna de interés sexual entre los caballeros, pero su mutuo amor se antepone explícitamente a cualquier otro compromiso.[\[112\]](#) En uno de los episodios más conmovedores, Amis enferma de lepra y casi todo el mundo lo trata con crueldad.[\[113\]](#) Su esposa intenta estrangularlo, de modo que sus caballeros tienen que llevarlo de su casa al castillo de sus antepasados. Sus soldados lo arrojan del carro en el que yace desamparado y amenazan a sus caballeros con violencia. Por último lo llevan a Roma, pero una terrible hambruna obliga a sus caballeros a dejarlo abandonado. Como último gesto, lo llevan al castillo de Amile y lo dejan fuera del mismo. Amile descubre la identidad del leproso

moribundo gracias a un distintivo que le han dado con ocasión del bautismo conjunto de ambos amigos, y él y su esposa llevan a Amis a su casa y cuidan de él. Una noche en que ambos hombres duermen en la misma habitación, el arcángel Gabriel visita a Amis y le dice que puede curarse la lepra si Amile quisiera matar a sus hijos y lavarlo en la sangre de éstos. Amis se horroriza y al comienzo se niega a repetir a Amile lo que el arcángel ha dicho. Finalmente, se decide a desvelar el mensaje del arcángel. Amile, aunque con el corazón destrozado, no vacila en matar a sus hijos por amor a su amigo. Los niños vuelven a la vida apenas Amis recupera la salud, y la moraleja evidente es que Amile obró rectamente al obedecer el mensaje angélico y subordinarlo todo al amor de su amigo.

El hecho de que en el siglo XII la literatura fervientemente cristiana pudiera celebrar un afecto personal que trascendía explícitamente toda otra relación y obligación –legal, moral o familiar– es la prueba de un cambio social de gran alcance y profunda significación en la sociedad europea. Este cambio se debió a la compleja interacción de muchos factores que escapaban al ámbito de este estudio y que afectaron prácticamente todos los aspectos de la vida en la Alta Edad Media, pero que en ningún otro dominio se hicieron sentir con mayor fuerza que en el del amor. En los siglos XI y XII, el amor, como surgido de la nada, pobló de mil maneras los paisajes, las ciudades y los monasterios, y su calor despertó de una prolongada hibernación las ardientes pasiones de la vieja Europa. Transformó la espiritualidad ascética de los Padres en el misticismo apasionado de san Bernardo, rompió las barras de las aisladas celdas monásticas de Basilio con las tiernas amistades de san Anselmo y san Aelredo, disolvió la teología patristica de relaciones sexuales puramente funcionales en el romanticismo cristiano que en la Alta Edad Media parecía barrer todo lo que la había precedido.

Esta elevación del amor, de su condición de despreciada perturbación mental a la de fuerza animadora de la mayoría de los modos cristianos de vida, se vio acompañada, cuando no producida, por un florecimiento de la urbanidad, tanto demográfica como cultural, que trajo consigo la veneración del humanismo de la Antigüedad en cuestiones sociales y artísticas y un renovado respeto por la libertad, los valores y los sentimientos personales. Estas circunstancias no condujeron tan sólo a la tolerancia pública de individuos peculiares, sino también al florecimiento de culturas minoritarias, muchas de las cuales realizaron duraderas contribuciones a los valores culturales de la mayoría.

[1] Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, trad. ingl. Frank Halsey, Princeton, N. J., 1952, p. 103.

[2] Aunque hay un acuerdo universal acerca de que el crecimiento urbano es una característica de este período, los estudios generales del fenómeno son realmente escasos. Buenas introducciones pueden en Leopold Génicot, «On the Evidence of Growth of Population in the West from the Eleventh to the Thirteenth Century» (con útil bibliografía), en *Change in Medieval Society*, ed. Sylvia Trupp, Nueva York, 1964 (Originariamente publicada en francés en *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, 1953; 446-462); y en la colección de

artículos de *La città nell'alto medioevo*, en *Settimane*, núm. 4, 1959. Pero probablemente sea más útil consultar, para los detalles, textos coincidentes en lugar y tiempo; por ej., para Italia, E. Sestan, «La città comunale italiana dei secoli XI-XII nelle sue note caratteristiche rispetto al movimento comunale europeo», en *Report to the Eleventh International Congress of Historical Sciences*, Estocolmo, 1960, vol. 3; o G. Luzzatto, «L'inurbamento delle popolazioni rurali in Italia nei secoli XII e XIII», en *Studi di storia e diritto in onore de E. Besta*, Milán, 1939, vol 2; para Francia y Bélgica, F. O. Ganshof, *Over stadsontwikkeling tusschen Loire en Rijn gedurende de Middeleeuwen*, Bruselas, 1944; para Cataluña, J. M. Font Rius, *Orígenes del régimen municipal de Cataluña*, Madrid, 1946. Muchas ciudades fueron objeto de una extensa y valiosa investigación particular: por ej., para Barcelona, José E. Ruiz Doménech, «La sociedad barcelonesa en los siglos XI y XII», Barcelona, 1973; para Ginebra, L. Blondell, «Le développement urbain de Genève à travers les siècles», en *Cahiers de préhistoire et d'archéologie*, Ginebra, 1946, vol. 3.

[3] Véase Gino Luzzatto, *Storia economica d'Italia*, Roma, 1949, 1, p. 241.

[4] Génicot, p. 18.

[5] Probablemente, el análisis más adecuado de este tema en inglés sea el capítulo «Municipal Institutions», en la obra de Pirenne, muy controvertida pero aún indispensable, *Medieval Cities*, editada por primera vez en 1925. El trabajo más reciente de Ernst Werner, *Stadtluft macht Frei: Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Berlín, 1976, es predominantemente una interpretación marxista del escolasticismo temprano. Los más osados pueden querer consultar la extensa obra de Pirenne *Villes et les institutions urbaines*, Bruselas, 1939, 2 vols. En inglés no hay gran cosa, pero se podría mencionar F. Rörig, *Medieval Town*, Londres, 1967 y Joseph y Frances Gies, *Life in a City*, Nueva York, 1969.

[6] Aunque sin duda el problema del «amor cortés» y sus ramificaciones sociales y literarias es pertinente al presente análisis, tan complicada es su historia, tan vasta su literatura y tan justamente disputada su existencia fuera de las convenciones artísticas, que sería contraproducente incluirla en la presente exposición. Allí donde la controversia en torno al mismo es más rica y más pertinente a nuestro tema, la hemos citado, pero sería imposible dedicarle mayor atención sin duplicar el tamaño de este volumen. Es difícil incluso dar indicaciones bibliográficas para un tema tan amplio y complejo. L. T. Topsfield, *Troubadours and Love*, Cambridge, 1975, tal vez sea el estudio general más reciente, aunque no del todo logrado; Joan Ferrante, comp., *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature*, Londres, 1975, es mejor, aunque centrada en aspectos más literarios; Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, 1977, se ocupa de las controversias académicas en torno a este tema; entre los intentos de análisis más amplios figuran John Chydenius, *Love and the Medieval Tradition*, Helsinki, 1977, y Erich Köhler, *Sociologia della «fin'amor» saggi trobadorici*, Padua, 1976. En las bibliografías de estos libros pueden hallarse, literalmente, centenares de estudios más antiguos sobre temas similares, mientras que en otros lugares de este volumen se citan tratamientos más especializados (por ej., transmisión a través de España, antecedentes en la literatura latina, o relaciones con los movimientos heréticos cátaros).

[7] La exposición clásica de este enfoque es el estudio, pleno de maravillosa erudición, de Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1927 y cuya visión no ha sido aún superada en amplitud. Para un análisis más reciente, véase Sydney

Packard, *Twelfth Century Europe: An Interpretive Essay*, Amherst, Mass., 1973; y véase también Gaines Post, ed., *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison, Wis., 1961. El siglo XI, que en muchos sentidos iguala al XII en brillo cultural, fue objeto de menos atención erudita, pero sí contamos con el soberbio estudio de R. W. Southern sobre los siglos X y XI, titulado *The Making of the Middle Ages*, Londres, 1953. Sobre el «humanismo medieval» es este período, véase los ensayos de Southern en *Medieval Humanism and Other Studies*, Nueva York, 1970, esp. pp. 29-135.

[8] Para la precisión histórica de los comentarios de Pedro Damián sobre este tema, véase Joseph Ryan, *St. Peter Damiani and His Canonical Sources*, Toronto, 1965, p. 155, n. 107, donde elogia la «perspicacia» de L. Kühn (*Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche*, Karlsruhe, 1933), en «juzgar el tratado de Pedro Damián como una fuente histórica». La biografía más importante de Pedro Damián es la de Jean Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme de l'église*, Roma, 1960; véase también J. Gonsette, *Saint Pierre Damien et la culture profane*, Lovaina, 1956, y F. Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk*, en *Studia Anselmiana*, vol. 34, Roma, 1954. Desgraciadamente, Hans P. Laqua, *Traditionem und Leitbilder bei dem Ravennater Reformator Petrus Damiani, 1042-1052*, Munich, 1976, no presta ningún servicio en este contexto.

[9] Cap. 16, PL, 145: 175: Hoc sane vitium nulli prorsus est vitio conferendum, quod omnium immanitatem superat vitiorum. Hoc siquidem vitium mors est corporum, interitus est animarum, carnem polluit, mentis lumen exstinguit, Spiritum Sanctum de templo humani pectoris ejicit, incentorum luxuriae diabolum introducit, mittit in errorem, subtrahit deceptae menti funditus veritatem, eunti laqueos praeparat, cadenti in puteum, ne egrediatur oppilat, infernum aperit, paradisi januam claudit, coelestis Jerusalem civem tartareae Babylonis facit haeredem. Ralph Hexter y yo estamos preparando una traducción de esta obra, con comentarios.

[10] San Pedro Damián vivió en Italia y, al parecer, no tuvo conocimiento de la legislación carolingia al respecto.

[11] En el Apéndice II se presenta la traducción de esta carta.

[12] Bailey, por ejemplo, tergiversa este incidente hasta impedir su reconocimiento (influido, al parecer, por K. H. Mann, *Lives of the Popes*, Londres, 1925, 4, pp. 51-52): «El propio León IX... comenzó a abrigar dudas. La reflexión posterior... lo convenció de que Pedro Damián había llegado demasiado lejos, y se sintió obligado a poner bajo control su celo reformista. En consecuencia, después de alabar la motivación que subyacía a toda su valiente y proba defensa de la castidad y a su condena del vicio del clero, el Papa le reprocha la dureza e intolerancia de espíritu» (p. 114). En la carta a la que Bailey y Mann aluden no hay ningún pasaje que sugiera reprobación. Por el contrario, la carta está llena de elogios a Pedro Damián y a su obra. León prescribe para clérigos penas más ligeras que san Pedro Damián, y deja entender que no está plenamente de acuerdo con este último cerca de esta cuestión en general, pero también afirma que «la justicia y mi propia opinión» exigen el tipo de penas que Pedro ha prescrito». La proposición que Bailey traduce como si se tratara de una advertencia a Pedro («Y si alguien se atreviera a criticar este derecho o a quejarse de él... hágasele saber que pone en peligro sus sacramentos», ibíd.), en realidad no se refiere a Pedro Damián en absoluto, como el contexto deja perfectamente en claro, sino a aquellos que recomiendan que no se castiguen esas faltas. Bailey y Mann pueden haberse confundido debido al posterior desacuerdo entre León y Pedro Damián, pero si es así están muy equivocados, pues la prueba

de dicho desacuerdo no estriba en la carta de León, sino en una carta de Pedro Damián a León.

[13] Cita a partir de una carta de Andró DuChesne al obispo de Turín, *Histoire des papes et souverains chefs de l'église*, París, 1645, 2, pp. 504-505. La reducción a esclavitud de las prostitutas sin permiso fue común en España en una época posterior; véase Boswell, *The Royal Treasure*, pp. 348-351.

[14] Ryan (*St. Peter Damiani*, pp. 154-155) opina que la pérdida de favor no guardaba relación alguna con el *Liber Gomorrhianus*, y señala acertadamente que el dato principal del disgusto de León, la epístola de Pedro 1, 4 (PL, 144: 208-209), no prueba para nada dicha conexión. Por otro lado, es difícil no estar de acuerdo con una autoridad como A. Fliche (*La réforme grégorienne*, París, 1924-1937, 1, pp. 178 ss., 231), quien sostiene que el enfado de León por la obra se debía a que la misma daba mala fama al clero. Este es el punto de vista más tradicional: pero cf. Franz Neukirch, *Das Leben des Petrus Damiani*, Gotinga, 1875, p. 55.

[15] Véase L. K. Little, «The Personal Development of Peter Damian», en *Order and Innovation in the Middle Ages*, Princeton, N. J., 1976, esp. pp. 333-334.

[16] Para Lanfranco y su amor por sus discípulos, especialmente san Anselmo, véase infra, y también R. W. Southern, *St. Anselm and His Biographer*, Oxford, 1963.

[17] Sciebat enim hoc se a me aliter impetrare non posse; domno abbati S. Savatoris me praesente tradidit, praecipiens ut transcriberet. Nocte vero, me nesciente, tulit suisque scriniis insarcivit... Ex his tamen cum expostulatur arridet caputque meum tanquam oleo jocosae urbanitatis suavitate demulcet, epístola, 2. 6, PL, 144: 270. Little (p. 334) afirma sin ninguna duda que el libro en cuestión es *Liber Gomorrhianus*, y este punto de vista, que expuso por primera vez A. Capecelatro (*Storia di San Pier Damiano e del suo tempo*, Florencia, 1862, p. 166), me parece correcto. Ryan (p. 155) sigue a Neukirch (p. 55) cuando sostiene que era alguna otra obra de Pedro Damián, pero no presenta pruebas suficientes en apoyo de su posición y no toma para nada en cuenta la afectuosa descripción del volumen robado, que a mi juicio sólo puede aplicarse al *Liber Gomorrhianus*. (Ni hay ninguna inverosimilitud intrínseca en que Pedro Damián hubiera tenido consigo esta obra en Roma, quince años antes de su composición definitiva, puesto que ya entonces trataba de interesar al papado en la reforma en esta materia.)

[18] Para los detalles, véase la *Corrèspondance* de Ivo de Chartres, ed. y trad. de Jean Leclercq, París, 1949, vol. 1, núm. 65-66, y también el relato, bastante prudente, de *Gallia Christiana*, 8. 1441-1446, y 14. 71-72. Sobre este incidente llama brevemente la atención Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre*, ed. reimp., París, 1933, p. 90; Auguste Fliche, en *Le règne de Philippe I^{er}*, París, 1912, lo mencionaba más extensamente, y señalaba que el Papa declinaba intervenir contra Rodolfo, pp. 436-437. El incidente es tergiversado por H. C. Lea en *History of the Inquisition in the Middle Ages*, Nueva York, 1906-1907, 1, p. 9, pues suministra citas erróneas (aparentemente por una lectura equivocada de Fliche), y representa equivocadamente los detalles de las relaciones: no era con el arzobispo anterior de Tours con quien Juan había tenido relaciones, sino con Juan, el hermano de Rodolfo. Es probable que tanto Lea como Ivo den una idea falsa al llamar joven a Juan: en el momento de retirarse se lo describe como «entrado en años» (*senex*), por lo que difícilmente hubiera podido tener menos de veinticinco años en el momento de su

consagración, treinta y cinco años antes. Amo Karlen («The Homosexual Heresy», p. 50) combinó las tergiversaciones de Lea cuando afirmó que «en Tours hubo dos arzobispos homosexuales sucesivos». Esto puede ser cierto, pero no en este caso particular.

[19] Ivo, *Corrédondance*, núm. 65. Esto no es sorprendente en vista de las opiniones teológicas de los Ivo; véase pp. 226-227.

[20] Godofredo afirma que ayudó a Urbano a recuperar Roma de manos del antipapa Guiberto de Ravenna gracias a la venta de su equipaje al llegar a la ciudad santa y la entrega a Urbano del producto de la venta.

[21] Por ej., Godofredo de Vendôme, a pesar de describir a Rodolfo como alguien que “pene universo mundo clamante, sed nullo adhuc vindicante, multa inhonesta et perversa operatur”, epístola 1. 17 (PL, 157: 57), se irritó cuando se enteró de que Rodolfo había hablado públicamente contra él y se dedicó a defenderse.

[22] *Gallia Christina*, 8. 1445-1446. Orleáns fue en lo sucesivo el blanco de muchas sátiras sobre homosexualidad clerical. En un poema originario del siglo XII o del siglo XIII que acusa a Chartres, Sens y París de estar particularmente repletos de homosexualidad, el poeta observa: «Tú eres más depravada que las demás, Orleáns; / tú desapareces cual campeona de este crimen»; y «Los hombres de Orleáns son los primeros entre los amantes (Ernst Dümmler, «Briefe und Verse des neunten Jahrhunderts», *Neues Archiv der Gesellschaft für älteres deutsche Geschichtskunde*, 1888, pp. 358-363; para mayor detalle, véase infra).

[23] Véase Fliche, *Le règne*, pp. 441-442.

[24] Excluyo la incorrecta traducción latina del canon 16 del concilio de Ancira, que se incluyó en algunas «leyes eclesiásticas» aprobadas en tiempos de Edgardo, en el siglo X (*Canones editi sub Edgardo Rege* 3. 16, en Mansi, 18: 525-526), ya que éstas, al parecer, no eran otra cosa que un consejo a los confesores y no integraban la legislación real oficial de Edgardo (*Ancient Laws and Institutes of England*, Londres, 1840, pp. 109-118. Percival, supra, cap. 7 *La Alta Edad Media*, n. 33) cita esto de manera incorrecta.

[25] Mansi, 20. 1152. 28. Sodomiticum flagitium facentes, et eos in hoc voluntarie juvantes, in hoc eodem concilio gravi anathemate damnati sunt: donec poenitentia et confessione absolutionem mereantur. Qui vero hoc crimine publicatus fuerit, statutum est, si quidem fuerit persona religiosa, ut ad nullum amplius gradum promoveatur, et si quem habet, ab illo deponatur. Si autem, laicus, ut in toto regno Angliae, legali suae conditionis dignitate privetur. Et ne hujus criminis absolutionem, his qui se sub regula vivere non voverunt, aliquis nisi episcopus deinceps facere praesumat.

[26] Considerandum etiam est quia hactenus ita fuit publicum hoc peccatum, ut vix aliquis pro eo erubesceret; et ideo multi magnitudinem ejus nescientes, in illud se praecipitabant, PL, 159-195. Cf. Bailey, pp. 124-125 y las notas siguientes.

[27] La razón aducida para la abolición del decreto fue que se había redactado de prisa y que necesitaba revisión. Para el texto del juicio de León, véase Ap. II.

[28] Southern, *Medieval Humanism*, p. 13. Para los amores de Anselmo, véase infra.

[29] Bailey observa que el instrumento legal en cuestión «parece haber tenido un éxito inmediato», puesto que un concilio reunido en Westminster en 1108 no aprobó nuevas medidas contra la «sodomía» (p. 125). No sólo desafiaba la credibilidad de la idea de que era posible eliminar por decreto conciliar una práctica que se conocía en todas las sociedades, sino que Bailey ha pasado por alto dos hechos: *a)* que el edicto –tal como él mismo lo señala tan sólo unas líneas más arriba– nunca fue promulgado, y *b)* que el concilio de Westminster (según su propia descripción) «trataba íntegramente de las quiebras de la regla de castidad». ¿Hay que creer que el clero seguía cometiendo todos los pecados de la carne excepto la «sodomía» y que, de alguna manera, el edicto de 1102 –que nunca se publicó– barrió esta práctica en particular?

[30] Véase *Polycraticus*, 3. 13 o la traducción inglesa de J. B. Pike, *The Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, Minneapolis, 1938, p. 200. El pasaje es un pastiche de citas clásicas y lo más probable es que no represente los sentimientos personales de Juan acerca de las relaciones gays, que quizá fueran muy diferentes. En el *Metalogicon*, 4. 42, describe su relación con el papa Adriano IV, a quien visitó en Roma, en términos que recuerdan a los que emplearon los cronistas del amor de Ricardo Corazón de León y Felipe de Francia: Cum enim matrem haberet et fratrem uterinum, me quam illos artiori diligebat affectu. Fatebatur etiam publice et secreto quia me pre omnibus mortalibus dirigebat... Et cum Romanus Pontifex esset, me in propria mensa gaudebat habere conuiuium; et eundem ciphum et discum sibi et michi uolebat et faciebat, me renitente, esse communem, Juan de Salisbury, *Metalogicon libri III*, ed. Clement Webb, Oxford, 1929, 4: 217, trad. Daniel McGarry en *The Metalogicon of John of Salisbury*, Berkeley, 1962, pp. 274-75.

[31] Véase el largo poema «Nosotros, el clero casado», infra, Ap. II. El clero monástico también cayó bajo sospecha: véase Pedro el Venerable, *De miraculis*, 1. 14, PL, 189: 878.

[32] De un manuscrito de Zurich de origen incierto, publicado en J. Werner, *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Aarau, 1905, p. 26:

Qui sedet hac sede ganimedior est Ganimede;

Cur uxoratos a clero separat omnes,

Audiat: uxoris non amat officium.

[33] En *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists*, ed. Thomas Wright, Londres, 1872, 2: 209:

Qui nova paras et leges ponis amaras,

Et sic nos mordes, prius illas corrige sordes,

Que gravior ledunt et plus a lege recedunt!

Quid pena vitas urgere gravi sodomitas?

Hec species morbi (qua mors gravis imminet orbi)

Si bene res isset, prius extirpanda fuisset.

[34] Véase *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon, aus deutschen enslichen, französischen und italienischen Handschriften*, ed., Karl Strecker, Heidelberg, 1920, p. 102.

[35] Literalmente, «Ve a tu dormitorio»: *Intra in cubiculum tuum*; paráfrasis bíblica (véase Mat., 6: 6).

[36] Brian McGuire («Love, Friendship, and Sex in the Eleventh Century: The Experience of Anselm», *Studia theologica*, 28, 1974: pp. 11-52), concluye que Anselmo no era gay, pero parece claro que lo que quiere decir es que no tenía «obsesión por la sexualidad masculina».

[37] Epístola 1. 75; PL, 158: 1144-1145. Las últimas frases de esta carta se apoyan pesadamente en usos paronomásticos del latín, que no se pueden verter adecuadamente al inglés.

[38] Southern, *Medieval Humanism*, p. 13.

[39] Publicado en Dronke, *Medieval Latin*, 2: 476-482. Es evidente que los núm. 6 y 7 fueron escritos por y para mujeres; el núm. 5, similar en tono, está dirigido a una mujer, pero no está explícito el sexo del autor. Dronke caracteriza los núm. 6 y 7 como «cartas de amor» y considera que el núm. 7 «parece presuponer una relación física apasionada» (p. 482).

[40] Texto en Dronke, pp. 480-481; si lo desean, los lectores pueden comparar la traducción del autor con la de Dronke.

[41] Los textos editados en las series Corpus Christianorum (*Aelredi Rievallensis opera omnia*, ed. A. Hoste and H. Talbot, Turnhout, 1971, son preferibles a los de PL, vol. 195. El *De spirituali amicitia* también fue editado con traducción francesa por J. Dubois, en *L'amitié spirituelle*, París, 1948. Otras dos antiguas traducciones inglesas (M. F. Jerome, 1948; H. Talbot, 1942) se han visto desplazadas por *Spiritual Friendship*, de Mary Laker, Cistercian Fathers Series, núm. 5, Washington, D. C., 1974, con introducción de Douglass Roby e incluso un capítulo titulado «Aelred in the Tradition of Monastic Friendship». Para el *Speculum caritatis* sólo disponemos de la versión incompleta y mutilada (véase infra, n. 58) de A. Walker y G. Webb, *The Mirror of Charity*, Londres, 1962, y una paráfrasis bastante arbitraria del libro 1 en E. Colledge, *The Medieval Mystics of England*, Londres, 1962, pp. 105-121. Para la vida de Aelredo, véase la biografía que escribió su discípulo Walter Daniel, trad. F. M. Powicke, *The Life of Aelred, Abbot of Rievaulx*, Londres, 1969, esp. cap. 6; y Roby, «Early Medieval Attitudes toward Homosexuality», pp. 69-70.

[42] Dicamne de amicitia quod amicus Jesu Joannes de charitate commemorat: Deus amicitia est? Aelredus: Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem: quod tamen sequitur de charitate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo. *De spirituali amicitia* 1, Hoste y Talbot, p. 301; PL, 195: 669-670.

[43] *Ibid.*, prólogo (Hoste y Talbot, p. 287; PL, 195: 659): Cum adhuc puer essem scholis, et sociorum meorum me gratia plurimum delectaret, et inter mores et vitia quibus aetas illa periclitari solet, totam se mea mens dedit affectui, et deuouit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundius, nihil quam amari et amare uideretur.

[44] *De institutione inclusarum*, 32, Hoste y Talbot, p. 674: Exhalaretur nebula libidinis ex limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis; Conuenientesque in unum affectionis suauitas et cupiditatis impuritas rapiebant imbecillem adhuc aetatem meam. Esparcidas en sus escritos se encuentran referencias al pasado voluptuoso de Aelredo; sus actitudes respecto de su estilo de vida anterior van desde el distanciamiento a la hostilidad y no se prestan a la generalización fácil. Esta conversión a la vida monástica se recuerda en el *Speculum caritatis* 1. 28 (no traducido por Walker y Webb, pero disponible en Colledge, pp. 119-120).

[45] Quam miser ego tune qui meam pudicitiam perdi, tam beata tu, cuius uirginitatem gratia diuina protexit, *De institutione inclusarum*, 32, Hoste y Talbot, p. 674. Cf. Daniel, p. 76.

[46] Vinciebat amor sanguinis mei, stringebant uincula socialis gratiae, maxime nodus cuiusdam amicitiae, dulcis mihi super omnes dulcedines illius vitae meae, *De speculo caritatis*, 1. 28, Hoste y Talbot, p. 47, trad. en Colledge, pp. 120-121.

[47] Los escritos más personales de Aelredo (por ej., la *Oratio pastoralis*) están llenos de su propia lucha contra el deseo carnal, que sobrellevó con ayuno y la ayuda de un baño que se había hecho construir cerca de una fuente, de tal modo que pudiera llenarlo con agua helada y «mitigar el calor... de todos los vicios» (Daniel, p. 25).

[48] Ne sic hoc dictum aestimes, quasi non vir sine muliere, aut mulier sine viro possit foedari, cum detestandum illud scelus, quo vir in virum, vel femina in feminam, omnibus flagitiis damnabilius iudicetur (*De vita eremitica*, 22; PL 32: 1459). Que para Aelredo la licencia sexual era independiente del sexo, es algo que queda de manifiesto en todo el tratado, donde la sexualidad gay y la no gay se juxtaponen sin distinción como amenazas iguales al celibato (por ej., 26: Inter pueros et puellas conversari et non tentari; 32: Sed vitiorum materias gulam comprimamus, requiem corporis, feminarum et effeminatorum familiaritatem atque convictum intra metas necessarias cohibeamus).

[49] Simul quidem loqui Ordinis nostri prohibebat auctoritas, sed loquebatur mihi aspectus eius, loquebatur mihi incessus eius, loquebatur mihi ipsum silentium eius.

[50] Sed forte iudicant nunc aliqui fortes lacrimas meas, nimis carnalem existimantes amorem meum. Interpretenur eas, ut uolent... vident alii quid exterius agitur, quid interius patiar non attendunt.

[51] *De spirituali amicitia*, 3. 124-127; trad. Laker, pp. 120-129. El propio Aelredo oponía las dos relaciones: la primera, observaba, se basa principalmente en la emoción; la segunda, en la razón (ibíd.); pero esto no quiere decir que en la primera faltara por completo la razón, ni la emoción en la segunda.

[52] He citado la traducción de Walker y Webb (pp. 109-110), que, aunque no es literal, transmite con toda claridad la idea central del comentario de Aelredo en este punto. El texto tiene Nam cum affectus isti nequaquam in nostro arbitrio collocentur cum quibusdam aliquando inuisissimi moueamur, nec quoddam, etiamsi uelimus, experiri ualemus, *De speculo caritatis*, 3. 19. 47 (Hoste y Talbot, pp. 127-128).

[53] Ibíd., 3. 27. 65 (Hoste y Talbot, p. 136): De affectu carnali, quod nec omnino respuendus, nec plene sit admittendus (3. 25, en Walker y Webb, p. 119).

[54] «Desde que en tales amistades, tan teñidas por el deseo... tanto y más placer se experimenta», *De spirituali amicitia*, 1. 36 (Hoste y Talbot, p. 295; cum in hac tali amicitia, quam uel libido commaculat... tanta ac talis experiatur dulcedo; cf. Laker, p. 59).

[55] «Este tipo de amistad es carnal y especialmente común entre adolescentes... Y a excepción de frivolidades y de mentiras, debería permitírsela, en la medida en que no haya elemento de deshonestidad en ella, con la esperanza de una gracia más abundante y como

comienzo de una amistad más santa», ibíd., 3. 87 (Hoste y Talbot, pp. 335-336: *Amicitia haec carnalium est et maxime adolescentium... Quae tamen, exceptis nugis et mendaciis, si nulla intercesserit inhonestas, spe uberis gratiae toleranda est, quasi quaedam amicitiae sanctoris principia*). Cf. Laker, pp.113-114; probablemente sea engañosa la traducción de «inhonestas» por «deshonroso»; la yuxtaposición de *mendaciis* sugiere que el problema no es en realidad la «impureza», sino el engaño.

[56] Daniel, p. 40.

[57] *Ut uirgineum caput uirginei pectoris floribus fulciretur, ac thalami caelestis odorifera secreta fragrantiam spiritualium unguentorum uirgineis affectibus quanto uicinius, tanto copiosius instillarent*, *De speculo caritatis*, 3. 110. 11 (Hoste y Talbot, p. 159). «Cama matrimonial» o, por analogía, «matrimonio» y «contrato matrimonial» son las únicas traducciones posibles de *thalamus* en el latín del siglo XII.

[58] Ibíd., 3. 109-110, Hoste y Talbot, p. 159]. Cf. Walker y Webb, pp. 139-140, donde se ha ido suavizando considerablemente el lenguaje de este pasaje y se ha suprimido por completo la sorprendente frase sobre el «matrimonio celestial».

[59] Ivo de Châtres, *Decretum*, 9. 105, 106, 109, 115, (PL. 161, pp. 685-688).

[60] Ibíd., 9. 109, PL, 161: 686, desde el concilio de Elvira del año 305. Graciano substituyó este pasaje por otro del jurista imperial Paulo, sin alusión alguna a la corrupción de menores (*Decretum*, 2. 33. 3. 1. 15): *Qui puerum stuprum (abducto ab eo, vel corrupto comite) persuaserit, aut mulierem, puellamve interpellauerit, quidve impudicitiae gratia fecerit, donum praebuerit, pretiumve, quo is persuadeat, dederit, perfecto flagitio, punitur capite, imperfecto, insulam deportatur. Corrupti comites summo supplicio afficiuntur*. (Cf. 2. 33. 3. 1. 12., también del derecho romano y también aplicable tanto a los delitos gays como a los no gays.)

[61] Especialmente por Hincmaro. Citados por Ivo como Ambrosio 1, *De Abrahamo*, 6; Agustín, *Confesiones*, 3. 8, y *Contra Julianum*, 5, pero para el último cf. los comentarios del corrector en el *Decretum* de Graciano, *Corpus juris canonici*, 2. 32. 7. 14.

[62] Por ej., la incontinencia de los sacerdotes (PL, 161, pp. 84-115); deslices de los clérigos en general; (ibíd., 133-152); los pecados sexuales relacionados con el matrimonio (todo el libro 4). Obsérvese que los canonistas previos habían incorporado con regularidad al menos un análisis de la «sodomía» en todos los análisis de sexualidad matrimonial.

[63] En *Corpus juris canonici*, 2. 32. 7. 12 (Ivo, 9. 115), 13 (Ivo, 9. 105) m 14 (Ivo 9. 106); cf. supra, n. 60.

[64] Por ej., en la *Summa* de Alejandro III (*Summa Magistri Rolandi mit Anhang incerti auctoris quaestiones*, ed. Friedrich Thaner, Innsbruck, 1874), donde la elaboración de la Causa 32, Quaestio 7, trata exclusivamente del matrimonio heterosexual (Thaner, pp. 183-188), o la *Summa* de Paucapalea (*Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*), ed. Johann von Schulte, Giessen, 1890, pp. 128-129.

[65] Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, 4. 38. 4 (PL., 192-933). Las «sentencias» no sólo estaban destinadas a que las aprendieran de memoria los estudiantes de teología

moral, sino que en la mayor parte de las universidades, para obtener una autorización para enseñar había que cumplir con el requisito de comentarlas. Como resultado de ello, han quedado comentarios a las «sentencias» de casi todos los principales teólogos de la Baja Edad Media.

[66] Nullaque conditio cessat ab hoc vitio, Barthélémy Hauréau, *Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, París, 1882, p. 69.

[67] Principes in habitum verterunt hoc crimen, Strecker, pp. 69-70. El mismo cuarteto es atribuido a Gualterio Mapes: véase *The Latin Poems Commonly attributed to Walter Mape*, ed. Thomas Wright, Londres, 1841, p. 161, líneas 41-44. La estrofa inmediatamente anterior, la núm. 10 en el poema de Mapes, corresponde a la segunda estrofa del poema de Gualterio de Châtillon. Ninguno de los editores comenta específicamente el préstamo, de modo que los dos poemas resultan independientes.

[68] Para un análisis, véase Edmond Faral, «Ovide et quelques autres sources du *Roman d'Eneas*, *Romania*, 40, 1911, pp. 212-213 y n. 1. Véase también Alwin Schuit, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger*, Leipzig, 1879-1880, 1 p. 456, n. 1.

[69] Por ejemplo, ¿qué hacer con los comentarios de Giraldo de Cambray sobre el canciller de Ricardo, William Longchamp, obispo de Ely? Es evidente que el cronista odiaba intensamente al obispo normando, en gran parte debido a su origen nacional. Cuenta cómo Longchamp empleaba el vocablo «inglés» como término definitivo de descalificación cuando decía: «sería yo peor que un inglés si hiciera tal cosa» (*De vita Galfredi archiepiscopi Eboracensis*, 2, en *Opera*, ed. J. S. Brewer, Londres, 1873, 4, p. 424); y el tipo de cuentos que relata acerca del carácter del obispo son tan caricaturescos y exagerados, que no puede evitarse la inclinación a dejarlos de lado y prescindir de ellos. De su homosexualidad, Giraldo afirma que cuanto más depravado era el acto sexual, tanto más le gustaba a William; que hacía de la homosexualidad algo tan común que los heterosexuales eran objeto de burla en la corte («Si no hacéis lo que hacen los cortesanos, ¿qué estáis haciendo en la corte?»: Si ea quae sunt curiae non agis, quid un curia quaeris?, *Ibíd.*, p. 423); que una mujer le llevó a su hija vestida como un hombre joven y entrenada para comportarse como tal, pero que cuando el obispo la desvistió y se encontró con que era una chica, no la tocó («aunque era muy hermosa y en sazón para la cama matrimonial», *ibíd.*); y que tan grande era esta reputación que incluso se sospechó de homosexuales a los descendientes de su familia. Es muy probable que William fuera gay: es asombroso que Giraldo no lo acuse de todo tipo de licencia sexual, como hacen muchos cronistas ingleses para denigrar a los normandos, sino que sólo insistía en la homosexualidad. Sin embargo, tal como nos ha llegado, no cabe duda de que el relato es un esfuerzo por deshonorar su memoria y no puede tomarse al pie de la letra. Si la homosexualidad estaba generalizada en la corte, no era Longchamp el único en practicarla.

[70] E. A. Freeman, *The Reign of William Rufus*, Oxford, 1882, 1, p. 157; 2, pp. 502-503. El ap. G del volumen 2 reúne por temas todas las poco halagüeñas referencias a Guillermo II en las crónicas latinas. Salvo allí donde se indica lo contrario, todo el material que sigue está tomado de esta colección. Para las palabras traducidas en el texto, véase esp. pp. 491 ss. Los comentarios de C. Brooke sobre la sexualidad de Guillermo II en *The Saxon and Norman Kings*, Londres, 1963, p. 179, son razonables.

[71] Tunc effeminati passim in orbe dominabantur, indisciplinate debacchabantur, Sodomiticisque spurcitiis foedi catamitae, flammis urendi, turpiter abutebantur, *Historia*

ecclesiastica, 3. 8. 10, PL, 188: 587. No hay duda de lo que Orderico Vital quiere decir aquí, pese a la provocación implícita en el género femenino de *catamita*: en latín es invariablemente masculino. Parece que, en general, Orderico no asignaba connotaciones muy específicas a «sodomiticus»; aunque en 8. 4 se refiere a «la Venus de Sodoma», parece aclararlo cuando explica que *maritalem thorum publice polluebant adulteria*. Sería difícil demostrar que *adulterium* se refiere aquí a la homosexualidad.

[72] Véase Freeman, 2, pp. 449-502. Algunos de los cargos contra los normandos, como la de que se pasaban la noche bebiendo y el día durmiendo, eran muy familiares para ellos. Véase los comentarios de Boadicea en el cap. *Roma: La Fundación*.

[73] *Historia ecclesiastica*, 3. 8. 10, PL, 188, p. 586, acertadamente comentada por Freeman, 2, p. 502.

[74] Enrique de Huntingdon: *Adulteria violenter et impune committerent* (citado en Freeman, 2, pp. 495); Orderico Vital: *Obscoenis fornicationibus et frequentibus moechiis inexplebiliter inhaesit*, *Historia ecclesiastica*, 3. 8. 10; cf. otros comentarios similares en estas páginas.

[75] Eadmer, citado por Freeman, 2, pag. 499.

[76] Por ej., Schultz, 1, p. 454, n. 3.

[77] Es específicamente refutado por Mateo de París; y en este punto Enrique de Huntingdon, uno de los creadores del relato, se contradice en otra obra. Véase *Dictionary of National Biography*, s.v. «William, Son of Henry I». Bailey analiza el incidente, pero no con demasiada claridad, y pasa por alto la presencia de Enrique, pp. 125-126.

[78] Por otro lado, Enrique no estaba exento de haber engendrado una multitud de hijos ilegítimos, y es posible que no le preocuparan las inclinaciones de su hijo. Bajo su reinado –y probablemente con su aprobación– fue cuando Anselmo derogó la legislación antigay del concilio de Londres en el año 1102.

[79] *Ricardus dux Aquitaniae, filius regis Angliae, moram fecit cum Philipo rege Franciae, quem ipse in tantum honoravit per longum tempus quod singulis diebus in una mensa ad unum catinum manducabant, et in noctibus non separabat eos lectus. Et dilexit eum rex Franciae quasi animam suam; et in tantum se mutuo diligebant, quod propter vehementem dilectionem, quae inter illos erat, dominus rex Angliae nimio stupore arreptus admirabatur quid hoc esset. Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis*, ed. William Stubbs, Londres, 1867, 2: 7. Véase también Hovedon, *Annals*, 362, A. 6. (*The Annals of Roger of Hovedon*, trad. Henry Riley, Londres, 1853, 2, pp. 63-64.)

[80] La confesión pública de faltas aún menores era una antigua tradición de la Iglesia que se mantuvo a lo largo de la Edad Media en Occidente (véase, por ej., Vogel, «La discipline pénitentielle», pp. 20-26, 163-165) y en los tiempos modernos en Oriente. Como fenómeno literario del siglo XII, es casi seguro que, entre escritores como los poetas goliardos, esas «confesiones» no fueran sinceras; entre los escritores más antiguos, puede que sus lamentos acerca de las locuras de la juventud representaran una convicción real, aunque deben leerse también con prudencia. Esos lamentos se dan con tanta frecuencia entre escritores heterosexuales como entre escritores gays, y algunos equiparan específicamente ambos tipos de amor en su remordimiento (por ej., Baudrí, Marbod). El mismo *topos* es común entre los

escritores musulmanes en España durante el siglo XII, como Ibn Quzman, (véase su *Cancionero*, trad. Nykl), cuyos versos están influidos por los temas de los romances, así como a su vez influyeron en ellos. Esos escritores no habían podido ser afectados por los recelos cristianos respecto de la sexualidad gay.

[81] Hovendon, en trad. de Riley, 2. pp. 356-357.

[82] Por ej., Kate Norgate, *Richard the Lion Heart*, Londres, 1924; Philip Henderson, *Richard Coeur de Lion*, Londres, 1958; y James Brundage, *Richard Lion Heart*, Nueva York, 1974. Henderson observa lo siguiente (p. 243); «No dejó hijos de su matrimonio, que, en efecto, parece no haber sido un matrimonio». De los muchos biógrafos de Ricardo, sólo Brundage es franco acerca de su homosexualidad, aunque la presenta en términos enormemente descalificadores. La biografía de Norgate sigue siendo la mejor, a pesar de su reticencia sobre este tema.

[83] Bernardo de Morlaix (o Cluny), *De contemptu mundi*, en Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, pp. 79-80:

Nemo scelus premit, aut tegit, aut gemit esse scelestus.
Ad fera crimina claudite lumina quotquot adestis...
Lex Sodoma patet, innumerus scatet heu! Ganynedes.
...Quot seges hordea, pontus et ostrea, littus arenas...
...Castra, suburbia quippe sacraria non minus undant
Hac lue sordida...

[84] Scelus fedum... cui... pro dolor... orbus adhesit, Dissuasio concubitus in uno tantum sexu, versos 22-23, en Werner, *Beitrag*, p. 89. Los versos 1-17 de este poema se editaron como un poema de Marbod en PL, 171: 1669, y anónimamente en Wright, p. 158. Las últimas siete estrofas sólo aparecen en el manuscrito que reproduce Werner.

[85] Esto se debe, al menos en parte, al simple hecho de que el renacimiento urbano de los siglos XI y XII se centró en Francia: «En realidad, la importancia que en el siglo XII tuvieron en Galia ciudades antiguas como Orleáns, Burdeos, Colonia, Nantes, Ruán y otras fue muy superior a la que habían conocido bajo los emperadores», Pirenne, *Medieval Cities*, p. 104.

[86] Por ej, Ibn Abdun: «Inna al-qasīsīna fasaqat, zanāt, lūatat», p. 239; sec. 154 en la traducción francesa. Es posible que al menos un monarca de la época, Alfonso I, haya sido gay: véase E. Lourie, «The Will of Alfonso I», *Speculum*, 50, 1975, p. 639. Pienso que Lourie extrae demasiado de la traducción francesa de Ibn Athir que cita: «El hombre que se dedica a la guerra necesita la sociedad de hombres, y no de mujeres», del *Receuil des historiens des croisades: historiens orientaux*, París, 1877, 1: 414; en el árabe original el verbo ‘ashara denota claramente compañía social en oposición a la relación erótica. Por otro lado, sus argumentos generales son convincentes, y el hecho de que Alfonso favoreciera a los templarios en su testamento (por encima de una orden militar local), bien podía guardar relación con la fama que estos últimos tenían de amarse entre hombres: véase infra, cap. *Cambio social*.

[87] Moshe ibn Ezra, *Shira ha-Hol*, ed. H. Brody, Berlín, 1935, 1, pp. 11, 147, 159, 179, 246, etc.

[88] Véase J. Schirrmann, «The Ephebe in Medieval Hebrew Poetry», *Sefarad*, 15, 1955, 55-68, p. 60.

[89] Véase Baer, *The Jews in Christian Spain*, 1: 67 y ss.

[90] Véase Schirrmann, p. 60.

[91] Dilexi multas parvas puer et vir adultas; /Dilexi multos parvos puer et vir adultos, Dissuasio intempestivi amoris, núm. 201, en Werner, *Beiträge*, p. 89. Para el autor germánico de la colección, véase los comentarios de Werner, p. 1; y A. Wilman, «Le florilège de Saint-Gatien: contribution à l'étude des poèmes d'Hildebert et de Marbode», en *Revue bénédictine*, 48, núm. 2, 1936, p. 174. Los poemas que versan sobre homosexualidad aparecen en cierto modo en toda la colección de Werner: por ej., núm. 8, 9, 60, 61, 198-201. Es posible que la enorme cantidad de poemas de esta colección que recuerdan a Marbod sean en realidad obras no reconocidas de éste, aunque lo más probable es que se trate de imitaciones.

[92] Núm. 9, Obiurgatio amatoris puerorum no contiene señal de ultraje moral, sino que es sencillamente un ejercicio de utilización de insultos, una suerte de *sirventès*. El verso 13 (Exponam, quarete nullus debet amare...), sugiere que fue escrito para un rival de ese tipo. Wilmart lo clasifica como un poema de Marbod; no aparece en la edición PL de las obras de Marbod. Algunos manuscritos lo incluyen entre los poemas que pueden atribuirse a Marbod con mayor certeza; véase, por ej., Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, p. 158.

[93] Véase las fuentes citadas supra, cap. *La Alta Edad Media*, n. 52.

[94] Por ej., «praellni hefnir, en argr aldrig» (*Grettir's Saga*), citado en Richard Styche, «Homosexuality in the Icelandic Republic from the Age of Settlement until 1262», ponencia inédita, p. 11; para la efigie en madera, véase *Grágás, the Arnarnaganaean Legate*, Copenhagen, 1829, 2:147, sec. 105; y *Gisli's Saga*, 2, en *Vestfirðinsa sogur*, ed. Björn Þórólfsson y Gudni Jónsson en *Íslensk fornrit*, núm. 6, Reykjavík, 1943.

[95] «Hefir þu sied betri auxi. Eigi ætla ek seigir Halli. Villttu lata serdaztt til auxarennar seigir konungr. Eigi seigir Halli. En vorkun piki mier ydr ath pier vilid suo sella sem pier keypttud», *Haralds saga harðráða*, 67 («Snegluhalla páttir», en *Flateyjarbók, en Samling af Norske Konge-Sagaer*, ed. G. Vigfússon y C. Unger, Cristianía, 1860-1868, 3, p. 427 (trad. en Styche).

[96] Por ej., BM, add, 24199. Cotton, Vitellius A. XII; Bodleian, Digby 65, Rawlinson, G. 109.

[97] Por ej., para la indiferencia, Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2: 119, núm. 115; p. 121, núm. 121; véase también núm. 122, que parece tener un doble significado en un contexto similar. La hostilidad secular, sin ninguna relación con la moralidad cristiana, se ejemplifica en el poema 234 de la misma colección p. 145.

[98] *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon*, pp. 69-70:

Filii nobilium dum sunt iuniores,
mittuntur in Franciam fieri doctores,
quos prece vel precio domant corruptores;
sic pretextalos referunt Artaxata mores.

Et quia non mutuunt anime discrimen,
principes in habitum venerunt hoc crimen,
virum viro turpiter iungit novus hymen,
exagitata procul non intrat femina limen.

[99] *Ibíd.*, p. 102; Ex hiis esse novimus plures Sodomeos, / deas non recipere set [*sic*] amare deos.

[100] *Ibíd.*: Set quotquot invenerit huius rei reos, / qui in celis habitat, irridebit eos. Muchas de las frases de Gualterio y algunas de sus opiniones derivan de otros autores –hay multitud de citas de Juvenal–, pero ésta parece ser original.

[101] Aparentemente, a él está dedicado el poema 149 de Baudrí: véase Abrahams, pp. xxviii-xxix; Hauréau, *Mélanges*, pp. 107-108. También hay ecos de Baudrí en poemas de Hildeberto, ¿o a la inversa? Nunca se puede asegurar.

[102] Para la consagración de Hildebeno, véase *Gallia Christiana*, París, 1856, vol. 14, col. 74.

[103] O posiblemente «el alcahuete con el respetable»; el latín *cum sene laeno* es ambiguo.

[104] Hauréau, *Mélanges*, p. 69:
Innumeras aedes colit innumerus Ganymedes,
Hocque, quod ipsa solet sumere, Juno dolet.
Hoc sordent vitio puer et vir cum sene laeno,
Nullaque conditio cessat ab hoc vitio.

[105] *Ibíd.*, pp. 187-88: Multa domus multo fenur habere Joves. / Non tamen expectes Ganymedis crimine coelum.

[106] Se encuentra en dos de los mejores manuscritos de poesía de Hildeberto (BN, Baluze, 120; y BM, Add., 24199), y Wilmar lo clasifica como indiscutiblemente auténtico (p. 181), a pesar de las dudas de Hauréau (*Mélanges*, pp. 177-178). Los argumentos del último contra la autenticidad del poema no son convincentes («La distinción hecha por el poeta y su decisión atenuante –“A eso le llamo error”– son tan escandalosas que el poeta no pudo ser Hildeberto... Estos amores son tajantemente estigmatizados en dos poemas, de los cuales Hildeberto es el autor más probable»); desde el punto de vista literario, no hay más razón para suponer que los poemas antigays se deban más a la pluma de Hildeberto que los progays, mientras que desde la perspectiva histórica estos últimos tienen muchas más probabilidades de autenticidad que los primeros. Aun cuando no escribiera el famoso poema sobre el hermafrodita (Hauréau sugiere que hay dudas al respecto, pp. 141-147; pero Wilmar lo acepta sin reservas, «Le florilège», p. 180, n. 4; p. 160), lo cierto es que embelleció el viejo cuento del Señor y el Siervo (Hauréau, p. 178), cuya moralidad no es en absoluto más ortodoxa que la de «Ifis e Iante», aun cuando su tema heterosexual fuera menos ofensivo a Hauréau.

[107] Hauréau, p. 177:
Cum peteret puerum Saturninus, Iphis Iantha,
Coetus ait superum: «Scelus est.» Illud voco culpam.
Quo prohibente nefas, ludum ridente virorum.

Altera fit juvenis, fit femina neuter eorum,
Si scelus esset idem, senientia coelicularum.
Alterutrum transformaret, neutramve duarum.

Ifis fue una muchacha cretense criada como varón y que fue convertida en muchacho cuando se enamoró de otra chica. Yante; los versos 2 y 5 han de referirse a la homosexualidad; Ovidio también parece condenar la homosexualidad femenina en su relato de Ifis y Yante, aunque con respecto a la masculina mantuvo una actitud alternadamente indiferente o positiva.

[108] Dronke (*Poetic Individuality*, p. 116), habla de «una agonía de culpa compartida, de la que la Biblia no sabe nada», sobre la base de los versos *Que peccata, que scelere / nostra sciderunt viscera* (47-48). Para mí, estas palabras no quieren decir otra cosa que la separación de las dos (*nostra sciderunt viscera*) fue obra de maldad y una fechoría. Por otro lado, el tono general del poema es notablemente más erótico que el de cualquier de los otros *planctus*.

[109] Texto en OBMLV, núm. 172, pp. 246-250, versos 45-46, 69-92, 105-110; véase el comentario en Dronke, como supra. Waddell traduce la mayor parte de esos mismo versos con un enorme gracia y belleza, aunque demasiado libremente: *Medieval Latin Lyrics*, p. 169.

[110] En la introducción a su edición de *Amis y Amiloun*, Londres, 1937, MacEdward Leach analiza los diversos tipos y divisiones de la historia, que aparece primero en latín, pero rápidamente se abre paso en la mayor parte de las lenguas vernáculas. Para un tratamiento reciente, véase R. J. Hexter, *Equivocal Oaths and Ordeals in Medieval Literature*, Cambridge, Mass, 1975, pp. 27-37, notas y bibliografía.

[111] Para un tratamiento estándar de las fuentes de la leyenda, véase Gédéon Huet, «Ami et Amile: les origines de la légende», *Mayen Age*, 30, 1919, pp. 162-186; y la introducción de Leach. Que yo sepa, nadie ha tenido en cuenta la posibilidad de la influencia helenística a través de la Hispania musulmana. Sobre la potencialidad de esa transmisión, véase «Greece in the Arabian Nights», en Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1971: e infra, en el cap. *El triunfo de Ganimedes*.

[112] La entrega de su esposa a Amile por parte de Amis recuerda la leyenda de Lantfrido y Cobbo.

[113] He resumido a partir de la versión del siglo XIII, en prosa y en francés antiguo, que se publicó en *Nouvelles françaises en prose du XII^e siècle*, ed. L. Moland y C. d'Héricault, París, 1856, pp. 35-82. Una traducción encantadora de esta versión se puede hallar en William Morris, *Old French Romances*, Londres, 1896, pp. 27-58.

El triunfo de Ganimedes.

La literatura gay en la Alta Edad Media

Quizá lo más llamativo del período comprendido entre 1050 y 1150 sea la reaparición, por primera vez desde la declinación de Roma, de manifestaciones de lo que podría denominarse subcultura gay. La muestra más obvia de este renacimiento fue la literatura gay, cuyo alcance general y cuya difusión se expusieron en el capítulo anterior. El que autores individuales, por muchos que sean, registren sus sentimientos personales en solitario no constituye probablemente una «subcultura» en el sentido más corriente de este término; pero una red de tales personas, conscientes de su diferencia común respecto de la mayoría y que influyen tanto en la percepción que de su peculiaridad tienen ellas mismas como en la que tienen los demás, indica de qué tipo de cambio se trata. Desde el siglo I d. C. no se había visto en Europa, ni volverá a verse hasta el XIX, un cuerpo de literatura gay con las proporciones y las características que presenta el que examinaremos a continuación.

Lo mismo que en el caso de tantas otras cuestiones relacionadas con nuestro tema, el tipo de análisis posible en la actualidad ha de ser necesariamente muy insatisfactorio. Las causas de esta explosión de cultura gay siguen siendo misteriosas en parte. Se las puede relacionar con otras corrientes culturales del período, tales como el surgimiento de lo que habría de llamarse «amor cortés», pero estas tendencias, aunque más estudiadas, no son mucho mejor comprendidas que la cultura gay, y más bien podrían obstaculizar que contribuir al análisis que tratara de establecer correlaciones entre esos conceptos indefinidos. Tampoco es evidente que el crecimiento de la tolerancia pudiera producir por sí mismo semejantes manifestaciones culturales; en cambio, podrían relacionarse más directamente con el gran incremento de la producción literaria general del período o incluso con el conocimiento mismo. Cierta familiaridad con las convenciones artísticas gays de la Antigüedad ejerció una gran influencia sobre las de los siglos XI y XII, y es evidente que los progresos en educación y prosperidad tenían que desembocar en una reflexión artística general de un abanico más amplio de fenómenos sociales. Por otro lado, probablemente la tasa de alfabetización siguió creciendo por lo menos durante el siglo XIV, mientras que las manifestaciones de la subcultura gay desaparecen casi por completo después del XII. Es probable que los progresos en el conocimiento de muchas disciplinas expliquen la naturaleza de un desarrollo tan amplio y complejo; lo máximo que aquí podemos hacer es intentar describirlo.

Vale la pena repetir, a modo de prefacio a este material, que aunque lo que ahora nos interesa es el aspecto de la vida personal que distinguía a estos escritores de la mayoría de escritores de la época —el interés romántico por las personas de su mismo sexo—, también estaban insertos y participaban en movimientos culturales más amplios de su entorno. El grueso de su producción literaria tenía que ver con temas religiosos normales y absolutamente ortodoxos. La mayoría de ellos eran destacados hombres de la Iglesia, en cuya Jerarquía eclesiástica ocupaban posiciones de considerable autoridad; a nadie se acusó, ni en vida ni posteriormente, de sostener opiniones no ortodoxas.

Baudrí de Bourgueil (1046-1130), abad del monasterio benedictino francés de Saint Pierre y luego arzobispo de Dol, sintetiza la transición de las pasiones ascéticas de la tradición amorosa monástica (que se analizó en el capítulo anterior), a la poesía decididamente erótica, más típica de los siglos XI y XII. Gran parte de su poesía responde al viejo estilo del afecto apasionado, pero espiritual, como el poema de Godofredo de Reims,[\[1\]](#) a quien le ofrece

inmortalizarlo en verso, o el que escribe a su amigo Galo,^[2] tema parecido al poema lírico de Walafrido a Liutgero («Ahora no hay de mí nada para ti excepto una simple prenda de amor»).^[3] También se encuentran ecos de Walafrido –o al menos de la tradición que representa– en su poema a Rodolfo, el monje a quien llama «Otro yo, o yo mismo, si pueden dos espíritus ser uno solo / y si pueden dos cuerpos volverse realmente uno solo».^[4] En muchos de estos versos está claro que la pasión que expresan no se relaciona con la atracción física. Cuando escribe a Galo, por ejemplo, dice: «Te amo intensamente, porque eres intensamente amable», pero continúa explicando que «es tu talento lo que me hace amarte».^[5] En otros no hay alusión alguna a afinidad espiritual. «Ni la rosa ni la violeta adornan tanto la primavera / como tú embelleces, solo, el rebaño de los jóvenes»: estos versos están dedicados a un joven con el que nunca se encontró; había oído hablar de la extraordinaria belleza del joven y, según dijo, no pudo esperar a juzgar personalmente esa gracia.^[6]

Otros poemas quedan al borde del candor del «ídolo de Venus». Hay una sección de ochenta versos (38) dedicados a un hermosísimo muchacho^[7] cuya arrogancia es un fastidio particular para Baudrí y un reproche a un hombre joven que le ha escrito con veladas alusiones, lo que provoca las siguientes palabras de Baudrí: «Si quieres ser mi muchacho, aclara esas alusiones».^[8]

Entre los muchos poemas de amor dedicados a un tal Juan, se encuentra su queja acerca de la inconstancia de la juventud:

Me admiro y no logro admirarme lo suficiente
de que mi Juan no haya vuelto a mí, solícito,
aunque siempre promete regresar.
O bien el muchacho se ha agriado, o bien me ha sacado de su mente.

El muchacho es inconstante, inconstante como la juventud.

En ninguna parte el hombre está a buen seguro, en ninguna parte lo bastante diligente.^[9]

Baudrí fue por dos veces expulsado del cargo por misteriosos escándalos,^[10] pero no hay pruebas de que estos escándalos guardaran relación con referencias eróticas. Por otro lado, como obispo, estaba convencido de que había que mantener una fachada para el público («El amante prudente disimula los actos de amor»)^[11] y escribió extensamente a su amado Pedro –cuyo peine llevaba siempre consigo como recuerdo de su amor– sobre el tema de la discreción en «el juego». «Si puedes, manten tus actos por encima de toda censura, pero si no puedes, guárdate al menos las confidencias para ti mismo.»^[12]

En unos pocos pasajes, Baudrí trataba incluso de renegar de su poesía amorosa, aduciendo que la había escrito como si sintiera el aguijón del amor joven:

Pero ni el amor joven, ni el pecado grave, me extraviaron jamás;
simplemente me divierte una broma, pues soy una persona juguetona.[13]

«Nunca –proclamaba– el mal amor me afectó.»[14] Hasta las negaciones de Baudrí revelan actitudes profundamente alteradas respecto de los gays y sus sentimientos. El problema decisivo, naturalmente, estribaba en la conveniencia o no de que un obispo escribiera poesía erótica, no en el sexo de los destinatarios de esa poesía. Baudrí admite francamente que escribió poesía para ambos sexos: «He escrito a muchachos, no he descuidado a las chicas»; «He escrito para placer de muchachos y de chicas»; «A ambos sexos han complacido mis versos».[15]

Baudrí puede haberse sentido turbado por la reacción de los laicos a sus relaciones eróticas y su poesía, pero él, por su parte, aceptó claramente que el amor era algo bueno en sí mismo y no tuvo ningún inconveniente en dirigir su amor a una persona de su mismo sexo. Es evidente que, en la reconstrucción poética que Baudrí hace de la correspondencia entre Floro y Ovidio, el primero defiende al autor cuando exclama:

No enseñas tú a la edad, sino la edad a ti te instruye:

Venus supo cómo amar sin tus versos.
Dios hizo llenas de amor nuestras naturalezas;
Naturaleza nos enseña lo que le enseñó Dios.

Lo que somos es un crimen, si es un crimen amar,
pues el amor me dio también el Dios que me dio la vida.[16]

La mayoría de los contemporáneos gays de Baudrí estaban a la defensiva. Marbod de Rennes,[17] uno de los maestros de Baudrí, fue una gran autoridad en la tan influyente escuela de Chartres, canciller de la diócesis de Angers y obispo de Rennes. Su poesía, como la de casi todos los poetas gays de la época, versa preferentemente sobre temas religiosos comunes. También incluye versos que satirizan amargamente a un muchacho que no consiente a su requerimiento:

Que es vil no cabe duda, vil y cruel,
quien por perversión del carácter niega la belleza de su cuerpo.
Una cara hermosa debiera tener una mente sana,
paciente y no orgullosa, sino dispuesta a esto o aquello.[\[18\]](#)

Posiblemente se trata del mismo joven acerca del cual escribió Marbod un poema en el que se alude a un terceto: un muchacho a quien él ama («ese joven espectacular, cuya belleza es mi fuego») estaba enamorado de una chica muy bella, quien amaba a su vez a Marbod; no parece que ninguno de los tres lograra satisfacer su deseo.[\[19\]](#) En todo caso, está claro que el obispo tenía un amante, a quien le envió recado urgente con el mensaje de que, si quería que Marbod se mantuviera fiel, volviera de la ciudad lejana donde se ocupaba de negocios, pues alguien estaba haciendo denodados esfuerzos para quebrar su fidelidad.[\[20\]](#)

La situación de Marbod como maestro de la escuela de Chartres, donde se formaba a los hombres más importantes de la Iglesia de la época, otorgaba una inmensa influencia a sus actitudes ante la sexualidad gay.[\[21\]](#) En toda Europa, de Inglaterra a Alemania (véase cap. «La resurrección urbana», notas 91 y 92), se encuentran manuscritos con copias de sus poemas gays. En realidad, es probable que usara su poesía como material de enseñanza.

Un discípulo de Abelardo, Hilario el Inglés, exploró largamente en su poesía el tema del joven esquivo. En una serie de versos dedicados a jóvenes ingleses, alabó de modo extravagante su belleza y se lamentó una y otra vez de su altivez.[\[22\]](#) Esos versos no parecen ser meras imitaciones de fuentes clásicas o puros ejercicios de capacidad literaria. En efecto, sentimientos como «¡Oh, cómo quisiera que desearas el dinero!»[\[23\]](#) son manifiestamente incompatibles con los prejuicios clásicos y no corresponden a los motivos literarios comunes en las escuelas religiosas.

Los versos gays de Hilario parecen decididamente personales. En un poema expresa su angustia ante el conflicto entre sus sentimientos por un joven y su compromiso con una mujer:

El momento en que te vi
Cupido me golpeó, pero vacilé,
pues mi Dido me posee,
y temo su ira.[\[24\]](#)

No obstante esta «Dido», casi todos los investigadores que estudiaron los poemas han llegado a la conclusión de que los escritores para mujeres se caracterizan por una «total ausencia de verdadera emoción», mientras que los dedicados a muchachos impresionaron a la mayoría como personales y sinceros.[\[25\]](#)

En verdad, el argumento de que el contenido aparentemente gay de la poesía del siglo XII representa pura y simplemente alusiones clásicas o es un «eco de Ovidio», no resiste un examen riguroso. Es verdad que tales versos –como el de Baudrí, que dice: «He escrito para

placer de muchachos y de chicas»– guardan un sorprendente paralelismo con los modelos clásicos, pero también es asombrosa su semejanza con los escritos contemporáneos de judíos y de musulmanes españoles,[26] que, sin duda, no copian a Ovidio. La atracción sexual sólo puede expresarse en términos de uno u otro de los dos sexos disponibles; en tales casos, es ilusorio apresurarse a aceptar las analogías en la construcción de frases como prueba de derivación.

Lo cierto es que, imitaciones o no, la mera expresión de atracción homosexual por obispos y sacerdotes era una novedad en el siglo XII. Alcuino, Hrabano Mauro, Walafrido y multitud de poetas medievales anteriores se refirieron también a los modelos clásicos gays, pero no adoptaron abiertamente las actitudes ni la terminología sexuales. El empleo común de temas y poesía manifiestamente gays por clérigos de elevada posición jerárquica, que también escribieron poesía religiosa convencional, es prueba de una notable tendencia social que sugiere un cambio más profundo que la simple introducción de un nuevo estilo literario.

Sin embargo, la mayor parte de la poesía gay de la época no se basa en tradiciones clásicas y demuestra tanto la sinceridad como la variedad de las relaciones gays en el seno del clero. Uno de los poemas más inusuales de la colección de los *Carmina Burana* contiene un tierno argumento entre dos clérigos que se aman.[27] Uno está enfermo y ofrece hacerse monje si Dios le asegura su recuperación. Su horrorizado amante ruega que no le abandone. El clérigo enfermo se conmueve ante las súplicas, pero mantiene su decisión. Sigue entonces una prolongada discusión en la que el amante apela a todos los argumentos para disuadir a su amigo de que entre en un monasterio, le llama la atención sobre los rigores de las reglas monásticas, la terrible calidad de la comida, la tristeza que provocaría en sus parientes si los abandonara. Todo en vano: el clérigo enfermo está decidido. Por último, el amante estalla:

¡Oh, arte de razonar,
ojalá nadie te hubiera descubierto nunca!
Tú, que la soledad y la desdicha
a tantos clérigos procuras,

y luego hace ver al futuro monje que quedarán separados para siempre. En este punto, a su compañero lo asaltan las dudas: «Ya he cambiado de idea», declara, y decide no meterse nunca a monje.

Otra manifestación del surgimiento de una subcultura gay durante el período 1050-1150 fue la aparición de una variedad de *topoi* específicamente gays, que se abrieron paso en la literatura de toda Europa, gay o no. El más notable de estos *topoi* fue la figura de Ganimedes, el hermoso hijo del rey de Troya a quien Zeus llevó al cielo para que sirviera allí como escanciador.[28] En la literatura de finales del Imperio, Ganimedes se convirtió en sinónimo de lo que el mundo antiguo denominaba «el amado» en una relación homosexual, pero en la Edad Media aparecía de muy diferentes maneras, casi siempre como representante de los gays en general.[29] En varios debates del período es el portavoz del bando gay, y muy a menudo es empleado como arquetipo de varón hermoso.[30]

El empleo de la figura de Ganimedes no era necesariamente una señal de participación en una subcultura gay, ni tan siquiera de aprobación de la misma, sino que, dadas la amplia adopción de «Ganimedes» como nombre de una persona gay y la familiaridad que con la leyenda tenía la gente culta de la época, las referencias artísticas a Ganimedes durante este período deben considerarse como alusiones potenciales a este tema.[\[31\]](#)

Por ejemplo, apenas puede caber duda de que un capitel de este período que se encuentra en la iglesia de La Madeleine, en Vézelay, que representa el rapto de Ganimedes por un águila[\[32\]](#) sea una suerte de comentario sobre el tema, aunque mucho más difícil resulta desentrañar qué tipo de juicio se intenta expresar, y para quién. La representación del aterrorizado Ganimedes en las garras del águila que lo arrebató se ha interpretado tal vez correctamente como sugerencia de una actitud negativa del artista en lo que concierne a un cierto aspecto de la homosexualidad durante ese período, quizá la denuncia de posible abuso sexual de niños que se criaban en los monasterios.[\[33\]](#) Sin embargo, vale la pena tener en cuenta que el incidente se consideró siempre como un rapto, cuando no una violación, incluso en Roma, y que la escultura en cuestión puede ser simplemente un vívido retrato de esto. Dadas las circunstancias, la sorpresa, e incluso el terror, habrían de parecer muy naturales, y los detalles de la escultura corresponden exactamente a la descripción que de este acontecimiento se da en *La Eneida*, salvo la única adición de una gárgola diabólica en un rincón del capitel. No sería extraño que la escultura fuera simplemente una alusión mitológica, pero aun cuando se quiera considerar la escena como una denuncia, hay claras pruebas del predominio y difusión del tema en esa época: difícilmente el rapto de un hombre para uso sexual de otro hombre se consideraría un objeto adecuado para la escultura eclesial en el siglo XIV.[\[34\]](#)

Otras convenciones gays incluyen el tema del joven esquivo, mencionado ocasionalmente en otros momentos de la Edad Media, pero con mucha mayor frecuencia durante el período que nos ocupa, y el amor entre David y Jonatán, que llegó a ser la contrapartida bíblica del pagano Ganimedes como símbolo del afecto pasional entre personas del mismo sexo. Este último tema se abrió paso en escritos que van desde el ascetismo monacal de Aelredo[\[35\]](#) al humanismo secular de Abelardo.

Al igual que la del Occidente moderno, la subcultura gay de la Alta Edad Media parece haber tenido su propia jerga, que fue poco a poco difundándose entre la población general. Por ejemplo, «Ganimedes» era equivalente a «gay». Es sorprendente la analogía de estas dos palabras en sus respectivos marcos culturales. En una época aficionada a la literatura clásica, la invocación de la mitología griega para describir las relaciones homosexuales no sólo eliminaba tácitamente el estigma de que era portador el bíblico término «sodomita», la única palabra de uso común antes o después de este período, sino que también evocaba connotaciones de sanciones mitológicas, superioridad cultural y refinamiento personal que disminuían enormemente las asociaciones negativas en lo concerniente a la homosexualidad. Aunque «Ganimedes» también se usó satíricamente, en lo fundamental carecía de contexto moral y podía ser usado sin temor por los propios gays.

Este término se usaba ya como adjetivo, ya como sustantivo. En las referencias literarias se daba por sobreentendido su significado. Incluso llegaron a ser comunes ciertas oscuras variantes clásicas del nombre (como «Frixo») o misteriosos epónimos como «Erictonio». En consecuencia, en los siglos XI y XII, las apariciones de la voz «sodomita» son más raras que en los siglos X o XIV, incluso en la literatura hostil.

La palabra *ludus* («juego») también parece haber adquirido un significado especializado en ciertos círculos; su empleo en referencias oblicuas o en retruécanos sobre la homosexualidad en muchos contextos literarios diferentes sugiere que su empleo con connotaciones específicamente gays se hallaba muy extendido.^[36] La «caza» y la terminología con ella relacionada tiene una destacada presencia en la poesía de autores gays o sobre gays, y es posible que representara lo que en la subcultura gay de hoy en día se designa como *cruising* (*Nota del Traductor*: Aproximadamente, «ir a ligar»), aunque, en tanto metáfora, es lo suficientemente obvio como para no requerir explicación especial. La rica ironía de Ganimedes cazado cuando el águila se abalanzó sobre él se añadía, sin duda, a la eficacia de la metáfora,^[37] lo mismo que la asociación residual de las liebres con la homosexualidad.^[38]

Muchas otras expresiones gays se han perdido o resultan hoy indescifrables: «madera» puede haber tenido algún significado sexual en la época,^[39] y el término «mula»^[40] se opone en un poema a un «caballo»,^[41] distinción que no presenta analogía discernible alguna con la jerga gay anterior y posterior.

Una indicación más de la existencia de una subcultura diferente fue el resurgimiento de la prostitución masculina. Debida posiblemente en parte a cambios demográficos y/o económicos. Gran parte de la poesía de este período alude a la posibilidad que tenían los jóvenes de vender sus favores, tema que había desaparecido de la literatura occidental después de la caída de Roma.^[42] Este género incluye versos de autores gays tales como Hilario, y no gays, como el autor del poema «¿Por qué sospecha de mí mi dama?». El poeta trata de convencer a su amante de que no es gay, para lo cual sugiere que si él quisiera obtendría gran provecho de la venta de sus favores:

Por mucho que un señor me prometiera
y la abyecta pobreza me constriñera...
no soy de los que se inclinan a hacer
antes lo beneficioso que lo debido...
prefiero permanecer pobre y puro
a vivir rico y corrompido.^[43]

En el más popular de los poemas del período sobre este tema hay muchas referencias a la prostitución. El adversario de las relaciones gays sostiene que un muchacho «vende sus encantos sin atender a su sexo»^[44] y el bando gay concede:

Placentera es la fragancia del beneficio; nadie elude la ganancia.
Para hablar llanamente, cierto es el atractivo de la riqueza.
Todo el que desee enriquecerse está dispuesto a jugar este juego:
si un hombre desea muchachos, dispuesto está a recompensarlos.^[45]

Con gran concisión, otro poeta observa del objeto de su sátira: «Gozas tú de la corrupción misma más que del dinero que con ella haces».[46] Y Alain de Lille pone esta queja en boca de Naturaleza: «Muchos de los jóvenes a quienes he favorecido con la gracia de la belleza están tan obsesionados por el amor al dinero que han trocado los martillos del amor por los deberes del yunque».[47]

Un poema anónimo hablaba de burdeles masculinos en Chartres, Orleáns, Sens y París; otro conservaba en el mismo manuscrito indicios de que tales burdeles sólo empleaban a individuos con grandes genitales. La aplicación de este criterio de discriminación habría sido imposible de no haber existido tanto una gran demanda de dichos servicios como un conjunto considerable de individuos dispuestos a proporcionarlos. La mera mención de esos establecimientos es asombrosa; las referencias (positivas o negativas) faltan por completo en la literatura cristiana anterior al siglo XI y desaparecen inmediatamente con posterioridad al siglo XIII.

Una de las consecuencias más interesantes del resurgimiento de una subcultura gay fue la aparición, por primera vez en la literatura latina, de debates acerca de amor homosexual y heterosexual.[48] Si bien estos debates fueron comunes en la literatura griega a lo largo del siglo IV, desaparecieron por completo durante los primeros tiempos de la Edad Media, y no se conocen equivalentes latinos anteriores al siglo XII. Además, fuera de la analogía de las premisas –un argumento sobre qué tipo de amor es superior– no hay ninguna conexión demostrable entre los *dubbii* de la Antigüedad y las controversias poéticas de la Alta Edad Media.

El primero, más importante y más largo de estos debates fue el «Debate entre Ganimedes y Helena». Este poema ha sido ampliamente ignorado por la investigación moderna, pero en la Edad Media gozó de extremada popularidad. Sobrevive total o parcialmente en manuscritos por toda Europa, de Italia a Inglaterra;[49] se recitaba en voz alta a los estudiantes y lo sabían de memoria muchas personas cultas. Ejerció una profunda influencia en la literatura posterior.[50]

Aunque probablemente no haya ninguna conexión entre «Ganimedes y Helena» y las controversias helenísticas sobre este tema,[51] puede que el poema no sea completamente original. Los debates eran una muestra de la dieta literaria del siglo XII.[52] Había argumentos poéticos acerca de si eran mejores amantes los clérigos o los caballeros (los clérigos ganaban siempre: ellos eran los que escribían los poemas),[53] sobre si la primavera o el verano era la estación más apta para el amor» sobre detalles de las buenas maneras, sobre qué orden monástica era superior en virtud, e incluso sobre temas doctrinarios. Aunque es posible que «Ganimedes y Helena» fuera una variación espontánea sobre esta tradición en respuesta a la minoría gay, cada vez más notable, del momento (¿o compuesto por uno de sus miembros?), hay sorprendentes semejanzas entre este debate y otro similar que se encuentra en *Las mil y una noches* y que merece atención. En «La disputa entre el hombre y la mujer culta de Bagdad sobre la excelencia relativa de chicas y muchachos», los interlocutores sostienen una disputa muy parecida a la que se da entre Ganimedes y Helena.[54] Es particularmente significativo el empleo de una mujer en la discusión; ningún antecedente del género hace intervenir a mujeres en la disputa. Esta modificación del modelo clásico refleja un cambio profundo en la posición de las mujeres en el medio en el que fueron escritos los últimos debates; en vez de aparecer en la literatura de amor como meros objetos, preferidos por un varón y rechazados por otro, en estas discusiones sobre amor gay las mujeres

participan por sí mismas, como iguales intelectuales de los varones y como personas cuyos derechos sexuales propios merecen el mismo tiempo de debate.

Aunque el debate árabe no está íntegramente escrito en verso, la mayoría de los argumentos son citas poéticas. El tono es amargo, y en él hay un importante despliegue de misoginia, lo mismo que en «Ganimedes y Helena». Los argumentos abarcan multitud de temas; su fácil inventiva es paralela a la de «Ganimedes y Helena». En ambas disputas, la primera exposición es de la mujer, y en ambos casos parece ganar, pero sobre la base de observaciones poco convincentes. En varios puntos llama la atención la semejanza de las objeciones de una y otra mujer: ambas critican las relaciones homosexuales sobre la base de la deshonra que dejan y, finalmente, ambas rehusan el debate con el pretexto de ofensa a su pudor.^[55]

Es muy improbable que la narración árabe, en la forma en que la conocemos, haya procedido de «Ganimedes y Helena». Pero, en cambio, no lo es en absoluto que los autores de uno Y otro hubieran conocido un prototipo anterior.^[56] Todos los estudiosos están de acuerdo en que el debate latino debió de ser redactado en el siglo XII o incluso después, y es posible que su autor hubiera conocido un relato árabe sobre las mismas líneas, particularmente si vivía en el sur de Francia, como se ha sugerido.^[57] Si bien se sigue discutiendo todavía acerca de su naturaleza y su alcance, casi nadie se opone hoy a la idea de que las tradiciones literarias islámicas de España ejercieron cierta influencia en la poesía del sur de Francia.^[58] «Ganimedes y Helena» pueden llevar la marca de esta influencia.

Por otro lado, no hay duda de que se trata de un poema original en muchos aspectos y que merece consideración por sus propios valores. Es demasiado importante como para resumir aquí y aparece íntegramente traducido en el Apéndice II. Vale la pena aclarar unos cuantos puntos. La aparente victoria de Helena debe considerarse con prudencia. En la literatura de la Alta Edad Media es común que aparezca un repudio al final de obras que celebran temas sensuales, tales como la pasión erótica (de cualquier tipo). La poesía que versa exclusivamente sobre temas heterosexuales también incluye esos «finales sorpresa». En esos casos, las verdaderas simpatías del escritor deben leerse entre el comienzo y el final rutinarios, pero en el caso de «Ganimedes y Helena», esto no es tan fácil. Se permite a ambos bandos de la discusión echarse pullas recíprocas y ambos presentan argumentos valiosos e inválidos. La descripción de la belleza de Helena y de Ganimedes no deja casi traslucir la preferencia del autor, y la mayoría de los argumentos terminan en empate; los de Helena, sobre la base de la «naturaleza», no se pueden tomar muy en serio en un poema de este tipo, ni es probable que las réplicas misóginas de Ganimedes impresionaran a un público del siglo XII acostumbrado a las polémicas antifeministas. El narrador anota un punto a favor de Helena cuando comenta la fertilidad del apareamiento heterosexual —táctica popular en la literatura contemporánea—, pero el mejor ataque de Helena es el que dirige a la avaricia del muchacho, especialmente interesante: en efecto, da a entender que encontraría menos reprehensible su conducta si tuviera el amor como motivación. Probablemente se trata de una indicación del valor absoluto del amor en la sociedad que produjo el poema. El argumento («desierto de semilla») con el que ella supuestamente triunfa, ya se ha expresado antes en el debate sin ninguna consecuencia, y carecería de efecto alguno en el ambiente capaz de producir una obra de esta clase.^[59]

Varias observaciones de Ganimedes son elocuentes. Aparentemente, Helena cede a la afirmación de su contrincante de que el estilo de vida gay es común entre las personas más importantes e influyentes del momento y de que hasta los individuos que lo declaran pecado

también se ven involucrados en él. Algunos de los argumentos más superficiales de Ganimedes son los más destructivos, como, por ejemplo, los comentarios acerca del interés que despierta en Júpiter, en oposición a Juno, que se producen en el inicio del debate. Prescindiendo de sus simpatías personales, es evidente que el autor encontraba más divertidos los argumentos de Ganimedes y se sentía más inclinado a transcribirlos. Su argumento acerca de la superioridad del apareamiento homosexual sobre la base de la gramática está expuesto de una manera tan inteligente y eficaz que aun un siglo después lo seguía citando, ya a favor, ya en contra, en las principales obras que tratan de la homosexualidad.^[60]

Probablemente, lo más importante del poema no sea quién gana o pierde ni cuáles son los sentimientos del autor, sino el ambiente de tolerancia en el que se escribió. Presenta un sorprendente paralelismo con la ceguera de la poesía helenística; los dioses mismos se dividen en dos facciones; «Unos, atraídos por Helena; otros, por Ganimedes» (verso 66). Al final, no hay castigo ni penitencia para el derrotado Ganimedes, sino el goce a medida que el amor lo atrae a Helena y se casan.^[61] En algunas versiones, el último verso del poeta es de doble filo: «¡Oh Dios, si alguna vez yo lo hiciera [se refiere a la “sodomía”], ignórame!» (*Deus, hoc si fecero, sis oblitus mei!*); otros (incluyendo la que tal vez sea la mejor copia), el autor adopta un tono algo más revelador: «¡Oh Dios, si alguna vez yo lo hiciera, ten piedad de mí!».^[62]

«Ganimedes y Helena» fue el producto de una sociedad en la cual los gays constituían una fracción importante de la población, en que las defensas del amor gay eran lo bastante comunes como para llegar a adquirir un tono más bien desafiante que defensivo y para inspirar al genio poético que lo representa. La extremada popularidad del poema en muchas regiones de Europa podría deberse tanto a la fascinación que ejerció en sociedades menos tolerantes como a la gran dispersión del tipo de circunstancias que le dieron origen.

Un debate similar, del que sólo ha llegado a nosotros una copia,^[63] puede haber sufrido la influencia de «Ganimedes y Helena»; en él se presenta una violenta controversia entre Ganimedes y Hebe ante el consejo del cielo. Si su autor conoció el poema anterior, lo cierto es que tomó de él muy poca cosa, fuera de esta situación.

«Ganimedes y Hebe» es mucho más erudito que su predecesor; poema más bien métrico que rítmico, sus noventa versos están llenos de alusiones y lenguaje clásicos y es probable que se haya inspirado en un pasaje del comentario de Servio a *La Envidia*,^[64] donde se representa a Juno furiosa por la llegada de Ganimedes para ocupar el lugar de Hebe como escanciador de los dioses.^[65]

En el poema, Juno teme reprochar tal circunstancia a Júpiter por sí misma y persuade a Hebe de que hable contra Ganimedes delante de los dioses y solicite que no se le permita usurpar los honores de los que con toda justicia gozaban las diosas. A diferencia del autor de «Ganimedes y Helena», el de este poema no simula neutralidad; está clara y abiertamente a favor de Ganimedes, quien, dice, eclipsa a Hebe en belleza «como el sol oscurece a la luna» (51-52).

Aun cuando revela la influencia clásica, «Ganimedes y Hebe» es rigurosamente original y parece constituir una suerte de juicio personal antes que un mero ejercicio literario. Hebe no invoca los estrictos juicios morales tradicionales contra los actos homosexuales, y sólo de paso menciona a la «naturaleza»; en cambio, lamenta el éxito de su aventura celeste y pide que, de alguna manera, se pongan bajo control sus poderosas y peligrosas influencias sobre

los dioses. La respuesta de Ganimedes es áspera y amarga, hecha en parte de misoginia y en parte de elípticas alusiones que han de haber tenido sentido como proverbios de la época o, quizá, como convenciones de lenguaje en el seno de la subcultura gay. Sin duda, se trata de una defensa menos elocuente de la homosexualidad que la de Ganimedes en el poema anterior, pero probablemente no menos sincera. La exclamación final –«O bien disfruto justamente del soberano del cielo, o bien ha de verse como un crimen / algo que la providencia del destino ha hecho necesario» (89-90) – tiene grandes reminiscencias de la elocuente defensa que realiza Baudrí de su naturaleza y sugiere la creencia, entre los gays de la época, de que sus preferencias eran innatas y que, por tanto, estaban exentas de culpa. Esta idea, caso de estar ampliamente difundida, podría explicar la casi total ausencia en este período de teología moral negativa acerca del tema; en todo caso, es seguro que, en el siglo siguiente, Tomás de Aquino estaba suficientemente preparado para aceptar la creencia aristocrática de que las inclinaciones homosexuales eran innatas y, por tanto, «naturales».

Una disputa sobre amor gay, mucho menos erudita, pero en ciertos aspectos más interesante, es la que pudo inventarse prescindiendo del partidario de la heterosexualidad. Un único manuscrito que se conserva en Leiden contiene por separado versos que atacan el amor gay y las prácticas homosexuales, y nombra a Chartres, Sens, Orleáns y París como centros particularmente destacados en estas prácticas, a la vez que denigra una floreciente y bien desarrollada subcultura de la prostitución y de intereses eróticos muy especializados.^[66]

Que Chartres y Sens perezcan, donde Adonis se vende según la ley del burdel, donde los varones se prostituyen.

Ciudad noble, ciudad única infectada de estos males, París se regocija en casarse con un joven.

Pero tú eres la más depravada de todas, Orleáns; que perezcas campeona de este crimen.

Hasta ahora Chartres y París se han recreado
en el vicio de Sodoma; ahora París de Sens se ha vuelto una Io.^[67]

Preeminentes son los hombres de Orleáns –si pensáis bien de este tipo de hábitos– en dormir con muchachos.

Por consejo de Venus mi amiga me envía un paje;^[68]
con este miembro quiere conservar su vientre para sí.

Enemigo de la naturaleza, que no te ocupas de engendrar,
derramas tu semen en el regazo prohibido de Erictonio.^[69]

Descarga, Dios, tu fulminante rayo sobre el enemigo de la naturaleza,
que derrocha la labor de creación en el regazo de un macho.

Con vergüenza debe morir quien, apareado en amor vergonzoso,
da al muslo de un muchacho lo que debe a la boca del vientre.
Dulce compañero, desprecia en lo sucesivo las legiones de Gomorra
y recuerda, te imploro, que esas
ciudades han sido una y otra vez destruidas por el fuego.
En posición supina, aun reclinado en el altar de la muerte,
haces de los gallos, gallinas, y de los muchachos, chicas.

Pequeños de cuerpo, seguro que gigantes de entrepierna, pues todos los pequeños tienen un
miembro largo.
Aunque él sea pequeño, lo que cuenta sin embargo es la medida de la entrepierna, que debe
ser larga.[\[70\]](#)

Un hombre libre para pecar peca menos; la libertad debilita las semillas del mal.
A quien es menos libre para pecar, la escasa posibilidad lo arrastra con más fuerza a toda
ocasión de pecar.

Tres receptáculos ofrece la mujer lujuriosa,
por lo que fácil es para muchos imitar el crimen de Sodoma,
sólo se requiere juventud y hermosura.

En el mismo manuscrito, a estos versos se agrega, aunque con distinta escritura, una
colección incompleta de versos a favor del amor gay, con la evidente intención de refutar a
los que les preceden.

El indiscriminado coge a Venus por todo remedio,
pero el sabio se recrea con el tierno Ganimedes.

He oído decir que él hace más de Venus que ella misma,
pero Venus es feliz, pues él sólo rellena muchachos.[\[71\]](#)

Nada hay más cierto que esto: de toda dulzura
quedaría desprovista Venus si perdiera a Ganimedes.
Pues su rostro sonrío, brilla su tez, suaves son sus piernas,
dulce es su regazo,^[72] amable su corazón y encantadora su belleza;
Su porte es abierto, sin timidez, el espíritu tiene
dispuesto para el pecado de varones, el cuerpo preparado
para todo lo que su seductor le pida. Este muchacho excede todos los tesoros; nada más
bendito que él.

Muchos encontraréis para quienes el pecado de varones es execrable en palabras,
pero a quienes no les disgusta el acto.
Cuanto más sus palabras lo detestan –ocultar lo que aman y libremente hacen–
tanto más en él incurren de hecho.

Venus enciende todos los fuegos, pero el máximo calor
está en el sexo con hombres; quien lo ha probado lo sabe.

A menudo veréis viejos cuyas juventudes fueron tan sórdidas...^[73]

La fraseología y la forma de este «debate» no tiene casi relación alguna con los que se ha
analizado previamente, pero evoca análogas condiciones sociales, es decir, la existencia de
una subcultura con suficiente conciencia de sí misma como para redactar en forma autónoma
defensas literarias y proclamar la superioridad del erotismo homosexual.^[74]

Otro debate del mismo estilo de pastiche agrega una declamación contra los males de las
mujeres, en el que el poeta se burla de los argumentos basados en la procreación, propios del
amor homosexual:

El amor de una mujer no es amor, sino veneno.
Sabe a miel, pero es engañoso: pus, lleno de corrupción.
Si alguien preguntara: entonces, ¿por qué las honramos?
Honramos a las mujeres porque de ellas proviene la descendencia,
y son los perros guardianes de la casa, como lobos en sus guaridas.^[75]

Le sigue un dístico que predice la condenación eterna de los «sodomitas»: «Que perezcan y
vayan al infierno, que nunca regresen / quienes prefieren mancebos por esposas».^[76] Pero a

esto responde a su vez otro dístico, que aparentemente (aunque de manera indirecta) sostiene la «naturalidad» de la sexualidad no procreadora: «Contra ti, Naturaleza, la más bella de todas, / nadie ha pecado a menos que haya creado algo mortal».[77]

Este extraordinario florecimiento de subcultura gay, con una literatura muy desarrollada, su propio argot y sus propias convenciones artísticas, sus elaboradas respuestas a las críticas, no sobrevivieron por mucho tiempo en el siglo XIII. La sociedad que la producía –una sociedad de exuberante expansión y con una intensa devoción por los valores humanos de la Antigüedad, una brillante cultura urbana con consciente tolerancia ante la variación humana– cambió radicalmente durante el siglo XIII debido a la acción de fuerzas que se analizan en el capítulo siguiente.

Dada la complejidad de la escena política de la época y la infinita variedad de respuestas humanas, es asombrosa la total y dramática quiebra que experimentó la tradición artística gay. De la primera mitad del siglo XIII sobreviven unos pocos poemas que ejemplifican esta tradición,[78] comprendido el que probablemente sea el único ejemplo hoy existente de poesía amorosa medieval escrita en lenguaje vernáculo por una mujer y destinado a otra mujer.[79] Pero a finales del siglo, esa literatura, y la subcultura que representaba, desaparecen por completo. Incluso los comentarios hostiles a la homosexualidad adquieren un tono distinto. Ya no parecen presentar una oposición partidista a un extendido elemento social; ahora, por el contrario, son duras condenas a pecadores individuales y aparentemente aislados.

El alcance del cambio fue tan grande como el fenómeno mismo y acabó con las efusiones artísticas no sólo de los gays cristianos, tanto clérigos como legos, sino también de los no cristianos; el último poeta judío que continuó la tradición de la poesía gay en España escribió en el siglo XIII.[80] Después de su muerte, la voz de la minoría gay de Europa no volverá a oírse por siglos, y habrá que esperar al nuestro para encontrar la misma variedad y profusión que en los siglos XI y XII.

[1] Todas las citas son originarias de la edición crítica de la poesía de Baudrí, *Les oeuvres poétiques de Baudri de Bourgueil*, ed. Phyllis Abrahams, París, 1926. El poema de Godofredo es el núm. 161. Desgraciadamente, hay muy poco trabajo crítico sobre Baudrí y su poesía. Otto Schumann, en «Baudri von Bourgueil als Dichter», en *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters: Ehrengabe für Karl Strecker*, Dresde, 1931, calificó de «höchst

unzulänglich» la edición de Abrahams. Schumann creía que los poemas de Baudrí dedicados a hombres eran imitaciones no sinceras de escritos de su modelo, Ovidio, y daba como prueba de ello la *Confessio poenitentialis* (184), en la que, en un mismo impulso, confesaba «sodomía», robo, perjurio, asesinato, etc., pecados, todos ellos, que se puede razonablemente pensar que Baudrí nunca cometió (p. 165). Schumann pasa por alto el hecho de que el propio Baudrí distinguió entre los pecados que había cometido «únicamente en la medida en que me fue posible» (in quantum potui) –robo, sacrilegio, perjurio, asesinato– y otros de los que parece haber sido plenamente capaz: mentira, vanidad, «sodomía» (activa y pasiva), adulterio, falta de sobriedad, etc. (El deicidio se menciona con ambigüedad: tanto se podría entender que cae en el primer grupo como en el segundo.) Si Baudrí trató de que el lector entendiera la «sodomía» como un pecado que había cometido realmente, tanto el hecho de que lo mencione como el contexto en que lo hace parecen despejar toda duda: dos siglos después, la «sodomía» no hubiera podido clasificarse en el mismo nivel que la «pomposidad» y la «ebriedad».

[2] Sobre la identidad de este Galo, véase la nota de Abrahams en pp. 376-377.

[3] 231: Nunc tibi nil ex me nisi tantum pignus amoris.

[4] 48: Alter ego, vel ego si sunt duo spiritus unus, / Sique duo fiant corpora Corpus idem.

[5] 231: Te vehementer amo, cum sis vehementer amandus, / Ut vehementer amem te tua musa facit.

[6] 45:

Nec rosa nec viola plus tempora verna decorat
Quam juvenum solus agmina condecoras.

Ignotum facie te tota colligo mente,
Et faciem rutilam saepe figuro mihi.

Si locus est mihi fac ignotus cognita signa,
Et formae iudex sim Paris alter ego.

[7] Las referencias de la literatura erótica gay a los «muchachos» deben leerse con prudencia; como se ha observado, describir como de belleza juvenil los objetos de atención erótica es una convención común en la imaginería erótica occidental, y esta tendencia recibió renovado impulso durante el período del que nos estamos ocupando, gracias al uso de «Ganimedes» como sinónimo de «gay». Puede ser que Baudrí tuviera interés romántico por los muchachos, pero en muchos casos ese lenguaje es claramente convencional: Marbod se refiere a sí mismo como un «muchacho» en un poema a su amante, aunque no cabe duda de que en esa época era ya adulto, y Hugo Primas llama «Ganimedes» de un maligno capellán a un monje adulto (trad. en George Whicher, *The Goliard Poets*, Nueva York, 1949, pp. 90-101; se hallarán fragmentos del texto en OBMLV, pp. 251-254, donde el editor parece haber hecho un esfuerzo deliberado para eliminar los fragmentos que sugieren homosexualidad).

[8] 250: Si meus esse velis puer, hoc expone subaudis; véase también 178.

[9] 177:

Miror nec valeo mirari sufficienter,

Quare non properus rediit meus ille Johannes
Qui se continuo jurans pepigit rediturum.
Vel puer aegrotat, mihi vel subducitur amens.

Inconstans puer est, inconstans quaeque Juventus.

Nusquam tutus homo, nusquam satis acceleratur.

[10] Primero como abad, luego como arzobispo. No nos han llegado pruebas acerca de la naturaleza de las acusaciones: véase Abrahams, pp. xx-xxvi.

[11] 156: Quisquís amat, cautus celet amoris opus.

[12] 207:

Si potes et tua mens splendescat semper et actus,
Sin autem, saltem te tibi solus habe.
...Ludens ludenti quisquis consentit amico,
Et ludum impropere jure negatur homo.

Es probable que esta metáfora, que tiene sentido en el nivel literal de juegos como el chaquete o los dados, en los que ambas partes son cómplices y ninguna puede imponer su ley a la otra, se refiera también al «juego» del amor; de la misma manera usa *ludus* el autor de «Ganimedes y Helena».

[13] 231:

Tamquam torruit me juvenilis amor.
Nec juvenilis amor, nec me malus abstulit error,
Sed mihi jocundo musa jocunda placet.

[14] 147: Nullus amor foedus mihi quidlibet associavit. Si es cierto que los poemas eróticos fueron escritos para divertirse y que quien habla en ellos no es el propio Baudrí, más cierto es esto aún respecto de sus poemas dedicados a atacar el amor gay, uno de los cuales está escrito como si París hablara a Helena (le advierte acerca de los malos hábitos de los griegos, incluso el coito anal, 42), y el otro sobrevive únicamente en fragmentos de versos mitológicos (216). Por otro lado, Baudrí parece expresar su propia opinión en 139, donde denigra tanto la sexualidad gay como la no gay e invita a un joven a tomar en serio la vida monástica. Aunque sólo repita argumentos teológicos normales contra la conducta homosexual, también incluye una nota más personal, que podría ser más reveladora que el resto del consejo episcopal: «¿Qué harás cuando tu juventud se haya esfumado?». El medio bisexual en el que se ofrece este consejo queda claramente indicado en el comentario de Baudrí según el cual «muchos altares tiene aún Ganimedes por visitar, / y muchos hombres lujuriosos desean aún ser Júpiter», y en su conclusión, donde equipara el amor gay y el no gay en el juicio según el cual nadie «busca el goce ni de niñas ni de muchachos». Es muy difícil que Baudrí hubiera podido imaginar que esta carta, de índole inequívocamente pública y oficial, fuera publicada en una colección con sus poemas amorios de naturaleza personal y privada, lo que produce una sensación de hipocresía. El consejo puede ser sincero e indicativo del sentido de fracaso de Baudrí (como clérigo) en mantenerse a la altura del ideal del celibato.

[15] Ergo quod pueros demulceat atque puellas / scripsimus (147); Carminibus meis sexus uterque placet» (161); «Ad pueros scribo, nec praetermitto puellas (231).

[16] 159:

Non tu saecula [sic] doces, sed saecula te docuerunt.

Novit amare Venus versibus absque tuis.
Naturam nostram plenam deus egit amoris,
Nos natura docet quod deus hanc docuit.

Quod sumus est crimen, si crimen sit quod amamus.
Quid dedit esse deus praestat amare mihi.

[17] Se ha prestado escasísima atención crítica a la poesía de Marbod. F. J. E. Raby analiza su obra de manera superficial y prejuiciosa (*Secular Latin Poetry*, 2a.ed., Oxford, 1957, 1, pp. 329-337). Wilmart al menos ha iniciado la tarea de establecer un auténtico corpus de su poesía («Le florilège de Saint-Gatien: contribution à l'étude des poèmes d'Hildebert et de Marbode. III. Les mélanges poétiques de Marbode», *Revue bénédictine*, 48, núms. 3-4, 1936, pp. 235-258). Sigismond Ropartz publicó una traducción francesa de una reducida selección de poemas en *Poèmes de Marbode, évêque de Rennes*, Rennes, s.f. La falta de atención erudita a Marbod es tanto más desafortunada cuanto que sus poemas fueron extensamente copiados y aparecen en muchas colecciones de poesía de los siglos XII y XIII: véase supra. cap. La resurrección urbana, notas 91 y 92.

[18] PL, 171: 1718; trad. completa infra, Ap. II: «El muchacho esquivo».

Impius ille quidem, crudelis et impius idem,
Qui vitio morum corpus vetat esse decorum.
Bella bonam mentem facies petit, et patieniem,
Et non inflatam, sed ad haec et ad illa paratam.

[19] PL, 171: 1655. Marbod puede haber encontrado igualmente atractivas a las mujeres: en uno de varios poemas que expresan desilusión respecto de los deleites del amor observa que ahora «no me atrae el abrazo de un sexo ni del otro» (*Desplicet amplexus utriusque quidem mihi sexus*, PL, 171: 1656).

[20] PL, 171: 1717-1718, trad. en Ap. II: «A su amante ausente». Wright (*Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, p. 257) publica este poema a partir de un manuscrito británico perteneciente a los *Poemata Serlonis*. Véase comentario en Wilman, «Les florilèges», p. 246; y para «Serlo», Jan Öberg, *Serlon de Wilton, poèmes latins*, Estocolmo, 1965.

[21] La escuela catedralicia de Chartres fue tradicionalmente considerada como el centro más imponente de actividad intelectual en la Europa anterior al surgimiento de las universidades. Southern (*Medieval Humanism*, pp. 61-85) ha cuestionado la existencia de una escuela continua en Chartres, pero no hay discrepancia en lo relativo al papel que destacados discípulos de Chartres desempeñaron en la difusión del conocimiento a finales del siglo XI y comienzos del XII.

[22] *Hilarii versus et ludi*, ed. J. J. Champollion-Figeac, París, 1838; en el Ap. II se suministran ejemplos. He citado de la edición de J. J. Champollion-Figeac porque es más fiable que la posterior de John Fuller, *Hilarii Versus et Ludi*, Nueva York, 1929. Fuller proporciona traducciones inglesas parciales o paráfrasis al comienzo de su trabajo, pero ha sido criticado tanto por la edición como por la interpretación: véase notas infra y en Ap. II.

Hilario también escribió poesía religiosa, por ej., una pieza dramática sobre la resurrección de Lázaro y piezas sobre Daniel y san Nicolás.

[23] O quam vellem, ut velles pretium!, Ap. II: «A un muchacho de Anjou», v. 25.

[24] Hilarii versus et ludi, núm. 13,
Ut te vidi, mos Cupido
Me percussit; sed diffido;
Nam me tenet mea Dido
Cujus iram reformido.

Pero cf. ibíd., *Ergo preda tuque predo: / Me predoni tali dedo.*

[25] Fuller, p. 15; cf. Dronke, *Medieval Latin*, p. 218. Hay acuerdo general en que los poemas a los muchachos son «efusiones de amor apasionado» (Fuller, p. 15). Para una buena refutación de las dudas secundarias de Fuller a este respecto, véase la recensión que Hans Spanke hizo de este libro en *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 56, 1932, pp. 250-251. Spanke señala con buen sentido que versos tales como “O quam vellem, ut velles pretium!” no parecen precisamente tan sencillos como para ser una «efusión poética» a un compañero de estudios. En su sátira sobre el papa Hilario se burla de la bisexualidad del pontífice («Nada desdeña el órgano del Papa: chicos y chicas gustan al Papa, / viejos y viejas gustan al Papa», núm. 14, Champollion-Figeac, p. 42).

[26] Para los judíos, véase Schirmann, «The Ephebe»; para los musulmanes, supra, cap. *La Alta Edad Media*, notas 96 y 101.

[27] Trad. en Ap. II: «Ya he cambiado de idea».

[28] Probablemente los relatos del rapto de Ganimedes con los que más familiarizados se hallaban los autores medievales fueran los de Virgilio (*Eneida*, 1. 28, 5. 255-257) y Ovidio (*Metamorfosis*, 10. 155, 11. 756). Una rápida revisión a la tradición artística relativa a Ganimedes puede hallarse en Forsyth, «The Ganymede Capital at Vézelay», pp. 241-246; para un tratamiento más antiguo, pero más exhaustivo, véase PW, s.v., «Ganymede».

[29] Son demasiado numerosos los ejemplos de este empleo de la figura de Ganimedes en la literatura del siglo XII como para clasificarlos aquí; casi todos los autores gays citados en este capítulo y en el anterior aluden ocasionalmente a la historia o al personaje de Ganimedes, y también hacen lo mismo muchos escritores hostiles (por ej. Primas, como se cita supra, y Bernardo de Morlaix, en su *De contemptu mundi*, que se analiza infra).

[30] Por ej., por Baudrí de Bourgueil (Abrahams, p. 24) e Hildeberto (véase supra, cap. *La resurrección urbana*, notas 104, 105).

[31] Por otro lado, el tema puede haber complacido a ciertos escritores simplemente como una alusión clásica, y pueden ser indiferentes a sus armonías sexuales. En el largo tratamiento poético del tema por Godofredo de Reims, por ej., no se descubre ni contenido erótico ni signo alguno de reticencia acerca del tema. Pero puesto que Godofredo era amigo de Baudrí de Bourgueil, es bastante difícil creer que no estuviera enterado de la existencia de los gays ni del significado de Ganimedes en este contexto. Para el poema, véase A. Boutémy, «Trois oeuvres inédites de Godefroid de Reims», *Revue du moyen âge latin*, 3, 1947, pp. 335-376; y

para la vida de Godofredo, véase M. Williams, «Godfrey of Rheims, a Humanist of the Eleventh Century», *Speculum*, 22, 1947, pp. 29-45.

[32] Véase Forsyth, «The Ganymede Capital», y la bibliografía allí citada.

[33] Así, Forsyth; el tratamiento que esta autora hace del tema es prudente y admirable, aunque en mi criterio no dedica suficiente atención al hecho de que el águila, indiscutiblemente la figura dominante del grupo, podría evocar en la mente de los contemporáneos la imagen de san Juan Evangelista, que el arte medieval representaba como un águila. El significado de esto en una época posterior ha sido objeto de comentario por parte de Erwin Panofsky, como observa Forsyth (véase, por ej., *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, 1965, p. 78; citado por Forsyth, p. 246, n. 20), y ella misma señala que la semejanza en este caso particular podría no ser una mera coincidencia: el águila en cuestión es, desde el punto de vista artístico, muy parecida al símbolo de san Juan del tímpano principal de la abadía de Cluny (p. 245, n. 5). La Madeleine se encuentra ahora en la diócesis de Sens, que en un poema contemporáneo (traducido infra) se nombra como centro de prostitución homosexual, pero en el momento en que se esculpieron los capiteles y se escribió el poema se hallaba en la diócesis de Autun (o era independiente de la jurisdicción diocesana). No obstante, Sens era una ciudad más importante en la misma región, y podría ser que hubiera cierta conexión entre ambas obras.

[34] Los monumentos artísticos son particularmente susceptibles de disputa acerca de cómo interpretarlos. Otra escultura que se puede relacionar con el tema que nos ocupa, y que data también del siglo XII, se encuentra hoy en los claustros de Nueva York, véase James Rorimer, *The Cloisters*, Nueva York, 1963, pp. 46-47: una ménsula originarla de la iglesia benedictina de La Sauve, en el sudeste de Francia, se ha caracterizado tradicionalmente como «acróbatas barbados», descripción indudablemente superficial. Sin embargo, la posición en que se representa a los dos hombres, posiblemente desnudos –las nalgas de uno sobre la entrepierna del otro–, la boca abierta y extremadamente prominente de uno de ellos y la intensa expresión del otro, todo sugiere la posibilidad de que estén haciendo algo más que pura gimnasia. Véase ilustración núm. 8. Para mayor información sobre el origen y la datación de las ménsulas, véase Jacques Brosse, comp., *Dictionnaire des églises de France*, vol. 3, Sud-Ouest, París, 1967, s.v. «Sauve-Majeure».

[35] *De spirituali amicitia*, PL, 195: 692; *De speculo caritatis*, 1. 34. 104; véase también Dronke, *Medieval Latin*, 2, pp. 345, 351-352.

[36] De los incontables ejemplos que se podrían citar, véase, por ej., Marbod, poema 207 (supra, n. 12); «Ganimedes y Helena», vv. 165-168, (Ap. II); y Godofredo, epigrama 115, en Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2: 119, e infra, n. 70.

[37] Juan de Salisbury (*Polycraticus*, 1. 4, PL, 199: 390), y otros, moralizaron sobre el significado de la asociación de Ganimedes con la caza.

[38] Por ejemplo, un poema decididamente progay utiliza la imagen de una «liebre cazando liebres» con referencia al secuestro de Ganimedes: véase el análisis infra, y el texto en Ap. II («Ganimedes y Hebe»). Esto puede ser una simple repetición de juicios irónicos de esa época, pero se puede pensar también que los gays adoptaran el término «conejo» en actitud de autodefensa (como algunos negros han hecho con *nigger*), o bien que se le atribuyeran

connotaciones como las de *bird* o *chick* en un contexto heterosexual (o *chicken* [«pollo»] en el argot gay moderno).

[39] Véase infra, n. 66.

[40] Véase supra, cap. *Roma: la fundación* (Juvenal y Virro).

[41] Quod sequeris pueros, núm. 234, en Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2: 145: Et meus in fortem cessit asellus equum. Todo este poema es, cuando menos, oscuro, aunque constituye un buen ejemplo del tipo de poesía gay que, en un juicio apresurado, podría tomarse por una polémica antigay, puesto que es una sátira sobre un amante de muchachos. Sin embargo, está claro que es obra de otro amante de muchachos (o por lo menos de uno), y sugiere intensamente una nítida subcultura gay con su complicada jerga y su referencia a convenciones gays del momento, como, por ejemplo, la «caza» (*simplicis aucupium est*).

[42] Además de los ejemplos citados infra y la poesía de Hilario, véase Buecheler, p. 249, n. 781.

[43] Cur susceptum me tenet domina? De los *Carmina Burana*, núm. 211 en OBMLV, pp. 317-318.

[44] Puer sexus inmemor, sua vendit crura («Ganimedes y Helena», v. 156, trad. íntegramente en Ap. II.)

[45] Ibíd., vv. 165-168.

Odor lucri bonus est, lucrum nemo vitat;

Nos, ut verum fatear, precium invitat.

Hunc, qui vult ditescere,

ludum non dimittat!

Pueros his evehit, pueros hic ditat.

Véase también Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2: 145.

[46] Núm. 6, en Werner, *Beiträge*, p. 5. Mavis stuprari quam que solet inde lucrari. También en Wright, 1, p. 258.

[47] *De planctu naturae*, Prosa 4: Multi etiam alii juvenes, mei gratia pulchritudinis honore vestiti, si debriati amore pecuniae, suos Veneris malleos in incudum transtulerunt officium, en Wright, 2, p. 463.

[48] Otra respuesta gay a los sentimientos heterosexuales, aunque apocopada, puede encontrarse en el margen de un manuscrito vienés del siglo XI, que contenía el poema popular *Iam dulcis amica*, venito, en el que una mano contemporánea había escrito en el margen izquierdo: *Iam dulcis amice*, venito, quem sicut cor meum diligo, (véase Strecker, *Die Cambridger Lieder*, pp. 69, 137). Sin embargo, es posible que la corrección se relacione con la confusión de los interlocutores en las estrofas 6-8.

[49] En Rolf Lenzen, «Altercatio Ganimedis et Helene: Kritische Edition mit Kommentar», *Mittelateinisches Jahrbuch*, 7, 1972, pp. 161-186, se puede encontrar una lista de los manuscritos conocidos; es notable la amplitud de su distribución geográfica y temporal. Para

la memorización del poema, véase Barthélémy Hauréau, «Notice sur un manuscrit de la Reine Christine à la Bibliothèque du Vatican», en *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, (París, 1878, 29: 274-276). Desde que Hauréau publicó sus comentarios, han salido a luz diversos manuscritos del poema que refuerzan poderosamente sus conclusiones: una copia inglesa del siglo XIII con el manual de lenguaje de Juan de Garland (Cambridge, Gonville y Caius College MS 385); una versión francesa del siglo XII sigue al texto de Hugo de St. Victor sobre los sacramentos y precede a un silabario griego (París, BN, Lat., 2920); y una copia vaticana del siglo XII anexa a *Institutiones grammaticae*, de Prisciano (Biblioteca Apostólica Vaticana, Lat., 2719).

[50] Véase Hauréau, «Notice»; Hans Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1920, pp. 141-142, 203-206, con más bibliografía. Véase también J. Schreiber, *Die Vagantenstrophe der mitte llateinischen Dichtung*, Estrasburgo, 1894, pp. 88 ss. El debate *De Clarevallensibus et Cluniacensibus*, atribuido a Gualterio Mapes (Thomas Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, Londres, 1841, pp. 237-242); cf. *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, pp. 83-87, también muestra la influencia de «Ganimedes y Helena».

[51] A pesar de las opiniones de W. Wattenbach («Ganymed und Helena», ZFDA, 18, n.s., 6, 1875, pp. 124-136), Karl Praechter («Zum Rhythmus Ganymed und Helena», ibíd., 43, n.s., 31, 1899, pp. 169-171), y Curtius, no hay una «conexión distante» con el Pseudo Luciano, excepto en lo que respecta a análogos argumentos animales, pero no es probable que éstos constituyan un préstamo literario. Los argumentos animales son comunes en cualquier discurso sobre homosexualidad, incluidas las exposiciones científicas y políticas modernas, y no hay por qué suponer la influencia literaria. El diálogo de Juan Katranos, Ερμόδοτος ή περί κάλλους, ed. Antony Elter (Bonn, 1898), es la primera obra, incluso en griego, que muestra influencia del Pseudo Luciano en la Edad Media tardía, y es considerablemente posterior a «Ganimedes y Helena» (véase Franz Schumacher, *De Ioanne Katrario Luciano imitatore*, Bonn, 1898). Además, no se discute acerca de los tipos de amor, sino acerca de la propiedad de atracción de la belleza física. Aun cuando se refiera a una situación homosexual, el problema no reside en el sexo. Cf. n. 56.

[52] Walther proporciona la información más amplia sobre tema tan complicado. El capítulo de F. J. E. Raby, «The Poetical Debate» (en *Secular Latin Poetry*, 2a. ed., Oxford, 1957), es útil como introducción.

[53] Análisis en Walther y Raby; en Lewis, *The Allegory of Love*, pp. 18-21, se menciona una interesante variante de esta cuestión.

[54] En la traducción de Richard Burton esta discusión comienza en la noche número 419 (1ª ed., 5: 154-163). Una traducción inglesa más clara es la que ofrece Powys Mathers a partir de la versión francesa de J. C. Mardrus, *The Book of the Thousand Nights and One Night*, Londres, 1972, en la que la discusión se presenta en los relatos 390-393 (2: 409-415). La homosexualidad se presenta tan a menudo en *Las mil y una noches*, que sería imposible citar ni siquiera los ejemplos más importantes. Para un tratamiento fragmentario, pero interesante, véase Becker, pp. 61-68. Un resumen ligeramente más elaborado se encuentra en Bullough, *Sexual Variance*, cap. 9. Es realmente una pena que ningún arabista se haya ocupado de este tema, pues un conocimiento riguroso de la lengua es esencial para la comprensión de los matices literarios.

[55] Burton, 5: 162-163; Mardrus, 2: 414-415; «Ganimedes y Helena», vv. 193-196, 209-212, 241-244.

[56] Existiera o no en el siglo XII una versión más o menos definitiva de *Las mil y una noches*, lo cierto es que muchos de los relatos que terminaron por ser incluidos en ella se hallaban ya en circulación. Por ej., los *Kalila-wa-dima*, traducidos al castellano en el siglo XIII, ya eran conocidos en la corte de Eugenio, el emir de Sicilia, en el siglo XII; véase Charles H. Haskins, «The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century», *American Historical Review*, 25, 1920, pp. 603-615. La primera versión europea documentada de una de las «Noches» en su forma actual aparece en un relato italiano de Giovanni Sercambi (1347-1424), pero en Constantinopla se han descubierto manuscritos parciales que datan del siglo XIII o antes (véase el EI, s.v. «Alf layla»). Además, han llegado a nosotros discusiones sobre este tema en árabe que datan ya del siglo IX, si bien sólo se publicó una (y únicamente en árabe); al-Jāhiz, *Kitāb mufājarat al-jawārī wa 'l-ghilmān*. Los argumentos acerca del amor gay tienen lugar por doquier en *Las mil y una noches*; por ej., en el relato de Budur (Mardrus, 5: 60 ss.), en el cual, irónicamente, una mujer disfrazada trata de convencer a su marido de que la homosexualidad es ahora la única forma elegante de amor (véase también la noche número 329 y ss.). El hecho de que esas discusiones aparezcan precisamente en los relatos que más sugieren la influencia griega, redundante en favor de la posibilidad de cierto préstamo de *dubbi* helenísticos, aunque los argumentos mismos no guardan semejanza. Para la influencia griega sobre *Las mil y una noches*, véase von Grunebaum, pp. 294-320.

[57] Sin embargo, hay escaso acuerdo acerca del lugar de origen del autor. Curtius creía que el poema fue escrito por Bernardo Silvestre (p. 116), pero prestó atención a la sugerencia de Wattenbach de que el autor tiene que haber sido del sur de Francia por la mención que hace de los olivos: los olivos también podrían indicar influencia islámica o italiana. Lenzen observa una gran influencia clásica en el poema y sugiere que el autor era bastante culto, a pesar de la forma poco cuidada de los versos. Pasa por alto la paráfrasis de la broma de Suetonio acerca de Nerón en los versos 113-116 y la evidente referencia a un poema griego (ahora en AP, 13: 17) en los versos 133-136. A mí me parece que el origen francés meridional es abrumadoramente probable.

[58] La cuestión del alcance de la influencia de la literatura árabe en la provenzal, así como en otras tradiciones literarias vernáculas, y los medios por los que se ejerció, es demasiado vasta y confusa como para tratar aquí. Una visión de conjunto, concienzuda y extremadamente erudita, de las obras recientes sobre este tema, se puede encontrar en Juan Vernet, *Literatura árabe*, Barcelona, 1966, pp. 215-227, con bibliografía en pp. 246-249. Véase también S. M. Stern, «Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?», *Settimane*, 12, número 2, 1965, pp. 639-666; o el tratamiento mucho más largo y detallado de Emilio García Gómez en *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Madrid, 1965. Es probable que este proceso haya comenzado antes y que fuera más importante de lo que ha supuesto una investigación centrada en los aspectos literarios. Véase, por ej., Alian Cutler «Who Was the “Monk of France”, and When Did He Write?», en *Al-Andalus*, 28, 1963, pp. 249-269; y J. W. Thompson, «The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the 10th Century», *Isis*, 12, 1929, pp. 184-193. La incapacidad de comprender incluso canales conocidos de diseminación del conocimiento árabe ha llevado a error a muchos estudiosos. R. W. Southern es un ejemplo cuando, en su *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962, presenta la intuición matemática de Gerberto como si derivara exclusivamente de las traducciones latinas de originales griegos, con

evidente desconocimiento de que Gerberto había estudiado en Hispania, probablemente en Ripoll, monasterio que hoy se considera casi, sin discusión, un centro de estudio de ciencia árabe de aquella época.

[59] Pero parte de su argumento puede faltar; véase Ap. II, n. 71.

[60] Véase, por ej., Gautier de Coinsi, «Seinte Léocade», en *Fabliaux et contes de poètes françois des XI, XII, XIII, XIV, et XV siècles*, ed. Etienne de Barbazan, París, 1808, 1, p. 310:
La grammaire hic à hic acouple,
Mais nature maldit la couple...
Nature rit, si com moi sanble,
Quant hic et hec joignent ensamble;
Mais hic et hic chose est perdue...

Véase también *Gilles de Corbeil*, ed. C. Vieillard, París, 1909, p. 362:
Res specie similes in sexu dispare jungit;
Articulos genere sexus paritate coequat
Sintasis, ex toto cupiens concinna videri...

El argumento se repite varias veces en formas ligeramente distintas a lo largo del poema. Alain de Lille parece repetir la misma idea en su *Queja de la Naturaleza*, 4 (Eorum siquidem hominum qui Veneris profitentur grammaticam, alii so lummodo masculinum, alii femininum, alli commune, sive genus promiscuum, familiariter amplexantur. Quidam vero, quasi heteroclitici genere) y responde a ello específica y muy detalladamente en prosa 5, donde insiste en que la elegancia de una analogía gramatical no puede justificar el error de las relaciones homosexuales y formula un argumento en contra, que se basa en el órgano femenino como sustantivo y en el masculino como adjetivo.

[61] Esto podría sugerir que los roles pasivo y activo no se concebían como algo muy fijo: Ganimedes habría tenido que desempeñar un papel más activo (técnicamente, al menos) con Helena.

[62] Un manuscrito en la Houghton Library de Harvard University (MS Lat., 198) dice: Deus, hoc si fecero, miserere mei, y más o menos lo mismo otros manuscritos que han sobrevivido. En un manuscrito vaticano (Cod. Regin. Lat., 334) se lee *vel misertus* sobre *oblitus*.

[63] Este poema nunca se editó, probablemente debido tanto a su dificultad como a su tema, y se publica por primera vez en el Ap. II. Para su localización, véase Ap. II, n. 91; se lo cataloga incorrectamente como si incluyera lo que en realidad es un poema independiente en defensa del clero casado (que también se traduce y se publica por primera vez en el Ap. II: «Clero casado»). Hasta ahora, ninguno de los dos poemas había sido objeto de atención erudita.

[64] Ovidio, *Metamorfosis*, 10. 155-161, donde la ira de Juno sólo es ligeramente menor, también podría haber servido como fuente de inspiración. Servio, un comentarista del siglo IV, ejerció una profunda influencia sobre la apreciación medieval de Virgilio.

[65] Servio, 2: 31, Ergo irascitur Iuno quod non ob hoc tantum raptus sit, ut pocula ministraret, sed quod ideo violatus sit, ut divinos honores consequeretur.

[66] Dümmler, «Briefe und Verses des neunten Jahrhunderts», pp. 358-360. Dümmler data en los siglos XII o XIII la grafía en que está escrita la poesía. Las consideraciones históricas hacen más probable el primero. El manuscrito pertenecía primeramente al estudioso Pedro Daniel, de Orleáns. Estos versos no parecen ser obra de una sola persona; es evidente que han sido recogidos de diferentes escritos y se los ha yuxtapuesto en un pequeño manual de objeciones a la homosexualidad. Las estrofas 12-14 son notablemente más sofisticadas que las primeras; la última sugiere el tipo de objeción a cualquier sexualidad no normal o estándar (por ej., la no procreativa), que caracteriza la teología escolástica de finales del siglo XII y comienzos del XIII. Las estrofas 5-8 probablemente no fueran pensadas como referencias a la homosexualidad en su contexto original, de modo que las he eliminado del texto, pero las traduzco aquí en interés de los lectores:

Mientras tu bolsa suena, una multitud de amigos te corona:
cuando el sonido cesa, comienzas a ser tu propio compañero.

De madera es la cama, pero no cortada de ningún árbol:
quien quiera pagar, que pague y será suya.

Hay un cierto río de nombre notable:
si le quitas la cabeza, es un soldado; si la cola, un ave;
si le quitas la parte central, es lo que provoca una cicatriz.

Si el ciego conduce al ciego, la justicia es satisfecha,
de modo que juntos se caen si se apartan de la senda.

La estrofa 5 puede referirse a la masturbación, pero cf. J. A. Schmeller, *Carmina Burana: Lateine und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII Jahrhunderts aus Benediktbeuern*, en *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, vol. 16, 1847, núm. 170a. No puedo esclarecer el extraño uso de «madera» en la estrofa 6: posiblemente a finales de la Edad Media la madera tiene un significado sexual comparable al del cuero en el Occidente moderno. Petronio (119) también hace comentarios indirectos acerca de la madera, con resonancias morales, y Burchardo describe una técnica de masturbación que implica la madera (*Decretorum*, 19. 5, PL, 140: 968). La estrofa 7 es un juego de palabras: las respuestas es *Vultur*, de *Turnus*, un soldado; *vultur* un ave; y *vulnus*, una herida, de la que queda la cicatriz. No puedo sugerir nada que justifique la inclusión del enigma, salvo que se asemeja a otro que escribiera Baudrí de Borgueil, un poeta gay. Tal vez contenga alguna secreta alusión sexual. Cf. Dümmler, p. 358, n. 4. La estrofa 8 es un *topos* bíblico: Mat., 15: 14. La misma imagen aparece en la poesía de temas heterosexuales: por ej., véase Lluís Nicolau d'Olwer, «L'escala poètica de Ripoll en els segles X-XIII», en *Institut d'estudis catalans*, 6, 1923, p. 70.

[67] En la primera línea, «Paris» es el nombre de la ciudad; en la segunda, el del príncipe de Troya. Cf. Öberg, Serian, pp. 106-107. [Es probable que esta ambigüedad, difícil de mantener en castellano, por la necesidad de tilde, se halle también presente en el fragmento anterior. (N. del T.)]

[68] En el primer verso dice Sabelum, que podría ser Sabina o más probablemente una referencia al Sabellus de los epigramas de Marcial, esp. 3. 98 y 6. 33.

[69] Epónimo de un troyano, probablemente en alusión a Ganimedes.

[70] Cf. Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, núm. 115, 2: 119:

Qui vidit te, Gropshe, duos deprendit in uno,
A retro puerum videt, ab ante, virum.
Si ludis, puer es; da posteriora, probatur,
Ludum defendis; vertere, liber eris.

[71] «Garcifarizat»: uno de los muchos vulgarismos en lengua romance que se encuentran en la poesía. En muchos sitios la traducción es sólo aproximada, puesto que los versos o bien estaban transcritos con mayor pobreza, o bien estaban escritos en un latín de nivel inferior al estándar. El verso es particularmente desconcertante.

[72] Literalmente, «ingle».

[73] El texto es incompleto. El *topos* del anciano que persigue ridiculamente el amor como si aún fuera un joven es común en la poesía del siglo XII y se aplica tanto en contextos gays como no gays: por ej., véase A. Wilmart, «Le florilège mixte de Thomas Bekynton», *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 63, núm. 12.

[74] El uso de la palabra «pecado» en una respuesta gay es interesante en la medida en que sugiere un cierto cinismo hacia la actitud de los teólogos hostiles: es evidente que el escritor no considera que esta conducta sea pecaminosa en ningún sentido preocupante. Es posible que en ciertos círculos sociales la palabra tenga una fuerza comparable al inglés moderno *vice* («vicio»), que describe actividades tan diversas en gravedad moral como vender drogas y ser excesivamente complaciente en el consumo de golosinas.

[75] Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 6911, fol. 128 (siglo XIII o XIV):

Nec muliebris amor amor est. Est imo uenenum.
Mel sapit in ludo; pus est putredine plenum.
Si quis erit, qui quesierit, «Cur ergo coluntur?»
Exit ab hiis proles, ideo colimus mulieres;
Et sunt heredis custodes ut lupus edis.

[76] Intereant et eant ad tartara non redituri, / Qui teneros pueros pro coniuge sunt habituri. Este dístico comprende las líneas finales de la reacción de Paris de Quam pravus mos; véase Ap. II, «Perversa costumbre».

[77] In te, natura, que pulchrior omnibus una / Es, nil peccavit, nisi quod mortale creavit. No hay ninguna duda de que la yuxtaposición de los versos citados tenía la finalidad de constituir una argumentación sobre el tema de la homosexualidad. En esta colección se dan en forma sucesiva muchos versos no relacionados entre sí. Sin embargo, es muy interesante la supervivencia de poemas descalificativos de cualquier justificación procreadora del amor, sea cual fuere su relación con los versos más típicos del siglo XIII sobre los «sodomitas». Dronke (*Medieval Latin*, 2: 490) interpreta los versos de modo muy diferente y los traduce así: «Al crearte a ti, que eres más hermoso que todas las cosas, Naturaleza no ha cometido falta alguna, salvo la de hacerte mortal». El contexto en el manuscrito (que Dronke no discute, pues a él sólo le interesan éste y los dos versos siguientes), la ubicación de *natura* y que, así como el uso de *quod mortale*, todo ello parece reforzar el argumento contra esta interpretación. *Nisi quod mortali creavit* es una torpe referencia a *te*, pero no inadecuada en un sentido más general.

[78] Uno de estos poemas, sobre Ganimedes, se traduce en el Ap. II. No obstante, puede haber sido escrito en el siglo XII.

[79] El poema está publicado con traducción inglesa de Meg Bogin, *The Women Troubadours*, Nueva York, 1976, pp. 132-133. Oscar Schultz-Gora publicó el texto por primera vez, *Die provenzalischen Dichterinnen*, Leipzig, 1888, p. 28, a partir de un manuscrito que ahora se halla en París. Para la identidad del autor, cuyo sexo se discute sobre la base de muy escasas pruebas tanto en uno como en otro sentido, véase Bogin, pp. 176-177.

[80] Todros Abulafia: véase Schirmann, «The Ephebe», pp. 61-62. Por supuesto, parte de la literatura gay ya compuesta se siguió leyendo y copiando, como lo indica la cantidad de manuscritos que contienen poemas de Marbod y de otros. Para un ejemplo fascinante, véase la carta (evidentemente influida por «Ganimedes y Hebe») que requiere los favores sexuales de un muchacho, incluida en la colección del siglo XIII de cartas prototípicas publicadas por Léopold Delisle, «Notice sur une *Suma dictaminis* jadis conservée à Beauvais», en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 36, París, pp. 199-200 (y la réplica negativa del muchacho, p. 200).

Cambio social.

La aparición de enemigos

En realidad, la mayor parte de las actitudes de fanatismo e intolerancia que hoy se tienen por característicamente «medievales» sólo fueron comunes en los últimos tiempos de la Edad Media. En la Alta Edad Media, salvo contadas excepciones, la sociedad dio cabida con relativa facilidad a una gran variedad de creencias y de modos de vida. En muchas regiones de Europa, los católicos coexistieron pacíficamente con arrianos, donatistas o maniqueos, y cuando hubo conflicto entre tales grupos, en general fueron los no católicos quienes lo iniciaron. Fuera de España, los judíos y los gays no sólo vivían tranquilamente entre la población general, sino que a menudo se elevaban a posiciones de preeminencia y de poder. Tras la caída del poder romano no se conocieron persecuciones por herejía hasta la Alta Edad Media, con el surgimiento de nuevos Estados seculares. Tampoco la autoridad civil del momento trató de regular la moral personal en ningún aspecto particular durante los comienzos de la Edad Media. Las leyes que regulaban la sexualidad o el matrimonio eran raras, de alcance limitado y débil aplicación. A pesar de toda su credulidad, pobreza, ignorancia y privación, la temprana Edad Media no fue un período particularmente opresivo para la mayor parte de las minorías.

Casi todos los historiadores concuerdan en que el final del siglo XI y el comienzo del XII fueron tiempos de «apertura» y de tolerancia en la sociedad europea, tiempos en que se estimuló la experimentación, se buscaron con avidez nuevas ideas, se favoreció la expansión tanto en el dominio práctico de la vida, como en el intelectual.^[1] Y la mayor parte de los historiadores considera que los siglos XIII y XIV fueron siglos de menos tolerancia, espíritu de aventura, aceptación, que corresponden a un período en que las sociedades europeas parecen haberse inclinado a la restricción, a la contracción, a la protección, a la limitación y a la exclusión. Sin embargo, pocos son los investigadores que coinciden acerca de las causas de estos cambios.

Incluso el caso específico de intolerancia respecto de los gays está rodeado de misterio. Por ejemplo, no cabe suponer que haya tenido nada que ver con la dicotomía «urbano/rural» a la que se ha hecho mención en este estudio. Aunque, como bien se sabe, son muy difíciles los análisis demográficos de las poblaciones medievales, y aunque no se puede descartar la influencia que el aumento de la inmigración de origen rural en las ciudades pueda haber ejercido en el desarrollo posterior de la tolerancia sexual medieval, no es probable que, en conjunto, la población de Europa fuera menos «urbana» en los siglos XIII y XIV que en el XII. Por el contrario, si algún cambio tuvo lugar, habrá sido precisamente en el sentido de la urbanización; en realidad, es posible que el aumento de predominio urbano fuera lo que engendró o agravó algunas de las mayores tensiones sociales de finales de la Edad Media.

Por otro lado, es casi seguro que otro factor ya analizado previamente desempeñó un papel importante en el estrechamiento de la tolerancia social durante el período: el surgimiento del gobierno absoluto. Tal vez el único aspecto destacado del período comprendido entre finales del siglo XII y el siglo XIV fue la cuidadosa búsqueda tanto de la uniformidad institucional como intelectual y el corporativismo en toda Europa. Esta tendencia no sólo desembocó en el fortalecimiento y la consolidación del poder civil y eclesiástico, así como de la máquina administrativa, sino que también dejó su huella en monumentos menos concretos de la cultura europea. Se adaptó la teología a fórmulas sistemáticas y se reunieron estas fórmulas en

compendios o sumas generales. Se montó la Inquisición para eliminar los cabos sueltos de la teología y las divergencias de opinión. Se reunió el conocimiento secular en enfoques uniformes, en enciclopedias que trataron de unir todo el conocimiento contemporáneo en un libro o en un sistema. Las preocupaciones seculares y eclesiásticas se fundían en la preocupación por la uniformidad, como en las colecciones de derecho canónico que unificaban el derecho civil romano y los principios religiosos cristianos en un esfuerzo por estandarizar la supervisión clerical de problemas éticos, morales y legales.

Pero quizá no pueda hallarse mejor ejemplo de la posterior fascinación medieval por el orden y la uniformidad que la astronómica inflación de la legislación de todo tipo que se aprobó a partir del siglo XIII. La totalidad de edictos y de disposiciones reales para todas las casas gobernantes de Europa durante el siglo XII no ha de haber superado los cien volúmenes. Hacia el siglo XIV, la producción de un solo monarca en un reino pequeño podía llegar a los tres o cuatro mil registros de documentos.^[2] El redescubrimiento de las obras políticas de los antiguos –sobre todo la compilación de derecho romano que realizó Justiniano– ocasionó un gran incremento del interés por la legislación, tanto teórico como práctico. Es probable que nunca, desde la época de Diocleciano, haya habido cambios más bruscos y radicales de la estructura jurídica de Europa como los que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIII, época en que se redactaron nuevos códigos y se revisaron los antiguos en casi todo el continente europeo.

Gran parte de esta codificación y consolidación del poder entraña pérdida de libertad para grupos sociales diferenciados o en condiciones desventajosas. Aunque es extremadamente difícil generalizar acerca de estas cosas, parece que, después del siglo XII, las mujeres perdieron permanentemente poder en la medida en que la admisión a la jerarquía organizativa, tanto de la Iglesia como del Estado, se hizo cada vez más fija e inflexible y requirió cualificaciones –como la ordenación o una educación universitaria– muy difíciles o imposibles de obtener para las mujeres. Algunos grupos se convirtieron por primera vez en auténticas minorías. Los pobres, que raramente aparecían en documentos antes del siglo XIII, salvo como objetos abstractos de preocupación ética, perturban cada vez más a las autoridades de la Baja Edad Media y se los cita con mucha frecuencia –acertada o desacertadamente– como causa de la intranquilidad social de los siglos XIII y XIV.^[3] Se convierten en objetos de legislación masiva y de considerable antipatía por parte del *establishment* de diversos países.

La presión a favor del conformismo y la unidad cooperativa no se limitó a las instituciones. Penetró en todas las clases sociales. En verdad, las regulaciones legales que se impusieron a los judíos y a los musulmanes durante este período solían estar destinadas a impedir la violencia popular dirigida contra ellos. Algunos obispos protegieron de los tumultos a los herejes y muchos reyes castigaron la violencia contra los judíos. Explicar el posterior incremento de la hostilidad popular para con los grupos minoritarios hasta entonces tolerados es tan difícil como explicar el crecimiento de la rigidez institucional. No cabe duda de que se vio agravada por las tensiones sociales relacionadas con el cambio de los modelos agrícola y económico. Sin embargo, no está claro de qué manera se ha de separar causa y efecto en el análisis de tales desarrollos, mientras que es probable que las razones de la hostilidad pública respecto de un grupo sean tan sólo una pequeña parte de la explicación de una intolerancia que abarcaba minorías que no sólo presentaban grandes diferencias en el estatus social y la importancia económica, sino también en aquello que las hacía distintas de la mayoría. No cabe duda de que, por ejemplo, las deudas que con los prestamistas judíos tenían tanto campesinos en apuros como monarcas con apremios económicos tuvieron su papel en el

surgimiento del antisemitismo sobre bases cada vez más económicas. No obstante, también hay que destacar que en la propaganda antisemita de la época los judíos eran asociados por igual a los usureros y a los musulmanes, los herejes, los traidores, los «sodomitas» o cualquier otro grupo que disgustara a la mayoría, aunque las razones fueran completamente distintas. Durante las décadas que rodearon al inicio del siglo XIV, los judíos fueron expulsados de Inglaterra y de Francia; se disolvió la orden de los Templarios bajo acusaciones de brujería y sexualidad desviada; Eduardo II de Inglaterra, el último monarca abiertamente gay, fue depuesto y asesinado; se equiparó el préstamo a interés con la herejía y se sometió a la Inquisición a quienes lo sostenían; y en toda Francia se encarceló y se persiguió a los leprosos bajo el cargo de envenenamiento de los pozos y de estar coaligados con los judíos y las brujas.[4] Por cierto que una tal variedad de expresiones de hostilidad pública no pudo tener una causa única, pero es difícil considerarlos como procesos completamente aislados unos de otros. Por diferentes que fueran las circunstancias inmediatas que los produjeron, todos se alimentaron de difundidos temores ante elementos sociales extraños y disociadores, fáciles de identificar con grupos minoritarios vulnerables o incomprensidos.

Si bien no se han podido determinar hasta ahora los orígenes últimos de la tardía intolerancia medieval, las causas próximas son un poco más accesibles. Entre las más obvias se encuentra la xenofobia, que inducía a las Cruzadas, las acompañaba y de éstas derivaba. No deja de ser una ironía que los líderes religiosos y seculares alentaran, en un primer momento, la esperanza de que las Cruzadas reducirían el conflicto interno en Europa al dirigir contra un enemigo externo común las destructivas luchas internas y la guerra feudal crónica. Sin embargo, una vez despertado el fervor contra los enemigos del cristianismo, los ejércitos cruzados dieron menos muestras de discriminación a la hora de desahogar sus sentimientos agresivos de lo que sus piadosos dirigentes habían anticipado. Los primeros ejércitos cruzados no habían dejado atrás Alemania cuando volvieron su energía combativa contra los indefensos judíos de las tierras del Rin y los mataron a millares.[5]

En efecto, los judíos se contaron entre las primeras víctimas de la intolerancia de la Edad Media tardía. Durante siglos habían vivido tranquilamente y con muy pocas dificultades entre los cristianos de Europa. Pocos papas u obispos habían objetado su presencia y ellos, a través del comercio y de las finanzas, se habían convertido en parte integrante de las economías urbanas. Durante finales del siglo XI y comienzos del siglo XII, los judíos se habían hallado entre los líderes intelectuales del «renacimiento del siglo XII», al que contribuyeron no sólo con muchas de las traducciones de obras científicas y filosóficas grecoárabes, que hicieron llegar al resto de Europa desde España, sino también con gran parte del pensamiento religioso y filosófico de la época.

Durante la segunda mitad del siglo XII, sin embargo, una sociedad europea cada vez más conformista sintió una irritación creciente ante la persistente distinción de los judíos. Comenzaron entonces a aparecer opúsculos y otros escritos de descalificación de los judíos. Hacia 1173, cuando Tomás de Monmouth publicó su relato del asesinato ritual de un niño cristiano (Guillermo de Norwich, posteriormente san Guillermo de Norwich) a manos de judíos,[6] tanto el relato como la veneración al niño supuestamente martirizado por los judíos alcanzó fácilmente una gran popularidad en Inglaterra y en Francia. Las acusaciones de asesinato ritual de niños cristianos llegaron a ser un lugar común en toda Europa y tuvieron consecuencias desastrosas para los judíos. No parece haber cargo más destructivo contra una minoría que presentarla como una amenaza para los niños de la mayoría.

Sólo unos años después, el concilio Lateranense III de 1179 publicó una serie de estatutos destinados a mantener bajo control la economía y la autoridad civil judías y a limitar la interacción social judeocristiana.^[7] Si bien los judíos continuaron prosperando en ciertas regiones de Europa –durante todo el siglo, la casa papal fue administrada por judíos–,^[8] Felipe Augusto de Francia capitalizó la incipiente intolerancia mediante el encarcelamiento de los judíos de sus dominios, por cuya liberación pedía un fuerte rescate (1180), la anulación de todos los préstamos de judíos a cristianos (1181) y finalmente (1182) la expulsión de los judíos de sus dominios.^[9] Luego los readmitió, pero las acusaciones de asesinato ritual que empleaba para justificar sus acciones inflamaron enormemente las pasiones populares. Hacia el siglo XIII, los judíos aparecen en la literatura francesa en la misma categoría que los «ladrones, secuestradores, usureros, asesinos, criminales y traidores»,^[10] y a los cristianos que tenían relaciones sexuales con los judíos se los equiparaba a quienes tenían relaciones sexuales con animales.^[11]

El concilio Lateranense IV, que se reunió en 1215,^[12] prohibió a los judíos ocupar cargos públicos, restringió sus actividades financieras, les prohibió salir de su casa durante los últimos días de Semana Santa y les ordenó que usaran vestimenta que los distinguiera de los cristianos. Esta última medida fue el comienzo del proceso de ostracismo legal que culminaría con la violencia y la expulsión en todas partes de Europa. En regiones como España, donde las comunidades judías eran extensas e influyentes, donde la variedad religiosa era lugar común y se daba la interacción de muchos sistemas sociales (y donde –que es lo más importante– cristianos prominentes asumieron la defensa de los judíos), no se forzó el uso de la «insignia» judía.^[13] Pero en zonas más homogéneas, como Inglaterra, donde la uniformidad social podía percibirse sin sustancial pérdida económica ni rupturas sociales, se los obligó a usarla. Inevitablemente eso sólo sirvió para agravar la hostilidad popular. En el año 1290, los judíos fueron expulsados para siempre de Inglaterra. En Francia, a pesar de las invectivas que contra ellos lanzaba el clero bajo y el desprecio de figuras tan prominentes y amadas como san Luis,^[14] pudieron mantenerse hasta comienzos del siglo XIV; en Alemania, hasta el XV. En España fue donde más tiempo duraron, pero fueron una y otra vez víctimas de fanáticas agresiones populares; a muchos se obligó, bajo amenaza de muerte, a convertirse al cristianismo y a ponerse luego a disposición de la Inquisición. Al final de la Edad Media se terminó por expulsar, a pesar de lo elevado de su número, a quienes siguieron siendo abiertamente judíos. Corría el año 1492.^[15]

Mucho antes de eso, el fervor de los cruzados se había ensañado con otros europeos que no eran judíos ni musulmanes. A comienzos del siglo XIII, Francia fue la primera nación cristiana que declaró una cruzada contra otros europeos, sobre la base de diferencias religiosas. Una constelación particularmente popular de movimientos heréticos del sur de Francia, denominada sin rigor «herejía albigense»,^[16] atrajo tanta atención y se erigió en una amenaza tan grande para tanta gente, que se declaró una cruzada contra ella, y un gran ejército del norte del país cayó sobre la región. En general lo historiadores modernos han considerado que el aspecto puramente religioso constituyó tan sólo una pequeña parte de las causas del conflicto; hasta el Papa que había declarado la Cruzada trató de detenerla, y muchos cristianos ortodoxos –como Pedro «el Católico», de Aragón, quien murió luchando por el bando hereje–^[17], vieron en ella una agresión política de los franceses del norte. Lo mismo que la mayoría de los ejemplos de la presión que se ejerció en el siglo XIII para imponer la uniformidad, la «cruzada albigense» fue una mezcla compleja de motivaciones religiosas, económicas y políticas; pero también fueron decisivos la mera codicia y el inmenso temor de las masas ante factores (externos o internos) de desorden.

Muchos otros grupos sintieron el peso de la presión a favor del conformismo. Los franciscanos estuvieron a punto de ser declarados herejes antes de que la Iglesia terminara por aceptarlos; el miedo a los pobres, a quienes cada vez se veía más como elementos extraños y no como víctimas de las circunstancias, alcanzó tal tenor a comienzos del siglo XIV, que el papado prohibió como heréticas las adhesiones demasiado entusiastas al antiguo ideal de la pobreza apostólica.[\[18\]](#)

Durante casi toda la Edad Media, el préstamo a interés, a pesar del permanente repudio oficial, había sido tácitamente permitido, pero en el siglo XIII, quienes se dedicaban a él, los «usureros»,[\[19\]](#) se convirtieron repentinamente en objetos de los castigos más severos. A comienzos del siglo, Felipe II de Francia se contentó con la simple regulación de la tasa de interés sobre los préstamos,[\[20\]](#) pero hacia 1254 la creciente hostilidad contra los usureros llevó a Luis IX a prohibir por completo el cobro de intereses.[\[21\]](#) También la tolerancia de la Iglesia desapareció: primero se excomulgó a los laicos que prestaban a interés y luego, cuando esto no produjo el efecto deseado, se les negó cristiana sepultura. La usura se convirtió en un pecado gravísimo, que sólo podía absolver un obispo o un nuncio papal. Se excomulgó a los criados de los usureros, y la misma suerte cayó sobre 1274 sacerdotes que les administraron sacramentos o que les permitieron entierros cristianos. Se podía declarar interdicta a toda una región por no expulsar a los usureros, y los cementerios en los que se enterraba a usureros quedaban vedados hasta la exhumación del cuerpo. Quienes tomaban préstamos a interés y no denunciaban al usurero en el término de un mes, eran excomulgados. El concilio de Viena de 1311 declaró solemnemente que todo aquel que sostuviera que el préstamo a interés no era un pecado grave, resultaba reo de herejía y se lo sometía al juicio de la Inquisición.[\[22\]](#)

En tal atmósfera no cabe sorprenderse de que los gays fueran objeto de desconfianza y hostilidad en aumento por parte de la mayoría heterosexual.

Los primeros registros de tales presiones contra los gays y su sexualidad se encuentran en opúsculos populares que censuraban las costumbres de la época, como «Desprecio del Mundo», de Bernardo de Morlaix.[\[23\]](#) En esos escritos, los actos homosexuales solían representarse no como peculiarmente reprehensibles, sino como meros síntomas del hedonismo y de la sensualidad del momento, como la fornicación heterosexual, la codicia, la venalidad y la arrogancia de los acaudalados.

Sin embargo, unos pocos críticos sociales señalaban a los gays como objetos especiales de ataque. En oposición a la mayoría de las exégesis previas, Pedro Cantor (m. 1197), por ejemplo, interpretaba Romanos 1: 26-27, como si esta epístola se refiriera exclusivamente a los gays, y además aplicaba al pecado de homosexualidad cerca de una docena de pasajes bíblicos.[\[24\]](#) Con el empleo de la palabra «sodomía» para referirse únicamente a los actos homosexuales (otra vez, contra los antecedentes teológicos), sostenía que no era una mera violación de la castidad, sino que la equiparaba al asesinato como uno de los dos pecados que «clamaban venganza al cielo». No vaciló en invocar la ley del Levítico como precedente de castigo físico a los «sodomitas», aun cuando, después del concilio de Jerusalén, la mayoría de los autores ignoraran la cuestión o sólo la trataran alegóricamente. Pedro se lamentaba de que no hubiera sanciones eclesiásticas contra una conducta que, a su juicio, había provocado la destrucción de cinco ciudades. « ¿Por qué –preguntaba– lo que el Señor castigó severamente, la Iglesia deja intacto?». [\[25\]](#) Puesto que en esa época no había penas legales para la homosexualidad en Francia, Pedro apeló al estatuto civil romano del año 342 como antecedente de la persecución secular de la homosexualidad.

Como respuesta directa a las instancias de Pedro, el Tercer concilio Lateranense de 1179 se convirtió en el primer concilio ecuménico («general») que aprobó disposiciones sobre actos homosexuales. En reacción a la creciente intolerancia europea ante todas las formas de no conformismo, el concilio imponía sanciones contra los prestamistas, los herejes, los judíos, los musulmanes, los mercenarios y otros, incluso los que incurren en actos homosexuales: «A quien se hallare culpable de la incontinencia contra la naturaleza, por cuya razón la ira de Dios cayó sobre los hijos de perdición y destruyó cinco ciudades por el fuego, en caso de ser un clérigo, se lo depondrá de su cargo o se lo confinará a un monasterio para que haga penitencia; si es un laico, se lo excomulgara y se lo apartará de la compañía de los fieles».[26] Aunque podría interpretarse que este canon se refiere literalmente al coito no reproductivo, y aunque en el período de transición que le siguió se interpretó muchas veces de esta manera, su contexto social sugiere que estaba dirigido a las prácticas homosexuales. Integró las colecciones permanentes de derecho canónico compiladas en el siglo XIII (por ejemplo, *Decretalium*, 5. 31. 4).

Esas medidas no eran fáciles de poner en práctica ni gozaban de amplia aceptación. El Cuarto concilio de Letrán, que se reunió unos treinta y seis años después del Tercero, parece haber dado un paso atrás respecto del anterior en lo relativo a los gays, pese a que aprobó una legislación más restrictiva en relación con los judíos, los musulmanes y otras minorías. En este decreto no había absolutamente ninguna mención a los laicos, pues sólo se ocupaba del mantenimiento del celibato clerical, y aunque sugiere que los clérigos deberían evitar «especialmente» la «sodomía» (que no se define), estipula que las penitencias más severas deben reservarse para los clérigos casados que cometen pecados sexuales, «pues ellos pueden hacer uso del matrimonio legítimo».[27] Además, el concilio consideró necesario aprobar una disposición especial contra los prelados que protegían o apoyaban a los sacerdotes culpables de irregularidades sexuales.[28] Aunque era sin duda una referencia a quienes, en buen número, se oponían a la supresión del matrimonio de los clérigos, también puede haber apuntado a obviar la resistencia de los clérigos a medidas contra los gays (ellos mismos, en muchos casos).

En verdad, hay alguna prueba de que, en el siglo XIII, las acusaciones de homosexualidad contra los prelados que intentaban imponer el celibato clerical pueden haberse considerado como una campaña injuriosa,[29] y puede que una reacción defensiva contra esas acusaciones fuera en parte responsable del incremento de la severidad de la Iglesia.

Así como otros grupos, también los gays se vieron afectados por las animadversiones relacionadas con los cruzados.[30] La seria polémica anterior contra el Islam había criticado a veces la práctica matrimonial musulmana, pero no se centra en la tolerancia islámica ante la homosexualidad.[31] Sin embargo, desde la época de la Primera cruzada, los relatos acerca de las costumbres sexuales musulmanas se centraron cada vez más en la conducta atípica o repulsiva para la mayoría de los cristianos.[32] No cabe duda de que esos esfuerzos no se proponían descalificar la homosexualidad en sí misma, y es significativo que los primeros ejemplos utilizaran la violación homosexual –pero no los actos homosexuales consentidos– para ilustrar la inmoralidad musulmana. Pero la asociación regular de las preferencias sexuales minoritarias con los enemigos más temibles de Europa contribuyó a aumentar la antipatía popular hacia la minoría y al mismo tiempo hacia los musulmanes.

Un «llamamiento del Emperador de Oriente» en demanda de ayuda contra los paganos que ocupaban Tierra Santa, que se fraguó y se hizo circular en Occidente para conseguir apoyo popular para la Primera cruzada,[33] no centró la atención en las diferencias teológicas o

políticas entre cristianos y musulmanes, sino en las violaciones extremas de los tabúes sexuales y étnicos, que seguramente provocarían horror y disgusto entre los europeos. Un antisemitismo apenas disimulado subyacía a la acusación de que los infieles circuncidaban a los jóvenes cristianos en las pilas bautismales de las iglesias y dejaban que la «sangre de la circuncisión» corriera por esas pilas.^[34] Los invasores no sólo ultrajaron a las vírgenes y las matronas cristianas, sino que además obligaron a las madres a cantar canciones lascivas mientras observaban la violación de sus hijas y viceversa. « ¿Y luego? Pasemos a lo peor. Degradaron, sodomizándolos, a hombres de todas las edades y condiciones: niños, adolescentes, jóvenes, viejos nobles, sirvientes y, que es lo peor y lo más malvado, clérigos y monjes, e incluso –algo de lo que, ¡ay, qué vergüenza!, no se había hablado ni oído hablar desde el comienzo de los tiempos– ¡obispos! Ya han matado un obispo con este nefando pecado.»^[35]

La carta y los relatos de las atrocidades sexuales de los infieles gozaron de inmensa popularidad, fueron muy eficaces y se abrieron camino en todo tipo de literatura relativa a las Cruzadas.^[36] En la historia contemporánea de la Primera cruzada, *La obra de Dios cumplida por los francos*, de Guiberto de Nogent, al relato de la fatal violación del obispo le sigue la sugerencia de que se trata de una conducta típica de los musulmanes y con gran sutileza se vincula al famoso incidente de Medio Oriente que dio su nombre a la «sodomía»: «Aunque a los infelices, en su opinión, se les permite tener muchas mujeres, esto cuenta poco para ellos a menos que el valor de esa obscenidad se vea también mancillado por la impureza con hombres. No es sorprendente que Dios, impaciente, haya sufrido por ese antiguo mal y contra él clamara, ni que la tierra haya vomitado tales execraciones de sus habitantes muertos».^[37] A lo largo del siglo XIII, para casi toda la literatura occidental la sexualidad violenta e irrefrenada era atributo destacado y permanente de la sociedad musulmana. Jacques de Vitry informaba a los lectores de su *Historia occidental* que Mahoma,

el enemigo de la naturaleza, popularizó el vicio de sodomía entre su pueblo, que abusaba sexualmente no sólo de ambos sexos, sino incluso de animales, y que en su mayor parte había llegado a asemejarse a irracionales caballos o mulas...

Hundidos, muertos y enterrados en la suciedad del deseo obsceno, persiguiendo cual animales los placeres de la carne, no pueden resistir ningún vicio, sino que están miserablemente sometidos a las pasiones carnales, que los gobiernan, a menudo sin siquiera el aguijón del deseo; consideran un mérito estimular los más sórdidos deseos.^[38]

La primera y más drástica legislación contra los gays sancionada por un gobierno de la Alta Edad Media fue la que aprobaron en el naciente reino de Jerusalén los europeos que intentaban crear una sociedad feudal occidental en el Oriente Próximo musulmán. Estas leyes, redactadas sólo unas décadas después de la Primera cruzada, mandaban matar en la hoguera a los «sodomitas», y es evidente que, en este caso, la palabra se refería a los varones homosexuales.^[39]

Aunque por lo menos durante un siglo esta legislación no fue imitada en Occidente, los sentimientos que dieron lugar a ella eran aquí casi tan acendrados como allá. A los cruzados que se quedaron en Tierra Santa, los encargados occidentales de la difusión de la fe los

acusaron de adoptar los modos «afeminados» de los musulmanes; mientras que de los que regresaban se rumoreaba que habían traído consigo las sucias costumbres de los paganos.[40]

Cuando las cruzadas fracasaron una tras otra, los musulmanes «sodomitas» se constituyeron en una amenaza cada vez mayor para Europa, y los relatos acerca de la perversidad musulmana llegaron a cotas todavía más altas en sus esfuerzos por estimular el antagonismo europeo.

Según la religión de los sarracenos, no sólo se permite todo acto sexual, cualquiera que sea, sino que se lo aprueba y se lo estimula, de modo que además de las incontables prostitutas, tienen gran cantidad de hombres afeminados que se afeitan la barba, se pintan la cara, visten ropas de mujer, usan pulseras en brazos y piernas y collares de oro en el cuello como las mujeres, y se adornan el pecho con joyas. De esta manera se venden para el pecado, se degradan y exhiben su cuerpo; «hombres con hombres hacen cosas indecentes», reciben «en sí mismos» la recompensa de su pecado y de su error.[41] Los sarracenos, indiferentes a la dignidad humana, recurren libremente a estos afeminados o bien viven con ellos como entre nosotros viven abiertamente hombres y mujeres.[42]

Se acusaba a los cristianos de cooperar en el embellecimiento y la venta de infelices jóvenes cristianos, «a los que alimentaban con espléndidas comidas y bebidas exquisitas para darles un aspecto más sonrosado y sensual, y resultaran así más atractivos y aptos para satisfacer la lujuria de los sarracenos. Y cuando los libidinosos, viles y malvados corruptores de la naturaleza humana –los sarracenos– veían a estos muchachos, ardían inmediatamente en deseo y, como perros furiosos, corrían para comprarlos [...] y poder dar rienda suelta a su impudicia».[43]

La sugerencia de que el interés homosexual infiel constituía una amenaza no sólo para los cristianos adultos, sino también para sus hijos, de la misma manera que las acusaciones análogas contra los judíos, fue particularmente eficaz.[44] A veces también se asoció a los gays –evidentemente en su desmedro– con la más despreciada de todas las minorías de finales de la Edad Media: los herejes.[45] La presión a favor de la uniformidad se ejerció con la máxima energía en las cuestiones de la fe, y las grandes discusiones teológicas del siglo XII culminaron, hacia mediados del siglo siguiente, en el establecimiento de patrones inflexibles de la fe a los que todos los cristianos debían plegarse, so pena de enfrentarse a los poderes de la Inquisición, que se acababa de entregar a la orden de los dominicos (cuya severidad en la aplicación de la ortodoxia les valió el apodo de *domini canes*, «perros del señor»). Aunque a menudo se han exagerado los excesos de la Inquisición, sobre todo en lo concerniente a los abusos físicos y al castigo capital, no cabe duda de que su infatigable persecución del disconformismo intelectual alteró profundamente el ambiente intelectual de Europa occidental y creó un clima de miedo, incluso entre los ortodoxos cabales. Bajo el manto de sospecha creado por el celo inquisitorial, llegó a cuestionarse la ortodoxia nada menos que de la figura de santo Tomás de Aquino, a quien más tarde se consideraría el modelo supremo de ortodoxia dominica.

A muchos herejes de los siglos XII y XIII, e íntegramente a ciertos movimientos como el de los albigenses, se los acusó de practicar la «sodomía», a menudo (aunque no siempre) en el

sentido específico de coito homosexual.^[46] Los registros civiles y eclesiásticos de juicios por herejía mencionan con cierta regularidad la «sodomía» y los delitos «contra la naturaleza». Mencionar a «traidores, herejes y sodomitas» como si se tratara de una sola asociación llegó a ser un tópico de la terminología oficial. «Bougre», un término francés común para designar a los herejes, llegó incluso a referirse a una persona que practicara «sodomía» o, más en particular, «un varón homosexual».^[47]

Es imposible determinar ahora la precisión de tales asociaciones. Los únicos materiales disponibles para la investigación de las prácticas de grupos heréticos son los que han dejado las autoridades eclesiásticas que los persiguieron, lo cual, por razones obvias, los hace sospechosos. Tanto el sentido común como la salvaje exageración y la índole fantástica de muchas de las acusaciones cuestionan gravemente su fiabilidad, y la frecuencia con que exactamente las mismas acusaciones aparecen contra diferentes movimientos heréticos en áreas geográficas muy alejadas sugiere que las acusaciones específicas contra los herejes pueden haber sido a menudo fórmulas estándar antes que auténticas observaciones.

Es posible que, al menos en parte, una asociación entre homosexualidad y heterodoxia se deba a la analogía con los musulmanes, sobre todo en el sur de Francia, donde las prácticas musulmanas eran familiares desde antes de las cruzadas; o bien puede haber sido pura y simplemente una manera eficaz de caracterizar a los herejes como extraños y perturbadores.

A pesar de la casi absoluta carencia de pruebas fiables, merece la pena considerar por lo menos tres explicaciones posibles de la asociación entre homosexualidad y herejía: 1) que muchos herejes fueran realmente gays; 2) que los movimientos heréticos fueran más comprensivos con la homosexualidad que el catolicismo ortodoxo; 3) que se etiquetara como herejes a ciertos gays por negarse a renunciar a sus preferencias eróticas.

1) Como la situación de los católicos gays se hacía cada vez más incómoda, los más sensibles de ellos pueden haberse sentido desafectos a la Iglesia y, consecuentemente, haber buscado satisfacción espiritual en los movimientos no ortodoxos con actitudes sexuales más flexibles. El hecho de que los herejes del sur de Francia, donde la literatura gay había ocupado un lugar preeminente durante varios siglos, fueran particularmente sospechosos a este respecto, ofrece al menos una corroboración especulativa a las acusaciones inquisitoriales. Además, en algunos casos la herejía fue más común precisamente entre aquellas personas (por ejemplo, los nobles del sur de Francia) de las que era lógico esperar la actitud más tolerante ante la homosexualidad, y tuvo lugar precisamente en aquellas zonas (por ejemplo, los centros altamente urbanizados de las planicies bajas) donde había más gente que se considerara a sí misma «gay».

2) Es sabido que muchos movimientos heréticos influidos por el dualismo oriental y las filosofías maniqueas desaprobaban la procreación, pues ésta dejaba las almas cautivas de la vil materia. Esta desaprobación bien podía llevar a la estimulación tácita –o incluso explícita– de prácticas homosexuales en sustitución de las heterosexuales, tan objetables. Se creía que los albigenses, en particular, predicaban que las relaciones homosexuales no sólo estaban libres de pecado, sino que constituían un medio deseable de contrarrestar los esfuerzos del demonio para atrapar las almas en la materia. Algunos grupos heréticos rechazaron los conceptos de naturaleza que entonces se resucitaban como valores cristianos; otros, particularmente la magia negra y las sectas relacionadas con la

hechicería, parece ser (al menos en los registros que han dejado sus perseguidores) que, hasta cierto punto, elaboraron sus teorías y prácticas inspirados en el Islam. (En esta época, Mahoma era el Anticristo para la mayoría de los europeos.) Si ellos, como sus contemporáneos, asociaban las prácticas homosexuales con el Islam, pueden haber explorado conscientemente la sexualidad gay como parte de sus creencias religiosas.

Sin embargo, es casi imposible separar entre acusaciones y hechos en este contexto y discernir qué cultos o grupos fueron realmente afectados por las costumbres sexuales no cristianas y cuáles fueron simplemente víctimas de este pretexto, empleado por quienes estaban empeñados en desacreditarlos. Por ejemplo, más de seis siglos de arduas discusiones han sido insuficientes para resolver el misterio que rodea a la disolución de los templarios sobre la base de cargos que incluían la homosexualidad, la herejía y la magia negra.

3) No es probable que hubiera muchas personas a quienes la Inquisición persiguiera simplemente por conducta homosexual, que gran parte de la Iglesia consideraba hacia el siglo XIII un pecado carnal, pero no una herejía por sí misma. Sin embargo, algunos gays pueden haber tomado posición contra el reciente rechazo teológico de los actos homosexuales, ya como resultado de la familiaridad con una tradición más antigua o simplemente como desafío a una actitud eclesiástica que juzgaban injusta. Esa gente habría quedado bajo jurisdicción de la Inquisición y habría sido severamente castigada si se negaba a cambiar su actitud. Pero son muy pocos los casos conocidos en los que la defensa de la homosexualidad fuera el único delito de un hereje. Mucho más característicos son casos como el de Arnaldo de Vernhola, a quien el obispo de Pamiers procesó en 1323 por diversos delitos de herejía, entre los que se incluía su creencia en que los actos homosexuales no eran más graves que los de fornicación (creencia, podría observarse, que sólo doscientos años antes habría sido completamente ortodoxa). Aunque Arnaldo, un subdiácono, se había hecho pasar por sacerdote e incluso había llegado al extremo de recibir en confesión, sus actividades homosexuales y sus creencias en esta materia parecen haber atraído más la atención de las autoridades eclesiásticas y ocupar una parte muy grande de su proceso, cuya conclusión se traduce en el Apéndice II.[\[48\]](#)

En conjunto, la conclusión más razonable sería la de que mientras que los movimientos heréticos podían haber atraído a los no conformistas de todo tipo y podían haber tenido motivos para mantener una actitud más flexible que la Iglesia católica en relación con la homosexualidad, la mayoría de las acusaciones de desviación sexual que se realizaban contra los herejes eran de pura fórmula, ya como consecuencia del temor y el prejuicio, ya como conscientes elaboraciones con fines propagandísticos. Muchos movimientos heréticos de la época se destacaban por su extremado ascetismo, incluso entre sus críticos, mientras que la indulgencia y la ausencia de rigor moral del clero católico se hallaban entre los mayores motivos de lamentación de quienes abandonaban la Iglesia organizada. No parece probable que personas dispuestas a sufrir una muerte horrible en nombre de la restauración de la pureza primitiva del cristianismo hubieran predicado ningún tipo de licencia sexual, ni homo ni heterosexual, y no se dispone de datos fiables que abonen la idea de que las costumbres sexuales de la mayoría de los herejes difiriera de las de sus contemporáneos católicos, salvo en el sentido de una mayor restricción. Por otra parte, hay excelentes motivos para sospechar que los funcionarios eclesiásticos deseaban presentar a los herejes del modo más destructivo

posible, y en el clima de cambio de opinión propio de siglo XIII, las peculiaridades sexuales servían particularmente bien a ese propósito.

La creencia sumamente extendida de que las dos grandes amenazas para la seguridad de la Europa cristiana (los musulmanes desde fuera y los herejes desde dentro) eran igualmente proclives a las relaciones homosexuales, contribuyó en gran manera a la reacción profundamente negativa respecto de la sexualidad gay que se advierte en todos los niveles de la sociedad europea de este período. Como dejaron pocos registros, sólo se pueden proponer conjeturas acerca de los efectos de esta reacción entre las clases bajas, pero las clases superiores y la burguesía –la última de las cuales en este momento comenzaba a cobrar importancia en casi toda Europa– dejaron escritas sus reacciones, a lo largo del siglo, en libros de texto, la teología y el derecho.

Únicamente dos de los códigos jurídicos más importantes del siglo dejan de instituir severas penas para la conducta homosexual, y esos códigos eran atípicos no sólo en tanto anticipación de los otros, sino también en tanto reflejo de actitudes propias de zonas tradicionalmente más tolerantes ante el no conformismo social.

Como se ha observado ya, fuera de España la legislación germánica nunca castigó la sexualidad gay, e incluso los códigos alemanes del siglo XIII continuaron su tradición: ni los *Sachsenspiegel* compilados alrededor de 1233, ni los últimos *Schwabenspiegel*[\[49\]](#) sugerían penas por actos homosexuales. Dada la influencia que sobre los eclesiásticos y los teólogos alemanes ejercían muchas de las corrientes antigays de la época, y dado que la homosexualidad era bien conocida en Alemania, este silencio debe de haberse debido, en cierta medida, a una voluntad de no forzar la uniformidad en cuestiones privadas. En realidad, las leyes en cuestión eran notables por su concentración en cuestiones de claro interés público, como las disputas y los conflictos violentos por la tierra, y en eludir cuestiones de conciencia individual.

En círculos realmente vastos se tenía a las *Constituciones de Melfi* (*Liber Augustalis*), promulgadas en 1231 por el emperador germánico Federico II para el reino de Sicilia,[\[50\]](#) por la legislación más ilustrada de la Edad Media. Intento de aplicar de modo realista los detalles del derecho romano a la sociedad feudal, regulaban muchos aspectos de la vida personal, incluso en materia de fe y de moral. Es indiscutible su ortodoxia: en ellas se condena la herejía en términos absolutos, con pena de muerte sin rescate;[\[51\]](#) la violación de monjas es un delito capital; y se convierte a la usura en delito. Pero la persecución de la usura queda reservada a tribunales civiles, donde el propio Federico podía ejercer su supervisión, y se exime específicamente a los judíos de toda acción legal en este campo. Aunque se protege el matrimonio y se castiga el adulterio, las *Constituciones* estipulan con toda claridad que no se trata de una cuestión civil, sino religiosa, y que debe reservarse a los tribunales eclesiásticos. La trata de blancas y la prostitución de una hija propia se castigan severamente pero en diversos estatutos se protege específicamente a las prostitutas y se castiga por ley la no prestación de asistencia a una mujer que es objeto de ataque.[\[52\]](#)

Aunque es seguro que los autores de las *Constituciones de Melfi* conocían las disposiciones antigays del derecho romano tardío, no se hace absolutamente ninguna mención a actos homosexuales en su legislación sexual, y más notable aún es su ausencia en las disposiciones contra las camarillas normales de impíos que se penalizaban en otros códigos de la época: falsificadores, envenenadores, incendiarios, perjuros, blasfemos, etc.[\[53\]](#) No hay duda de que esto, en cierta medida, se debía a que el código fuera redactado para Federico, un hombre de

insólita tolerancia,^[54] pero también es probable que fuera producto de la atmósfera más liberal de las regiones de urbanización más desarrollada de Europa, donde interactuaban diversas culturas mediterráneas. Las *Constituciones* también son notables por la completa ausencia de juicios negativos o de restricciones en relación con los judíos o con los musulmanes, así como por su inusual preocupación por los derechos de las mujeres.

Sin embargo, la mayoría de los códigos del siglo XIII se redactaron fuera de las capitales comerciales y cosmopolitas del Mediterráneo y durante la segunda mitad del siglo, cuando más pronunciadas fueron las presiones contra los no conformistas. Un edicto real de Castilla de mediados del siglo que prohibía a los monjes abandonar las órdenes, llevaba aneja la siguiente ley relativa a los actos homosexuales:

Maguer que nos agravia de fablar en cosa que es muy sin guisa de cuidar, e muy sin guisa de facer; pero porque mal pecado alguna vez aviene, que home codicia á otro por pecar con el contra natura: mandamos, que cualesquier que sean, que tal pecado fagan, que luego que fuere sabido, que amos á dos sean castrados ente todo el pueblo, e después, a tercer día, sean colgados por las piernas fasta que mueran, e nunca dende sean tollidos.^[55]

Esta ley es notable no sólo por su severidad,^[56] sino también por su referencia a la «naturaleza»: ningún derecho civil europeo anterior al siglo XIII había prescripto la muerte por actos homosexuales ni había relacionado su gravedad con la «naturaleza». En esta disposición sin precedentes se puede reconocer la influencia del derecho de Justiniano (a la sazón popular por doquier en Europa), el antagonismo popular frente a la falta de uniformidad y la fascinación intelectual por la «naturaleza».

En el código ideal redactado por Alfonso el Sabio (1252-1284), la «naturaleza» fue objeto de mayor atención aún, y una y otra vez se recalcan los peligros derivados de la tolerancia ante la desviación sexual.

DE LOS QUE FACEN PECADO
DE LUXURIA CONTRA NATURA

Sodomítico dicen al pecado en que caen los homes yaciendo unos con otros contra bondat et costumbre natural. Et porque de tal pecado como este nascen muchos males á la tierra do se face, et es cosa que pesa mucho á Dios con ella, et sale ende mala fama non tan solamente á los facedores, mas aun á la tierra do es consentido: por ende pues que en los títulos ante deste fablamos de los otros yerros de luxuria, queremos aquí decir apartadamente deste; et mostraremos onde tomó este nombre: et cuántos males vienen del: et quién lo puede acusar et ante quién: et qué pena merescen los facedores et los consentidores... Sodoma et Gomorra fueron dos cibdades antiguas que fueron pobladas de muy mala gente: et tanta fue la maldat de los homes que viven en ellas, que porque usaban aquel pecado que es contra natura, los aborreció nuestro señor Dios de guisa que sumió amas las cibdades con toda la gente que hi moraba, que non estorció ende sinon solamente Lot et su compañía que non habien en sí esta maldat. Et de aquella villa Sodoma en que Dios mostró esta maravilla, tomó nombre este

pecado, á que dicen sodomítico: et débese guardar todo home deste yerro, porque nascen dél muchos males, et denuesta et enfama á sí mismo et al que lo face con él; ca por tales yerros como este envía nuestro señor Dios sobre la tierra do lo facen fambre, et pestilencia, et terremotos et otros males muchos que non los podrie home contar.

Cada uno del pueblo puede acusar á los homes que facen pecado contra natura. Et este acusamiento debe seer fecho delante del judgador del lugar do ficiesen tal yerro: et si les fuere probado, deben morir por ende, también el que lo face como el que lo consiente, fueras ende si alguno dellos lo hobiese á facer por fuerza ó fuese menor de catorce años; ca estonce non deben recibir pena, porque los que son forzados non son en culpa; otrosi los menores non entienden que sea tan grant yerro como es el que facen. Esa misma pena debe haber todo home ó muger que yoguiere con bestia: et demás deben matar la bestia por amortiguar la remembranza del fecho.[\[57\]](#)

Este código no entró en vigencia hasta el siglo XIV, y no es seguro que todas las disposiciones de este tipo se aplicaran de manera regular. Pero constituye un testimonio elocuente del cambio de actitud de parte de la estructura de poder emergente en la Europa occidental durante este período en cuestión.

En Francia y casi exactamente al mismo tiempo, la escuela jurídica de Orleáns daba a conocer un código que contenía una síntesis de ambas leyes españolas y pedía, para el primer delito, cometido por un hombre, la castración; para el segundo, el desmembramiento, y para el tercero, la hoguera.[\[58\]](#) Esta medida, a diferencia de casi todos los otros enfoques jurídicos del siglo XIII, menciona específicamente también la homosexualidad femenina, y estipula el desmembramiento para los dos primeros delitos cometidos por una mujer y la hoguera para el tercero.[\[59\]](#)

En ambos casos se prevé una medida común a todas las leyes de este tipo y que habría de ser más eficaz que cualquier otra consideración a la hora de su aplicación: todos los bienes de los convictos eran confiscados por el rey. Se entiende que esta disposición constituía una invitación abierta a los monarcas con dificultades financieras a que, al mismo tiempo que eliminaban de sus dominios el disconformismo, aliviaran sus apuros fiscales.

El *Coutume de Touraine-Anjou* contenía una ley,[\[60\]](#) que se repite casi textualmente en los influyentes *Etablissements* de san Luis,[\[61\]](#) en la que se ordenaba que aquellos que resultaran culpables de herejía o de «bougrerie» fueran quemados en la hoguera y que su propiedad fuera entregada a su señor. Aun cuando en este estatuto, como se ha sostenido, el término «bougrerie» no se refiriera originariamente a la homosexualidad,[\[62\]](#) no pasó mucho tiempo antes de que se interpretara en este sentido, y su ambigüedad originaria puede haber sido un esfuerzo consciente para otorgar al gobierno amplios poderes de regulación. Hacia 1283, cuando se redactó el código de Philippe de Beaumanoir, se eliminó la ambigüedad, de tal modo que la ley estipulaba que estas penas se aplicaran contra los herejes y contra quienes cometían «sodomía».[\[63\]](#)

En Italia, varias ciudades habían iniciado campañas contra el inconformismo intelectual y sexual ya en el año 1233,[\[64\]](#) y en la segunda mitad del siglo había leyes civiles contra la

sexualidad gay por lo menos en Bolonia (1265) y en Siena (1262). En la última de estas ciudades, se relacionaba específicamente la «sodomía» con la herejía, y se ofrecía el incentivo habitual para la acusación y la persecución con éxito: la confiscación de la propiedad del culpable. Hacia mediados del siglo XIV, estas leyes estaban vigentes también en Florencia y en Perugia.[\[65\]](#)

En Noruega, el derecho de los Gulathing, compilado alrededor del año 1250, exigía la ilegalización definitiva de los hombres convictos de «sodomía».[\[66\]](#) Si bien este código incorporaba un material muy anterior al siglo XIII, y aun cuando pocas de sus estipulaciones se puedan datar con precisión, hay razón para concluir que la prohibición de la «sodomía» fue un agregado del período en cuestión. El código islandés de la misma época, *Grágás*, derivaba del mismo prototipo –que se había llevado a Islandia en el siglo X–, pero no prohibía la conducta homosexual. La hipótesis de que los noruegos agregaran dicha cláusula al compilar su versión del siglo XIII parece más probable que la de que los islandeses la eliminaran.[\[67\]](#)

Ninguna de las dos compilaciones jurídicas inglesas más importantes del siglo XII –*The Laws of Henry the First*, redactadas en las primeras décadas del siglo, y el *Treatise on the Laws and Customs of the Kingdom of England* de Glanvil, escrito en la segunda mitad del siglo– mencionaba la homosexualidad, aun cuando la primera tuviera mucho que decir sobre otras cuestiones sexuales privadas (fornicación, adulterio, aborto, etc.),[\[68\]](#) y la última sufriera una fuerte influencia del derecho romano, que los juristas posteriores emplearían como antecedente de disposiciones contra la sexualidad gay. Sin embargo, cerca de un siglo después, precisamente cuando se expulsaba del país a los judíos, se redactó un nuevo texto legal en el cual se castigaban severamente diversos tipos de desviación social y religiosa. El mismo artículo de este código condenaba a una muerte horrible a incendiarios, a brujos, a quienes abandonaban la fe cristiana, a quienes se atrevían a acostarse con la esposa de su señor feudal (o incluso con el aya de sus hijos) y a aquellos que hubieren tenido relación sexual con judíos, animales o personas de su propio sexo (obsérvese la yuxtaposición).[\[69\]](#) Los culpables de los últimos tres delitos debían ser enterrados vivos;[\[70\]](#) los otros, eviscerados y/o quemados. Las estipulaciones de esta ley aparecieron casi textualmente repetidas en una compilación vernácula posterior que llevaba por título *Britton*.[\[71\]](#) La inclusión de actos homosexuales como delitos criminales en ambas obras llama tanto más la atención cuanto que las listas de facinerosos en los artículos correspondientes son asombrosamente semejantes a las de las anteriores *Laws of Henry the First*, donde no se hacía referencia alguna a los gays.[\[72\]](#)

Entre 1250 y 1300, la actividad homosexual dejó de ser completamente lícita en la mayor parte de Europa para merecer la pena de muerte en todas las compilaciones jurídicas contemporáneas, con excepción de unas pocas. A menudo, se prescribía la muerte por un único acto probado. ¿Podía imponerse por ley un cambio tan repentino de moral? ¿Se ajustició realmente a algún gay por «sodomía»?

Los registros jurídicos de la Edad Media son totalmente inútiles para contestar esta pregunta. Es realmente muy poco lo que se sabe sobre la aplicación de la pena de muerte para cualquier tipo de crimen, y lo que se sabe –por ejemplo, en el caso de la herejía– es objeto de vehementes disputas, con cifras que a menudo presentan diferencias abismales. A partir de las fuentes publicadas, son extremadamente escasos los ejemplos conocidos de aplicación de la pena capital por el simple crimen de «sodomía».[\[73\]](#) Quizás algún día nuevos materiales, por ahora inéditos, proporcionen más información, pero no hay casi motivo para imaginarse que alterarán demasiado la comprensión actual de la cuestión.[\[74\]](#)

Es posible que la azarosa aplicación de las leyes se debiera, al menos en parte, al sentimiento general entre los europeos según el cual las cuestiones de moral sexual eran ante todo cuestiones eclesiásticas que debían quedar en manos de los clérigos. Entonces, ¿actuó la Iglesia contra los gays en respuesta a la hostilidad popular o bien a las presiones de los príncipes?

Una vez más, las pruebas son muy pobres. A pesar de los edictos de los concilios Lateranenses III y IV y del profundo cambio en las actitudes teológicas, apenas es perceptible cambio alguno en la práctica de la Iglesia a lo largo del siglo XIII. Es evidente que en algunas regiones la «sodomía» se convirtió en un «pecado reservado», esto es, un pecado del que sólo podía absolver el Papa o un obispo delegado.^[75] En caso de haberse aplicado coherentemente, no cabe duda de que esa política habría hecho difícil la vida a los católicos gays activos. Sin embargo, hay muchísimas razones para creer que esas políticas se aplicaron con indulgencia, si es que se aplicaron, y no hay duda de que en la mayor parte de Europa, la «sodomía» no ocupó una posición de singular gravedad hasta mucho tiempo después. El *Libro de las Excomuniones*, escrito por el cardenal francés Bérenger Frédol a finales del siglo XIII, ni siquiera menciona los actos homosexuales, aun cuando alude a otros tipos de inconformismo que estigmatizaban los clérigos del momento, como la usura.^[76] En algunas regiones se impusieron penitencias más bien severas –si se tienen en cuenta los patrones de la Edad Media–^[77] pero, lo mismo que en todas las épocas, había muchas maneras de evitar las penas eclesiásticas, sobre todo para los ricos.^[78]

Salvo en Italia,^[79] ni siquiera las campañas dirigidas específicamente contra las minorías sexuales parecen haber empleado métodos prácticos tan duros como sugiere su retórica. Gregorio IX envió a los dominicos para que eliminaran de raíz la homosexualidad en Alemania, que, según había oído decir, estaba tan «agobiada por el vicio antinatural [...] que de algunas partes, especialmente Austria, se piensa que están infectadas de la asquerosidad de la lepra».^[80] El pontífice trazó un cuadro terrorífico del destino que esperaba a los gays en el otro mundo:

Pues si el Dios justo castigará a aquellos cuya flaqueza de espíritu podría excusar de alguna manera, ¿qué destinará el arbitro de la salvación y la condenación eterna a los enemigos de la naturaleza, que falsifican sus hábitos? Cuando estas personas abominables –despreciadas del mundo, temidas del consejo del cielo, que se han vuelto más inmundas que los animales, más viciosas que casi toda cosa viva, que han perdido la razón y destruido la bondad de la naturaleza, que están privadas de luz interior y no distinguen un sexo de otro–, cuando estas personas lleguen a ese juicio terrible, ¿no ordenará que se las torture en el infierno con algún tipo inimaginable de dolor, peor que el que administre a todas las otras almas condenadas?^[81]

Pero para poner remedio a tales prácticas en este mundo, se limitó a ordenar a los dominicos que actuaran como «médicos del alma» y devolvieran a aquellos descarriados a la «observancia de la razón, una vida decente y el estado de celibato o de casto matrimonio», por medio de la plegaria, el sacrificio y el buen ejemplo.

Es probable que las alteraciones en el estatus de los gays, manifiestas en registros de finales del siglo XII y del XIII, subsistan más en el nivel retórico y de declamación que como castigos reales, pero no por eso eran menos profundas. Parece que, durante los doscientos años que van de 1150 a 1350, la conducta homosexual, a los ojos del público, dejó de ser preferencia personal de una minoría próspera, satirizada y celebrada en la poesía popular, para convertirse en una aberración peligrosa, antisocial y gravemente pecaminosa. Alrededor del año 1100, los esfuerzos de prominentes hombres de la Iglesia, a los que el Papa quería y respetaba, no pudieron impedir la elección y la consagración como obispo de una persona bien conocida por llevar un activo estilo de vida gay, y buena parte de la literatura popular del momento –a menudo escrita por obispos y por sacerdotes– versaba sobre el amor gay, el estilo de vida gay y una neta subcultura gay. Hacia 1300, la literatura gay no sólo había desaparecido casi por completo de la faz de Europa, sino que un solo acto homosexual bastaba para impedir la ordenación en cualquier nivel de la jerarquía eclesiástica, para hacerse pasible de la persecución de los tribunales eclesiásticos, o –en muchos sitios– para merecer la pena de muerte.

Este cambio en la opinión popular podía amenazar también a muchos otros grupos, al margen de los gays, como resulta evidente en la famosa controversia histórica que rodeó a los templarios.^[82] La de los templarios era la más rica y, en muchos sentidos, la más poderosa de las órdenes religiosas de Europa a comienzos del siglo XIV. Fundada poco antes de la Primera cruzada para defender las regiones de Tierra Santa reconquistadas a los musulmanes, los Caballeros Pobres del Temple prosperaron asombrosamente durante los siglos siguientes, debido tanto a su propio fervor y organización como al hecho de que combinaban en su estilo de vida dos de las pasiones más populares del momento: el cristianismo sectario (esto es, antimusulmán) y el valor caballeresco. Las enormes cantidades de dinero que les fueron donadas para fomentar sus obras, la protección que les brindó el papado y la independencia respecto de la autoridad civil en toda Europa, así como su rígida estructura internacional, todo ello imprimió a la orden tal aura de estabilidad, de éxito y de riqueza que se convirtió en el «banco» de gran parte de Europa, cuyo capital real disponible quizá sólo fuera algo menor que el tesoro que las mentes de príncipes envidiosos imaginaban que poseía.

Aunque su riqueza excitó cada vez más la envidia de las autoridades seculares y de otros hombres de la Iglesia, su eficacia no disminuyó significativamente, y a lo largo del siglo XIII los templarios murieron –posiblemente a millares– luchando por el cristianismo en Medio Oriente. Sin embargo, hacia las décadas finales del siglo. Tierra Santa se perdió irremisiblemente, y este hecho no sólo minó el prestigio de todo los implicados en su defensa, sino que, hasta cierto punto, volvió superfluas las órdenes cruzadas.

Fue más o menos por esa época cuando Felipe el Hermoso accedió al trono de Francia, ávido de dinero y tierras, y echó su ojo codicioso a la próspera orden de los caballeros templarios, cuyo tesoro internacional estaba rodeado de un misterioso esplendor en medio de la ciudad capital. En octubre de 1307, Felipe mandó arrestar a todos los templarios de Francia (probablemente unos dos mil) y dio comienzo a una campaña para desacreditarlos, campaña que tuvo tanto éxito que, en el término de cinco años, lo que una vez fuera la orden más poderosa del cristianismo, quedó disuelta por el papado^[83] y desapareció en la ignominia, dejando su riqueza a otras órdenes y a las autoridades seculares que cooperaron en su destrucción.

Los cargos que se dirigieron contra los templarios estaban brillantemente calculados para provocar la indignación pública: sacrilegio, herejía y diversos tipos de rituales obscenos y de

conducta homosexual. Las reuniones de los templarios habían sido siempre secretas; si bien muchas otras órdenes también guardaban en secreto sus asuntos internos, en el caso de un grupo tan poderoso como el de los templarios ese secreto estaba destinado a convertirse en arma de sus enemigos y dio pie a que imaginaciones ardientes explotaran todas las angustias del siglo XIII para excitar el odio y el miedo públicos. Se decía que los templarios estaban aliados con el demonio, que adoraban a Mahoma, que parodiaban la misa, que sodomizaban regularmente a los novicios, que toleraban los actos homosexuales durante sus ceremonias sagradas. El hecho de que las acusaciones fueran de la misma naturaleza formal que las descalificaciones que cualquier rival lanzaba a su oponente en el siglo XIII –por ejemplo, asombrosamente semejantes a las que el propio Felipe dirigía contra el papa Bonifacio VIII– no despertaron sospecha en las masas, que o bien dieron su apoyo a la eliminación de sus antiguos héroes, o bien la aceptaron pasivamente.

Aún permanecen divididas las opiniones sobre la culpa de los templarios, aunque la mayor parte de los historiadores modernos tiende a considerarlos inocentes. El que los tribunales designados para investigarlos fuera de Francia –en Inglaterra, Escocia, Irlanda, Castilla, Aragón y Alemania– los encontraran inocentes de todos los cargos; el que el concilio de Viena de 1311 votara abrumadoramente contra la abolición de la orden, pues los prelados no consideraban probado ninguno de los cargos contra los templarios; el que hasta el momento mismo de su encarcelamiento, gran parte de la nobleza de Europa y el propio Felipe hubieran confiado a los templarios sus fortunas personales y las rentas de sus reinos; y el que muchos miembros que habían confesado crímenes bajo las más espantosas torturas se retractaran y mantuvieran la total inocencia de la orden ante la inminencia de la muerte: todos estos hechos redundan fuertemente a favor de la inocencia de los templarios. En verdad, la valerosa muerte del gran maestre, Jacques de Molay, suavizó incluso la animosidad popular que Felipe había azuzado contra los caballeros.

Casi todos los historiadores están de acuerdo en que, fueran o no fundados los cargos, Felipe actuó movido por los celos personales respecto del poder y de la riqueza de la orden. Lo importante en el contexto de las actitudes para con los gays es el hecho de que, como parte de una campaña deliberadamente concebida y bien ejecutada para destruir la reputación de un grupo poderoso y otrora ortodoxo, una de las acusaciones más efectivas que se podía lanzar era la de «sodomía». Sólo un siglo antes, en las mismas ciudades europeas, un clérigo convicto de sodomía habitual habría sufrido, en el peor de los casos, la degradación y una penitencia religiosa. En los nuevos tiempos, la «sodomía» podía emplearse como acusación que implicaba la pena de muerte y que –en la mente de algunos– justificaba la disolución de toda una orden de caballeros cristianos. La mera sospecha del acto se consideraba suficiente para justificar tal tortura que muchos de los caballeros dejaban en ella la vida. Después de ser interrogado por los funcionarios franceses, Jacques de Molay mostró a los legados papales los brazos rotos y sin carne, «en los que no quedaba otra cosa que huesos y nervios», y descubrió su espalda, vientre y testículos deshollados; los legados quedaron tan azorados que «lloraron amargamente y no pudieron decir nada».[84] También es asombroso que, aunque muchos templarios confesaran bajo tortura el sacrilegio y la herejía, poquísimos entre ellos firmaran confesiones de «sodomía», acusación a la que al parecer temían más que a escupir la cruz o renunciar a Cristo.

Ni siquiera los reyes estaban ya a salvo. En el siglo XII, el rey de Francia podía elevar al episcopado a un hombre del que se pensaba que era su compañero de lecho, y el futuro rey de Inglaterra podía enamorarse perdidamente de otro monarca sin enajenarse por ello el apoyo de su pueblo ni el de la Iglesia. Pero hacia el siglo XIV todo esto cambió, y la década inicial

fue, en primer lugar, testigo de la caída de los templarios a manos de Felipe IV, y luego de la ejecución (a manos de su hija Isabel) del último monarca abiertamente homosexual de la Edad Media, Eduardo II de Inglaterra.^[85] Todavía subsiste una gran controversia que oscurece la naturaleza de los problemas de Eduardo no sólo con Isabel, su mujer, sino también con los reinos de Inglaterra y de Escocia que heredó con gravísimos problemas de su padre, Eduardo I. Sin embargo, casi no hay dudas de que su mujer y los barones de Inglaterra eran violentamente hostiles a las proclividades sexuales de Eduardo, aunque cumplió con creces sus deberes reales engendrando cuatro hijos con Isabel.

El primer amante de Eduardo, Piers Gaveston, había sido exiliado por Eduardo I (quien en realidad quería a Piers, pero objetaba la relación). Después de su coronación, Eduardo II lo mandó llamar, pero Gaveston fue nuevamente exiliado por el Parlamento,^[86] al que disgustaba el excesivo apego que el rey sentía por él; finalmente, Gaveston fue asesinado por los barones hostiles.

A pesar de que no hay manera de evaluar qué era lo que sentía el pueblo bajo por su monarca gay, es indudable que las preferencias eróticas del rey eran ampliamente conocidas y que, en general, se las consideraba causa de su caída. El más moderado de los biógrafos de Eduardo II observaba que el amor de este monarca por Gaveston, como el de David por Jonatán, «superaba el amor de las mujeres».^[87] De manera concisa, la *Crónica de Melsa* decía que «en realidad, Eduardo gozaba desordenadamente con el vicio de sodomía y, al parecer, en su vida estuvieron ausentes la fortuna y la gracia».^[88] Ralph Higden vinculaba con elocuencia los afectos de Eduardo con sus problemas. «Estaba fervientemente enamorado de uno de sus amigos, a quien exaltó, enriqueció, promovió y honró de modo extravagante. De esto derivaron vergüenza para el amante, odio para el amado, escándalo entre el pueblo y perjuicio para el reino.»^[89]

Muchas veces se ha sugerido que lo que provocó la ira de sus súbditos no fue la naturaleza del amor de Eduardo, sino su intemperancia. Sea esto verdad o no, vale la pena observar que Eduardo no era veleidoso ni frívolo en sus pasiones: su relación con Gaveston se prolongó durante trece años y parece haber sido sólida y fiel hasta el final. Cuando Eduardo se casó, a los veintitrés años, ya hacía diez que amaba a Gaveston. No cabe sorprenderse, pues, de que lo siguiera amando después de su boda. La desmesura de los favores y de las promociones que le concedió fue exagerada por los historiadores, tanto entonces como ahora, a menudo para encubrir el disgusto ante la naturaleza de la relación. Gaveston no era un plebeyo, como se podría suponer por los ácidos comentarios de sus contemporáneos, sino un aristócrata con encanto, porte marcial y un gran valor. Su rápido ascenso al poder no fue más «inmoderado» que el de docenas de servidores reales de finales de la Edad Media en quienes se confiaba precisamente porque no formaban parte de las familias nobles más poderosas. La relación de Eduardo con Hugh le Despenser, que había estado a su servicio desde que ambos eran jóvenes, se desarrolló gradualmente y no parece haber sido íntima sino hasta mucho después de la muerte de Gaveston. Ambos hombres fueron tan discretos en su relación, que algunos autores la consideraron como puramente política.^[90]

A veces se ha evocado la imagen de la ultrajada Isabel en busca de reparación por las violaciones inferidas a sus derechos matrimoniales para explicar la caída de Eduardo, pero eso no resiste un análisis riguroso. En lo que concierne a su persona, Isabel no fue tratada peor que muchas de las más conocidas reinas de Inglaterra –mucho mejor que Leonor de Aquitania, por ejemplo– y en lo que concierne a su matrimonio, en el momento en que

condujo a los barones de Inglaterra a la rebelión contra su esposo, vivía en abierto y ostensible adulterio con Mortimer de Wigmore.[91]

Además, la manera en que se cuenta que murieron Eduardo y Le Despenser deja absolutamente claros la naturaleza y el origen de la animadversión que se les tenía; a Hugh le arrancaron y quemaron públicamente los genitales antes de decapitarlo,[92] y Eduardo fue asesinado mediante la inserción de un atizador al rojo vivo en el ano.[93]

«La humanidad –dijo C. S. Lewis– no atraviesa fases a la manera en que un tren pasa por las estaciones; el estar vivo tiene el privilegio de estar en continuo movimiento, pero sin dejar nada definitivamente detrás.»[94] Sería erróneo imaginar que los cambios sociales que se analizan en este capítulo fueron más completos o absolutos que cualquier otro cambio en los valores y las costumbres sociales. Las modificaciones de las actitudes populares no son nítidas y no presentan tajantes divisiones cronológicas. Los antiguos prejuicios se superponen a los nuevos, las convicciones viscerales se resisten a los cambios intelectuales, la intolerancia de grupo se ve mitigada por la ascendencia individual, y lo que aparece en la literatura de una sociedad puede estar muy atrás o, por el contrario, adelantarse enormemente con respecto a los ciudadanos corrientes. Sobre todo en períodos en los que se carece de transportes y comunicaciones rápidos y eficaces, las nuevas actitudes y creencias viajan lentamente y se arraigan al azar, reservas que restringen la precisión a un nivel más específico del cuadro general que aquí hemos presentado.

No obstante, está claro que a finales del siglo XII y durante el siglo XIII se produjo una considerable transformación de las actitudes públicas ante la conducta homosexual. No es posible analizar satisfactoriamente las causas de este cambio, aunque se han tenido en cuenta muchos factores coadyuvantes, ni es fácil descubrir la magnitud de las consecuencias que esa transición ha tenido en la vida cotidiana de la mayoría de la gente. Casos famosos como el de los templarios o el de Eduardo II pueden ser anómalos, y los registros históricos no sugieren la aplicación eficiente de nuevas leyes contra la conducta homosexual. Pero la literatura del momento indica la presencia de ideas profundamente modificadas en el público acerca de la gravedad de los actos homosexuales, la aceptabilidad de personas homosexuales y la naturaleza de la sexualidad gay. El temor a que da lugar la creciente hostilidad se hace patente en las reacciones defensivas de los acusados de actividades homosexuales y en el uso devastador que de tales acusaciones se hace en contextos políticos. No cabe duda de que ese miedo desempeñó un papel importante en la desaparición de casi todas las manifestaciones de una subcultura gay hacia mediados del siglo XIII, lo cual a su vez facilitó el éxito de afirmaciones exageradas y caprichosas acerca de la naturaleza nociva y peligrosa de la sexualidad gay. Así como era seguro y eficaz denigrar a los gays en las declinantes ciudades del Imperio Romano tardío, donde judíos, disidentes religiosos y muchos otros que no se plegaban a la mayoría o a los patrones gubernamentales eran desterrados y oprimidos, así también lo eran en las ciudades de finales del siglo XIII, donde predominaban cada vez más claramente análogas condiciones. Es notable el contraste con el clima de opinión que existía en las mismas ciudades tan sólo dos siglos antes, cuando los santos escribían sobre amor gay en el claustro, los obispos lo celebraban en verso, los poetas musulmanes, judíos y cristianos lo convertían en moneda corriente de una subcultura internacional y los debates acerca del mismo se copiaban en textos escolares.

Además, fuera cual fuese su efecto sobre la vida de los individuos, el cambio en las actitudes públicas ejerció una influencia profunda y duradera sobre las instituciones y la cultura europeas, como consecuencia de la expresión permanente y oficial que adquirió en el

derecho, la literatura y la teología del siglo XIII, todo lo cual continuó influyendo sobre el pensamiento y los patrones sociales de Occidente mucho tiempo después de la desaparición de las circunstancias particulares que los produjeron.

[1] Aun cuando ninguno se refiera específicamente a los gays, los estudios más útiles de la Edad Media tardía en relación con el tema de este capítulo son los de John Mundy, *Europe in the High Middle Ages, 1150-1309*, Nueva York, 1973, una excelente visión de conjunto de los cambios sociales y jurídicos del período; J. K. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, trad. F. Hopman, Nueva York, 1924, un ensayo ya famoso acerca de las catástrofes sociales que se abatieron sobre la Europa central occidental en los últimos siglos de la Edad Media; y Friedrich Heer, *The Medieval World: Europe, 1100-1350*, trad. Janet Sondheimer, Nueva York, 1962, que propone la idea de que el siglo XII era un siglo «abierto», mientras que el XIII marcó el comienzo de un período de «clausura». Es particularmente interesante el capítulo 13 del libro de Heer, «Jews and Women». En estas obras se puede encontrar una bibliografía más especializada, e infra, por temas.

[2] Durante esos doscientos años, la cantidad de rescriptos pontificios también se multiplicó por diez o más; el papa Juan XXII, del siglo XIV, dejó alrededor de 65.000 bulas (Mundy, p. 6). La demanda creada por tan inmenso aparato legal no sólo dio origen a una ingente clase de notarios y de abogados en toda Europa, sino que además cambió todo el tejido del sistema educativo, que pasó de estar consagrado casi exclusivamente a las preocupaciones de índole religiosa y filosófica, a dedicarse con gran amplitud directamente a la producción de burócratas para la Iglesia y el Estado.

[3] Una breve pero sensata exposición sobre el trato a los pobres en los comienzos de la Edad Media puede hallarse en Ullmann, «Public Welfare and Social Legislation»; y F. J. Niederer, «Early Medieval Charity», *Church History*, 21, 1952, pp. 285-296. Para los pobres en general y en la Alta Edad Media, véase *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, 2 vols., ed. M. Mollat, Publications de la Sorbonne, Etudes, núm. 8, París, 1974. En inglés, véase Brian Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*, Berkely, 1959, o «The Decretists and the Deserving Poor», en *Comparative Studies in Society and History*, 1, 1958-1959, pp. 360-373; y F. Graus, «The Late Medieval Poor in Town and Countryside», en Thrupp, *Change*.

[4] Este último fenómeno ha recibido escasa atención de los estudiosos, a pesar de haber culminado en la pérdida de bienes y de autonomía para muchos leprosos y de la vida misma para algunos de ellos. En 1322, Carlos IV ordenó encarcelar de por vida a todos los leprosos de Francia; esta orden nunca se hizo efectiva, pero puso término a la agitación popular. Agradezco a Susanne Roberts el haberme permitido disponer de su trabajo inédito sobre este tema, «The Leper-Scare of 1321 and the Growth of Consular Power», sobre la base de su investigación en archivos municipales del sur de Francia. Su trabajo demuestra realmente las

complejas interacciones del temor popular, la codicia real y los celos locales sobre las prerrogativas que operaban en desmedro de muchas minorías a finales de la Edad Media.

[5] La exposición de Mundy (pp. 81-108) acerca de la persecución de los judíos en la Edad Media tardía es particularmente lúcida. Además de las obras citadas en la n. 1, véase E. A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, Nueva York, 1965; Jacob Marcus, *The Jew in the Medieval World*, Nueva York, 1972; Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, Filadelfia, 1933; y los artículos de G. I. Langmuir, como por ejemplo, «The Jews and the Archives of Angevin England: Reflections on Medieval Anti-Semitism», en *Traditio*, 19, 1963, pp. 183-224, o «Judei nostril” and the Beginning of Capetian Legislation», ibíd., 16, 1960, pp. 203-269. Véase también los ensayos bibliográficos de Ivan Marcus («The Jews in Eastern Europe: Fourth to Sixteenth Century») y Kenneth Stow («The Church and the Jews: from St. Paul to Paul IV»), en *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*. A través de estos estudios se podrá conocer una bibliografía más especializada.

[6] Véase traducción y análisis en Jacob Marcus, *The Jews in the Medieval World*, pp. 121-126. Obsérvese también el uso de supuestas amenazas a los niños en descrédito de los musulmanes y de los gays. Bien entrado el siglo XX, aún había europeos y norteamericanos que creían que los gitanos robaban niños.

[7] Ni las relaciones entre judíos y cristianos del siglo XII (en general, buenas), ni el concilio Lateranense III fueron objeto de demasiada atención erudita. Los decretos de este concilio (Mansi, 22:209-468) relativos a los judíos han sido resumidos en textos generales, como el de Grayzel. En Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, París, 1965, puede consultarse un adecuado resumen del marco histórico de cada uno de los concilios lateranenses y las traducciones de sus decretos.

[8] Synan, pp. 79-80.

[9] Marcus, *The Jews in the Medieval Word*, pp. 24-27.

[10] Véase, por ej., Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis* ed. John Hinnebusch, Friburgo, 1972, cap. 3, p. 80: et ideo fures, raptores, sacrilegos feneratores, iudeos, sicarios et homicidas, et seditiosos homines. Obsérvese que para Vitry todas estas personas no sólo deberían ser severamente castigadas, sino también «extirpadas» (Quos graviter punire et penitus exstirpare et de medio tollere debuerunt).

[11] Véase infra, p. 543, n. 70.

[12] Análisis en Foreville, pp. 277 ss. Texto en Mansi 22: 953-1086. Los decretos de los concilios Lateranenses III y del IV con relación a los judíos y a los gays (y a otras minorías) fueron incorporados al derecho canónico en el siglo XIII.

[13] Análisis en Grayzel, pp. 61-70, con bibliografía.

[14] Joinville recuerda la sugerencia de Luis de que los judíos que hablaban contra los principios teológicos cristianos murieran en el acto a manos de cualquier cristiano allí presente: véase *The Life of Saint Louis*, trad. M. Shaw, Londres, 1969, pt. 1, cap. 1, p. 175. Guillermo de Chartres dijo que Luis odiaba tanto a los judíos que no podía ni siquiera

mirarlos (véase Mundy, p. 95). Pero cf. Michel Riquet, «Saint Louis, roi de France, et les Juifs», en *La septième centenaire de la mort de St. Louis*, París, 1976, pp. 345-350.

[15] Para la mejor exposición sobre los judíos españoles de la Edad Media tardía, véase Baer, *The Jews in Christian Spain*.

[16] La literatura sobre los albigenses es amplísima. Para quien lee en inglés será particularmente útil: J. Strayer, *The Albigensian Crusades*, Nueva York, 1971; y W. Wakefield, *Heresy, Crusade and the Inquisition in Southern France, 1100-1259*, Londres, 1974. En francés son útiles Michel Roquebert, *L'épopée cathare*, Toulouse, 1970-1977; y Christine Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, París, 1966. Véase también las obras generales sobre herejía que se citan infra.

[17] Es una ironía que Pedro haya ganado su reputación luchando contra los musulmanes –y derrotándolos– en Hispania. No simpatizaba con la herejía, pero se oponía a la intervención del Norte francés en el Sur, donde los aragoneses tenían intereses dinásticos.

[18] *Cum inter nonnullos 1323*; véase M. D. Lambert, *Franciscan Poverty*, Nueva York, 1961, pp. 235-236; cf. E. W. McDonnell, «The *Vita apostolica*: Diversity or dissent?», en *Church History*, 24, 1955, pp.15-31.

[19] «Usura» no se aplicaba al interés excesivo, sino a la percepción misma de intereses, excepto en condiciones extremadamente circunscritas. El mejor análisis breve de las actitudes y resoluciones eclesiásticas sobre la usura durante este período sigue siendo T. P. McLaughlin, «The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)», en *Mediaeval Studies*, 1, 1939, pp. 81-147, y 2, 1940, pp. 1-22; véase también J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Mass., 1957; John T. Gilchrist, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, Nueva York, 1969; y el tratamiento más antiguo, pero todavía interesante, de B. Nelson, *The Idea of Usury*, 2a. ed., Chicago, 1969. Naturalmente, en este punto son útiles los textos de historia económica medieval (por ej., Carlo Cipolla, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World, Fifth to Seventeenth Century*, Princeton, N. J., 1956), así como también lo son los textos más generales, (por ej., Mundy, pp. 174-189).

[20] E. de Laurière, *Ordonnances des roys du troisième race*, París, 1723-1849, 1, pp. 36,44.

[21] De christianis vero... prohibemus districte, quod nullas usuras haberi faciant Barones, Senescalli nostri, vel alie quecumque persone eisdem. Usuras autem intelligimus quidquid est ultra sortem, ibíd. «Grande ordonnance», sec. 33. La tradición textual de esta legislación es extremadamente incierta.

[22] Este decreto fue incorporado de manera permanente en el derecho canónico: *Clementinarum*, 5. 5. 1.

[23] Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, pp. 3-102, y en H. C. Hoskier, «*De contemptu mundi*»: A Bitter Satirical Poem of 3.000 Lines upon the Morals of the Twelfth Century by Bernard of Morval, Monk of Cluny, Londres, 1929; traducción inglesa, «The Scorn of the World», de H. Preble, *American Journal of Theology*, 10, 1906, pp. 72-101, 286-308, 496-516.

[24] Este pasaje se transcribe íntegramente en Ap. II, («De la sodomía»).

[25] Sed nunc quomodo abierunt haec in desuetudinem, ut quae graviter punit Dominus, intacta relinquat Ecclesia?, *Verbum abbreviatum*, 138, PL, 205-335. Obsérvese que Pedro no sugiere que la Iglesia se haya relajado en general, sino que ha alterado sus valores, como resulta evidente en la frase siguiente: Et quae leviter punit, ipsa gravissime puniat.

[26] Quicumque in incontinentia illa quae contra naturam est, propter quam venit ira Dei in filios diffidentiae, et quinque civitates igne consumpsit, deprehensi fuerint laborare, si clerici fuerint, ejiciantur a clero, vel ad poenitentiam agendam in monasteriis detrudantur; si laici, excommunicati subdantur, et a coetu fidelium fiant prorsus alieni, Mansi, 22: 224-225.

[27] Actualmente, parte del derecho canónico (*Decretalium Gregorii Papae IX*, 3. 1. 13): Ut clericorum mores et actus in melius reformatur, continenter et caste vivere studeant universi, praesetim in sacris ordinibus constituti, ab omni libidinis vitio praecaventes, maxime illo, propter quod venit ira Dei in filios diffidentiae... Qui autem secundum regionis suae morem non abdicaverunt copulam conjugalem, si lapsi fuerint, gravius puniantur: cum legitimo matrimonio uti possint.

[28] Ibíd: Praelati vero, qui tales praesumpserint in suis iniquitatibus sustinere, maxime obtentu pecuniae vel alterius commodi temporalibus, pati subjaceat ultioni.

[29] Véase, por ej., el largo poema cáustico sobre este tema, cuya traducción se presenta en Ap. II: «Clero casado». Aunque cierta poesía de este tipo sobrevive desde el siglo XII, es en el XIII cuando parece hacerse mucho más mordaz. Muchos poemas anteriores, hostiles al celibato del clero, ponen el énfasis en la «naturalidad» de las relaciones heterosexuales sin imputar intereses homosexuales a los partidarios de la reforma: véase, por ej., la colección de estos poemas que se atribuye a Gualterio Mapes y que publicó Wright, *The Latin Poems*, pp. 171 ss.

[30] Probablemente la mejor de las diversas investigaciones de conjunto sobre la antipatía europea respecto del islam y los países islámicos en la época de las cruzadas sea Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cf. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgo, 1960, y W. M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edimburgo, 1972, en *Islamic Surveys*, núm. 9. Los mongoles produjeron un efecto similar sobre la sociedad europea del siglo XIII; véase, por ej., Gian Bezzola, *Die Mongolen in abendländischen Sicht (1220-1270): Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Berna, 1974, pero se sabía menos acerca de sus hábitos personales, y su impacto era más político y escatológico.

[31] Véase, por ej., Pedro el Venerable, *Summa totius haeresis sarracenorum*, en James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, N. J., 1964, pp. 207-208.

[32] Unos pocos autores trataron de distinguir entre los musulmanes más conocidos en regiones de Occidente como Sicilia e Hispania, de los de Oriente Próximo, sugiriendo que el clima tórrido de esta última zona afectó la moral de sus habitantes. Jacques de Vitry, por ejemplo, afirmaba que «en el Este, sobre todo en las regiones cálidas, gente bestial y desenfrenada, para quien la austeridad de la religión cristiana parece una carga intolerable... fácilmente coge el camino que la lleva a la muerte» (in partibus Orientis, et maxime in calidis regionibus bruti et luxuriosi homines, quibus austeritas Christiane religionis intolerabilis et

importabilis videbatur... viam que ducit ad mortem, facile sunt ingressi), *Libri duo, quorum prior orientalis, siue Hierosolysmitanae: alter, occidentalis historiae nomine inscribitur*, Douay, 1597, vol. 1, cap. 6, pp. 25-26.

[33] Casi todos los estudiosos modernos están de acuerdo en que esta carta (traducida en Ap. II), que aparenta estar dirigida por Alejo Comneno al conde Roberto de Flandes, es apócrifa, probablemente compuesta en Occidente poco antes de la primera Cruzada. Mucho menos acuerdo hay sobre quién pueda ser el verdadero autor y si en realidad la base de la versión que ha sobrevivido pudiera ser una carta del emperador al conde, pero los argumentos son demasiado complejos como para recogerlos aquí. He utilizado el texto que proporciona C. Du Cange en sus notas *Alexiad*, PG., 131: 563-568; también se puede consultar al respecto el *Recueil des historiens des croisades: historiens grecs*, París, 1875-1881, 2: 52-54.

[34] Nam pueros et juvenes Christianorum circumcidunt super baptisteria Christianorum, et circumcisionis sanguinem in despectum Christi fundunt in eisdem baptisteriis, PG, 131: 365.

[35] Ibíd: Sed quid adhuc? Veniamus ad deteriora. Totius aetatis et ordinis viros, id est pueros, adolescentes, juvenes, senes, nobiles, servos, et, quod pejus et impudentius est, clericos et monachos, et heu pro dolor! et quod ab initio non dictum neque auditum est, episcopos Sodomitico peccato deludunt, et etiam unum episcopum sub hoc nefario peccato jam crepuerunt.

[36] Al menos tres manuscritos completos de la carta sobreviven desde comienzos del siglo XII (Angers, Bruselas y París), carta que durante décadas se incorporó en las obras de Roberto el Monje y Guiberto de Nogent; la influencia del último es fácil de distinguir en la reconstrucción que Guillermo de Tiro ha hecho de la arenga de Urbano II en Clermont (PL, 201: 231-234). Para un sumario reciente de la controversia en torno a esta carta (con una traducción algo defectuosa), véase Einar Joranson: «The Problem of the Spurious Letter of Emperor Alexius to the Count of Flanders», *American Historical Review*, 55, núm. 4, 1950, pp. 811-832. No encuentro convincente el argumento de Joranson (y que propuso por primera vez Carl Erdmann en *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 365, n. 7), según el cual la verdadera finalidad de la carta era provocar hostilidad contra el propio Alejo, pero aun cuando así sea, esto no afecta el uso incendiario de las atrocidades homosexuales, ni el efecto último sobre los gays.

[37] Et quum miseris permissa suo ipsorum arbitrio multiplicitas feminarum, parum est apud eos nisi et dignitas tantae spurcitiae volutabro commaculetur marium. Nec mirum si Deus exoletam eorum nequitiam et in clamorem versam impatienier tulerit, tantaque funestorum habitatorum excrementa, more antiquo terra vomuerit, Guiberto de Nogent, *Gesta dei per francos* 1-5, en *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux*. París, 1879, 4, pp. 131-132. El latín es inusual; tal vez «excremento» sea lo que más se acerque a lo que Guiberto entendía por *excrementa*, pero es difícil de asegurar.

[38] Per hoc latenter vitium Sodomiticum hostis nature in populo suo introduxit. Unde ipsi ex maxima parte non solum in utroque sexu, sed etiam in brutis turpitudinem abusive operantes, facti sunt, sicut equus et mulus quibus non est intellectus, *Libri duo*, vol. 1, cap. 5 p. 18. Unde more pecudum post carnis concupiscentias abeuntes, in luto voluptatis obscene infixi, mortui, et sepulti, nullis vitiis resistere norunt, sed carnis passionibus miserabiliter subiecti et suppeditati, plerumque non provocati ab appetitu, credunt esse meritorium foedos appetitus provocare, 6: 25. La traducción inglesa que de esta obra realizó A. Stewart, *The History of*

Jerusalem, Londres, 1896, es particularmente sospechosa en materia sexual; muchos pasajes están amputados o directamente omitidos. Es preferible la versión francesa de M. Guizot, *Histoire des croisades*, París, 1825, en Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, vol. 22.

[39] Texto en Mansi, 21: 264; trad. en Bailey, p. 96. Este concilio también se refirió con gran severidad a otras cuestiones sexuales: las adúlteras debían ser condenadas a muerte, y si un marido perdonaba a una esposa adúltera, ambos debían ser exiliados (véase Jean Richard, «Le statut de la femme dans l'orient latin», en *La femme*, Recueils de la Société Jean Bodin, n. 12, Bruselas, 1962, 2, p. 387). Por otro lado, hay testimonios de que estas disposiciones nunca se llevaron a la práctica (véase, por ej., Guillermo de Tiro, *A History of Deeds Done beyond the Sea*, trad. de E. A. Babcock y A. C. Krey. Nueva York, 1943, 2, pp. 76-77); es posible que lo mismo ocurriera con las medidas antihomosexuales.

[40] Por ejemplo, véase los comentarios de Orderico Vital sobre Roberto, duque de Normandía (*Historia ecclesiastica*, 10. 16, 8. 4), pero, tal como se ha observado, su objetividad en la materia es discutible.

[41] Esta afirmación es una paráfrasis de la versión de la Vulgata de Rom., 1: 27; donde la cita es directa, he usado la edición KJV [aquí traducida al castellano. (*N. del T.*)]

[42] Apud sectam sarracenorum actus quicumque venereus non solum est improhibitus, sed licitus et laudatus. Unde, preter meretrices innumerabiles, que apud eos sunt, homines effeminati sunt plurimi, qui barbam radunt, faciem propriam pingunt, habitum muliebrem assument, armillas portant ad brachia et ad pedes, et ad collum torques aureos, ut mulieres; et ad pectus monilia circumponent, et sic sub peccato venundant contumeliis afficiunt sua corpora et exponunt, et masculi in masculum turpitudinem operantes, mercedem iniquitatis et erroris recipiunt in seipsis. Sarracenis ergo, humane dignitatis obliti, se ad illos effeminatos impudenter inclinant, vel cum eisdem habitant, sicut hic inter nos publice habitant vir et uxor, Guillermo de Ada, *De modo sarracenos extirpandi*, en *Recueil des historiens des croisades: documents arméniens*, París, 1869-1906, 2, p. 524.

[43] *Ibíd.*, pp. 524-525: Et cum aliquem puerum aptum corpore invenire possunt, christianum vel tartarum, ut premittitur, ad vendendum, nullum precium est eis carum dandum pro hiis quos vident ad huiusmodi complendam nequiciam aptiores. Quos, postquam emerunt, ut statuam, ornant sericis et aureis indumentis, corpus eorum et facies lavant sepius balneis et aliis lavamentis, et eos pascunt lautis cibariis et potibus delicatis. Et hoc faciunt ut pinguiore et rubicundiores et delicaciores, et per consequens magis apti et allectivi ad sarracenorum complendum libidinem videantur. Quos ut vident libidinosi, scelerosi et nefandi homines, sarraceni videlicet, humane nature perversores, statim in eorum concupiscenciam exardescunt, sed ut canes insani, ad istos pueros, diaboli laqueos, sibi emendos festinant currere, ut possint cum eis suam impudiciam exercere.

[44] Jacobo de Verona (fl. ca. 1335) proclamó que Mahoma había enseñado que no había acto sexual pecaminoso, ni siquiera los actos «contra natura», e informó que el «sultán» tenía una corte de quinientos jóvenes que para su placer habían traído del Báltico, Grecia e Italia y se habían vendido en El Cairo (*Liber peregrinationis*, ed. Ugo Monneret de Villard, Roma, 1950, pp. 98, 102); su contemporáneo Ludolfo de Sudheim comentó brevemente que los musulmanes son «débiles y lujuriosos y que abusan sexualmente de los varones» (*De itinere terrae sanctae*, ed. G. A. Neumann, Archives de l'orient latin, vol. 2, pt. 2, París. 1884, p.

372). Estas ideas respecto de los musulmanes todavía eran comunes en el siglo XV. Panormita dice en diversos sitios que los musulmanes sicilianos eran conocidos por violar a mujeres y muchachos cristianos (*Commentaria in quintum decretalium librum*, Venecia, 1642, vol. 7, fols. 146v, 180r) y que el rey de Sicilia comisionó a los arzobispos para supervisar el castigo de tales delitos.

[45] En una obra de este alcance, sería imposible proporcionar ni siquiera una visión muy general de los escritos sobre la herejía medieval. Los problemas de la herejía y de la opresión de la inadecuación sexual a la mayoría guardan tan obvia relación entre sí, que pocos libros que versen sobre una de ellas no tendrán que ver también con las otras. Un cuadro particularmente valioso de la diferencia entre la Alta y la Baja Edad Media a este respecto es el que, comparando datos, proporciona J. B. Russell en *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, 1965; y también Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972, con una bibliografía adicional.

[46] Véase, por ej., W. Wakefield y A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, 1969, pp. 103, 109, 212-215, 254-55; J. C. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge, 1947, pp. 176-79; y Lerner, pp. 20-25 («Heresy and Fornication: A Topos of the Thirteenth Century») y cap. 1, *passim*.

[47] Bailey, p. 147, cita una ley de 1533 que se refiere a «el detestable y abominable vicio de sodomía [*buggery*, en inglés] cometido con humanos o con bestias». No obstante, es cierto que el francés *bougre* se refirió durante un tiempo simplemente a quienes se adherían a las herejías que se creían de origen oriental («búlgaro»). Por ahora es imposible determinar en qué momento comenzó a significar «sodomita». Es posible –aunque ningún comentarista previo parezca haber tenido en cuenta esto– que en Francia nunca tuviese realmente la denotación de «sodomía», sino que era un término lo suficientemente vago como para permitir una interpretación sexual: véase *infra*, pp. 310-311. La palabra sobrevive en francés moderno sin ninguna significación sexual [*sic*].

[48] Emmanuel Le Roy Ladurie resume este incidente en su detallado análisis de los registros inquisitoriales de Fournier, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Poitiers, 1975, pp. 209-215. Obsérvese que ha interpretado mal la estimación de Arnaldo acerca de la cantidad de gays en Pamiers en 1000 y no en 3000 personas. Sus extrapolaciones acerca de las «causas» de la homosexualidad de Arnaldo son bastante ingenuas.

[49] Ambos editados por August Eckhardt en *Deutschenspiegel*, MGH, Fontes, Hannover, 1930.

[50] En general se las cita en la edición Carcani, Nápoles, 1786, pero es mejor la edición de Jean Huillard-Bréholles (H-B), *Historia diplomatica Friderici II*, París, 1852-1861, vol. 4, pt. pp. 1-178. Ahora hay una excelente traducción inglesa de esta última, realizada por James Powell, *The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi*, Syracuse, N. Y., 1971. Para un adecuado resumen de las fuentes de las *Constituciones*, véase Hermann Dilcher, «Die sizilische Gesetzgebung Friedrichs II, eine Synthese von Tradition und Erneuerung», en *Probleme um Frederick II*, edición de Josef Fleckenstein, Vorträge und Forschungen: Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, vol. 16, Sigmaringen, 1974.

[51] *Constituciones* 1.1 (H-B, 1: 2; Powell, pp. 7-9). Sobre la actitud de Federico respecto de la herejía, véase los comentarios de Selger y Fleckenstein.

[52] 1. 6 (H-B, 1: 8, 9; Powell, pp. 11-12); 1. 20 (H-B, 1: 23; Powell, p. 23); 1. 6 (H-B, 1: 9; Powell, pp. 12-13); 3. 83 (H-B, 3: 60; Powell, pp. 147-148); 3. 84-85 (H-B, 3: 61-62; Powell, p. 148); 1. 21 (H-B, 1: 25; Powell, p. 24); 3. 77 (H-B, 3: 55; Powell, p. 146); 1. 23 (H-B, 1: 27; Powell, p. 26).

[53] *Ibíd.*, 3. 61 (H-B, 3: 39; Powell, p. 141), 64 (H-B, 42; Powell, p. 142), 69 (H-B, 47; Powell, p. 143), 70 (H-B, 48; Powell, *ibíd.*), 87 (H-B, 64; Powell, p. 149), 91 (H-B, 68; Powell, p. 151), 92 (*ibíd.*), etc.

[54] Los papas contemporáneos acusaron de «sodomía» al propio Federico (véase, por ej., Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín, 1936, p. 288, y *Ergänzungsband*, p. 137), pero tenían razones políticas para hacerlo. Más importante que la sexualidad de Federico es su familiaridad con los elementos foráneos o no conformistas de la sociedad cristiana y su ecuanimidad para con ellos. Tanto Federico como Luis IX, por ejemplo, influidos por el derecho romano, prohibieron el juego de dados y la frecuentación de tabernas; en el mismo estatuto Luis prohibió también el ajedrez –una contribución árabe al ocio europeo–, pero Federico admiraba la cultura islámica y permitió el ajedrez en sus dominios.

[55] *Fuero real*, promulgado por Alfonso X, 4.9.2, en *Los códigos españoles*, Madrid, 1847, 1, p. 409.

[56] Las leyes visigóticas que estipulaban la castración para los culpables de delitos de homosexualidad habían sobrevivido en algunas regiones de Hispania en el *Fuero juzgo* vernáculo. Es sorprendente que incluso esta pena –la más severa de todos los gobiernos europeos de la temprana Edad Media– no fuera suficiente para el siglo XIII. En el *Fuero juzgo*, véase 3. 5. 5 y 6 (*Los códigos españoles*, 1, p. 130). Los pasajes están más o menos exactamente traducidos del latín.

[57] Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, «La setena partida», ed. de la Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807, t. 3. Para las secciones que atañen a los judíos, comparativamente pocas, véase Marcus, *The Jews in the Medieval World*, pp. 34-40.

[58] *Li livres de jostice et de plet*, 18. 24. 22, ed. Fierre Rapetti, París, 1890, pp. 279-280: «Cil qui sont sodomite prové doivent perdre les c... [*sic*]. Et se il le fet segond foiz, il doit perdre membre. Et se il le fet la tierce foiz, il doit estre ars». Obsérvese que éste y otros códigos a los que se hace referencia más adelante fueron editados de manera privada y no se los ha considerado indicativos de práctica jurídica, sino de cambios en las actitudes de los legisladores, en particular en contraposición con los códigos anteriores (también a menudo derecho privado), que no expresaban tales antipatías. Sin embargo, debería observarse que la importancia de esta distinción es discutible: los estatutos reales solían basarse en, o tener en cuenta, los códigos privados, y los códigos que se ponían oficialmente en vigencia podían resultar mucho menos eficaces que los textos modernos comparables.

[59] «Feme qui le fet doit a chescune foiz perdre membre, et la lierce doit estre arsse. Et toz leur biens sont le roi.»

[60] Núm. 78: «Se aucuns est soupeconneus de bougrerie, la joutise le doit prandre et envoyer à l'evesque: et se il en estoit provez, l'en le devroit ardoir: et tuit se mueble sunt au baron. Et, en tel maniere doit l'en ouvre d'ome herite, por coi il en soit provez. Et tuit si mueble sunt au

baron», *Coutume de Touraine-Anjou*, ed. Paúl Viollet, en *Les établissements de Saint Louis accompagnés des textes primitifs et de textes derives*. París, 1883, 3, p. 50.

[61] *Établissements*, 1.90, ibíd., 2:147. Véase análisis en la introducción, vol. 1, s.v. «sodomie».

[62] Tanto Bailey (pp. 141-144) como Bullough (p. 391) intentan demostrar que *bougrerie* no habría significado «sodomía» hasta los escritores del siglo XIII, pero además de las consideraciones legales citadas infra, se puede tener en cuenta el comentario de Mateo de París, según el cual los franceses de su época llamaban *bougres* a los usureros (*usurarii*, quos Franci Bugeros vulgariter appellant, *Chronica majora*, ed. Henry Luard, Londres, 1872, 5, pag. 513), sugiere con mucha fuerza que el término tenía un significado mucho más amplio que «hereje». En efecto, parece muy probable que se usara en general para los incrédulos y para los inadaptados, y que en ese sentido se haya aplicado a los gays, aun cuando originariamente no se entendiera como una referencia a estos últimos. Al menos hacia el siglo XVI, *buggery* se usaba en el derecho inglés para designar la homosexualidad, y es probable que la poderosa influencia francesa sobre el derecho inglés se relacionara de algún modo con instrumentos legales franceses anteriores. Bailey señala correctamente que en diversas secciones de los *Livres*, es muy raro que *bougrerie* pueda significar algo diferente de herejía en el sentido más general, mientras que a una persona culpable de delitos homosexuales se la designa como «sodomita». En realidad, pudo haber llevado su argumento mucho más lejos: en 10. 19. 7 de los *Livres*, por ejemplo, el texto sólo podría conducir a la conclusión de que lo que está en juego es precisamente la homosexualidad, puesto que la discusión entorno a la libertad de un cónyuge para volver a casarse si el otro cae en *bougrerie* recuerda a la legislación visigótica, que libera de sus obligaciones conyugales a las esposas de «sodomitas». Pero el pasaje es una mera traducción, en lengua vernácula, de un decreto de Inocencio III (incorporado al derecho canónico: *Decretalium*, 4. 19. 7) que, en latín, se refiere pura y simplemente a la «herejía». Ni Bailey ni Bullough notan que el pasaje de los *Établissements* en cuestión también se ha tomado del derecho canónico y que el correspondiente texto latino se refiere a «herejía» antes que a ninguna falta sexual (*Decretalium*, 5. 40. 26, *Super quibusdam*). No obstante, debe observarse que no es imposible que las autoridades francesas entendieran que la *heresis* se aplicaba a la conducta desviada en un sentido más amplio que «herejía», o que tomaran prestado el léxico del derecho canónico para sus propias finalidades; Bailey y Bullough tampoco toman en cuenta el código de Beaumanoir y su evidente relación con el derecho de marras.

[63] Philippe de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, 30. 833. ed. A. Salmon, París, 1899, p. 431: «Qui erre contre la foi comme en mescreance de laquele il ne veut venir a voie de verité, ou qui fet sodomiterie, il doit estre ars et forfet tout le sien si comme il est dit devant».

[64] Como se ha dicho ya, en Michel Goodich, «Sodomy in Medieval Secular Law», se puede encontrar una exposición adecuada, aunque superficial, del derecho secular. En otro sentido, el útil resumen de Goodich adolece de tres defectos principales: 1) no evalúa qué significa «sodomía» para los legisladores que emplean el término; 2) supone que el prejuicio religioso por sí solo explicaría el surgimiento de la legislación antihomosexual; 3) no analiza su material cronológicamente, sino que lo engloba todo como «medieval tardío».

[65] Ibíd., pp. 298-301.

[66] «Si dos hombres practican sodomía y son acusados y convictos de ello, ambos sufrirán proscripción permanente», *The Earliest Norwegian Laws*, trad. Laurence Larson, Nueva York, 1935, p. 60.

[67] Especialmente debido a que el código islandés (por ej., *Staoarhólsbók*, 105), tanto como el noruego (en Larson, pp. 143, sec. 196; 356 sec. 35), incluye referencias al castigo por acusaciones falsas de pasividad homosexual; es obvio que la homosexualidad no era desconocida sin más en Islandia. No es probable que, como sugirieron ciertos editores del *Grágás*, esta omisión se debiera a la reserva de tales casos en los tribunales eclesiásticos. El contraejemplo del derecho noruego argumenta en contra de esta hipótesis, lo mismo que el hecho de que la legislación civil mencione a menudo la conducta homosexual sin sugerir en absoluto que la misma viola una ley civil o religiosa. La penalización de la conducta homosexual pasiva o las acusaciones falsas de ello, sin ilegalidad de las relaciones homosexuales, no es algo inaudito: las leyes asirias que datan del siglo XII a.C. –o antes–, parecen hacer lo mismo: véase J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, p. 391. En verdad, en varios estados de Estados Unidos donde los actos homosexuales no son ilegales podría presentarse un caso de difamación sobre la base de una falsa acusación de homosexualidad.

[68] *Leges Henrici Primi*, ed. y trad. L. J. Downer, Oxford, 1972; véase, por ej., 12. 3, 70. 16.

[69] *Fleta*, 1.35, ed. H. G. Richardson y G. O. Sayles, Londres, 1955, p. 90. Cf. *Las siete partidas*, 7. 24. 9.

[70] *Fleta*, ibíd.: Cotrahentes vero cum Iudeis vel ludeabus, pecorantes et sodomite in terra uiui confodiantur, dum tamen opere capti, per testimonium legale vel publice conuicti. Obsérvese que no habían de ser quemados, como Goodich afirma erróneamente (p. 297), posiblemente porque confunde esta ley con la de *Britton*, aunque inexplicablemente niega que *Britton* contenga siquiera una referencia a «sodomía».

[71] *Britton*, ed. Francis Nichols, Oxford, 1865, vol. 1, libro 1, cap. 10(9): «De Arsouns: ...et ceux qi de ceo serount atteyntz soint ars... Et meymes tiel jugement eynt sorciers et sorcerescs, et renyez, et somodites [sic], et mescreauntz apenement atteyntz». Tanto la fecha como la atribución de este código han sido puestas en duda, pero es probable que deban considerarse originarias de comienzos del siglo XIV. En *Fleta* no se menciona a los hechiceros, y *renyez* es casi seguramente la forma vernácula de *traditores*.

[72] Cf., por ej., los pasajes citados de *Fleta* y *Britton* con *Leges*, 10. 1, 12. 1a, 47. 1, 64. 2, etc.

[73] Un ejemplo editado puede verse en *Annales Basileenses*, en MGH, SS, volumen 18, sub anno 1277.

[74] Los registros judiciales inusualmente detallados de la Corona de Aragón, por ej., no consignan ni un solo ejemplo de procedimientos por acusación de «sodomía» con anterioridad al año 1500, a pesar de que, durante este período, la Corona empleó la cláusula estándar de dispensa en las absoluciones, «excepto en el caso de traidores, herejes y sodomitas». Además, no he podido encontrar ninguna mención de la «sodomía» en los más de dos mil registros de la Corona aún existentes para el período 1355-1366, si bien aparecen muchas otras cuestiones sexuales (violación, adulterio, infidelidad, mestizaje). Leopoldo

Piles Ros, *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia*, Valencia, 1970, p. 288, n. 750, da a conocer un ejemplo, pero, puesto que el caso implicaba a un musulmán, la interferencia en las costumbres sexuales personales puede no ser típica: véase Boswell, *The Royal Treasure*, pp. 133, 343 ss.

[75] Una carta de 1227 de Honorio III el Arzobispo de Lund (en la actual Suecia) aclara que, en la diócesis de este último, la «sodomía» era pecado de dispensa pontificia. La traducción de esta carta se encuentra en el Ap. II, infra.

[76] *Le «Liber de excommunicatione» du Cardinal Bérenger Frédol*, ed. Eugène Bernay, París, 1912, 4: 14.

[77] Al final del siglo XII, la penitencia por relaciones entre dos varones en Islandia era de nueve o diez años (véase *Diplomatarium Islandicum*, edición Jón Sigurdsson [Kaupmannahöfn, 1856-1876], 1: 240: «IX vetr eda X firir hordom ann er karlmenn eigozst uith»), que era una pena rigurosa para la época (la misma que para la violación heterosexual). Pero había muchas conmutaciones (p. 241), y sin duda era preferible a la ilegalidad que poco tiempo después se exigiría en Noruega, o que una visita a Roma, requerida teóricamente, por el mismo pecado al culpable danés.

[78] Alejandro III, por ej., concedió a los obispos el derecho de absolver de la excomunión a «los nobles y delicados e incapaces de soportar penurias» (qui sunt nobiles et delicati ita quod laborem non possunt sustinere, citado en Vernay. *Le «Liber»*, p. 112).

[79] Véase Goodich, pp. 298-301.

[80] Regio Teutonie... innaturali vitio... ita in quibusdam panibus, et Austria precipue, maculata dicitur, quod quasi lepre perfusa turpitudine reputatur, *Bullarium ordinis fratrum praedicatorum*, 54, ed. Thomas Ripoll, Roma, 1729-1740, 1, pp. 39-40.

[81] *Ibid.*, 53: Sed si tales, quod quodammodo inconstantia fragilitatis excusat, justus Dominus judicabit, de hostibus nature usum falsantibus naturalem, quid salutis, et damnationis eterne arbiter providebit? nonne ipsos ad tremendum judicium abominabiles accessuros, mundo contemptibiles, et horribiles collegio supernorum, qui brutis immundiores effecti et tere quibus que viventibus nequiores, rationi sensu carentes, indulgentiam nature pretereunt, et interno privati lumine, sexu differentiam non attendunt, inscrutabili penarum genere prae aliis perditis praecipiet in inferis contorquere?

[82] La literatura sobre los templarios y su caída es muy amplia y de calidad desigual. Los estudios recientes (por ej.. Alejandro Vignati y Peralta, *El enigma de los Templarios*, Barcelona, 1975) no han superado en documentación ni en sabiduría al tratamiento clásico de Heinrich Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Münster, 1907, editada junto con un volumen de preciosos materiales originarios de los archivos de Aragón. Se puede hallar un índice bibliográfico hasta 1907 en M. Dessubré, *Bibliographie de l'ordre des Templiers*, París, 1928; Guillaume Mollat, *Les papes d'Avignon*, 9a. ed., París, 1949, pp. 562-565, lo actualiza. Es probable que el más enjundioso de los resúmenes breves, que se ha editado con una interesante carta de la época en defensa de los templarios, sea C. R. Cheney, «Downfall of the Templars and a Letter in their Defense», en *Medieval Texts and Studies*, Oxford, 1973. Mundy atribuye la caída de los templarios a la necesidad que tenían los europeos de encontrar un chivo expiatorio: véase *Europe*, pp. 73-74. Para estudios más

extensos en lengua inglesa, véase Edith Simon, *The Piebald Standard: A Biography of the Knights Templars*, Bostón, 1959; E. J. Martin, *The Trial of the Templars*, Londres, 1928; y G. A. Campbell, *The Knights Templar: Their Rise and Fall*, Nueva York, 1937. Una provocativa colección de opiniones encontradas puede verse en *The Guilt of the Templars*, ed. C. Legman, Nueva York, 1966; el propio ensayo de Legman, que sostiene que las acusaciones contra los templarios se basaban en hechos reales, está manifiestamente fraguado en el contexto de una hostilidad estridente contra la homosexualidad, que este autor considera el fundamento del cristianismo. El ensayo de H. C. Lea, inveterado crítico del catolicismo, es más creíble.

[83] Probablemente más por temor a los problemas que Felipe pudiera causar que por estar convencido de la culpabilidad de los templarios: difícilmente Clemente V habría podido oponerse a Felipe, y temía que el rey francés insistiera en realizar una investigación contra su predecesor, Bonifacio VIII, a quien Felipe había odiado apasionadamente. La eliminación de los templarios era probablemente el soborno que pagaba a Felipe para dejar en paz la memoria de Bonifacio.

[84] Finke, *Papsttum*, 2: 117, núm. 75: «e va mostrar los brasos, que totç los ach trencatç e descarnatç, que parech, que atans (?) [sic] fos escapatç, que noy ac romas mas los ossos els nervis, que tota la carn e la peil ne fo levada del esquena e del ventre e de les cuxes... E con los cardenals virent la gran error e la gran malvestat, plorarent fot agrament, que no podian res dir».

[85] La mayor parte de los biógrafos anteriores a estos últimos años ignoró la sexualidad de Eduardo, pero tanto *Edward II: The Pliant King*, de Harold Hutchison, Londres, 1971, como la más popular *Life and Times of Edward II*, de Caroline Bingham, Londres, 1973, son desprejuiciadas y francas al respecto. Charles Wood («Personality, Politics, and Constitutional Progress: The Lessons of Edward II», en *Studia Gratiana*, 15, 1972, pp. 521-536) destaca la importancia que las inclinaciones sexuales de Eduardo podían haber tenido en el contexto histórico, pero su desarrollo se ve frustrado por un enfoque hipercrítico e incoherente. Por ej., rechaza el juicio de la *Crónica de Melsa* acerca de las predilecciones de Eduardo con el argumento de que «esta opinión es tan sólo la de un autor que escribe más de medio siglo después de la muerte del rey» (p. 524), pero, en cambio, deposita una gran confianza en el relato del cautiverio y del asesinato de Eduardo tal como lo cuenta Geoffrey le Baker (*Chronicon Angliae temporibus Edwardi II et Edwardi III*, ed. J. A. Giles, Londres, 1847), escrito tan sólo veinte años antes que el anterior y unos treinta después de los acontecimientos. No es fácil advenir qué razones hay para preferir la crónica extravagante y emocional de Le Baker a la de Melsa, cuando la proximidad temporal de estos autores es mayor entre sí que con respecto a los acontecimientos que narran.

[86] Esto queda bien señalado por Wood sobre todo en pp. 527-528, donde observa que muchas quejas generales acerca de la conducta del rey parecen ocultar el verdadero conflicto, más importante que su afecto por Gaveston y Hugh le Despenser, el segundo amante de Eduardo.

[87] In planctu Daudid super Jonatan amor ostenditur, quem dicitur super amorem mulierum dilexisse. Fatetur et sic rex noster, *Vita Edwardi Secundi*, ed. N. Denholm-Young, Londres, 1957, p. 30.

[88] Ipse quidem Edwardus in vitio sodomitico nimium delectabat, et fortuna ac gratia omni suo tempore carere videbatur, Tomás de Burton, *Chronica Monasterii de Melsa*, ed. Edward

Bond, Londres, 1867, 2, p. 335. Probablemente el uso de *nimium* no tiene aquí la intención de sugerir que en el caso de «sodomía» fuese posible la moderación. Debería más bien entenderse en el sentido de que el interés de Eduardo por tales actividades, a ojos del autor, le era *intrínseco* (un uso común de *nimium* y, en esa época, una objeción típica a la homosexualidad).

[89] Ad unum aliquem familiarem ardenter affectus, quem summe coleret, ditaret, praeferret, honoraret. Ex quo impetu provenit amanti opprobrium, amasio obloquium, plebi scandalum, regno detrimentum, Ralph de Higden, *Polychronicon*, 7. 41, ed. Joseph Lumby, Londres, 1882, 8, p. 298, que se repite en la *Crónica de Melsa* bajo «El abad Roger», cap. 31, Bond, pp. 280-281.

[90] No hay duda de que tanto Hugh como su padre eran políticamente útiles a Eduardo, pero esto no reduce la probabilidad de una relación romántica entre ambos jóvenes. El rumor popular, los comentarios de los nobles, las acciones del Parlamento, la reacción de la reina y la muerte de Hugh, todo ello sugiere que su unión con el rey fue de la misma naturaleza que la de Gaveston. Froissard (*Chroniques*, en *Collection des chroniques nationales Françaises*, ed. J. A. Buchon, París, 1824, vol. II, lib. 1, cap., 24, p. 52) afirma explícitamente que Hugh había cometido «sodomía» con el rey y que era la causa de que Isabel abandonara a Eduardo. La *Vita Edwardi Secundi* recuerda las palabras del conde Aylmer al Parlamento en 1321, cuando Eduardo se resistía a las exigencias de los barones de que exiliara a Hugh: «No perdáis, pues, vuestro reino por una persona. En las rocas perece quien ama a alguien más que a sí mismo» (Noli ergo pro aliquo uiuente perdere regnum tuum. Alpibus ille perit qui plus se diligit ullum, Denholm-Young, p. 113).

[91] Véase Charles Wood, «Queens, Queans, and Kingship: An Inquiry into Theories of Royal Legitimacy in Late Medieval England and France», en *Order and Innovation in the Middle Ages*.

[92] Froissard, vol. II, lib. I, cap. 24: «Quand il fut ainsi lié, on lui coupa tout premier le... et les... pour ce qu'il étoit hérite et sodomite, ainsi que on disoit mêmement du roi, et pour ce avoit le roi déchassé la reine de lui et par son ennort. Quan le... et les... lui furent coupés, on les jeta au feu pour ardoir» (elipsis en el original). Por cierto que Froissard no es la última palabra en precisión, pero es notable que la pena que describe fuera en realidad el castigo francés común por «sodomía». Sin embargo, el que la descripción del fin de le Despenser sea o no correcta, no es una cuestión decisiva; lo importante es que Froissard representa un punto de vista común en su época acerca de sus propias preferencias eróticas y de las de Eduardo, así como el destino que les estaba reservado a quienes incurrieran en tales prácticas.

[93] Cum veru ignito inter celanda confossus ignominiose peremptus est, Higden, 7. 44, Lumby, 8, p. 324. Ningún aspecto de la vida de Eduardo provocó más controversia que su final. He adoptado la versión de Higden porque, a mi juicio, representa adecuadamente las actitudes hacia el rey y porque en ella se creyó ampliamente y se la repitió a lo largo del siglo XIV y de los siguientes (por ej., le Baker, p. 95; véase Hutchison, p. 142, para otras fuentes). Probablemente nunca habrá acuerdo sobre este tema. El estudio de T. F. Tout, *The Captivity and Death of Edward of Camarvon*, Manchester, 1920 (reeditada a partir del *Bulletin of the John Rylands Library*, del mismo año), a pesar de su riqueza de detalles y de su erudición, no llegaba a ninguna conclusión; y los estudiosos más recientes han contribuido más bien a oscurecer que a esclarecer la cuestión. Por ej., Hutchison argumenta a favor de la credibilidad del relato de Higden sobre la base de su inclusión en la traducción inglesa de Juan de Trevisa,

que era vicario del castillo de Berkeley, donde murió Eduardo; pero Trevisa omite en realidad toda mención al asesinato de Eduardo, pues observa simplemente que «murió alrededor de la fiesta del evangelista san Mateo» (Lumby, 8, p. 325). El enunciado que en inglés se atribuye comúnmente a Trevisa —«lo mataron metiéndole un estoque ardiendo en el lugar secreto posterior» (por ej., Bailey, p. 170)— viene, en realidad, de una traducción anónima del siglo XV que hoy puede encontrarse en BM Harleian, MS 2261, que Lumby editó junto con la de Trevisa. Cf. el estudio reciente de G. P. Cuttino y T. W. Lyman, «Where Is Edward II?», *Speculum*, 53, 1978, pp. 522-544.

[94] *Allegory of Love*, p. 1.

Cambio intelectual.

Hombres, bestias y «Naturaleza»

Aunque los argumentos «naturales» de Bernabé y de Clemente de Alejandría ejercieron cierta influencia en las actitudes cristianas posteriores ante la conducta homosexual, sobre todo en el nivel popular, nunca arraigaron del todo en el suelo intelectual de la Alta Edad Media, y en el siglo X era raro que los intelectuales apelaran al ejemplo del comportamiento animal. Entre quienes luchaban para mantenerse vivos frente a los destructivos poderes de la «naturaleza», no sólo familiarizados con los animales, sino dependientes de ellos para todo tipo de trabajo y para su sostén, para quienes eran presa de auténticos animales salvajes y vivían aterrorizados por otros imaginarios, la moral animal no era precisamente susceptible de erigirse en un concepto filosófico eficaz. Todavía en el siglo XII, en las áreas menos urbanizadas, entre la gente educada predominaba el enfoque «realista» de la «naturaleza». San Aelredo citaba animales en ejemplos decididamente negativos con respecto a la sexualidad en general^[1] y, aunque reconocía que la conducta homosexual aparece entre animales, no veía en ello una indicación moral ni a favor ni en contra, sino un mero hecho.^[2]

Sin embargo, en la Alta Edad Media el clima de opinión se orientó marcadamente hacia los argumentos morales basados en el ejemplo zoológico, y bajo sus cielos benéficos, las semillas que sembraran los primeros moralistas cristianos no sólo echaron raíces y crecieron, sino que terminaron por dejar en la sombra casi todas las demás aproximaciones al tema. A medida que la Europa del Sur se volvía cada vez más urbana y los centros culturales iban eliminando el contacto cotidiano con el modo de vida agrícola, la «naturaleza» se fue convirtiendo en una fuerza benévola cada vez más importante que ocupó de modo creciente el pensamiento cristiano.^[3] En el siglo XIII el redescubrimiento de los textos zoológicos de Aristóteles aceleró esta tendencia, que al mismo tiempo estimuló y satisfizo una enorme demanda de conocimiento biológico en todas las comunidades cultas de Europa, demanda que, sin embargo, ya se había producido siglos antes, cuando se contaba con poca cosa para responder a ella, salvo los bestiarios, basados en fuentes clásicas (sobre todo el *Physiologus*) y en leyendas medievales. Hacia el siglo XII, los bestiarios medievales se hallaban entre las formas más populares de literatura de Europa occidental, y se copiaban e ilustraban en todo el continente.^[4] A menudo las ilustraciones hacían estas obras accesibles al hombre común, pero su influencia se extendía también a reyes y obispos, quienes las encargaban, y desempeñaron un papel muy eficaz en todas las clases sociales, como fuentes de alegoría moral.

San Pedro Damián escribió a los monjes de Montecasino que

con mirada espiritual se puede percibir el comportamiento natural de los animales en los actos humanos, de la misma manera en que se pueden observar en los humanos cosas pertenecientes a la esfera de los ángeles. Así como el creador todopoderoso, Dios, estableció todas las cosas terrenales para uso de los humanos, así se cuidó también de instruir al hombre a través de la naturaleza individual y el comportamiento instintivo que concedió a los animales inferiores: de los animales pueden los hombres aprender qué conducta debe ser imitada y cuál evitada; qué se puede tomar sabiamente de ellos y qué debería evitarse por completo.^[5]

La larga carta de consejo pastoral a la que este párrafo sirve de introducción está toda ella compuesta de elaboradas inferencias morales a partir del conocimiento animal y mineral contenido en los bestiarios contemporáneos y obras comparables de «historia natural». Por ejemplo, las piedras de «una montaña de Oriente» llamadas *pyroboli*, sirven como advertencia a los monjes para que eviten el contacto con todo lo «femenino»: las piedras son machos y hembras, y si se aproxima unas a otras se incendian y se destruyen recíprocamente.[6] Aunque la comadreja (clasificada como reptil) reciba un tratamiento más o menos favorable en la carta de Pedro, los cambios de sexo de la hiena vuelven a valerle su repudio como «animal sucio», cuyo ejemplo todos los cristianos deberían evitar.[7]

Antes del advenimiento de los textos biológicos aristotélicos, casi toda la información zoológica de cualquier tipo derivó de las fuentes clásicas tardías que consideraban sexualmente aberrantes la liebre, la hiena y la comadreja, y las alusiones negativas a estos animales se encuentran en todo tipo de literatura medieval fuera de los bestiarios,[8] desde tratados de medicina popular para mujeres[9] a los «libros del tesoro», que escribió Brunetto Latini,[10] el maestro de Dante.

Los escritores serios en lengua latina se limitaron en un comienzo a fuentes tales como *De bestiis*, que presentaban sintéticamente la leyenda de la hiena,[11] pero a lo largo de los siglos XII y XIII fue aumentando el material disponible de la tradición latina y de las traducciones de obras árabes que se realizaban en regiones de España y Sicilia recientemente reconquistadas a los musulmanes.[12] Para que ese conocimiento ampliara su alcance se compilaron enciclopedias o digestos de información ordenada por temas. Estas obras, aunque mucho más generales y eruditas que los bestiarios más populares, solían extraer las mismas conclusiones acerca de la «inmoralidad» de animales sexualmente atípicos. Alexander Neckam (m. 1217), un enciclopedista temprano y ampliamente citado, se refiere extensamente a las peculiaridades de la liebre y a sus implicaciones éticas:

Dicen que la liebre de sexo más noble [es decir, el macho] lleva en su vientre a las crías de liebre. ¿Es posible que una naturaleza extraña haya hecho de este animal un hermafrodita? También dicen que en el vientre de la madre, junto con las crías pequeñas, se transportan crías más grandes, concebidas previamente; en esto se percibe una afrenta a la ley de [su] naturaleza inferior.[13] Por eso se dice que los hombres afeminados que violan la ley de la naturaleza imitan a las liebres y ofenden así a la majestad suprema de la naturaleza. No con injusticia se considera que Tiresias provocó la cólera de Juno y fue privado de la luz de la visión.[14] Pues aquellos que siguen la ilícita ley del joven frigio [Ganimedes] provocan la cólera del poder divino, y una vez privados de la luz de la gracia son inexorablemente arrojados a la oscuridad exterior.[15]

Las dificultades filosóficas que derivan de la afirmación de que los hombres ofenden «la suprema majestad de la naturaleza» imitando el comportamiento determinado por la propia «naturaleza» no parecen haber turbado a Neckam, pero sí pueden haber tenido su papel en la negativa de algunos intelectuales del período a extraer inferencias morales del comportamiento animal. En la más influyente de las enciclopedias de la Edad Media tardía,

De las propiedades de las cosas, de Bartolomeo Anglicus, las leyendas sexuales acerca de la comadreja, la hiena y la liebre son tratadas con más detalle que en el tratado de Neckam (y que cualquier otro anterior), pero las implicaciones éticas brillan por su ausencia.[\[16\]](#)

Sin embargo, durante toda la Edad Media se siguió incorporando esas leyendas en obras zoológicas serias y no cabe duda de que las mismas movieron a muchos a extraer conclusiones idénticas a las que habían extraído los cristianos desde la época de Bernabé. Estas influencias no se limitaron en absoluto a una crédula clase baja: la enciclopedia de Vincent de Beauvais, titulada *Speculum majus*, que incluía los relatos acerca de la liebre y de la comadreja,[\[17\]](#) fue una de las fuentes eruditas más ampliamente empleadas de Europa hasta bien entrado el Renacimiento.

No obstante, estos animales particulares no sólo eran objeciones «naturales» a la conducta homosexual entre los escritores del momento. «El designio de la naturaleza», tal como la interpretaba el observador, era extensamente explorado sobre la base de principios «naturales» que iban desde las construcciones gramaticales[\[18\]](#) a las teorías alquimistas. Por ejemplo, en el «Sueño de Arisleo»,[\[19\]](#) el héroe es transportado en sueños a una tierra donde los nativos practican la homosexualidad en forma exclusiva. Arisleo informa al rey del país que esas uniones no producirán descendencia, sino que serán siempre estériles, y que únicamente las uniones entre macho y hembra serán fructíferas.[\[20\]](#) El tratado es una alegoría química: es evidente que dos de los personajes principales son representaciones alegóricas del sulfuro de mercurio.[\[21\]](#) En esta obra es asombrosa la confusión entre leyes morales y leyes «naturales»; Arisleo insta al rey a abandonar la homosexualidad en favor del incesto, que será más productivo, y a las objeciones del rey contra el incesto replica con el ejemplo de los hijos de Adán.[\[22\]](#)

Por una curiosa paradoja, los mismos siglos que fomentaron la resurrección y la promulgación de la noción de homosexualidad innata en determinados animales, fueron también testigos del renacimiento de la idea contraria, a saber, que la ausencia de tal conducta entre los animales constituía la prueba de su «antinaturalidad». Un poeta satírico recita:

Perversa costumbre es preferir muchachos a chicas,
pues este tipo de amor es contra natura.

Los animales maldicen y evitan las malas caricias,
mientras que el hombre, más bestial que ellos, aprueba
tales cosas y las persigue.[\[23\]](#)

La cultura tardolatina y helenística consiguió compaginar estas creencias aparentemente irreconciliables, en gran parte gracias a su enorme variedad y a su gran expansión geográfica. Pocos de los primeros autores cristianos sostuvieron que la homosexualidad fuera desconocida entre los animales y, al mismo tiempo, que la practicasen las hienas y las liebres. El *Physiologus* apelaba a un público no familiarizado con la descripción de Ovidio de la

conducta homosexual como desconocida entre los animales, y es probable que relativamente pocas personas hubieran leído a Agustín y el *Physiologus* antes de los siglos XI o XII.

Sin embargo, hacia finales del siglo XII, ambas ideas fueron lugares comunes de la misma cultura y al mismo tiempo. A partir de entonces, el éxito de su coexistencia durante siglos es una prueba de la habilidad de la mente humana para sostener paradojas con toda tranquilidad. Aunque pueda mostrarse que la mayor parte de los autores que trataron el tema abrazaron ambas creencias sólo por implicación, un puñado de ellos lo hizo explícitamente. Dentro de los mismos treinta versos, por ejemplo, Bernard de Morlaix fustigaba a los gays por imitar a las hienas y por incurrir en conductas desconocidas entre los animales.^[24] En el *Speculum doctrinale*, de Vincent de Beauvais, que tuvo un amplio público de lectores, al argumento de que los animales no practican la conducta homosexual sigue de inmediato la acusación de que los hombres que cometen tales actos son como liebres.^[25]

No obstante, la afirmación de que la sexualidad gay era reprehensible porque los animales no la conocían no obtuvo aceptación inmediata. Por ejemplo, a comienzos del siglo XII, el autor de «Ganimedes y Helena» pone en boca de Helena la afirmación de que la heterosexualidad de «aves, animales salvajes y jabalíes» debería ser un ejemplo para los seres humanos, a lo que Ganimedes responde que los seres humanos son jerárquicamente superiores a los animales y no tienen por qué imitarlos: «Pero los seres humanos no han de ser como pájaros o cerdos: / los seres humanos poseen razón».^[26] En su influyente poema sobre la «comunidad del mundo»,^[27] Bernardo Silvestre concuerda con Ganimedes en que «es evidente que los animales tienen percepciones oscuras: con la mirada hacia abajo mantienen la cara apuntada al suelo»;^[28] el cielo y sus habitantes deberían proporcionar los modelos a la humanidad, «la única que vuelve su santa cabeza hacia las estrellas».^[29] Pero Bernardo contribuyó en gran manera a una idealización de la «naturaleza» que habría de minar esta idea. La heroína de su poema es la diosa Naturaleza, quien lamenta que el mundo sea un caos y aspira a que se reestructure de tal modo que constituya un todo más armónico y justo.^[30] Bernardo no es hostil a los gays, y su diosa no tiene nada que decir a este respecto, pero esta última fue también fuente de inspiración de un poema de Alain de Lille, *El lamento de Naturaleza*, más largo y que ejerció aún más influencia que el anterior, en el cual Naturaleza se lamenta específica y extensamente de las violaciones de su soberanía que, en materia sexual, practicaba la sociedad del siglo XII.^[31] La mayor parte de su arenga se refiere a los delitos homosexuales o no sexuales, pero Alain, que condenaba la conducta homosexual, llama la atención de Naturaleza a la actividad homosexual en muchos sitios y rechaza directamente algunos de los argumentos que contra ella se enuncian en «Ganimedes y Helena», a la vez que capitaliza la resurrección del heredero romano que se produce en el siglo XII citando indirectamente la ley de 342, ya olvidada hacía mucho tiempo, contra los matrimonios homosexuales.^[32]

La teología que informa *El lamento de Naturaleza* no es específicamente cristiana; los argumentos son teístas, pero completamente filosóficos. Sin embargo, en una época preocupada por realizar la unión entre teología y filosofía, la ausencia de referentes específicamente cristianos sólo refuerza el argumento de Alain. Nada atraía más el gusto de la época como las «pruebas» no cristianas de los principios de la moral cristiana, y la figura pagana de la Naturaleza que aparece en Alain y en otros proporcionaba precisamente tal refuerzo a quienes deseaban denigrar la actividad homosexual. Esto puede haber sido deliberado. Sería un error pensar que escritos como *El lamento de Naturaleza* eran meros ejercicios de invectiva literaria, como las sátiras de Juvenal o los epigramas de Marcial. Alain sufrió gran influencia de la hostilidad al no conformismo que a la sazón barría Europa, y trató

conscientemente de erigir una estructura intelectual capaz de darle fundamento. Escribió tratados contra los herejes, los judíos, los infieles y los musulmanes,[33] y participó en el concilio de Letrán III, del año 1179, que condenó o restringió la libertad de éstos y de otros grupos diferenciados (como se ha observado ya supra, el Lateranense III fue el primer concilio «ecuménico» que condenó la conducta homosexual). Alain fue un maestro famoso e influyente, a menudo llamado «doctor universal», y su sostén filosófico a la hostilidad popular proveyó a los teólogos posteriores de armas eficaces contra las gays.[34]

La escolástica del siglo XIII, en su esfuerzo por racionalizar la fe cristiana de acuerdo con los principios de la filosofía griega, se sirvió abundantemente de los conceptos de «naturaleza» que popularizaron en el siglo XII autores como Alain de Lille, quienes a menudo incorporaban también sus prejuicios personales.

No deja de ser una ironía que la fascinación popular por la diosa Naturaleza pudiera deberse también a su manifiesta no pertinencia a la moral cristiana. Las múltiples formas de extrema idealización del amor durante finales del siglo XI y comienzo del XII hicieron que la ética sexual típica de la primitiva moral cristiana –formulada con total desatención a la pasión erótica– resultara inaceptable o inútil para muchos cristianos. No había guía moral cristiana sobre la cuestión de la pasión erótica con o sin matrimonio, y en una época árida de literatura y autoridad moral al respecto, la diosa Naturaleza era un regalo del cielo.[35] En las zonas más adelantadas de Europa, los ideales románticos manifiestos en este período giraban principalmente en torno a tipos de amor (primordialmente, el adulterio) que violaban directamente la moral sexual cristiana tradicional. En las sociedades que exaltaban este tipo de relaciones eróticas, casi todas las premisas que podían haberse invocado para oprimir a los gays también habrían arrojado una luz muy desfavorable sobre las fantasías –cuando no realidades– más populares y atractivas de la mayoría heterosexual. Pero en manos de un escritor inteligente, como Alain de Lille o María de Francia, la diosa Naturaleza podía, con su propia autoridad, estimular y aprobar aquellas formas de sexualidad, tradicionales o no, que el autor deseara favorecer, y desalentar o condenar cualquier forma que disgustara al autor. Podía bendecir cualquier unión sexual, ya fuera heterosexual y productiva, ya tan sólo las que tenían lugar en el seno del matrimonio, pero en cualquiera de los dos casos su opinión se justificaba en su autoridad, sólo en ella, y no ya en las enseñanzas de la Iglesia. A lo largo del siglo XII y del siglo XIII la diosa ganó estatura y familiaridad,[36] aquí dando apoyo a los prejuicios populares, allá creando nuevas opiniones, por doquier como una figura benéfica y universalmente admirada, hasta llegar a convertirse en uno de los elementos más establecidos y penetrantes del aparato intelectual europeo, posición que ha conservado hasta el día de hoy. A comienzos del siglo XIII, su autoridad era prácticamente indiscutida; reinaba soberana en casi todas las esferas intelectuales. Y en la esfera moral, merced a los esfuerzos de Alain de Lille y otros, representaba un grupo social estrictamente heterosexual.

Es indudable que la aceptación popular de la diosa Naturaleza como campeona de la fecundidad heterosexual ejerció una profunda influencia en el desarrollo de la teología moral del siglo XIII. Por una extraña ironía, una figura literaria popular de origen decididamente pagano que, apoyada en su sola autoridad, habla a favor de las preferencias sexuales de la mayoría, terminó por dominar incluso la teología dogmática. ¿De cuál de los muchos sentidos filosóficos o teológicos de «naturaleza», por entonces en pugna, podría decirse que representa a la diosa, si es que alguno la representa? Durante el siglo XII, las definiciones más populares de «naturaleza» seguían siendo las que tenían a Boecio por fundamento. Gilbert de la Porrée y otros escolásticos de su época glosaron, comentaron o simplemente se apropiaron de la definición de Boecio con muy pocos cambios.[37] La «naturaleza» de Boecio no apelaba a

los animales, no contenía ninguna sugerencia acerca de la sexualidad humana y, sin duda, no excluía las relaciones homosexuales; ni siquiera la diosa Naturaleza podía extraer de ella sus objeciones. El propio Alain de Lille basaba sus definiciones teológicas de «naturaleza» en Boecio,[38] y de las nueve definiciones que proporciona, ninguna excluye las relaciones homosexuales.[39] Sólo en el siglo XIII se formularon definiciones de «naturaleza» que excluían la actividad homosexual, y en un primer momento esas definiciones tenían una relación muy débil hasta con los significados más generales de «naturaleza». Una glosa a las *Sentencias* de Pedro de Poitiers por ejemplo, anota cuatro significados de «natural», el último de los cuales está explícitamente calculado para excluir la conducta homosexual: «A veces, “natural” se refiere a lo que no es inusual [*contra usum*], como el coito entre hombre y mujer, y “no natural” [*innaturale*] a lo inusual».[40] Este medio para eliminar la sexualidad gay del dominio de lo «natural» presupone algo que pocos teólogos posteriores estarían dispuestos a admitir: que la sociedad cristiana equipara lo «bueno» con lo «común». Aunque hasta cierto punto eso fuera cierto, no era una posición que la Iglesia quisiera abrazar oficialmente, y la influencia de Aristóteles ya estaba convenciendo a la mayoría de los escolásticos de que la mera desviación estadística no podía tenerse por pecaminosa, puesto que, desde el punto de vista meramente estadístico, también eran aberrantes la virtud heroica, la santidad, el intelecto superior e incluso la continencia sexual. De acuerdo con la definición del glosador, el clero célibe sería «no natural».

Sin embargo, en el siglo XIII hizo su aparición providencial otro medio para excluir la sexualidad gay de lo «natural», y demostró tener una influencia decisiva en la formulación de objeciones teológicas, aunque originariamente no se tratara de un concepto teológico. El derecho romano tardío abrazó el principio de que había un «derecho natural», que la humanidad conocía al margen de la legislación que establecían las distintas naciones particulares.[41] El *Digesto* de Justiniano, que fue el derecho romano para la Edad Media tardía, se inicia con una discusión en la que se contraponen el «derecho natural», que conocen todos los seres sensibles, con el «derecho de las naciones», que ha sido establecido sólo por los seres humanos (1. 1. 1. 1-4). Este análisis lo redactó el jurista romano Ulpiano en el siglo III de la era cristiana, en el apogeo de la idealización romana de la «naturaleza»: «El derecho natural es lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales. Este derecho no es exclusivo de la especie humana, sino común a todos los animales nacidos en el mar o la tierra y también a las aves. De él proviene la unión de macho y hembra que llamamos matrimonio, así como la procreación de hijos y crianza adecuada [*educatio*]. En realidad, vemos que todos los otros animales, incluso las bestias salvajes, se rigen por la comprensión de este derecho».[42]

Durante los comienzos de la Edad Media, época en que la mayoría de los autores sostenían una imagen menos halagadora de la moralidad animal, este concepto de derecho no fue popular. En la Hispania del siglo VI, san Isidoro de Sevilla lo revisó a la hora de ofrecer su definición de «derecho natural»:

El derecho natural es común a todas las naciones, porque se mantiene gracias al instinto más que a la legislación. En él están comprendidos la unión de macho y hembra; el cuidado y la educación de los hijos; la posesión común de todas las cosas; la libertad individual para todos; la [libre] adquisición de todas las cosas de la tierra, el mar o el cielo; la devolución de los bienes prestados o que se deben; el rechazo de la violencia con la fuerza. Pues estas cosas, y otras como ellas, nunca se consideran injustas, sino siempre naturales y correctas.[43]

Es notable la ausencia de animales en la adaptación de Isidoro. El «instinto natural» que dicta la devolución de los bienes prestados podía difícilmente inferirse de los animales. La «naturaleza» está presente, pero lo que constituye el «derecho natural» parece ser una curiosa combinación de ideales utópicos y de observaciones empíricas, poco relacionadas tanto con la realidad como con la enseñanza cristiana.^[44]

A comienzos del siglo XII, el «derecho natural» había dejado de ser una fuerza de la «naturaleza» para convertirse en un precepto ético específico y enormemente refinado. Según Graciano, «el derecho natural es lo que está contenido en la ley y en los Evangelios, de acuerdo con el cual todo el mundo está obligado a hacer por los demás lo que habría hecho para sí mismo y tiene prohibido hacer a nadie nada que no se haría a sí mismo».^[45]

De haberse impuesto esta definición de derecho natural en los círculos escolásticos, habría sido muy difícil probar que la homosexualidad consensual violaba el «derecho natural». Pero cuando Graciano escribió su *Decretum*, el derecho romano, la urbanización y el interés en la biología comenzaban ya a dominar Europa. Cuando, en los siglos XII y XIII, el código de Justiniano barría Europa y se convertía en el principal texto legal de las universidades, la definición de Ulpiano desplazaba cada vez más a las posteriores; y cuando, en ese mismo período, la sociedad europea se hizo paulatinamente más urbana, para los cristianos fue cada vez más fácil aceptar las premisas legales y éticas basadas en la conducta animal idealizada.

Finalmente, volvieron a predominar en los círculos jurídicos las mismas ideas acerca de la «naturaleza» y los animales que habían dado origen a los bestiarios. Esta tendencia, ya visible en canonistas como Huguccio a finales del siglo XII, se hizo prácticamente universal en el siglo XIII. Las ideas de Isidoro y de Graciano se siguieron mencionando, pero eran manifiestamente secundarias respecto de los conceptos de «derecho natural» que fundamentaba sus apelaciones al comportamiento animal. Para algunos, como Guillermo de Auxerre,^[46] «lo que la naturaleza enseñó a todos los animales» constituía la definición capital y más abarcadora de «derecho natural»; mientras que para otros, como san Buenaventura, era el «más apropiado» de los tres significados básicos.^[47] Tácitamente, esta afirmación subyacía a casi todas las exposiciones escolásticas de «naturaleza» y de lo «natural», y a ella se refirió Tomás de Aquino –la autoridad última en «moral natural»– como la única definición del concepto (*Suma teológica*, 2a. 2ae. 57. 3. Resp.).

Hacia mediados de siglo XIII, cuando la Iglesia comenzó a realizar la síntesis entre teología y derecho canónico, que habría de mantenerse hasta el siglo XX sin sufrir desafío alguno, y cuando la mayoría de los Estados europeos incorporaba principios teológicos a los códigos jurídicos seculares, la oposición entre «naturaleza» y conducta homosexual era un supuesto común de los europeos. Pocos cuestionaban exactamente lo que era la «naturaleza», y menos aún eran capaces de explicarla; pero el lector medio del siglo XIII podía encontrarse con ella de tantas maneras diferentes, que es probable que llegara a considerarla evidente. En parte, la «naturaleza» era una diosa benéfica y amable que aparecía en la literatura más popular del momento y que en general se decantaba a favor de los prejuicios sexuales y los deseos de la mayoría; en parte, era una fuente de derecho que se suponía universal y que se mostraba como proveedor del fundamento de todo el derecho civil y de gran parte del derecho canónico; y en parte la «naturaleza» era un concepto filosófico complejo heredado de Boecio y de los naturalistas del siglo XII y que en ese momento se expandía con el conocimiento que se había adquirido gracias a las nuevas traducciones de Platón y Aristóteles.

Alberto Magno fue el primero de los responsables de la síntesis final que realizó un comentario extenso sobre la conducta homosexual.[48] Es casi inevitable que sus escritos presenten una cierta confusión e incoherencia respecto de la «naturalidad» de los actos homosexuales. En su *Suma teológica*, Alberto condenó los actos homosexuales como el tipo más grave de pecados sexuales, porque ofendían «la gracia, la razón y la naturaleza».[49] (Inmediatamente después de éstos estarían los actos que sólo ofendían «la gracia y la razón», como, por ejemplo, el adulterio.)[50] Alberto no ofrecía explicación acerca del modo preciso en que la *sodomía* –que definía como la unión carnal de personas del mismo sexo– violentaba la naturaleza, pero citaba Romanos, I: 26-27 como autoridad en esa materia.[51]

En otros escritos, sin embargo, Alberto describía la homosexualidad como una enfermedad contagiosa que pasaba de una persona a otra y era especialmente común entre los ricos.[52] En su comentario sobre Lucas, citaba un texto bíblico que sugería que era innata[53] y observaba que aquellos que la padecían tenían grandes dificultades para liberarse de ella, pero en su tratado sobre los animales describía una cura relativamente fácil; un «sodomita» se «curará» si se le aplica en el ano la piel del cuello de un animal árabe al que denominaba *alzabo*, quemada con alquitrán y molida hasta quedar convertida en polvo fino.[54] (Nótese que esto sugiere que un «sodomita» es un varón homosexual que practica el coito anal.)

No hay duda de que la supuesta cura con piel de animal contiene una aguda ironía: Alberto era consciente de la tradición popular acerca de la homosexualidad de la hiena,[55] pero la rechazaba (no hubiera abonado su afirmación de que los actos homosexuales son «contra natura»). Sin embargo, no parecía ser consciente de que *alzabo* no es otra cosa que la transliteración latina de la voz árabe *al-dab^c*, que significa «hiena». Las propiedades curativas de la piel de hiena (particularmente en torno al ano) era un lugar común del saber popular árabe sobre animales[56] –aunque entre los árabes no se tenía a la «sodomía» por una enfermedad–, y no cabe duda de que Alberto extraería su información de una versión latina de un tratado árabe sobre animales, que ignoraba el auténtico sentido de *alzabo*. [57]

Mayor aún parece la ironía si se considera a la luz del hecho de que las leyendas árabes derivaban de las mismas fábulas animales del cristianismo primitivo que había justificado y, hasta cierto punto, producido, por encima de todas las cosas, el prejuicio antihomosexual: así pues, sin saberlo, los escolásticos reunieron los datos aislados de las fábulas anti-gays de la tradición clementina y del *Physiologus*, por un lado, y por otro, del saber médico/zoológico árabe que se basaba en ellos.[58]

La autoridad moral de la naturaleza «ideal» alcanzó su desarrollo más influyente y, en muchos sentidos, definitivo, en manos del más famoso discípulo de Alberto, santo Tomás de Aquino (m. 1274), cuya *Suma teológica* se convirtió en norma de la opinión ortodoxa en todos los aspectos del dogma católico durante casi un milenio y estableció de manera permanente e irrevocable lo «natural»[59] como piedra de toque de la ética sexual católica.[60]

Puesto que las enseñanzas de Tomás de Aquino representan en gran medida la síntesis final de la teología moral de la Alta Edad Media, merecen una atención particularmente detallada. Vale la pena repetir aquí que el propósito de ese análisis no estriba en enzarzarse en una polémica sobre los problemas morales, sino en investigar la medida en que tales posiciones reflejan la aplicación lógica o coherente de los principios cristianos tradicionales, y cuando no ocurre así, sugerir otras maneras de explicar su desarrollo. Es difícil de entender incluso cómo podían compaginarse las actitudes de Tomás de Aquino ante la conducta homosexual

con sus principios morales generales, y mucho más aún si las considera una excrecencia de éstos. A pesar de su absoluta convicción, en cualquier otro contexto, acerca de la superioridad intelectual y moral de los seres humanos respecto de los animales, y de que los primeros, por tanto, no sólo pueden embarcarse en muchos tipos de actividades desconocidas o imposibles para los seres inferiores, sino que están obligados a ello, Tomás de Aquino recurre una y otra vez al comportamiento animal en calidad de arbitro último en cuestiones de sexualidad humana. Aun concediendo la premisa, a todas luces ilógica, semejante empresa no era tarea fácil para una inteligencia tan aguda como la de este filósofo. Por ejemplo, al condenar la promiscuidad («fornicación»), tenía que vérselas con el hecho –bien conocido a pesar del reciente ascenso de los animales a la categoría de modelos de corrección sexual– de que la promiscuidad sexual era común entre animales bien conocidos, como los perros y los gatos; tan común, en realidad, que hasta los defensores más estusiastas de la «naturaleza» comparaban con animales a los hombres inclinados a la persecución de fines venéreos obsesivos o lujuriosos. Si los animales podían llevar «naturalmente» vidas tan despreocupadas y una sexualidad tan irrefrenada, ¿por qué los hombres no podían hacer «naturalmente» lo mismo?

Para responder a esta pregunta, el filósofo de Aquino se ve obligado a dilatar considerablemente la tradición platónica de inferencia selectiva a partir de las aves, y sostiene que hay entre los animales una cierta distinción inherente sobre la base de los requisitos posnatales para la descendencia:

En efecto, en todos los animales en que se requiere el cuidado de un macho y una hembra para criar la descendencia, vemos que no hay promiscuidad [*vagus concubitus*], sino sólo un macho con una hembra, o varias hembras: éste es el caso de todas las aves. Sin embargo, la situación es diferente entre los animales para los que basta la hembra por sí sola para criar la descendencia, pues en este caso existe la promiscuidad, como es evidente en los perros y otros animales similares.^[61]

Aun cuando, a la luz de los patrones de la época, este argumento pone de manifiesto una notable intuición biológica, presenta una enorme cantidad de dificultades morales y filosóficas. Aun al margen de la paradoja fundamental de su línea general de razonamiento –la de que el hombre, modelo de excelencia de la gran cadena de seres vivos, deba seguir el ejemplo de los animales inferiores en materia de moral– y dejando de lado el error fáctico de la premisa que afirma que todas las aves son monógamas,^[62] no deja de asombrar la cantidad de cuestiones decisivas que la «respuesta» de Tomás de Aquino deja sin responder.^[63]

Además, es difícil creer que el comportamiento de los animales sugiriera realmente esta posición a santo Tomás: sólo puede citar como monógamas las aves, una pequeña minoría –y en otro pasaje amplía la calificación de su ejemplo como aplicable sólo a algunas aves–, y la analogía entre los deberes paternos de las aves y los de los seres humanos es, como mínimo, discutible. No obstante, la invocación de la «naturaleza» es significativa en tanto indicación de la medida en que los apologistas escolásticos de la ética cristiana se esforzaban por demostrar que la «naturaleza» era el fundamento de los tabúes sexuales de la sociedad cristiana. Aun cuando se conceda la inferencia selectiva a partir de las especies monógamas

de aves, en una ética «natural» la promiscuidad sexual no debía ser más reprehensible que la gula, que también soslaya la tendencia supuestamente «natural» de los animales a comer únicamente lo necesario para vivir. En verdad, concede Tomás de Aquino, la promiscuidad no debería ser más grave que la gula a no ser por sus consecuencias potencialmente negativas. Mientras que una comida excesiva no tiene consecuencias permanentes, un solo acto de fornicación heterosexual puede arruinar la vida de un ser humano: la del hijo ilegítimo y (supone Tomás) abandonado que dicho acto produce (*Suma teológica*, 2a. 2ae. l54. 2. ad 6).

A partir de este argumento se podría conjeturar que Tomás de Aquino no consideraría más graves los actos homosexuales que la gula. Podría sostener que no cumplían con ningún requisito de la naturaleza, pero no que produjeran hijos no deseados o abandonados. El único argumento que impedía a su ética «natural» aceptar la promiscuidad heterosexual como mera intemperancia no podía aplicarse a los actos homosexuales. Esto dejaba a la sexualidad gay en la situación que había ocupado en la mente de teólogos anteriores, como Burchard, esto es, como algo comparable a la borrachera y mucho menos grave que la fornicación heterosexual.

Pero Tomás de Aquino no podía llevar su lógica tan lejos de la corriente principal de la moral popular y de la intolerancia pública del siglo XIII, por lo cual se esforzó por construir una justificación filosófica para clasificar los actos homosexuales no solamente como graves, sino peores que los actos heterosexuales comparables; de hecho, los colocó en una situación de atrocidad única, sin parangón desde la época de Crisóstomo.

En una obra anterior (*Suma contra gentiles*, 3. 122), santo Tomás no había fundamentado en la sexualidad animal su objeción a la actividad homosexual, sino en un argumento del que se apoderarían muchos teólogos posteriores, tanto en lo relativo a la anticoncepción como a los actos sexuales «no naturales»: el que sostenía que la «naturaleza» había destinado el semen y su eyaculación a la producción de hijos, y que cualquier otro uso del mismo era «contrario a la naturaleza» y, por tanto, pecaminoso, pues el designio de la «naturaleza» representaba la voluntad de Dios. Sin embargo, a diferencia de autores posteriores, santo Tomás advirtió que este argumento tenía defectos fatales. El mismo se planteó la cuestión acerca de otros «malos usos» del designio «de la naturaleza». ¿Constituye pecado que el hombre camine sobre las manos, cuando es evidente que la «naturaleza» ha destinado los pies a ese fin? ¿O es moralmente incorrecto emplear los pies para algo para lo que ordinariamente se usan las manos?[64] Para zanjar esta dificultad, el filósofo cambia la fundamentación y reconoce tácitamente que no es el *mal uso* de los órganos involucrados lo que constituye el pecado, sino el que a través del acto en cuestión se impida la propagación de la especie.[65]

Esta línea de razonamiento se basaba, por supuesto, en una premisa ética que no guardaba ninguna relación con el Nuevo Testamento ni con ninguna autoridad cristiana primitiva, y que además había sido específicamente rechazado por san Agustín: la de que el aumento físico de la especie humana constituye un bien moral capital. Además, contradecía las enseñanzas del propio Tomás de Aquino. Las emisiones nocturnas «impiden» el aumento de la especie humana exactamente de la misma manera que la homosexualidad —es decir, a través del derramamiento de semen con propósitos procreadores— y, sin embargo, Tomás no sólo no los consideraba intrínsecamente libres de pecado, sino, además, una consecuencia de causas «naturales».[66] Y la virginidad voluntaria, que el propio Tomás de Aquino y otros consideraban la culminación de la virtud cristiana (*Suma teológica*, 2a. 2ae. l51, 152), operaba tan claramente en detrimento de la especie desde este punto de vista, que tuvo que sostener específica y razonadamente que los seres humanos no están obligados a contribuir al

incremento o la conservación de la especie a través de la procreación, sino que tan sólo la raza como totalidad está obligada a ello.^[67] Debido a esto, Tomás de Aquino se vio en la necesidad de volver a cambiar de fundamentación al formular su oposición teológica a la no uniformidad sexual en el mayor y más influyente de sus tratados: la *Suma teológica*.

En la *Suma teológica* hay tres comentarios principales sobre la homosexualidad.^[68] En la última y mejor conocida de estas exposiciones, Tomás de Aquino presenta su argumentación bajo dos encabezamientos: 1) si «los vicios contra natura» constituyen una especie de lujuria (concluye que sí), y 2) si son la especie más pecaminosa de lujuria (también concluye que sí). Los «vicios contra natura» comprenden la masturbación, el coito con animales,^[69] el coito homosexual y el coito heterosexual no procreador.

Aunque en otros pasajes de la *Suma* se defina la naturaleza de maneras diferentes, a veces incluso de maneras conflictivas, que van del «orden de la creación» al «principio del movimiento intrínseco»,^[70] no se proporciona aquí definición de la «naturaleza» contra la cual atenían estos pecados y, por lo demás, los detalles de la exposición hacen caso omiso o bien excluyen todas las concepciones comunes de «naturaleza». La sexualidad «animal» se opone a la «natural» en un punto,^[71] y ninguno de los otros sentidos de «naturaleza» que se sugieren^[72] podría hallar más aplicación en los actos homosexuales que en la sexualidad extramatrimonial procreadora. Aunque en una ocasión observa que los tipos potencialmente procreadores de lujuria previamente analizados bajo los términos «fornicación» y «adulterio» no «violan la naturaleza humana», esta afirmación entra en contradicción con su propia afirmación, al hablar de la «fornicación», de que «es contrario a la naturaleza humana involucrarse en relaciones sexuales promiscuas».^[73] En verdad, como luego admite, no sólo los pecados sexuales son «antinaturales», sino que también lo son todos los pecados, sean cuales fueren.^[74] En esta sección, lo «natural» es en realidad pura y simplemente lo «moral»;^[75] y el sostener que los actos homosexuales son inmorales porque son inmorales es, como mínimo, una petición de principio.

Sin embargo, en una parte anterior de la *Suma*,^[76] en una discusión acerca de la posibilidad de que haya placeres «no naturales» (a lo que Tomás de Aquino responde afirmativamente), el filósofo escolástico presenta ideas más explícitas acerca de la «naturaleza» y de lo «natural» en relación con la homosexualidad. En realidad, encontramos aquí algunas definiciones sorprendentes. «Debiera observarse que una cosa se llama “natural” cuando es conforme a la “naturaleza” [...] En el caso del hombre, “naturaleza” puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, la “naturaleza” del hombre es en particular el intelecto y la razón, pues es lo que lo distingue como especie.»^[77] La primera definición parece referirse a la «naturaleza» de algo, en este caso el hombre, pero su empleo es paradójico, porque lo que Tomás de Aquino entiende aquí por «naturaleza» del hombre es precisamente lo que la mayoría de los partidarios de la naturaleza «ideal» excluyen de ella: la razón. Resulta en verdad muy difícil comprender en qué la homosexualidad violenta la «naturaleza», si por ésta se entiende la razón del hombre. Era precisamente la razón del hombre lo que los defensores de la sexualidad gay habían invocado recientemente para defenderse de la naturaleza «ideal», con el argumento de que lo propio de la «naturaleza» del hombre es elevarse por encima de lo que es «natural» para los animales y amar prescindiendo de las compulsiones físicas a la procreación (por ejemplo, en «Ganimedes y Helena», que quizá santo Tomás conociera). El filósofo de Aquino no habría tenido por qué modificar en absoluto su apuesta por la procreación en tanto función de la sexualidad para reconocer que el afecto «natural», que en los animales existe por «necesidad», entre parejas y familia, se transforma sin defecto moral, en la «naturaleza humana», en relaciones en las que el afecto no se da por «necesidad» –por

ejemplo, las amistades voluntarias—, y que podría apelarse a un argumento análogo para justificar las relaciones sexuales entre seres humanos allí donde hay compulsión alguna de la «necesidad». En la sección inmediatamente anterior, por ejemplo, distingue entre deseos «naturales» y «no naturales»: los primeros son aquellos que los animales experimentan como consecuencia de la necesidad. Los últimos son únicamente humanos, «que sólo pueden reconocer como bueno y adecuado cosas que trascienden los requerimientos de la naturaleza».[78] Tomás de Aquino caracteriza estos deseos «que trascienden lo natural» no sólo como «racionales, individuales y adquiridos», sino como pertenecientes a cosas que son «buenas y adecuadas», a pesar de exceder «lo natural» y ser desconocidas para los animales.

Como segunda definición de «naturaleza», santo Tomás ofrece un significado que directamente contradice el primero: «Por otro lado, en el hombre debe entenderse por «naturaleza» lo que se distingue de lo racional, es decir, lo que es común a los hombres y a otros animales, en particular lo que no está sometido a la razón».[79] Esto parece ser el concepto popular de «naturaleza animal», que no es un significado tan sólo periférico al tratamiento anterior de la homosexualidad, y que este tratamiento rechaza ostensiblemente, sino que, además, proporciona la única confirmación de la afirmación de que los actos sexuales son «no naturales». Las cosas son «naturales» tanto para los hombres como para los animales cuando corresponden al dominio de la preservación del individuo o de la especie: se citan en este apartado la comida, la bebida, el sueño y el sexo. No tienen nada que ver con el pensamiento, sino que son las respuestas *necesarias* para la existencia, tanto del individuo como de la especie. En este sentido, la homosexualidad y el celibato podrían ser «contra natura» si tomamos en cuenta el punto de vista simplista según el cual una y otro, de alguna manera, impiden la reproducción de la especie humana;[80] sin duda, no disminuyen en absoluto la existencia del individuo.[81] Tomás de Aquino, sin embargo, no muestra que la homosexualidad impida la reproducción de la especie: sólo podría hacerlo en caso de que fuera lógicamente necesario que, si unos hombres incurren en actos homosexuales, todos tienen que ser exclusivamente homosexuales. De otra manera, la posición de la homosexualidad podría considerarse en el mismo sentido que un deseo «no natural» (o celibato): innecesaria, pero no mala.

Sin embargo, esta dificultad resulta nimia en comparación con la asombrosa revelación que sigue a la segunda definición, según la cual la homosexualidad podría ser en realidad completamente «natural» a un individuo dado, en ambos sentidos de la palabra. «Podría ocurrir, pues, que algo que se oponga a la naturaleza humana, ya sea en relación con la razón, ya con la preservación del cuerpo, puede llegar a ser para un individuo en particular, debido a algún defecto de la naturaleza en él.»[82] No hay que entender que el «defecto» de naturaleza que aquí se menciona implique contravención alguna de las «leyes naturales». Santo Tomás compara con el agua caliente esta suerte de homosexualidad «innata»: aunque el agua no sea «naturalmente» caliente, puede ser perfectamente «natural» que, en determinadas condiciones, se vuelva caliente.[83] Aunque el ser homosexual pueda no ser «natural» para los seres humanos en general, es sin duda completamente «natural» para individuos particulares.

Esta etiología circunstancial de la homosexualidad no puede tomarse en sí misma como señal de inferioridad moral. Tomás de Aquino también creía que las mujeres eran producto de circunstancias «defectuosas» (la. 92. 1): si la concepción tiene lugar en condiciones completamente «naturales», los engendros serán siempre varones («pues la fuerza activa de la simiente masculina tiende a producir algo semejante a ella misma, perfecto en masculinidad»),[84] pero si interviene alguna peculiaridad —un defecto en el espermatozoides o

semen o el predominio de un viento húmedo del sur en el momento de la concepción–, entonces nacerán mujeres (aquí cita a Aristóteles). Aunque santo Tomás creyera que, en este sentido, las mujeres eran varones «frustrados», y aunque considerara que las mujeres eran inferiores a los hombres en muchos sentidos prácticos,[85] no se puede argumentar que juzgara que la condición de feminidad fuera moralmente reprehensible, ni que la conducta que deriva de la «naturaleza» femenina fuera moralmente inferior porque no representaba la intención primaria de la «naturaleza», y en realidad ambas son «naturales» para los individuos en cuestión.

Además, en opinión de Tomás de Aquino, todo lo que de alguna manera es «natural» tiene una finalidad, y la finalidad es buena: «Las inclinaciones naturales se dan en las cosas a causa de Dios, que mueve todas las cosas [...] Cualquiera sea el fin de algo natural, no puede ser malo en sí mismo, puesto que todo lo que existe naturalmente ha sido dispuesto por la providencia divina para que cumpla alguna finalidad.»[86] Puesto que tanto la homosexualidad como la feminidad se dan «naturalmente» en algunos individuos, no se puede decir de ellas que sean intrínsecamente malas, y ambas deben tener un fin.[87] La *Suma teológica* no desarrolla cuál podría ser el «fin» de la homosexualidad, pero esto no sorprende si se tiene en cuenta los prejuicios de la época.

Entonces, si la «naturaleza» del hombre en general consiste en desear cosas que los animales necesitan o de las que gozan «naturalmente» (la. 2ae. 30) y si la «naturaleza» de algunos animales consiste en desear el coito homosexual (la. 2ae. 31), ¿en qué sentido podrían ser «no naturales» o «antinaturales» los actos homosexuales? En este tercer comentario sobre la homosexualidad, aunque vuelva a referirse a la «naturaleza animal», que, como ya ha admitido, no debería limitar la conducta humana, Tomás de Aquino da ciertas claves sobre el verdadero origen de su actitud respecto de la «no naturalidad» de la conducta homosexual:

Debe notarse que podemos referirnos a la naturaleza humana como lo peculiar al hombre, y en este sentido todos los pecados, en la medida en que se oponen a la razón, se oponen a la naturaleza (como lo afirma san Juan Damasceno);[88] o bien como lo que el hombre tiene en común con otros animales, y en este sentido se dice de ciertos pecados particulares que son contra natura, así como el coito entre machos (que es el vicio específicamente llamado contra natura) es contrario a la unión de macho y hembra natural en todos los animales.[89]

En último término, santo Tomás admite más o menos francamente que su categorización de los actos homosexuales como «no naturales» es una concesión al sentimiento y al habla populares. Puesto que, desde el punto de vista teológico, todos los pecados son por fuerza «no naturales», es lisa y llanamente redundante argumentar que la homosexualidad es pecaminosa porque «no es natural»; la pecaminosidad de los actos homosexuales debería mostrarse prescindiendo de que, desde el punto de vista teológico, sean inmorales por su «no naturalidad»; pero Tomás de Aquino no podía exponer ningún argumento contra la conducta homosexual que hiciese de ella algo más grave que el comer en exceso y, además, admitía que el deseo homosexual derivaba de una condición «natural», lo cual conduciría lógicamente a la conclusión de que la conducta resultante no sólo es inocente, sino también «buena».[90]

Pero a los actos homosexuales «se les llama el vicio antinatural», observa el filósofo, porque no tienen lugar entre los animales, y se inclina ante los patrones lingüísticos y las nociones zoológicas de sus contemporáneos. Tomás de Aquino no era un innovador; la posición de la *Suma teológica*, tanto en esto como en muchas otras cuestiones, fue una respuesta a las actitudes populares, no el origen de las mismas. No es demostrable que los argumentos con los que este filósofo y sus contemporáneos justificaban la calificación de los actos homosexuales como los más graves de los pecados sexuales (y según algunos, de todos los pecados), deriven de la tradición moral occidental, pero todos ellos habían sido aplicados al tema homosexual tanto en la legislación civil como en la diatriba popular con anterioridad a la redacción de la *Suma*. El poema satírico *Quam pravus est mos* precedía en más de un siglo a cada uno de los argumentos capitales de santo Tomás contra la homosexualidad gay que la despreciaban por ser desconocida entre los animales, por ser una violación a la «naturaleza», un abandono de la razón y un impedimento para la reproducción de la especie humana.^[91] Alberto Magno, Vincent de Beauvais y santo Tomás de Aquino escribieron en sociedades que ya habían aprobado una legislación contra la conducta homosexual y en las cuales la hostilidad popular para con los gays se estaba convirtiendo en un tópico de la literatura. La redacción de la *Suma* no dio comienzo hasta 1265, después de la incorporación de las disposiciones anti-gays a los códigos de Castilla, Francia y ciertas regiones de Italia, de donde santo Tomás era oriundo. Y aunque la oposición a los actos homosexuales basados en la necesidad «natural» de procreación debieran aplicarse a toda la sexualidad no procreadora, en realidad la mayoría de los teólogos, como Alberto Magno, sólo dirigieron sus condenaciones a los gays; otros, como santo Tomás, aunque admitían que todos los vicios eran «antinaturales», usaban este término para referirse específicamente a la homosexualidad.

La posición de santo Tomás y de otros destacados teólogos medievales con respecto a la homosexualidad parece haber sido más una respuesta a las presiones de la antipatía popular que a la gravitación de la tradición cristiana, pero esto no implica que la *Suma* no haya ejercido influencia en actitudes posteriores. Debe reconocerse que a menudo el contexto de una acusación es tan corrosivo como el cargo mismo: santo Tomás no influyó en su público tan sólo porque apeló a los conceptos populares de «naturaleza», sino también porque asoció la homosexualidad a una conducta que provocaba reacciones de horror y de miedo. No comparó los actos homosexuales con otros ejemplos de exceso sobre lo necesario, como la borrachera o el comer en demasía, ni con otras conductas que se suponen extrañas a los animales, como decir mentiras o falsificar dinero, sino con el tipo más repugnante de actos violentos o desagradables, como el canibalismo, la bestialidad^[92] o el comer inmundicia. En verdad, al sugerir subliminalmente a sus lectores del siglo XIII que la conducta homosexual pertenecía a una categoría de acciones o bien violentamente antisociales (como el canibalismo), o bien enormemente peligrosos (como la herejía),^[93] Tomás de Aquino la transfería, sutil pero definitivamente, de su posición anterior entre los pecados de exceso o desenfreno, a un grado nuevo y singular de pecado entre los tipos de conducta más temidos por la gente común y más severamente reprimidos por la Iglesia.

Además, para los gays revestía una significación muy particular el que las ideas de santo Tomás sobre homosexualidad triunfaran precisamente en el momento en que la Iglesia empezaba a imponer la ortodoxia con más rigor que nunca e insistía en que se aceptaran en todos los detalles no sólo los pronunciamientos infalibles de los papas y los concilios, sino también todos los juicios de los teólogos ortodoxos. Aunque el propósito no fuera el de erradicar la aceptación de la homosexualidad en particular, la consecuencia fue la eliminación del seno de la Iglesia de toda opinión que no se acordara con la teología aceptada en todas las cuestiones, y puesto que la autoridad de santo Tomás terminó por convertirse en regla, la

aceptación de la homosexualidad dejó de ser una opinión segura para los católicos, que se hacían así pasibles de persecución por herejía.

Debido a la naturaleza extraordinariamente conservadora de la teología católica y a la persistencia de los prejuicios que animaron los desarrollos teológicos hostiles del siglo XIII, la oposición popular a la homosexualidad, una vez oficialmente expresada en los escritos de santo Tomás y de sus contemporáneos, continuó influyendo en las actitudes religiosas y morales hasta bien entrados los tiempos modernos. Sin embargo, hay que recordar que, en general, las respuestas intelectuales a la homosexualidad eran más bien reflejo que causa de intolerancia. A este respecto vale la pena observar que, cualquiera sea el criterio objetivo que se tenga en cuenta, la tradición *moral* medieval se oponía con mucho mayor fuerza a la usura que a la conducta homosexual. A diferencia de la homosexualidad, la usura había sido condenada de forma casi unánime por los filósofos del mundo antiguo como mezquina, degradante y contraria a la «naturaleza», tanto porque violaba la bondad que los seres humanos deben desplegar entre sí en momentos de necesidad, como porque representaba un crecimiento «antinatural» del dinero (el usurero no hacía nada para merecer el incremento que en él revertía, y en consecuencia el dinero crecía de manera «no natural» o «antinatural»). Debido a que se pensaba que explotaban a los pobres, que eran quienes más necesidad de préstamos tenían y menos capacidad para afrontar el pago de intereses, en todas partes se contemplaba con disgusto a los usureros. Cicerón los coloca en la misma categoría que a los abusadores sexuales de menores.^[94] En el mandamiento de Jesús de «prestar sin esperanza de recibir nada por ello» (Lucas, 6: 35), los primeros teólogos vieron universalmente la extensión, a toda la comunidad cristiana, de las prohibiciones levíticas de usura entre judíos.

El argumento ético contra la usura fue considerablemente más vigoroso que el argumento contra la homosexualidad. En apoyo de esto podrían citarse muchos otros pasajes bíblicos que, sólo con una ligera restricción, incluyen las constantes condenaciones de los ricos por parte de Jesús.^[95] La «ley natural» lo prohibía. Los Padres de la Iglesia lo prohibieron. Los mismos teólogos que influyeron en la condenación de la homosexualidad prohibieron en forma absoluta y en términos inequívocos el préstamo de dinero a interés: Pedro Cantor, Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.^[96] También la condenaron multitud de concilios, comenzando por el de Nicea, el más famoso, e incluyendo docenas con anterioridad a las definitivas y rigurosas proscripciones de los Lateranenses I, III y IV.

Hacia el siglo XIV, en el derecho de la Iglesia la usura era objeto de penas más severas que la «sodomía», y se descalificaba a ambas exactamente en los mismos términos. El más famoso de los comentaristas de derecho canónico, Panormitano, la menciona explícitamente con la sexualidad «antinatural»: «Toda vez que los seres humanos pecan contra la naturaleza, ya sea en coito sexual, en adoración de ídolos o en cualquiera otro acto antinatural, la Iglesia siempre puede ejercer su jurisdicción [...] pues esos actos ofenden a Dios Mismo, pues Él es el creador de la naturaleza. Por esto Jean Lemoine pensó [...] que la Iglesia podía perseguir a los usureros y no a los ladrones, porque los usureros violan la naturaleza al incrementar el dinero, el cual no se incrementa naturalmente».^[97]

Dado que los usureros eran ricos casi por necesidad, en un principio el derecho civil los persiguió más ferozmente aún que a los gays. Las mismas leyes que en el siglo XIII penalizaban a los gays –el *Coutumes de Touraine-Anjou*, los *Etablissements*, etc.– estipulaban que la propiedad de quienquiera hubiese practicado la usura hasta un año antes de su muerte sería confiscada automáticamente para el rey. Muchos estatutos locales autorizaban

a los nobles a aplicar esa misma y tan lucrativa pena. También se emplearon procedimientos menos sensatos. Por ejemplo la cruzada contra los albigenses llamaba por igual usureros y herejes a quienes eran blanco de su animadversión. Los primeros eran incluso enemigos más tentadores para los nobles del norte, escasos de dinero.

Pero la teología, la ética, el derecho e incluso las cruzadas carecían de poder contra una práctica que satisfacía cada vez más las necesidades de una época en que pronto dejaron de recibir el sostén de la amplia antipatía popular. En la medida en que la mayoría de los usureros eran judíos, el prejuicio suministró una energía visceral a la persecución de la usura, pero hacia el siglo XIV el interés en la banca involucró también a menudo a la mayoría cristiana, y la base emocional de la oposición a dicha práctica se vio permanentemente erosionada por su manifiesta utilidad y creciente familiaridad. Como parte de la vida cotidiana de la cultura mayoritaria, su antigua indeseabilidad terminó por parecer tan lejana que se sorteó la tradición ética contra ella con el ingenioso recurso de declarar que las viejas proscripciones sólo eran aplicables a quienes exigían un interés *excesivo*.

Hubo pocas razones populares que hicieran necesaria la reinterpretación de la censura a gays, judíos, brujas u otros grupos que seguían siendo objeto de sospecha o de odio por parte de la población general. Los prejuicios, que tanta responsabilidad habían tenido en las condenaciones eclesiásticas siguieron animándolas, y la mayoría de ellos se mantuvo incólume durante la Reforma. Está claro que los destinos de tales grupos, así como de sus miembros individualmente considerados, presentaban grandes diferencias en distintos lugares y distintos momentos; esta historia está todavía por escribirse. Pero, por un período muy largo, fue muy escaso el cambio que se produjo ante ellos en las actitudes públicas e institucionales, y la historia de esas actitudes ante los gays –al menos en sus líneas más generales– es la que ya hemos contado aquí. Las sanciones religiosas y el soporte intelectual que creó la teología medieval tardía cristalizaron en la expresión pública y oficial de tales actitudes en el siglo XIII y prolongaron sus efectos durante los siglos posteriores; esta expresión inspiró la vehemente antipatía de las masas y al mismo tiempo se nutrió de ella. Solamente cuando esta última se debilitó y allí donde lo hizo, esos grupos experimentaron una mejoría general de su fortuna. En el caso de los gays, los cambios fueron relativamente raros y pertenecen a una época que trasciende con mucho los límites de este estudio.

[1] «...Más sórdido, aunque no moralmente peor, que esos [llenos de vanidad y de pompa mundana] son aquellos en quienes no ha quedado casi nada de humano, a quienes su obscena lujuria ha convertido en animales» (Alii etsi non deteriores, certe sordidiores, quibus pene de homine nihil est, quos obscoena turpitudine transformavit in bestias, *De speculo caritatis*, 3. 40. 111 [Hoste y Talbot, p. 160]). La traducción que Walker y Webb han hecho de este verso (p. 140) es particularmente libre y engañosa. Cf. *De institutione inclusarum* 32, (Hoste y Talbot, p. 674).

[2] *De sanctimoniali de Wattun*, PL, 195: 793: Sicut equus et mulus quibus non est intellectus irruit in virum quem feminam esse putabat.

[3] Sobre el tema de la «naturaleza» a finales de la Edad Media, véase los ensayos reunidos en *La filosofia della natura nel medioevo: atti del terzo Congresso internazionale di filosofia medioevale*, Milán, 1966, esp. T. Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medioevale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele –il secolo XII», y F. van Steenberghen, «La philosophie de la nature au XIII^e siècle»; Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century*, Princeton, N. J., 1972; M. D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, trad. J. Taylor y L. K. Little, Chicago, 1968, y *La théologie au douzième siècle*, París, 1957; Curtius, *European Literature*; Dronke, *Medieval Latin*; George Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1972; R. Klibansky, *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1950; E. C. Knowlton, «The Goddess Natura in Early Periods», en *Journal of English and Germanic Philology*, 19 (1920), pp. 224-253; Pellicer, *Natura, étude sémantique*; F. J. E. Raby, «Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology», en *Speculum*, 43, 1968, pp. 72-77; véase también las obras sobre «derecho natural» citadas infra, n. 41, y Nicole Grévy-Pons, *Celibat et nature: une controverse médiévale –à propos d'un traité du début du XVe siècle*, París, 1975.

[4] Los círculos eruditos han prestado escasa atención a los bestiarios, a pesar de su popularidad y de la enorme influencia que ejercieron. Es probable que el mejor estudio al respecto sea el de Florence McCulloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, N. C., 1962, que puede complementarse con Francis Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1971, y P. A. Robin, *Animal Lore in English Literature*, Londres, 1932. Tratamientos más breves, pero menos generales, pueden hallarse en M. James, «The Bestiary», *History*, n.s., 16, núm. 61, 1931, pp. 1. 11; y *Modern Language Quarterly*, 2, 1941, pp. 191-199.

[5] Nam et naturales actus pecorum per spiritualem intelligentiam reperiuntur in moribus hominum; sicut et in hominibus aliquid invenitur, quod ad officia pertineat angelorum. Rerum quippe conditor omnipotens Deus, sicut terrena quaeque ad usum hominum condidit; sic etiam per ipsas naturarum vires, et necessarios motus, quos brutis animalibus indidit, hominem salubriter informare curavit. Ut in ipsis pecoribus homo possit addiscere quid imitari debeat, quid cavere, quid ab eis mutuari salubriter valeat, quid rite contemnat, *De bono religiosi status et variarum animantium tropologia*, 2, PL, 145: 767.

[6] *Ibíd.*, 5: 769-770.

[7] *Ibíd.*, 17: 777-778; 19: 780.

[8] Sería imposible proporcionar aquí un catálogo de los bestiarios que contienen alusiones a estos animales y a su sexualidad. El lector común encontrará útiles las referencias de McCulloch. Además de las obras que se citan infra, véase, para la hiena, el importante bestiario inglés del siglo XII, traducido por White, *The Bestiary*, pp. 31,32; el bestiario vernáculo del siglo XIII de Guillermo de Normandía, *Le bestiaire: Das Thierbuch des normannischen Dichters Guillaume le Clerc*, ed. R. Reinsch, Wiesbaden, 1967, pp. 290-293; y el bestiario italiano en M. Goldstaub y R. Wendriner, *Ein tosko-venezianischer Bestiarius*, Halle, 1892, pp. 183-185, con notas. Para la comadreja, véase análisis y notas en Goldstaub y Wendriner, pp. 291-293; y Ricardo de Fournival, *Bestiaire d'amour*, ed. Cesare Segre, Milán, 1957, pp. 26, 115; *Libellus de natura animalium*, ed. J. Davis, Londres, 1958, s.v. «mustela»;

el bestiario de Cambrai, ed. E. B. Ham, *Modern Philology*, 36, 1939, pp. 225-237, esp. sec. 1, p. 233; el bestiario provenzal «Aiso son las naturas d'alcus auzels e d'alcunas bestias», en Karl Bartsch, *Provenzalisches Lesebuch*, Elberfeld, 1855, p. 163; y el *Liber de naturis rerum*, de Tomás de Cantimpré, Cambridge, Mass., Houghton Library MS, Lat, 125, fol. 44, s.v. «mustela», donde la idea de que concibe por la boca se atribuye a «Clemens papa». Para la liebre, véase infra, notas 15-17.

[9] En los escritos de Trotula, por ejemplo, los testículos de la comadreja son un anticonceptivo: véase *On the Diseases of Women*, trad. Elizabeth Mason-Hohl, Los Ángeles, 1940, p. 18.

[10] *Li Livres dou trésor de Brunetto Latini*, ed. F. J. Carmody, Berkeley, 1948, 188, p. 166.

[11] *De bestiis et aliis rebus*, 61-62; actualmente se discute acerca de su autoría; probablemente sea de finales del siglo XI o comienzos del XII (PL, 177).

[12] Las referencias más recientes a las numerosas obras que podrían citarse sobre este tema se hallarán en Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, 1976, esp. pp. 10-13, 13-49; una exposición más limitada, pero de concisión admirable, es la de Richard Walzer, «Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe», en *Bulletin of the John Rylands Library*, 19, 1945-46: 160-183. Para Aristóteles, es indispensable *Medieval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus*, de S. D. Wingate, Londres, 1931.

[13] Esto es, además de la violación que los machos hacen de la «ley de la naturaleza» al parir la cría, las hembras violan incluso la ley de su «naturaleza inferior» por superfetación. Nótese que, en este párrafo, «naturaleza» se usa en varios sentidos diferentes.

[14] Neckam o bien interpreta mal, o bien tergiversa deliberadamente la serie tradicional de acontecimientos del relato de Tiresias. Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, 3. 316 ss.

[15] *De naturis rerum*, 134, ed. Thomas Wright, Londres, 1863, pp. 215-216: Ferunt leporem characterem sexus nobilioris habentem lepusculos in utero gestitare. Numquid eum hermaphroditum prodigiosa natura fecit? Addunt etiam in utero materno cum lepusculis tenellis grandiusculos tempore priori conceptos contineri, in quo derogari videtur legi naturae inferioris. Lepores initari dicuntur qui jus naturae offendunt effoeminati, majestatis summae naturae rei. Non immerito Tiresias indignationem Saturniae sensisse perhibetur, lumine privatus. Divinae enim potentiae indignationem incurrunt, exiegem legem adollescentis Phrygii sequentes, et, dum lumine gratiae privantur, in tenebras exteriores mitti promerentur. Probablemente este pasaje deriva de Plinio, *Historia natural*, 8. 81. 218-219, aunque la dependencia no es del todo clara, y también hay otras fuentes posibles. Bernabé y Novaciano sugirieron que la homosexualidad era una debilidad o una asociación con el conejo, pero en el siglo XII ninguno de ellos era bien conocido en Occidente. Ni Aristóteles, ni el *Physiologus* acusaron de hermafroditismo a la liebre, aun cuando el primero hizo mención de la tendencia de la liebre a la superfetación. El tratamiento que Timoteo de Gaza hace de la liebre pasó al saber zoológico de los musulmanes por lo menos en el siglo IX (por ej., en Ibn Qutayba 'Uyūn al-Ajbar, 4.28.2, El Cairo, 1925, 2, p. 93) y no cabe duda de que Neckam había tenido acceso a las fuentes árabes (véase George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, pt. 2, 1, pp. 385-386; también Metlitzki). Resulta especialmente interesante que la liebre fuera objeto de ataque en el posterior saber zoológico inglés (para otro ejemplo,

véase White, p. 10), ya que hubo una influyente tradición inglesa de uso medicinal de las liebres: véase el «Penitencial de Teodoro», 11.5 (McNeill, p. 208); «La liebre se puede comer, y es buena para la disentería; y la hiél de este animal debe mezclarse con pimienta para combatir el dolor». Véase también O. Cocrayne, *Leechdom, Wortcunning, and Starcraft of Early England*, Londres, 1864, 1, pp. 343-347. En su análisis de la comadreja (123) y de la hiena (151), Neckam se apoya en los sobrios relatos de Isidoro de Sevilla y de Solino, respectivamente, que rechazan o ignoran la asociación sexual tradicional de estas criaturas.

[16] Bartolomé fue un franciscano inglés que escribió su *De rerum proprietatibus* durante la primera mitad del siglo XIII. Lo mismo que el *Speculum majus* de Vincent de Beauvais, fue copiado y vorazmente leído en toda Europa, pero dado que su longitud equivale aproximadamente a un décimo de la longitud de la enciclopedia de Vincent, su popularidad fue mayor aún. Casi todas las bibliotecas importantes de Europa tienen manuscritos de *De rerum* (sólo París tiene más de dieciocho), que ha sido íntegramente traducido al francés, al inglés y al castellano. Bartolomé acepta los cambios de sexo de la hiena (18. 59), aunque es consciente de que Plinio, cuando lo negaba, seguía a Aristóteles. Bartolomé repite tanto el saber médico como el sexológico en relación con la liebre (18. 66), el último de los cuales deriva por completo de Plinio. Para la comadreja (18. 72), se apoya en la información realista y limitada de Isidoro (complementada con Plinio y Aristóteles) y rechaza las supuestas debilidades sexuales del animal.

[17] Liebre (*lepus*): *Speculum doctrinale*, 15. 90; *Speculum naturale* 18. 61-62. Comadreja (*mustela*): *Speculum doctrinale*, 15. 96; *Speculum naturale*, 19. 34. Estas ideas sobrevivieron en obras zoológicas inglesas serias casi hasta los tiempos modernos: véase Izaak Walton, *Compleat Angler*, cap. 5.

[18] Véase supra, p. 532, n. 60.

[19] Una compilación latina de alquimia árabe interpolada en *Turba philosophorum* impresa en *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, ed. Julius Ruska, Berlín, 1931, vol. 1.

[20] *Ibíd.*, p. 326.

[21] Véase explicación en Ruska, p. 324. El hijo del rey se llama Cabritus, que para Ruska es la traducción latina del árabe *kibrit*, «azufre»; está convencido de que se casará con su hermana Beua, lo que Ruska interpreta como una forma mutilada del árabe *baida*, «mercurio». Metlitzki acepta la interpretación de Ruska (pp. 84-85).

[22] Ruska, p. 327.

[23] Íntegramente traducido en Ap. II, «Una perversa costumbre».

[24] *De contemptu mundi*, p. 80, verso 4: Mas maris immemor, o furor (!) o tremor (!) est ut hyena. Verso 28: Nescit ea pecus, aut canis, aut equus, asi homo totus. Cf. p. 81, verso 3: *Bestia non sapit...*

[25] 4. 162: Inter quae animalia cuncta, / Foemina foeminea correpta cupidine nulla est; Vir facie, mulier gestu, sed crure quod ambo. / Es lepus... Las citas están tomadas de las *Metamorfosis*, 9. 733-734, de Ovidio y de los *Epigramas*, 52, PL, 63: 344, de Enodio. En el

lib. 15 de la misma obra, Vincent acepta como un hecho la leyenda que dio origen a la burla de Enodio (sec. 90: *Lepus autem sexum suum per annos singulos mutat*), de manera que es muy poco probable que no comprendiera bien su significado. La aparente contradicción es tanto más asombrosa cuanto que en «*Speculum morale*», atribuido a Vincent e impreso como parte del *Speculum Majus* (o *Bibliotheca mundi*), se invocan (3.9.2: «*De speciebus luxuria*») los argumentos de Tomás de Aquino acerca de la índole antinatural de la homosexualidad.

[26] 34. 1-2: *Non aves aut pecora debet imitari / Homo, cui datum est ratiocinari*, Lenzen, p. 177.

[27] *Bernard Silvestris De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus*, ed. C. S. Barach y J. Wrobel, Innsbruck, 1876.

[28] *Bruta patenter habent tardos animalia sensus, / Cernua deiectionis vultibus ora ferunt*, 10. 27-28, Barach, p. 55.

[29] *Tollet homo sanctum solus ad astra capul*, ibíd. 30. Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, 1. 84-86.

[30] Análisis en Stock, *Myth and Science*, Economou, *The Goddess Natura*, ofrece un resumen del poema en pp. 151-158.

[31] *De planctu naturae*, PL, 210: 451-482; o bien en Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2, pp. 429-522; traducción de Douglas Moffat en *The Complaint of Nature by Alain de Lille*, *Yale Studies in English*, vol. 36, 1908; reed., Hamden, Conn., 1972. Para la relación entre las obras de Alain y las de Bernard, véase Stock, esp. pp. 282-283.

[32] En Wright, 2, p. 414: *Conqueruntur jura; leges armantur, et ultore gladio suas effectas injurias vindicari*. El uso del indicativo, en vez del imperativo del original, da a entender que Alain pensaba que se estaban tomando medidas para ilegalizar tal conducta. Cf. la cita más precisa de Pedro Cantor.

[33] *Ars fidei catholicae, Tractatus contra haereticos*, y también *Theologicae regulae*, PL, 210.

[34] En su tratado *De virtutibus et vitiis* Alain definía como *peccatum contra naturam* cualquier emisión de semen fuera del recipiente a él destinado (esto es, la vagina: *Peccatum contra naturam est quando extra locum ad hoc deputatum funditur semen*. Art. 1, publicado en O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1960, 6: 75), pero en la mayoría de sus escritos la emplea indudablemente para referirse a la conducta homosexual.

[35] En cierta medida, la popularidad de la naturaleza se debía a la fascinación de los contemporáneos por las figuras femeninas semidivinas idealizadas (las Musas, la Razón, «la Dama Pobreza»), etc.: véase Joan Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature from the Twelfth Century to Dante*, Londres, 1975.

[36] Economou, *Goddess Nature*, es la mejor descripción general de este proceso; véase también Curtis, pp. 106-127, 444 ss.; Dronke, *Poetic Individuality*, pp. 17, 21, 159 ss., etc.

[37] *Gilberti Porretae commentaria in librum De Duabus naturis et una persona Christi*, «De natura», PL, 64: 1359-1368. Cf. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, 1. 8.

[38] *Distinctiones dictionum theologicarum*, s. v. «natura», PL, 210: 871.

[39] *Ibid.*: 1) todo lo que es conocido (*omne illud qui quod modo potest intelligi*) 2) todo lo que existe físicamente («actúa o recibe la acción exterior»: *quidquid agere vel pati potest*); 3) la propiedad por la cual se define algo (las «naturalezas» divina y humana de Cristo); 4) una cualidad inherente desde el origen mismo (por ej., la facultad de pescar es «natural» a los ángeles); 5) las características esenciales de una cosa; 6) un defecto inherente (*vitium inolitum*), como cuando se dice que alguien muere por «causas naturales» (*de natura*); 7) algo característico de la vida o que conduce a la vida (por ej., el calor corporal); 8) lo que es común a todos los seres humanos, como el concepto de bien y de mal; 9) la forma reproducible (Alain considera que, en este sentido, la Encarnación es «antinatural» o «no natural»). Se cita a Boecio como fuente de los sentidos 1) a 3); a Platón, del 4). (Chenu encuentra once definiciones en el pasaje, y no sólo nueve: *Nature*, p. 20.)

[40] Quandoque naturale, quod non est contra usum, ut coitus maris cum femina; innaturale, quod est contra usum, de MS, Erfurt, Cod. Q, 117, citado en Chenu, *Nature*, p. 20, n. 41. Abelardo también equiparó «naturaleza» y «uso» pero, posiblemente debido a su reconocimiento de la frecuencia de la homosexualidad, relacionó luego de modo paranomástico el último con la intención: Qui est contra naturam, et ideo magis abusus dicendus est quam usus. Contra naturam, hoc est contra naturae institutionem, quae genitalia feminarum usui virorum preparavit, et e converso, non ut feminae feminis cohabitarent, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1, PL, 178-806. El argumento a partir de la intención triunfó en algunos círculos católicos, pero en otros se lo ridiculizó como «fontanería moral». Tomás de Aquino lo rechazó, y en autores medievales posteriores sólo aparece muy raramente. Es interesante que Abelardo limitara sus comentarios a la homosexualidad femenina.

[41] Para un análisis del concepto de «ley natural» en el medioevo tardío, véase, además de las obras ya citadas en este capítulo, Odon Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, 2a. ed.. Brujas, 1931; y R. M. McNery, «The Meaning of "Naturalis" in Aquina's Theory of Natural Law», en *La filosofia della natura*, pp. 560-566.

[42] 1. 1. 1. 3: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium: sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur: avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque foeminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, hinc educatio. videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censer. En contraste, el *ius gentium* est quo gentes humanae utuntur. quod a naturali recedere facile intelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit, *ibid.*, 4. Entre otras dificultades con la definición de Ulpiano, podría observarse que este autor había definido previamente el derecho (*ius*) como el *arte* de la bondad y la justicia (*Ius est ars boni et aequi*; introducción). Dada la distinción clásica entre «naturaleza» y «arte», es difícil de entender cómo pudo Ulpiano considerar el derecho al mismo tiempo como «natural» y como un «arte».

[43] *Etymologiae*, 5. 4. 1-2. PL, 82: 199: Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur, ut: viri et feminae conjunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una

libertas, acquisitio eorum quae coelo, terra marique capiuntur. 2. Item depositae rei vel commodatae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc aut siquid huic simile est, nunquam injustum, sed naturale, aequumque habetur.

[44] Ninguna sociedad secular conocida por Isidoro permitía «la posesión común de todas las cosas» o la libre «adquisición de todas las cosas de la tierra, el mar o el cielo»; y sin embargo, si Isidoro se limitó a describir un estado ideal ¿por qué incluyó el rechazo de la violencia por la fuerza, lo cual violaba tanto el mandamiento mismo (Mat., 5: 39, Lucas, 6: 29) como el claro ejemplo del autor de la «naturaleza» en la filosofía cristiana?

[45] *Decretum, Distinctio prima*: Jus naturale est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Cf. ibíd., c. 7, para la definición de Isidoro.

[46] Ius naturalis universalis est quod omnia naturalia animalia dictat [sic], *Summa in aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro Gillermo Altissiodorensi*, París, 1500, fol. 287r.

[47] Tertio modo dicitur ius naturale propriissime, quod “natura docuit omnia animalia, *Bonaventurae commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 33. 1. 1, Conclusio, Quaracchi, 1889, 4: 748.

[48] Muchos escritores del siglo XIII mencionan al pasar la homosexualidad, y la mayoría la relaciona con conceptos populares de «naturaleza»: *Speculum doctrinale* (10. 49), de Vincent de Beauvais trata (además de las cuestiones ya analizadas) íntegramente el «crimen de sodomía» con referencia a lo natural. Sin embargo, consiste en un simple agrupamiento de juicios canónicos estándar, extraídos en su mayor parte de exposiciones sobre el coito heterosexual, junto con la afirmación de que la «sodomía» (definida como cualquier emisión de semen fuera del «recipiente adecuado») es más grave que el incesto con la propia madre (es evidente que estos comentarios están dirigidos sólo a varones), y de que tales actos son equiparables al asesinato como pecados que «claman venganza al cielo». Cf. los comentarios de Pedro Cantor, supra. No se han realizado esfuerzos para analizar la importancia exacta del término «naturaleza» en los materiales empleados. Habría sido difícil, puesto que los cuatro textos emplean la palabra en sentidos muy distintos.

[49] Dicendum, quod deformitas omnium peccatorum mensuratur tribus, scilicet gratia, ratione, et natura. Et illud quod est contra gratiam, rationem et naturam maximum est, sicut est sodomia, 2. 18. 122. 1. 4 (en *Alberti Magno Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum opera omnia*, ed. A. Borgnet, París, 1890-1899, 33, pp. 400-401).

[50] Quod autem est contra gratiam et rationem, post hoc majus est, sicut adulterium, p. 401.

[51] Sodomia est peccatum contra naturam, masculi cum masculo, vel foeminae cum foemina, p. 400. En su comentario sobre Lucas, Alberto interpretó una cantidad de pasajes bíblicos como referencia a las relaciones homosexuales. A menudo valiéndose de la más extremada casuística: véase *In evangelium Lucas*, 17. 29, Borgnet, 23: 488.

[52] En el comentario sobre Lucas, Alberto sostenía que la conducta homosexual es «más abominable» que otros pecados debido a cuatro características: 1) su ardor, que sobrepasa el orden de la naturaleza; 2) su «hedor», que llega al cielo («y bien se dice que su hedor

asciende, pues se sabe que este vicio execrable es más común en las clases altas que en las bajas»), 3) su persistencia, «porque cuando se apodera de alguien, casi nunca lo abandona»; y 4) su comunicabilidad, «porque se dice que es una enfermedad contagiosa que se extiende de una persona a otra».

[53] «Estos hombres malvados se descarriaron ya en el vientre mismo de la madre», JB, Sal. 58: 3., citado por Alberto, ibíd., como Sal. 57: 4: Peccatores a vulva, erraverunt ab utero.

[54] *De animalibus*, 22. 2. 1. 10, ed. Hermann Stadler, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, Münster, 1920, vol. 16, pt. 2, p. 1360, sec. 23: Alzabo ut in libro sexaginta Animalium dicitur, animal est multum valens medicinae in desertis Arabiae conversans... Dicunt etiam quod pili in eolio huius animalis accepti et misti pulverizati combusti cum pice, unctum in ano sodomitam curant a vitio. La sección sobre el *alzabo* no aparece en las ediciones más antiguas de *De animalibus*, incluida la de Borgnet (vols. 11-12), donde la sec. 12. 2. 1. 10 trata del *asinus* (sec. 1. 7.) en Stadler. No hay duda de que el manuscrito de Colonia que utiliza Stadler para su edición es el mejor de los que han llegado hasta nuestros días. Algunos investigadores –incluido George Sarton– lo consideran de puño y letra del autor.

[55] Jorach etiam dicit quod aliquando [huaena] est mas et aliquando femina... Sed iste Iurach frequenter mentitur, *De animalibus*, 22. 2. 1. 56 (Stadler, p. 1405, sec. 106). Es curioso que Alberto citara al misterioso Jorach (sobre el cual véase G. Sarton, *Isis*, 15, 1931, pp. 171-172) como autoridad para una opinión que ya habían emitido Plinio y los autores de la mayor parte de los tratados zoológicos. Pauline Aiken ha mostrado («The Animal History of Albertus Magnus and Thomas of Cantimpré», *Speculum*, 22, 1947: pp. 205-225) que Alberto apenas hizo uso directo de Plinio, o ninguno en absoluto: en efecto, casi todo el material de *De animalibus*, está tomado directamente de *De naturis rerum*, de Tomás de Cantimpré, que en muchos casos incluye interpretaciones bastante torpes de Plinio. En este caso particular, sin embargo, es evidente que Alberto no siguió a Tomás, quien no cita a Jorach y acepta la sexualidad doble de la hiena: Hyena animal est sepius in sepulchris habitans mortuorum. Duas habet naturas, maris et femine, *Liber de naturis rerum*, Cambridge, Mass., Houghton Library, MS, 125, fol. 25r, s. v. «hyena». Ni el material de Alberto sobre el *alzabo*, ni el material sobre la hiena deriva de Tomás de Cantimpré.

[56] Véase, por ejemplo, Kamal ad-Dīn ad-Damīrī, *Hayāt al-Hayawān al-Kubrā*, Bulak, 1875, 2, pp. 89-90, donde se sugieren propiedades semejantes. Ad-Damīrī dice que acerca de las cualidades curativas de la piel anal de la hiena hay acuerdo general entre los médicos («'atbaqa 'alayhi al-'atba'», p. 92) y cita como fuentes de su material general sobre este tema a al-Jāhiz, ar-Rāzi, az-Zamajshāri, al-Qazwīni, et al. (p. 89). Las exposiciones de Ad-Damīrī sobre la liebre, la hiena y la comadreja están profundamente influidas por las leyendas griegas y las actitudes cristianas ante la naturaleza «ideal»: véase ibíd., s.v. «dab'», «'arnab» e «ibn 'irs.»

[57] De los 113 animales del lib. 22. 2 de *De animalibus*, sólo dos –el *alzabo* y el *alfech*– no derivaban de una fuente occidental identificable. Ningún otro tratado zoológico escolástico menciona el *alzabo*. Aunque no he podido identificar la fuente árabe exacta de la información de Alberto, pienso que lo más probable es que la derivara de una traducción latina mutilada de una enciclopedia zoológica árabe y no de un tratado médico de Ar-Rāzi, como sugiere Stadler. Alberto presenta al animal como si apareciera en el sexagésimo libro de *Animalium* de Aristóteles, aunque la versión latina de este libro sólo tiene doce libros y no menciona el

alzabo árabe. El número sesenta puede corresponder a la sección de la enciclopedia árabe de la cual Alberto extrae el material en cuestión, o bien podría ser que el traductor latino confundiera el árabe *sitta* («seis», el número del libro de *Animalium* donde aparece realmente la hiena) por *sittūn* («sesenta»). Además, tanto *alzabo* como *hahane* quebrantan el orden alfabético del manuscrito de Colonia. Esta curiosa circunstancia sería el resultado lógico de agregar la entrada *alzabo* al texto latino, a partir de una traducción latina de una enciclopedia árabe, también alfabética, en la que *hahane* aparece dentro del artículo sobre *ad-dab'* como un esfuerzo para reproducir en árabe la palabra griega *ῥάιννα*, que es la que en realidad emplea Aristóteles (base de la mayoría de las obras árabes).

[58] El *Physiologm* fue traducido al árabe en la temprana Edad Media e incluía el relato tradicional de la hiena y sus cambios de sexo: véase Land, pp. 139-140, s. v. *al-dab'*. Cf. al-Jāhiz, *Kitāb al-Hayawān*. Otro ejemplo: véase Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, 10. 62: De medicinis ex hyaena: Etiam si viri mulierum coitus oderint, spinae illius articulum primum in remediis habent comicialem; este pasaje es casi idéntico al pasaje pertinente de *ad-Damīrī*.

[59] Casi todos los estudios sobre santo Tomás y su teología se refieren, en cierto modo, a su concepto de «naturaleza». Para estudios más específicos, véase Lottin; y los diversos artículos sobre el tema en *La filosofía della natura*, (por ej., J. I. Alcorta, «El concepto de naturaleza en Santo Tomás») y en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. A. Maurer et al., Toronto, 1974, vol. 1, esp. V. J. Bourke, «The Nicomachean Ethics, and Thomas Aquinas», y M. B. Crowe, «St. Thomas and Ulpian's Natural Law».

[60] Las posiciones de santo Tomás no se impusieron ni fácil ni inmediatamente. Sus escritos fueron controvertidos en vida del autor y durante un cierto tiempo después de su muerte. Sus enseñanzas sobre la «naturaleza» y la «ley natural», por ejemplo, parecen haber tenido la vigorosa oposición de algunos (por ej., Duns Escoto: véase E. Piernikarczyk, «Das Naturrecht bei Johannes Duns Scotus», *Philosophisches Jahrbuch*, 43, 1930, pp. 67-91; y M. B. Crowe, «Nature and Natural Law in John Duns Scotus», en *La filosofía della natura*), y que otros simplemente han ignorado (por ej., Ramón Llull, *Liber de natura*, 100, en *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, ed. A. Llinarès, Grenoble, 1963; analizado brevemente en R. D. F. Pring-Mill, «La estructura del “Liber de Natura” del Beato Ramón Llull», en *La filosofía della natura*). Puesto que el único propósito del análisis en este capítulo es arrojar luz sobre la conducta homosexual, no se ha hecho ningún esfuerzo por estudiar la filosofía «natural» posterior a la *Summa theologiae*. Para ello, véase la bibliografía general supra, n. 3 (p. 547).

[61] *Summa theologiae*, 2a. 2ae. l54, 2. Resp: Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem proles requiritur cura maris et foeminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam foeminam, unam vel plures, sicut patet in ómnibus avibus; secus autem est in animalibus in quibus sola foemina sufficit ad educationem foetus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Este argumento es repetición casi textual de una obra anterior (y menos influyente), la *Summa contra gentiles*, 3. 122, que se analiza infra. La idea de que los seres humanos no deberían imitar a los perros no era original de santo Tomás; si no de otra fuente, pudo haberla conocido a través de la *Summa* de Alejandro III (*Magistri Rolandi*), donde se la presenta en un comentario sobre el *Decretum* de Graciano, Cus 27, Quaes. 1, Thaner, p. 125.

[62] San Buenaventura, en un contexto semejante, había limitado a las tórtolas sus afirmaciones relativas a la monogamia en las aves (*Commentaria*, 33. 1. 1. Concl., p. 748):

Quaedam animalia bruta sunt –licet non omnia– quae coniunguntur in individuum copulam ut sint tunures... En su tratamiento previo del tema (*Summa contra gentiles*, 3. 122), santo Tomás también observó que sólo algunas aves son monógamas (sicut patet in quibusdam avibus), pero al parecer decidió ampliar sus afirmaciones en la más influyente *Summa theologiae*.

[63] Por ej., 1) ¿Cómo se sabe que la descendencia humana requiere dos padres? ¿No crían las viudas y los viudos «naturalmente» a sus hijos? ¿Es pecaminoso que críe a los hijos uno solo de los padres? Por cierto que no hay autoridad bíblica sobre este tema: la exhortación de «creced y multiplicaos» no sugiere nada en particular acerca de los deberes de paternidad; Agar tuvo que criar sola a su hijo; a Esther la educó su tío; los comentarios del Nuevo Testamento sobre sexualidad no destacan la procreación, y mucho menos aún la paternidad doble (en realidad, podría argumentarse que el desaliento a los nuevos matrimonios de viudas y viudos constituye un estímulo negativo al respecto). En la *Summa theologiae*, santo Tomás se contenta con observar que «es evidente que para educar a un ser humano no sólo hace falta la madre que lo alimenta, sino mucho más el padre que instruye, defiende y vigila tanto el desarrollo interior como el bienestar exterior» (2a. 2ae. 154. 2. Resp.); pero en la *Summa contra gentiles*, explica más explícitamente que el varón es necesario para el cuidado de la criatura humana porque el varón es «más perfecto en razón, para dar instrucción», y «más fuerte en virtud, para ofrecer corrección» (3. 122). Como en el caso de los argumentos acerca de la homosexualidad, fue la posición de la *Summa theologiae* la que influyó más tarde en los moralistas: véase *Speculum morale*, atribuido a Vincent de Beauvais, 3. 2. 2). ¿Por qué, en cualquier caso, la «fornicación» necesitaría de la ausencia de un padre? Muchos bastardos conocen a sus padres, y en la Edad Media era particularmente común que los hombres reconocieran con cierto orgullo a los que se llamaban (irónicamente) hijos «naturales». En el siglo XV, las dos casas reinantes de España continuaron su linaje a través de descendencia ilegítima, y lo mismo podría observarse de muchas familias gobernantes europeas. Tomás de Aquino se equivoca al responder a esta cuestión, la única de las aquí mencionadas que este autor trata directamente. «No importa –dice– si alguien que comete fornicación debe proveer al sustento del hijo, porque lo que entra en el conocimiento de la ley está determinado de acuerdo con lo que ocurre en general, y no de acuerdo con lo que podría ocurrir en un caso particular» (*Summa theologiae*, 2a. 2ae. 154. 2. Resp.). Este argumento no sería convincente ni siquiera en relación con el derecho civil, puesto que Tomás ya ha afirmado que el derecho civil no debería intentar restringir todos los vicios, sino únicamente aquellos actos que perjudican realmente a los demás (1a. 2ae. 96-2) y puesto que el concepto de «derecho natural» se predica por entero de lo que debería ocurrir y no de lo que ocurre realmente. Sin embargo, el tema de este artículo no es en absoluto el derecho, sino la moral: lo que santo Tomás intentaba analizar no era por qué el derecho podía restringir la fornicación en general, sino por qué la fornicación sería pecado mortal para el individuo que la cometiera. Su argumento es aquí manifiestamente improcedente a este tipo de consideración, pues ignora la intención –elemento decisivo a la hora de determinar el pecado– y sólo presta atención a las probabilidades estadísticas y a las consecuencias físicas. 3) Si el interés futuro de la descendencia es el elemento determinante de la moralidad de un acto sexual particular, ¿no producir un hijo al que no se puede proveer adecuadamente es pecado tan grave como producir un hijo al que no se desea cuidar? Esta posición fue adoptada en realidad con reticencia y de manera indirecta por el catolicismo del siglo XX, pero santo Tomás la ignoró por completo.

[64] Ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur.

[65] Inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu exsistens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

[66] *Summa theologiae*, 2a. 2ae. l54. 5, Resp.: patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum.

[67] «Un deber puede ser de dos clases: puede atañer al individuo, en cuyo caso no se lo puede ignorar sin cometer pecado. O bien puede atañer a un grupo, en cuyo caso ningún individuo del grupo está obligado a cumplir con él... El mandamiento relativo a la procreación se aplica a la especie humana en su conjunto, que no sólo está obligada a incrementarse físicamente, sino también a desarrollarse espiritualmente. En consecuencia, para la especie basta con que haya cierta gente que se dedique a reproducirse físicamente», *ibíd.*, 2a. 2ae. l52. 2ad 1.

[68] 1a. 2ae. 31. 7; 1a. 2ae. 94. 3 ad 2; 2a. 2ae. l54. 11-12. De éstos, sólo el último ha sido objeto de atención de los medios académicos en el contexto de las actitudes de la escolástica respecto de la homosexualidad. El primero fue tocado de pasada por McNeill, en *The Church*, p. 97, pero desgraciadamente la localización del pasaje fue incorrectamente citada en las notas.

[69] Tomás de Aquino emplea «bestialidad» (*bestialitas*) en tres sentidos diferentes, pero no define ni distingue explícitamente entre ellos. En algunos contextos el término se refiere a conducta «básica» o «primitiva»: lo que Aristóteles llamaba «bestial» en la *Ética a Nicómano* por su semejanza con el comportamiento de los animales. En otros contextos, emplea el mismo término para designar el coito humano con animales, y en un sitio el adjetivo relativo parece referirse a la manera en que los animales copulan entre sí (11 Resp.; esta extremada falta de coherencia da origen a un absurdo lógico en la organización del artículo 11: en 1 se clasifican los «vicios contra natura» como una subespecie de la «bestialidad», pero en la respuesta a los argumentos, «bestialidad» aparece como una subespecie de «vicios contra natura»). Esta confusión no sólo subsistió, sino que se hizo más pronunciada con los tomistas posteriores. En su *Comentario a Romanos*, Egidio Romano (Aegidio Romanus, m. 1316) sostenía que la conducta homosexual fue una forma de «bestialidad» (*Sufficiat scire coitum masculinum cum masculis et foemininum cum feminis bestialitatem esse*), pero aducía como prueba de su pecaminosidad el hecho de que fuera desconocida entre los animales (*Aegidii Romani archiepiscopi Bituricensis in Epistolam beati Pauli Apostoli ad Romanos commentarii*, en *Operum D. Aegidii Romani*, Roma, 1555, vol. 1, cap. 1). La posición de Egidio es más complicada aún porque sostiene que los actos homosexuales no sólo son actos contra la «naturaleza» de la especie, sino también del género y del individuo (*ibíd.*). Para las ramificaciones en literatura, véase, por ej., Alfred Triolo, «“Malta bestialito” in Dante’s “Inferno”: Theory and Image», en *Traditio*, 24, 1968, pp. 247-292.

[70] Natura est principium motus intrinsecum, 3a. 32. 4. 3.

[71] 11 Resp.: Si non servetur naturalis modus concumbendi... quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos. Tomás de Aquino no explica el principio por el cual determina qué aspectos de la sexualidad animal deberían evitar los humanos (por ej., la posición que adoptan en el coito, como aquí) y cuáles deberían imitar (por ej., la monogamia ornitológica, como supra).

[72] Muchos e incoherentes, que van desde la «naturaleza» del acto venéreo al «orden de la naturaleza». El más prominente es el de «naturaleza humana», que recuerda a Agustín (como supra, cap. *Tradiciones teológicas*), que sin duda influyó en Tomás de Aquino en esta cuestión, pero la posición de este último es acusadamente distinta.

[73] 2a. 2ae. 154. 2 Resp.; Ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu.

[74] Véase infra, n. 89 (p. 558).

[75] Éste es evidentemente el alcance de muchos otros análisis de «naturaleza» y «ley natural» en la *Summa*, por ej., 1a. 2ae. 91. 2: «No hay duda de que el derecho natural no es otra cosa que la participación de las criaturas racionales en la ley eterna». Cf. el análisis en 2a. 2ae. 153. 2. Resp., donde «razón» ocupa exactamente la misma posición que «naturaleza» en 154: «Debe observarse que en cuestiones humanas es pecado cualquiera cosa contra el orden de la razón, que debe ordenar todas las cosas de acuerdo con sus fines». El mentor de Tomás, Aristóteles, también había fundido «naturaleza» con «razón» y «moralidad»: véase, por ej., *Política*, 1. 5, en donde se afirma que es «contrario a la naturaleza» que el cuerpo rija la mente, lo cual se considera probado por el hecho de que esta condición tiene lugar únicamente en hombres «inmorales».

[76] 1a. 2ae. 31-7. A menudo los comentaristas han pasado por alto cuánto debe este análisis a la *Ética a Nicómano*, 7. 5. Sin embargo, es importante observar que Tomás de Aquino se equivocó gravemente en la interpretación de algunos de los comentarios de Aristóteles. A pesar de la afirmación de la *Summa* en sentido contrario (*Philosophus dicit quod quaedam delectationes sunt aegritudinales et contra naturam*), Aristóteles no caracteriza como «antinatural» (ni «no natural») la conducta a la que se refiere en esta sección; las acciones a las que se hace alusión se clasifican como «no saludables» (*νοσηματώδης*), «malignas» (*μοχθηρός*) o «bestiales» (*θηριώδης*). Aquino también altera el significado que «bestial» tiene para Aristóteles. Sobre el problema general de cómo utiliza Tomás la *Ética*, véase Bourke. El comentario de santo Tomás sobre este fragmento de la *Ética* (lectura 5, comentario 1368-1384) es menos informativo que el tratamiento de la *Summa*.

[77] *Dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam... Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam in specie constituitur.*

[78] *Sed secundae [es decir, nonnaturales] concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit, 1a. 2ae. 30-4 Resp.*

[79] *Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod dividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et alias, praecipue quod rationi non obedit, ibíd.*

[80] Pero obsérvese que esto contradiría directamente la opinión de Agustín según la cual semejante eventualidad habría de armonizar con la voluntad divina.

[81] En realidad, santo Tomás da a entender que sólo afecta la supervivencia de la vida individual, aunque resulta extraordinariamente difícil de imaginar cómo podría ocurrir tal cosa.

[82] Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem, ibíd. *Connaturale* no tiene en general un sentido distinto de *naturale*; si alguna diferencia hay, es que lo primero se refiere más a menudo a lo que es «natural» para un individuo en particular –esto es, ojos azules– o a un grupo (piel blanca) que a lo que es «natural» a una especie (pulmones) o a todo el mundo observable (la fuerza de gravedad). Por supuesto que lo que es «natural» a un individuo también es, en tanto pane del individuo, «natural» al todo. Sin embargo, el uso que santo Tomás hace de «naturaleza», y de otros términos relacionados con éste, es tan contradictorio que resulta imposible generalizar acerca de sutilezas terminológicas sin contexto; el lector interesado puede consultar las entradas correspondientes del *Index Thomisticus*, Stuttgart, 1974, s. v. «connaturalis».

[83] Llama la atención la elección del calor como punto de comparación: la metáfora no deriva de Aristóteles y debe entenderse como una idea del propio Tomás. Para los teólogos primitivos, el calor no sólo había sido «natural», sino parte de la auténtica esencia de la «naturaleza»: una de las definiciones que Alain de Lille dio de «naturaleza» fue «calor»: *Dicitur naturalis calor, unde physicus dicit esse pugnam inter morbum et naturam, id est naturalem calorem* (*Distinctiones*, s. v. «natura» [PL, 210: 871]; es la definición 7 de la nota 39, supra); y Thierry de Chartes veía el calor como «el poder creador y la causa eficiente» de todo: *De sex dierum operibus*, ed. N. Haring, *Archives h'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 22, 1955, pp. 184-200; también Juan de Salisbury, *Metalogicon*, 1. 8, McGarry, p. 29.

[84] Quia virtus activa quae est in semine maris intendit producere sibi simile, perfectum secundum masculinum sexum, 1a. 92. 1. ad 1.

[85] «La mujer tiene naturalmente [*naturaliter*] menos carácter [*minoris virtutis*] y dignidad que un hombre», ibíd., 2.

[86] *Summa contra gentiles*, 3. 126: Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet... Illud autem quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum; quia ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia ordinantur ad finem. Véase Aristóteles, *Política*, 1. 2: «La naturaleza no hace nada sin una finalidad»; ibíd., 8: «La naturaleza no hace nada sin una función específica, nada sin una finalidad».

[87] Dios no necesita practicar el cambio de la heterosexualidad potencial a la homosexualidad actual para que sea «natural»: para la mutación «natural» no se requiere ninguna fuerza, pues puede ser completamente pasiva (3a. 32. 4 ad 3). Más adelante, en la misma sección de la *Summa* en la que se acepta la definición aristotélica de «homosexualidad» como «natural» (en un sentido «real»), e *inmediatamente después* de la descripción de la homosexualidad ya citada, observa: «En realidad, debido a las condiciones diferentes de los seres humanos, sucede que ciertos actos son virtuosos para ciertas personas, como apropiados y adecuados a ellas, mientras que los mismos actos son inmorales para otras personas, como inapropiados a éstas» (1a. 2ae. 94 ad 3: «Lo que es virtuoso para una persona es pecaminoso para otra»). Parecería que santo Tomás se hubiera limitado a admitir que los actos homosexuales eran «apropiados» a aquellos a quienes él consideraba «naturalmente» homosexuales.

[88] *De fide orthodoxa*, 2. 4, 4. 20, PG, 94: 976, 1196.

[89] Dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis, et secundum hoc omnia peccata inquantum sunt contra rationem sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum; vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et foeminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam, 1a. 2ae. 94. e ad 2.

[90] Es posible que las normas bíblicas hayan desempeñado un papel en la insistencia de Tomás de Aquino sobre la extremada gravedad de los actos homosexuales, a pesar de la aparente incompatibilidad de esta posición con sus esquemas éticos generales. No obstante, en sus tratados más importantes no se cita la Biblia como fundamento de sus condenas, y sus comentarios bíblicos plantean problemas de enfoque. En su comentario sobre Romanos, 1 (1. 8. 151), por ejemplo, establece una conexión entre homosexualidad y prostitución en el templo como el fundamento de la mala traducción de la Vulgata de 2 Macabeos, 4: 12 (et optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere: cf. LXX), mientras que en su comentario a 1 Cor., 6: 9 parece tomar *molles* como «catamitas» (6. 2. 285: mares muliebria patientes), aunque se contradiga abiertamente con la definición de *mollitia* que da en la *Summa theologiae*, 2a. 2ae. 154. 11). La mayoría de los teólogos posteriores retuvo la definición de la *Summa*.

[91] «Una perversa costumbre.» No es totalmente improbable que este poema fuera familiar a santo Tomás y a otros escolásticos. Probablemente la primera copia fue escrita en Francia, casi seguramente en el siglo X, y aún sobreviven versiones originarias hasta de Oxford y Leipzig y todavía del siglo XIV: es evidente que la obra gozó de considerable popularidad.

[92] Sicut si aliquis delectetur in comestione carniū humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum, 2a. 2ae. 142. 4. 3.

[93] Sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, 2a. 2ae. 154. 12 Resp.

[94] *Pro Sestio*, 8: Despiciens conscios stuprorum ac veteres vexatores aetatae suae puteali et faeneratorum gregibus inflatus.

[95] Jean LeMoine comentaba que «la usura es condenada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y también en el derecho canónico, y, por tanto, su castigo pertenece al fundador de los cánones y al vicario de Cristo» (Usura est peccatum inductum ex veteri et novo testamento et ex lege canonica et ideo punitio spectat ad conditorem canonum et ad vicarium Christi), Panormita, *Commentaria*, 7. 231.

[96] Para Pedro Cantor, véase *Verbum abbreviatum*, PL, 205: 144-147; para Alberto Magno, *In III librum sententiarum*, 37. 3 y 3 (Borgnet, 28: 702); para Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2a. 2ae. 78, donde se declara que la práctica es un mal absoluto incluso para los judíos, prescindiendo de cualquier ley en sentido contrario.

[97] Panormita, *Commentaria*, 7. 180: qualitercunque homines peccent contra naturam, vel in actu venereo, vel adoranda idola, vel alio modo contra naturam, semper ecclesia potest iurisdictionem suam exercere in laicos... Nam ex hoc peccato laeditur ipse Deus, qui est author naturae. Et per hanc rationem sensit Joannes Monachus... quod ideo ecclesia punit usuarios, et non fures seu latrones, quia usurarii delinquant contra naturam facientes

germinare pecuniam, quae naturaliter non germinat. Cf. 241: Judei peccant contra legem suam et contra naturam exercendo usuras. Panormita cita a Inocencio como autor de una observación según la cual, en esta cuestión, la jurisdicción de la Iglesia podría extenderse incluso a los paganos (180).

Conclusiones

El término « conclusiones » quizá sea demasiado grave para el tipo de generalización o de resumen que pueda desprenderse de este estudio; las primeras elaboraciones de todos los fenómenos históricos, por rigurosas que sean, deben considerarse provisionales. De lo que antecede sólo surgen con claridad unos pocos temas. En términos generales, la sociedad romana, por lo menos en sus centros urbanos, no distinguía entre gays y no gays y consideraba el interés y la práctica homosexuales como un aspecto ordinario del abanico del erotismo humano. La primitiva Iglesia cristiana no parece haberse opuesto a la conducta homosexual por sí misma. En la literatura cristiana más influyente, era tema de discusión; ningún autor destacado de esa época consideró « antinatural » la atracción homosexual, y quienes objetaban la expresión física de los sentimientos homosexuales lo hacían en general sobre la base de consideraciones que no guardaban ninguna relación con las enseñanzas de Jesús ni de sus primeros seguidores. La hostilidad para con los gays y su sexualidad se hizo visible en Occidente durante el período de disolución del Estado romano –es decir, entre los siglos III y VI–, debido a factores que no se pueden analizar satisfactoriamente, pero que es probable que abarcaran la desaparición de las subculturas urbanas, la intensificación de la regulación gubernamental de la moral personal y la presión pública a favor del ascetismo en todas las cuestiones sexuales. Ni la sociedad cristiana, ni la teología cristiana en su conjunto, expresaban o daban su apoyo a ninguna forma particular de hostilidad a la homosexualidad, pero tanto la una como la otra reflejaron y finalmente mantuvieron las posiciones que adoptaron ciertos gobernantes y teólogos y que podían utilizarse para descalificar los actos homosexuales.

En consecuencia, durante la temprana Edad Media, los gays pasaron prácticamente inadvertidos. Las manifestaciones de una subcultura distintiva brillan casi por su ausencia en este período, aunque subsisten muchas expresiones individuales de amor homosexual, sobre todo entre clérigos. Para la teología moral del siglo XII, la homosexualidad, en el peor de los casos, era comparable a la fornicación heterosexual, pero más a menudo se mantenía silencio al respecto. Las disposiciones legales eran todavía muy raras y de dudosa eficacia.

El renacimiento de las economías urbanas y de la vida de ciudad, notables hacia el siglo XI, se vio acompañado de la reaparición de la literatura gay y de otras señales de una considerable minoría gay. Los gays eran prominentes, influyentes y respetados en muchos niveles en la mayor parte de la sociedad europea, tanto religiosa como secular. Las pasiones homosexuales se convirtieron en tema de discusión pública y se celebraban tanto en contextos espirituales como carnales. Muy raramente se manifestaba oposición a la sexualidad gay, y cuando ello ocurría, era más bien como afirmación de una preferencia estética que como censura moral; y de esto no quedaban exceptuados los líderes religiosos ni los civiles.

Sin embargo, aproximadamente en la segunda mitad del siglo XII comenzó a aparecer en la literatura popular una virulenta hostilidad, que luego se extendió a la teología y a los escritos jurídicos. Las causas de este cambio no pueden explicarse adecuadamente, pero es probable que tuvieran una estrecha relación con la intensificación general de la intolerancia respecto de los grupos minoritarios, evidente tanto en las instituciones eclesiásticas como en las seculares a lo largo de los siglos XIII y XIV. Las cruzadas contra los no cristianos y los herejes, la expulsión de los judíos de muchas regiones de Europa, el auge de la Inquisición y los esfuerzos para eliminar la hechicería y la brujería, todo ello da testimonio del incremento de

la intolerancia para con lo que se apartaba de los patrones de la mayoría y que se instaló por primera vez con fuerza de ley en los Estados corporativos de reciente formación en la Alta Edad Media. Esta intolerancia se reflejaba y a la vez se perpetuaba en las compilaciones teológicas, morales y jurídicas de la Edad Media tardía, muchas de las cuales siguieron ejerciendo durante siglos su influencia en la sociedad europea.

Fuera de estas modestas conclusiones y de los hechos que le sirven de apoyo, poco es lo que se puede afirmar con seguridad. Tan inexplorada está la topografía social de la Europa medieval, que para quien escribe sobre este tema es imposible alentar la esperanza de no conducir a sus lectores a muchos senderos falsos y, ocasionalmente, llegar a un punto muerto. Pero puede sentirse reconfortado en la creencia de que, por lo menos, ha puesto mojones allí donde antes no había nada y de que ha abierto huellas por las cuales otros superarán con abundancia sus más osados avances.

La lexicografía y san Pablo

Los angloparlantes de nuestros días que carezcan de buenos conocimientos de lenguas clásicas no advertirán, sin duda, que el paso de miles de años oscurece, y a veces hasta oculta definitivamente, el significado exacto de palabras de lenguas correspondientes a culturas con experiencias y estilos de vida muy diferentes de los suyos.^[1] Más adelante se reproduce una diversidad de traducciones de la misma frase de Jeremías. A pesar de que el pasaje carece prácticamente de importancia doctrinaria, es evidente lo difícil que resulta establecer un consenso acerca de su significado preciso. Algunas de las versiones son muy similares entre sí, pero difícilmente se podrían encontrar otras más divergentes que «locos por las hembras» (LXX) y «alimentados por la mañana» (KJV).

Traducciones de Jeremías, 5: 8

Texto masorético	
LXX	ἵπποι θηλυμανεῖς ἐγενήθησαν ^[2] [Se volvieron caballos locos por las hembras] ^[3]
Vulgata	Equi amatores et emissarii facti sunt [Se volvieron caballos enamorados y errantes]
LB	Wie die vollen müssigen Hengste [Como sementales locos e inútiles]
RDV	They are become as amorous horses and stallions [Se volvieron como caballos y sementales amorosos]
KJV	They were as fed horses in the morning [Eran como caballos alimentados por la mañana]
RSV	They were well-fed, lusty stallions [Eran sementales bien alimentados, lujuriosos]
JBF	C'étaient des chevaux repus et bien membrés [Eran caballos bien alimentados y bien dotados]
JBS	Son caballos lustrosos y enteros
JB	They were well-fed, lusty stallions [Eran sementales bien alimentados, lujuriosos]
JBG	Feiste, wohgebaute Hengste sind sie [Eran sementales carnosos y bien formados]
NEB	Like a well-fed and lusty stallion [Como un semental bien alimentado y lujurioso]
NAB	Lustful stallions they are [Caballos lujuriosos son]

Cuando el término o el pasaje en cuestión es controvertido, las dificultades se ven agravadas por ambigüedades a ambos lados de la barrera lingüística. En este contexto llama la atención que el griego –el lenguaje de la teología cristiana primitiva– esté particularmente mal dotado para expresar las actitudes de la religión cristiana en materia de sexualidad, pues en la Grecia clásica los delitos de naturaleza sexual se designaban en términos que no tenían ninguna relación con las consideraciones que en la ética cristiana hicieron reprehensibles ciertas prácticas sexuales. Viene a agravar este problema el hecho de que a menudo haya la misma imprecisión en los lenguajes a los cuales se traduce el griego, sobre todo en inglés. Las definiciones estrictas de palabras tales como «fornicación» y «adulterio», que se observan en la teología moral, son considerablemente confusas en el uso común, y palabras tales como «prostituta» y «puta» son prácticamente indefinibles. Por ejemplo, «prostituta» se usa para referirse, con imprecisión cada vez mayor, a personas que venden su cuerpo por dinero, a personas que prestan a otros sus cuerpos con fines ceremoniales («prostitutas del templo»), a personas a quienes el hablante considera demasiado autoindulgentes en materia de conducta sexual, y aquellas a quienes el hablante sólo se propone insultar.

Ejemplos notables de este tipo de dificultad semántica son los términos griegos πορνεία y μοιχεία. En griego ático, πορνεία eran casas de prostitución masculinas, en las que los πόρνοι practicaban su comercio con total legalidad y no eran casi por ello objeto de estigma, en tanto pagaran el impuesto sobre prostitución, el πορνικόν τέλος. En la versión LXX, es evidente que πορνεύων tiene el sentido de un varón que se prostituye (por ejemplo, Deut., 23: 18), pero en el koiné del Nuevo Testamento, πορνεία es un singular femenino y ya no se aplica a los prostíbulos masculinos. Pero no es tan claro a qué se aplica específicamente: muchos traductores ingleses se contentan con el término vago de «inmoralidad».[4] Esta es una voz lo suficientemente segura, pues sean cuales fueren los otros significados de πορνεία, no cabe ninguna duda de que serán «inmorales». Pero el término tiene una generalidad engañosa. Puesto que πόρνη conserva el antiguo significado de «prostituta», no está justificado excluir de πορνεία este sentido, sobre todo cuando ambas palabras aparecen vinculadas por el contexto, como en 1 Corintios, 6.[5] Πορνεύων y πόρνος quedan completamente ambiguos debido a la incertidumbre que rodea a πορνεία, que se han vertido en formas tan variadas como «alcahuete», «fornicador» o «varón inmoral».

Análogamente, hay acuerdo general en que μοιχεία es el equivalente griego del término moderno «adulterio», aunque en Ática pudiera referirse no sólo a la seducción de la esposa de un ciudadano, sino también de su madre viuda o su hija, hermana o sobrina solteras,[6] y aunque los autores del Nuevo Testamento (por ej., Mat., 12: 39) lo empleen con connotaciones evidentemente más amplias que «adulterio» o en su sentido moderno. Lo mismo que ὑβρίξειν, stuprum y otras palabras clásicas de delitos sexuales, originalmente μοιχεία se asociaba con consideraciones relativas a la propiedad y al estatus, completamente ajenas a la concepción cristiana de la castidad; pero señalar la naturaleza de la transición a asociaciones más recientes y el momento en que se produjo resulta más difícil de lo que muchas traducciones sugieren.

Como las traducciones podían pasar por alto o tergiversar tales ambigüedades, relativas a cuestiones graves para la mayoría de la población cristiana, no cabe sorprenderse de que términos que sólo afectaban a pequeñas minorías se interpretaran en forma descuidada o imprecisa. A los no especialistas, las traducciones inglesas de las listas de pecadores de 1 Corintios, 6: 9 y de 1 Timoteo, 1: 10 les parecen versiones precisas y concretas de términos griegos específicos, pero lo cierto es que reina una gran incertidumbre en torno al sentido de muchas de las palabras involucradas. Para el griego πλεονέκται, las versiones inglesas dan significados tan variados como «codiciosos», «avaros», «rateros», «usureros» y «tacaños» (NAB); para ἄρπαγες, las interpretaciones van desde «extorsionadores» hasta «estafadores», «salteadores», «los codiciosos» y los «quebrantadores de la ley». Para μαλακοί y ἄρσενοκοίται, todas las versiones inglesas concuerdan en hacer alguna referencia a la conducta homosexual, lo que no es el caso en las mejores traducciones extranjeras.[7]

Traducciones de μαλακοί en las principales versiones inglesas de la Biblia [8]

	1 Cor. 6: 9	1Tim. 1: 10
Griego	οὔτε μαλακοί οὔτε ἄρσενοκοίται	ἄρσενοκοίταις
Wyclif	lascivos u hombres que cometen pecado de sodomía	los que abusan con varones <i>aznes kynde</i>
Tyndale	que se autocorrompen con el sexo masculino	los que se degradan con el sexo masculino
4KDV	afeminados, mentirosos[9] con el sexo masculino	los que se degradan con el sexo masculino
KJV	afeminados, que se autocorrompen con el sexo masculino	los que se degradan con el sexo masculino
RSV	homosexuales	sodomitas

C	los afeminados, sodomitas	sodomitas
JB	calamitas, sodomitas	los inmorales con muchachos o con hombres
NEB	los culpables de perversión homosexual	perversos
NAB	sodomitas	perversos sexuales

Es realmente amplio el abanico de significados que las diversas traducciones ofrecen de estas palabras: para algunas (RSV, NEB, JBS), la exclusión de los ἄρσενοκοίται del reino del cielo se refiere a los «homosexuales», mientras que para otros, alude a los «perversos» (JBI), para otros a los «sodomitas» (C, NAB, JB), para otros a los «abusadores de menores» (LB, JBG), y para otros, finalmente, a la «gente con hábitos infames» (LS, JBF); los μαλακοί, según la traducción que se consulte, van desde los «catamitas» (JB) a «afeminados» (KJV, C) y a «maricas» (LB, JBG). Semejante disparidad estimula el escepticismo y el examen riguroso sugiere que las traducciones modernas de estos términos no son muy precisas.

Ya se ha observado la inmensa variedad de significados que se asocia al término μαλακός en la literatura patrística, junto con el significado más antiguo y más amplio aún que se le atribuye en contextos específicamente cristianos: el de masturbación. El empleo regular que del mismo hacían en este sentido quienes estaban familiarizados con los escritos paulinos, así como su total ausencia de los textos civiles y eclesiásticos, deberían bastar para que los traductores modernos no lo asociaran mentalmente con la homosexualidad, pero como evidentemente no ha sido éste el caso, vale la pena comentar aquí tres errores léxicos específicos que se han cometido en la literatura sobre este tema.

1. La idea de que la asociación de la palabra μαλακός con «afeminamiento» liga la primera a la homosexualidad, es una idea errónea. En el mundo antiguo no se veía a los hombres gays como «afeminados», a menos que, *además de ser gays*, exhibieran características femeninas. Los autores antiguos llamaban «afeminados» a muchos varones heterosexuales, y en la literatura antigua no hay conexión esencial entre un estilo de conducta inapropiado al sexo y la preferencia específica de objeto sexual. Las fuentes patrísticas no usan en ningún caso μαλακός por «afeminado», sino que para ello emplean más bien términos como Θηλύδριος,^[10] ἀνδρόγυνος^[11] o τῶν ἀνδρῶν οἱ γυναικώδεις,^[12] pues μαλακός se asociaba a la masturbación o a la laxitud moral general.

Además, es muy discutible qué constituye el «afeminamiento», sobre todo en un contexto moral. Dionisio de Halicarnaso describe a Aristodemo de Cumas como gobernante valiente, atrevido y poderoso, y dice que tenía por apodo μαλακός, ya fuera porque había sido «afeminado» [Θηλύδριος] en su niñez y había hecho cosas que se asocian a las mujeres, según algunos, ya porque era suave y calmo [μαλακός] por naturaleza, según otros» (8. 2. 4). Muy difícilmente la segunda de estas descripciones podría tener relación alguna con la homosexualidad, y es inevitable la tentación de suponer que la propia incertidumbre de los contemporáneos acerca de las connotaciones del término debía haber impuesto cautela a los traductores modernos. Ni siquiera el primer significado se relaciona necesariamente con la homosexualidad. A quienes estén predispuestos a creer que todas las culturas compartieron los prejuicios modernos puede parecerles obvio que de lo que Aristodemo «sufría» era del uso sexual de los hombres, pero esto ni se afirma, ni se deja entender.^[13] Por el contrario, en un capítulo posterior, Dionisio explica muy específicamente lo que constituiría el «afeminamiento» en un joven, y esto no tiene nada que ver con la sexualidad (7. 9 ss.).

Es decisivo no perder de vista cuan diferentes eran las actitudes que sobre estos temas se dieron en las ciudades helenísticas durante los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al nacimiento

de Cristo. Hércules pudo verse envuelto en cualquier cantidad de relaciones homosexuales sin perder en absoluto por eso prestigio ni presentar la mínima señal de disminución de la virilidad; pero, en cambio, el simple hecho de usar ropa de mujer o el de realizar tareas tradicionalmente reservadas a mujeres se consideraba irremisiblemente degradante. Los conceptos de «afeminamiento» variaron tanto a lo largo del tiempo, y los que predominaban en la época de Pablo eran tan distintos de los que prevalecen en nuestros días, que aun cuando la traducción de *μαλακός* por «afeminado» pudiera justificarse, no dejaría de ser una traducción absolutamente ambigua.

2. El hecho de que *μαλακός* en la literatura clásica, se aplique a veces a personas obviamente gays, no prueba que el término signifique realmente «gay» u «homosexual» (o incluso «sexualmente pasivo»), de manera más convincente que la aplicación de la palabra «probo» a «inglés» demuestra que «probo» signifique «inglés».[14] No hay ninguna razón para suponer que a los gays se les eximiera de epíteto descalificador alguno y, a menos que se pueda mostrar que el baldón de marras tiene alguna relación intrínseca con la homosexualidad, no puede darse por supuesta ninguna conexión. Tantos son los individuos a los que se denigra como *μαλακοί* en la literatura antigua, y por tantas razones, que en este caso la carga de la prueba debe recaer en quienes deseen *crear* un vínculo con los gays. En ausencia de esa prueba, la inferencia más sana es la de que *μαλακός* se refiere a la debilidad moral general, sin conexión específica con la homosexualidad.

3. 3. El argumento de que, en 1 Corintios, 6: 9, las palabras *μαλακοί* y *αρσενικοιται* representan respectivamente las partes pasiva y activa del coito homosexual es una fantasía no comprobada por la evidencia lexicográfica. El segundo término implica un papel activo, aunque no necesariamente en el coito homosexual, pero no hay más razón para entender *μαλακοί* en su sentido pasivo que para afirmar que es el pasivo de la palabra anterior, *μοιχοί*. En verdad, si ha de admitirse el contexto como prueba, la yuxtaposición de *αρσενικοιται* y *πόρνοι* en Timoteo sugiere con enorme fuerza que lo que aquí está en juego es la prostitución, en un caso la prostitución heterosexual presumiblemente masculina, y en el otro, la homosexual (aunque podría sostenerse que la distinción implícita es la que va de prostituto a cliente). *Πόρνοι* aparece en los dos pasajes en los que se encuentra *αρσενικοιται*, a diferencia de *μαλακοί*, que sólo aparece en uno.

Además, no cabe la menor duda de que a san Pablo le preocupaba más la prostitución que cualquier tipo de conducta homosexual: la exclusión de las palabras en cuestión es tan sólo una referencia aislada a actos homosexuales en los escritos paulinos, mientras que la palabra *πόρνος* y sus derivados aparecen casi en treinta ocasiones. Si se trata simplemente de escoger un contexto probable del que poder derivar el significado de *μαλακοί*, es evidente que prostitución (o lo que quiera entenderse por *πορνεία*) no es, desde ningún punto de vista atendible, la mejor candidata.

En Timoteo, 1: 10 no aparece *μαλακοί*, y los dos términos no se dan así yuxtapuestos en ningún otro sitio de la literatura patrística que se refiera al coito homosexual, aunque a veces *μαλακός* se presenta de modo independiente en su sentido amplio de «moralmente débil».[15] Filón, un judío helenizado casi contemporáneo de Pablo, realiza en varias ocasiones (y con distintas palabras) la distinción entre activo y pasivo que persiguen los partidarios de esta línea de pensamiento, pero no usa ninguna de las palabras de 1 Corintios. En cambio, describe el papel activo y el pasivo como *δρωντες* y *πάσχοντες*, o como *παιδερασται* y *παιδικά* respectivamente.[16] Está claro que *μαλακός* no tenía necesaria ni particular relación con la homosexualidad en la literatura de la época de Pablo.

Mayores dificultades presenta la segunda palabra, *αρσενικοιται*. San Pablo parece haber sido el primer autor en emplearla, y después de él no se la encuentra con frecuencia.[17] Los autores de la

mayor parte de los léxicos, incluso todos los ingleses más comunes, se han contentado con corroborar la inferencia de los traductores bíblicos a la hora de dar la definición de «sodomita». Esto encierra una doble ironía –como hoy se reconoce en general–, puesto que los sodomitas no fueron castigados por homosexualidad, y puesto que ἀρσενοκοιται sólo tenía una relación tangencial con la homosexualidad, si es que tenía alguna.

La afirmación de que es «obvio» que esta palabra significa «homosexual» constituye un desafío a la evidencia lingüística y al sentido común. La segunda parte del compuesto, κοιται, es una palabra grosera que denota en general actividades sexuales deshonestas o licenciosas (véase Rom., 13: 13), y tanto en éste como en otros compuestos corresponde a la palabra inglesa vulgar *fucker*, esto es, una persona que, por penetración, adopta el papel «activo» en el coito. El prefijo ἀρσενο- significa pura y simplemente «macho». Su relación con la segunda parte del compuesto es ambigua: en inglés vulgar, el compuesto significa *male fuckers*, pero esta expresión es ambigua, pues tanto puede significar «folladores de machos» como «folladores machos». La misma ambigüedad lleva implícita la expresión inglesa *lady killer* en su forma escrita: en el habla, el énfasis indica si *lady* designa la víctima o el sexo del asesino, pero por escrito resulta imposible saber si se trata de «una dama que asesina» o de «una persona que asesina damas». He aquí un paralelo particularmente revelador, puesto que esta expresión tiene también un tercer sentido, y bastante alejado de los anteriores (esto es «lobo», o «Don Juan»), que es en realidad el más común, pero que no puede deducirse de las partes que lo integran, lo cual constituye un elocuente ejemplo de la inadecuación de la inferencia lexicográfica que no cuente con el sostén de evidencias contextuales.

Otras frases griegas, aparentemente análogas a ἀρσενοκοιται, pueden ser engañosas. Por ejemplo, podría parecer que si παιδερασται se refiere a «hombres que aman a muchachos», y παιδοφθορέω significa «corromper muchachos», entonces ἀρσενοκοιτέω debería designar a quienes hacen tal cosa; pero este tipo de analogía fácil no resiste un análisis detallado. En παιδοφιλέω, el prefijo παιδο- es en realidad el objeto de φιλέω, pero en παιδομαθήs es el sujeto (de μανθάνω), lo mismo que en παιδότρωτος (de τρωσκω); en παιδοπόρος no es ni lo uno ni lo otro, sino que funciona simplemente como modificador, sin expresar ninguna relación verbal implícita. La relación «obvia» entre las dos partes de este tipo de compuesto no es susceptible de formulación sin un cuidadoso análisis de los casos individuales. No cabe duda de que sería erróneo suponer que porque «piromanía» se refiere a una obsesión por el fuego, «ninfomanía» debe describir una obsesión por las novias; en realidad, describe lo contrario, una obsesión por los hombres, y el prefijo *nympho-* («novia»), aunque es un sustantivo, actúa como modificador de «manía» y no como su objeto.

Algo semejante ocurre en el caso de los compuestos de ἀρσενο-. Así, αρρενοποιός, «hacer hombres», combina una segunda parte verbal con una primera parte objetiva, lo mismo que αρρενογαμέω, αρρενογονέω, αρρενόδομαι, αρρενοτοκέω, etc. En éstas y en muchas otras palabras, αρρενο- funciona como el objeto de la actividad descrita o implicada en la segunda parte del compuesto. Pero en muchos otros compuestos de la palabra no ocurre lo mismo. Ἀρσενόμορφος no significa «formar un varón», sino «con forma masculina»: el prefijo ἀρσενο- funciona como adjetivo modificador de μόρφος, como en αρσενογενής, αρσενόθυμος, αρσένωμα, etc.[\[18\]](#)

Además, en general estos compuestos en los que aparece la forma αρρενο- emplean ésta como adjetivo. Esta tendencia puede observarse en las listas anteriores y en otras muchas palabras; las escasas excepciones suelen ser palabras en las que no puede presentarse confusión entre el adjetivo y el objeto, como αρρενόπαις,[\[19\]](#) o aquellas en las cuales el alcance semántico de la palabra sería independiente de la relación gramatical entre sus partes constitutivas, como αρρενοφανής.[\[20\]](#) No se ha examinado con atención el origen de esta distinción y su relación con el cambio ortográfico general del ático ἄρην al helenístico ἄρην (ático antiguo).[\[21\]](#) Que, en este caso, no se trata de un mero accidente histórico es lo que sugiere no sólo el que las dos formas existan simultáneamente durante largos períodos y que algunas palabras no hayan experimentado este cambio, sino también la división semántica ya observada. En ninguna palabra acuñada con el prefijo ἄρσενο- y que se haya usado en general en forma escrita, se puede demostrar que tenga aquél la función de objeto; en las palabras que

contienen ἄρρενο- hay una superposición en pequeña escala, posiblemente porque representa tanto una variación regional como una variación temporal de costumbres más antiguas.[22]

Por tanto, ἄρσενοκοιται significa agentes sexuales masculinos, es decir, prostitutos activos, que en la época de Pablo eran comunes en el mundo helenístico. Se sabe bien que esa designación también existía en el latín de aquel momento: los *drauci* o *exoleti* eran, como ya se ha visto, prostitutos capaces de desempeñar el papel activo tanto con hombres como con mujeres. ἄρσενοκοιται es el equivalente griego de *drauci*:[23] el correspondiente pasivo es πασχοιται.[24] ἄρσενοκοιται era el término más explícito de que disponía Pablo para un prostituto, pues las palabras πόρνος y πορνεύων, que con este propósito se empleaban en ático y en el griego del Antiguo Testamento, habían sido adoptadas en koiné, la lengua griega en que escribió Pablo, para referirse a los hombres que recurrían a prostitutas o que cometían simplemente «fornicación» (como en el pasaje en cuestión).[25]

Es indudable que Pablo estaba familiarizado con la prostitución masculina, aun cuando sólo fuera a través del Antiguo Testamento, y que la consideraba con el mismo horror que le inspiraba la prostitución femenina. No es sorprendente que la prostitución activa le pareciera más reprehensible que la pasiva,[26] pero no es necesario suponer que hubiera entendido el matiz preciso de ἄρσενοκοιται en términos de papeles sexuales. Puesto que en esta referencia alude inequívocamente a la prostitución masculina (en oposición al recurso masculino a la prostitución femenina), muy bien puede haberlo entendido de manera general.[27]

Tal vez la prueba más amplia de que, en la época de Pablo, ἄρσενοκοιται no connotaba «homosexual», y ni siquiera «sodomía», es la que ofrece el inmenso volumen de documentos sobre el tema de la sexualidad homoerótica escritos en griego y en los que este término no aparece. Es extremadamente difícil creer que si la palabra significaba realmente «homosexual» o «sodomita», ningún autor anterior o contemporáneo la hubiera empleado de una manera que implicara claramente esa conexión.

Heródoto se refirió a las predilecciones homosexuales con la frase παῖσι μίσγονται (1. 35). En sus muchos diálogos sobre el amor entre hombres. Platón nunca empleó la palabra en cuestión, aun cuando en diversas obras distinguió específicamente entre hombres que aman a hombres y hombres que aman a mujeres, y en sus últimos años llegó a caracterizar las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo como παρά φύσιν, frase que emplea Pablo en Romanos, 1: 27. Aristóteles debatió detenidamente y con detalles médicos las relaciones homosexuales, pero nunca empleó el término ἄρσενοκοιται, sino que llamó η των αφροδισίων τοις ἄρρεσιν a esas relaciones. Plutarco trazó un paralelismo no sólo con el παρά φύσιν de Romanos, sino incluso con el ἀσχήμων, aunque usó toda clase de expresiones para designar las relaciones homosexuales –η παρά φύσιν ομιλία πρὸς ἄρρενας, παιδικὸς ἔρως, αφροδισίων παιδικῶν κοινωνία, η ἄρρενος πρὸς ἀρρεν μίξις–[28] sin mencionar siquiera ἄρσενοκοιται.

Tanto Josefa como Filón eran judíos grecoparlantes que escribían en un griego muy próximo al de la época de Pablo. En efecto. Filón era casi contemporáneo suyo. Ambos hablaron de Sodoma, ambos creían –de acuerdo con una tradición apócrifa judía de su época– que los sodomitas habían sido castigados por homosexualidad, y ambos tenían léxicos muy semejantes al de Pablo, pero ninguno de los dos menciona la palabra ἄρσενοκοιται ni ninguna semejante. (Filón llamaba a los sodomitas ἄνδρες ὄντες ἄρρεσιν επιβαίνοντες, *De Abrahamo*, 26. 134-38.) *Cosas del corazón*, del Pseudo Luciano, fue escrito mucho tiempo después de que el uso de esa palabra se hubiera extendido en el mundo helenístico y se asociara en gran medida al amor y a la conducta homosexuales. El autor emplea expresiones como ο ἄρρην ἔρως, τάς ἄρρενας επιθυμίας, y ἐρώτων τοὺς ἄρρενας. ἄρσενοκοιται sin embargo, no se encuentra. Sexto Empírico conocía y empleaba un término que se aproximaba más que ningún otro sustantivo clásico al significado de «homosexualidad», pero era ἀρρενομιξία (1. 152), no ἀρσενοκοιτία. Libanio, un autor griego contemporáneo de san Juan Crisóstomo que deploraba la homosexualidad predominante entre sus pares, no parece haber conocido

una palabra para «homosexual», pues empleaba frases como η περί τούς ἄρρενας νόσος, para describir la homosexualidad (*Oratio de festorum invitationibus*, 53. 10).

Por cierto que uno espera encontrarse con esta palabra en otros autores *cristianos* en lengua griega, y sin embargo es inútil buscarla en las exposiciones sobre relaciones homosexuales. Casi inmediatamente después de la prohibición de las actividades homosexuales, *La enseñanza de los doce apóstoles* cita gran parte de la lista de pecadores de I Corintios 6: 9; es notable la ausencia de las palabras μαλακοί y ἁρσενοκοίται.^[29] Taciano emplea παιδεραστία para describir las prácticas homoeróticas de Romanos (por ejemplo, *Adversus Graecos*, 19 [PG, 6: 843]); Justino Mártir se pronuncia contra los abusos homosexuales, pero les llama κιναιδία, ἐρωτες ἀρσένων, τη ἀθέω καὶ ἀσεκει καὶ ἀκρατει μίξει, ἀνδροβατειν, etc.; ni una sola vez emplea ἁρσενοκοίται (1 *Apología*, 25, 27; 2 *Apología*, 12. 5). Eusebio cita Romanos 1: 26-27 casi textualmente y censura las relaciones homosexuales en todas sus manifestaciones, no obstante lo cual no emplea la palabra que supuestamente significa «homosexual» en los escritos de Pablo.^[30] Clemente de Alejandría emplea al menos trece expresiones distintas para «homosexual», «sodomita» y «sodomía», pero ninguna de ellas es ἁρσενοκοίται.^[31] Sin embargo, conocía perfectamente la palabra, pues en varias obras suyas citó el pasaje de Corintios (aunque en otro contexto).^[32] Gregorio de Nisa conocía y empleó la palabra ζωοφθορία, que es un vocablo extremadamente raro para las relaciones sexuales con animales, si bien cuando analiza las relaciones homosexuales tuvo que llamarles η κατά τούς ἄρρενας λύσση (*Epistula canonica*, 4).

San Juan Crisóstomo probablemente haya escrito más sobre el tema de la homosexualidad que ningún otro autor anterior a Freud, con excepción de Pedro Damián. En efecto, la menciona o analiza en docenas de obras. Su lengua nativa era el griego patrístico de finales del Imperio, fuertemente impregnado del koiné del Nuevo Testamento. Sus escritos están llenos de referencias al Nuevo Testamento y cita todas las epístolas paulinas con precisión y facilidad. Sin embargo, entre las docenas de palabras y frases que emplea Crisóstomo para nombrar, describir o caracterizar las relaciones homosexuales, en sus escritos no se encuentra ἁρσενοκοίται ni ningún derivado.^[33] Esta ausencia es particularmente notable en varios ejemplos en los que el uso de la palabra parecería casi inevitable en caso de estar realmente relacionada con la homosexualidad: por ejemplo, en su comentario a Romanos, 1: 26, donde, en una exposición sobre la conducta homosexual de los romanos, cita 1 Corintios, 6: 18, pero en el texto no se refiere al pasaje sólo nueve versículos antes, donde se supone que se nombra a la homosexualidad por su nombre (véase texto en Apéndice II). Más sorprendente todavía es que, al analizar las supuestas actividades homosexuales del pueblo de Sodoma, cite directamente de la lista de pecados de 1 Corintios, 6: 9 y 1 Timoteo, 1: 10,^[34] pero que no haga mención de esa única palabra que los traductores nos harían creer que se refiere específicamente a la homosexualidad.

Todo esto es bastante convincente, pero la prueba definitiva reside en el hecho de que tras haber escrito tan abundantemente sobre el tema de las relaciones homosexuales en todas las obras exegéticas en las que el texto hubiera podido sugerir una conexión –por ejemplo. Génesis, 19, Romanos 1– e incluso algunos que no –Tito, por ejemplo–, Crisóstomo no dice una sola palabra acerca de la homosexualidad cuando se refiere precisamente a los pasajes en los que aparece ἁρσενοκοίται; en sus comentarios sobre 1 Corintios, 6: 9 y 1 Timoteo, 1: 10 no hay ni una sola alusión a la actividad sexual entre personas del mismo sexo. En realidad, en diversas ocasiones Crisóstomo copió la lista de pecados de Corintios y omitió en realidad la única palabra que se afirma que significa homosexual;^[35] si tenemos en cuenta sus sentimientos sobre el tema, que se ponen de manifiesto en muchas obras, es virtualmente inconcebible que hubiera hecho tal cosa de haber entendido que el término se refería a lo que él mismo había llamado en otros sitios «el peor de los pecados».

Los Padres de la Iglesia que escribieron en latín también se interesaron por las relaciones homosexuales. Debido a la traducción algo engañosa de ἁρσενοκοίται como *masculorum concubitores*,^[36] se podía haber esperado encontrar al menos mencionados los pasajes de Corintios y

Timoteo que guardan relación con la homosexualidad, aun cuando para un latinoparlante la frase implicara claramente más bien actos de prostitución que inclinación sexual. Sin embargo, no se los menciona. Arnobio no los menciona en relación con el castigo a la conducta homosexual de dioses paganos (*Adversus gentes*, 4. 26). Los análisis que Tertuliano desarrolla en *Ad nationes* (1. 16) no los mencionan, ni tampoco lo hace el largo poema sobre los pecados de Sodoma cuya autoría le fue atribuida en un primer momento.[37] Lactancio analiza con cierta extensión «aquellos hombres que prostituyeron su cuerpo a la codicia y olvidan qué son de nacimiento, para competir en pasividad con las mujeres» (*Institutiones divinae*, 5. 9 [PL, 6: 578 ss.]; cf. 6. 23); exactamente en el mismo sitio se lee una larga cita de la lista de pecados de 1 Corintios, 6: 9, pero excluye toda mención de una palabra para «homosexual» y no invoca el pasaje como autoridad apostólica contra las prácticas que él mismo condena (ibíd., [PL, 6: 576]).

Agustín analiza la homosexualidad tanto en forma independiente como en relación con textos bíblicos. En ningún sitio cita la palabra de las epístolas paulinas ni usa ninguna otra voz semejante para las traducciones latinas de Corintios o Timoteo. En cambio, utiliza circunloquios como los ya mencionados: *stupra in masculos, immunditas, masculi in masculos nefanda libidine accensi*, etc.[38] Otros autores latinos –Ausonio, Cipriano, Minucio Félix, etc.– analizan las relaciones homosexuales con considerable detalle y con extensos vocabularios. Ninguno cita de Corintios ni de Timoteo. Ninguno invoca a Pablo como autoridad contra tales prácticas. Ninguno emplea frases como las de Jerónimo.[39]

Todavía en el siglo XII, cuando el sentido originario de ἁρσενοκοιται se había perdido hacía mucho tiempo en Occidente, Pedro Cantor escudriñó en las Escrituras en busca de posibles referencias a la homosexualidad; encontró las que se aceptan hoy en día como tales –Génesis, 19; Levítico, 18 y 20; Romanos 1, Judas–, además de muchas otras inferencias fantásticas (por ejemplo, de Ezequiel, Isaías, Josué, Tito, Colosenses), pero no cita 1 Corintios, 6: 9, ni 1 Timoteo, 1: 10.[40]

Ninguna ley que se aprobó contra la conducta sexual bajo la influencia cristiana designa el objeto de su proscripción como ἁρσενοκοιται.[41] Aun cuando la legislación eclesiástica no invoca la frase, sino que se limita a referencias a Sodoma o a circunloquios más generales (por ejemplo, las *Constituciones Apostólicas* se refieren a ἡ Σοδόμων αμαρτία). Cuando san Basilio –que escribió en el siglo IV– estableció penitencias para las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo (epístola 217), citó directamente de Romanos 1: 26 (τὴν ἀσχημοσύνην ἐν τοῖς ἀρρεσιν) pero no usó las palabras de las epístolas posteriores.

Algunas fuentes aproximadamente contemporáneas de Pablo (esto es, dentro de un período de dos o tres siglos) emplean la palabra ἁρσενοκοιται o derivados de ella (αρσενοκοιτέω y αρσενοκοιτία; estas apariciones ofrecen pruebas complementarias de que, para Pablo y sus primeros lectores, la palabra no connota homosexualidad. Aunque Policarpo, Teófilo y Nilo sólo citen a partir de textos paulinos, sin proporcionar ningún contexto de las deficiencias de los ἁρσενοκοιται,[42] Arístides y Eusebio (y posiblemente Orígenes)[43] proporcionan cierta evidencia contextual. Arístides, en su *Apología* (siglo II d. C.) describe con mucho detalle la corrupción de los dioses paganos y, a partir de allí, sostiene que o bien las leyes de las naciones clásicas se equivocaron en prohibir el adulterio, la violación, etc., o bien los dioses eran criminales, pues quebrantaban de manera habitual estas leyes. Entre los crímenes que habían cometido los dioses se hallaba la ἁρσενοκοιτία (9. 13). En el siglo II, en ninguna ciudad del Imperio Romano había leyes vigentes contra las relaciones homosexuales por sí mismas, y menos que en ningún otro sitio en la nativa Atenas de Arístides.[44] Los autores cristianos tenían una aguda conciencia de ello, sobre todo Clemente de Alejandría, ateniense contemporáneo de Arístides.

La prostitución, por otro lado, aunque era legal para esclavos y libertos, estaba prohibida para las clases superiores en la mayor parte del mundo helenístico, y no hay duda de que esta es la acusación que Arístides lanza a los dioses, en la tradición de Esquines contra Timarco.[45] Que los dioses no necesitaban dinero, era algo indiscutible: en el mundo antiguo, muchos hombres y mujeres ricos eran

prostitutos/as, aparentemente por razones psicológicas. Además, la palabra puede haber tenido la doble connotación del inglés, *whore* [=«puta»: 1) mujer que ejerce el comercio de la prostitución, y 2) mujer sexualmente promiscua]; en este caso, el intercambio de dinero no habría sido necesario para justificar la acusación.

Que los ἁρσενοκοῖται no se involucraran necesariamente en actividades homosexuales para cumplir con las obligaciones de su pecaminoso comercio queda claro en Eusebio, quien distingue entre los ἁρσενοκοῖται y los que cometen «pecados contra natura»: «Moisés prohibió el adulterio, ἁρσενοκοιτία y la entrega a los placeres contra la naturaleza».[46] En verdad, no puede aquí tratarse de homosexualidad, puesto que la afirmación que le sigue inmediatamente pone en evidencia que toda la discusión versa sobre la actitud adecuada de los hombres cristianos respecto de las *mujeres*: «Sin embargo, yo haría que mis discípulos ni siquiera miraran a una mujer con deseo impuro».[47] Aparentemente, Eusebio entendía que ἀρσενοκοιτεῖν se aplicaba a la prostitución de hombres dirigida a mujeres y no a otros hombres.

Es de suponer que ésta es la distinción a la que apunta también Crisóstomo cuando, en su comentario sobre 1 Corintios (homilía 16 [PG, 61: 135]), distingue entre ηταιρηκώς y ἀρσενοκοίτης,[48] aunque son posibles por lo menos otras dos dicotomías: entre prostitutos de clases altas y bajas (que se sugiere en la palabra ηταιρηκώς, pero en otros sitios Crisóstomo se abstiene por completo de tal distinción) o entre prostitución activa y pasiva. De ambos términos, ηταιρηκώς implica más la pasividad, y de aquí derivan necesariamente las conexiones homosexuales, aunque ambas palabras connotan la prostitución antes que la elección de objeto sexual.[49]

El siglo IV marca una suerte de línea divisoria entre, por un lado, el período de orientación griega de la Iglesia occidental y, por otro lado, su fase latina. Fue en el siglo IV cuando las versiones latinas de la Biblia que circulaban en Occidente comenzaron a ser reemplazadas por la edición normalizada, que san Jerónimo reunió y tradujo del hebreo y el griego (383-392). La división entre el Imperio Oriental y el Occidental, cada vez más concreta, el debilitamiento de la familiaridad con la lengua griega en la aristocracia occidental, las distinciones teológicas entre Oriente y Occidente, y muchísimos otros factores se combinaron para inclinar la cristiandad europea a confiar casi exclusivamente en el latín a partir del siglo IV, mientras que en Oriente el griego continuaba siendo el lenguaje eclesiástico. En el siglo V, pocos de los autores cristianos más destacados de Occidente sabían griego; y menos aún en el siglo VI.

Como consecuencia de este cambio, en Occidente se perdió muy pronto el sentido preciso de palabras griegas no usuales. Incluso en Oriente se debilitó la precisión y el uso de términos relativos a actividades sexuales, debido a la rapidez en el cambio de los patrones sociales y al aumento de la reticencia pública. Por ejemplo, para un parlante ático, la palabra παιδοφθορέω significaba exclusivamente «abuso sexual de menores», pero hacia el siglo II d. C. hubo autores griegos que la utilizaron como sinónimo de actividad homosexual.

En el caso de la traducción al latín, la pérdida de precisión se hizo más profunda. La palabra αλογευσάμενοι («que ha perdido la razón») se entendió en otro sentido bastante diferente del significado que tenía en el siglo IV, y se tradujo al latín como si se refiriera a pecados tan variados como la bestialidad, la homosexualidad y el incesto. Durante un milenio o más se persiguió a los cristianos por «sodomía» y bestialidad de acuerdo con cánones que probablemente ni siquiera mencionaran la primera, y puede que no nombraran a la segunda, por las razones generalmente supuestas.[50]

Fue durante el siglo IV cuando la palabra ἁρσενοκοῖται se volvió confusa y perdió su significado original, de manera que hacia el siglo VI se la utilizó para designar actividades tan diferentes como el abuso sexual de menores y el coito anal entre marido y mujer.[51] En la medida en que tenían alguna preocupación por el griego, los autores latinos aceptaban en general la traducción de Jerónimo como el mejor equivalente, pero daban a la frase una gran variedad de significados.[52] Es evidente que no

influyó en el surgimiento del sentimiento antigay entre los cristianos de Occidente. El teólogo carolingio Hincmaro de Reims fue el primer moralista medieval que acudió a 1 Corintios, 6: 9 a la hora de escribir sobre homosexualidad, e incluso parece haber entendido que la referencia de la Vulgata involucraba también la prostitución. Por cuatro siglos, ningún teólogo importante volvió a citar el pasaje.^[53] Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, fue el primer teólogo realmente influyente que utilizó el pasaje de 1 Corintios como fundamento escritural de la hostilidad a la conducta homosexual, y lo hizo sobre todo en una obra destinada a los musulmanes de España.^[54]

Los traductores modernos pueden escoger de qué manera verter las palabras en cuestión, pero el historiador no debería dejarse arrastrar por la fantasía de que las mismas desempeñaron un papel en el desarrollo de las actitudes europeas respecto de la homosexualidad. No hay ninguna razón para creer que en tiempos de Pablo, ni en los siglos posteriores, la homosexualidad fuera connotada por ἁρσενικοιται o por μαλακοί, y sí en cambio muchísimas razones para suponer que, fuera cual fuese el significado que estas palabras terminaran por adoptar, no ejercieron una influencia determinante en la opinión cristiana sobre la moralidad de los actos homosexuales.

[1] Para el contexto de esta discusión, véase cap. *Las Escrituras*, pp. 131-133. En este apéndice se usan las siguientes abreviaturas de versiones de la Biblia: C = Confraternity Edition of the New Testament, 1941 (editada con el Antiguo Testamento de Reims-Douai, q. v. infra); GN = Good News for Modern Man, 1966; JB = Jerusalem Bible, 1966; JBF = Bible de Jérusalem, 1955; JBG = Bibel: Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, 1688; JBI = Bibbia di Gerusalemme, 1973; JBS = Biblia de Jerusalén, 1967; KJV = King James o versión autorizada, 1611; LB = Luther's Bible, 1522-1545; LS = Sainte Bible, trad. Louis Segond; LXX = Septuaginta; NAB = New American Bible, 1970; NEB = New English Bible: Nuevo Testamento 1961, Antiguo Testamento 1970; RDV = Reims-Douai Version, 1609; RSV = Revised Standard Versión: Nuevo Testamento 1946, Antiguo Testamento, 1952.

[2] El texto hebreo a partir del cual se realizó la LXX quizá no sea idéntico al texto masorético.

[3] Aunque el contexto sugiere que «loco por las mujeres» se refiere a la concupiscencia, la expresión en cuestión no siempre implica interés sexual: cf. el uso de la palabra equivalente γυναικομανω en Aristófanes, *Las tesmoforiazusas*, 576. Naturalmente, la idea de los sementales «locos por las hembras» es corriente en la comedia sexual (véase, por ej., el prólogo a *Sodoma*, previamente atribuida al conde de Rochester).

[4] La otra traducción común de la palabra es «fornicación», pero ésta es igualmente engañosa o más aún, puesto que: a) el uso popular de esta palabra presenta considerables variaciones respecto de su significado técnico en teología moral, y b) originariamente también significó prostitución, cosa que los escritores latinos de la mayor parte de la historia cristiana sabían, y

que, en su comprensión de las actitudes de Pablo, ejerció una influencia que no se hace sentir en los lectores modernos, ignorantes de la etimología del término. Exactamente cuándo y con qué extensión la voz *fornicatio* dejó de significar simplemente «prostitución» y pasó a referirse al hecho de recurrir a prostitutas o a la sexualidad extramatrimonial en general, es algo que nunca se analizó detenidamente, pero no cabe duda de que es importante en el contexto de la temprana comprensión cristiana de las enseñanzas sexuales de Pablo.

[5] Unas pocas traducciones muy recientes han tomado conocimiento de esto: la NAB observa que en 1 Cor., 6: 12-20, «probablemente la fornicación a la que se hace referencia es la de la prostitución religiosa, que en Roma formaba parte de la cultura pagana y como tal se la aceptaba»; pero las versiones más antiguas parece que condenan toda clase de relaciones extramatrimoniales.

[6] Véase, por ej., Demóstenes, *Proceso a Aristócrates*, 53-55; véase también el análisis de esta pieza en Dover, *Greek Popular Morality*, p. 209, y «Classical Greek Attitudes», p. 62.

[7] No hay referencia directa a la homosexualidad en la traducción francesa de este pasaje que realizó Louis Segond ni en el original francés de la Biblia de Jerusalén, editado en 1955 con amplia aprobación de la crítica. La última traduce los pasajes como «ni depraves, ni gens de moeurs infâmes» (1, Cor., 6-9) y «les gens de moeurs infâmes» (1 Tim., 1: 10). Lulero interpretó ἄρσενοκοιται como *Knabenschänder* y μαλακοί como *Weichlinge*. Lo primero es una construcción imposible en griego. Las traducciones de este pasaje son particularmente reveladoras de la enorme influencia de las actitudes culturales sobre las creencias religiosas. Como se ha observado, el original francés de la Biblia de Jerusalén seguía a Louis Segond en tanto partía de una tradición francesa anterior por la cual estas palabras se traducían como referencias a la homosexualidad (por ej., la traducción de Martin de 1728). Pero la edición alemana de la Biblia de Jerusalén interpretó estas palabras como «mariquitas» y «abusadores de menores» (siguiendo a Lutero), mientras que la Biblia de Jerusalén española las tradujo por «afeminados» y «homosexuales», como la Biblia de Jerusalén inglesa, aunque las dos últimas fueron preparadas en colaboración por los mismos investigadores, que no acertaron en descubrir ninguna referencia claramente homosexual en la versión francesa.

[8] Dado que algunas versiones inglesas traducen la negación ούτε y otras no, se han omitido todas las negaciones de los pasajes en inglés, con el fin de evitar confusiones.

[9] La ortografía «effeminate, liars» aparece en todas las ediciones con esta traducción, pero algunas ediciones traducen «sodomites».

[10] Taciano, *Adversus Graecos*, 29; Clemente, *Paedagogus*, 3. 3. 76.

[11] Justino Manir, 1 *Apología*, 27; Taciano, *Adversus Graecos*, 29; Clemente, *Paedagogus*, 3. 2. 41 (cf. 45).

[12] Clemente, *Paedagogus*, 2. 10, PG, 8: 536; también μαλθακώτερος 3. 3. 56. Cf. γυνίδας y τεθλυμμένα, ibíd.

[13] Dadas las actitudes predominantes en las ciudades helenísticas, es prácticamente inconcebible que la mera participación de joven en actividades homosexuales –ya en forma pasiva, ya en forma activa– hubiera justificado un apodo particular por parte de Aristodemo. Si este sobrenombre tenía alguna relación con la conducta sexual, se ha de haber pensado con

el objeto de ridiculizar la falta de contención o la adopción de alguna característica femenina en el cumplimiento de las acciones en cuestión.

[14] Luciano, por ej., describe la sangre de ciertos sacerdotes de los que se mofa por su conducta homosexual pasiva llamándoles *μαλακός* (*Lucio*, 37), pero difícilmente se pueda tomar esto como indicación de nada acerca de la sexualidad de los individuos en cuestión. Si quiere decir algo más que «que mana» o «enfermizo», es simplemente «débil de voluntad» o «incontrolado». La pasividad obsesiva puede formar parte de esa falta de control, pero puesto que se trata de sacerdotes que en todo momento buscan encuentros sexuales en grupo, la objeción no puede agotarse en ello. El mero interés sexual no puede ser un problema, puesto que en la misma obra se caracteriza tal cosa como típica de los seres humanos (33: *έρωτας ανθρωπίνους ερα επί γυναικας κα παιδας οιστρούμενος*, cf. 32: *επάν γυναικα ή παιδα*).

[15] Es sorprendente que en los *Problemas* atribuidos a Aristóteles una larga discusión acerca de los orígenes de la pasividad homosexual emplee la palabra *μαλακός* únicamente en su sentido general de «incontrolado», pero no en contexto particularmente homosexual alguno (4. 26).

[16] Véase *De Vita contemplativa*, 7; *De legibus specialibus*, 3. 7. La dicotomía anterior ocurre con harta frecuencia en la literatura griega sobre el tema; también la emplea el autor de los *Problemas*.

[17] J. H. Moulton y G. Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1952, p. 79) opinan que la palabra aparece por primera vez «entre los poetas imperiales» y citan como autoridad una inscripción originaria de Ap y Theodor Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Basilea, 1904, p. 46. Ambas citas son erróneas. La inscripción data del siglo VI d. C. Nägeli cita esta misma inscripción, dos apologistas cristianos que escribieron mucho después que Pablo, y un verso del lib. 2 de *Oráculo Sybilina*. Sólo el último, con gran esfuerzo de imaginación, puede considerarse «un poeta imperial», pero la opinión erudita predominante piensa que se trata de una obra de origen judío o cristiano, apenas disfrazada de pagana. Su fecha es completamente incierta, y dista muchísimo de estar claro si el verso (que puede haber sido interpolado) o la obra en su totalidad preceden a Pablo.

[18] Los usos de la forma femenina correspondiente, *γυναικο-*, presentan una variabilidad paralela a la del masculino (por ej., *γυναικάδελφος* significa «hermano de la esposa», pero *γυναικάνηρ* no significa «hombre de la esposa»), pero hay una abrumadora preferencia por el uso adjetival, como en *γυναικόθυμος*, *γυναικοκρασία*, *γυναικόμορφος*, *γυναικόφωνος*, *γυναικόψυχος*, etc.

[19] En tales casos, ambas formas son muy conocidas: por ej., se encuentran tanto *αρρενόθηλς* como *αρσενόθηλς*. En *Tim.*, 1: 10 aparece una cantidad de compuestos de forma similar, pero en cada caso el carácter objetivo de la raíz del nombre en función de prefijo se desprende con toda evidencia de la forma de la palabra (por ej., *ανδρο-*, *πατρο-*, *μητρο-*). La preferencia de Pablo por tales formas en el caso objetivo puede justificar la hipótesis de que, si su intención era estigmatizar a quienes no son más que sexualmente activos con hombres, habría empleado *ανδροκοιται* (forma que usaron otros autores en *koiné*) y no el ambiguo *αρσενοκοιται*, sobre todo porque en el mismo texto, *ανδροφόνοι*, una palabra muy semejante, se encuentra a tan sólo una palabra de distancia de *αρσενοκοιται*.

[20] Un ejemplo pertinente es ᾿Αδελφοκοιτία. ᾿Αδελφός podría ser o bien el sujeto o el objeto de κοιτία y el significado sería el mismo en cualquiera de los dos casos, y las palabras relacionadas podrían abundar en cualquiera de las dos direcciones. En ἀδελφοκτονέω, ἀδελφός es objeto; en ἀδελφομιξία, probablemente sea adjetivo. (La palabra es rarísima: no figura en el LSJ, pero Teófilo la emplea en *Ad Autolycum*, 1. 9, PG., 6: 1023).

[21] Cf. Roben Browning, *Medieval and Modern Greek*, Londres, 1969, p. 31.

[22] Hay pruebas contextuales de la cualidad adjetiva incluso de ἀρρενο-. Una inscripción dedicada a Basilio I en una puerta de Tesalónica especifica que el objeto de la actividad que realiza el ἀρρενοκοιται: Βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ ἄρρενας ἀρρενοκοίτας (AP, 9. 686). La palabra ἄρρενας, de este verso, a menos que sea puramente pleonástica —lo cual sería extraño en una inscripción, donde lo normal es esperar concisión—, sólo tiene sentido a la luz de la burda ambigüedad antes descrita: la frase debe significar «varones folladores de hombres». El hecho de que se especifique el objeto de la actividad deja claro que no está contenido en la palabra misma. De haber sido otro el sentido —esto es, si la ambigüedad hubiera implicado el sujeto de la actividad—, el griego habría tenido que aclarar el sujeto con un adjetivo y no el objeto con un sustantivo, de modo que uno se habría encontrado con algo así como οὐκ ἀρρενικούς ἀρρενοκοίτας. Esto, naturalmente, habría confirmado que pudiese haber una ἀρρενοκοιται en femenino, al menos en teoría, y que lo objetable de ἀρρενοκοιτία no reside en el género de las partes implicadas. En verdad, cualquiera sea la vía que se adopte, la inserción de ἄρρενας en este verso impide considerar ἀρρενοκοιται como una referencia a la homosexualidad masculina, pues es evidente que no se puede suponer el género de las partes implicadas en ἀρρενοκοιτία, sean los que fueren.

[23] ᾿Αρρενοκοιται expresa, pues, tanto palabras comunes del ático para designar la prostitución masculina como, por ejemplo, ᾿ηταιρηκώς (cortesano masculino o prostituto de mayor rango), y πόρνος οὐ πεπορνευμένος (un prostituto ordinario, o puta de sexo masculino), pero agrega una nueva distinción, activo vs. pasivo, desconocida en las designaciones áticas de los personas que se dedicaban a la prostitución. Sólo a comienzos de la era cristiana los hombres adultos serían lo suficientemente francos acerca de su deseo de pasividad, como para que los prostitutos activos fueran tema de discusión.

[24] Véase, por ej., Diodoro de Sicilia, 5. 32. 7. Cf. el irónico juego de palabras sobre la semejanza entre este término y παράκοιτις («esposa») en AP, 5. 207.

[25] Πορνεύων se encuentra en 1 Cor., 6: 18; πόρνος en 1 Cor., 5: 9-11; 6: 9, Ef., 5: 5; Tim., 1: 10; Heb., 12: 16, 13: 4; Rev., 21: 8, 22:15.

[26] Sobre todo si, como parece probable, intenta descalificar a los prostitutos que sirven a mujeres: aunque el mundo antiguo conocía a mujeres que desempeñaban un papel activo con hombres, no hay registros de prostitutos pasivos que sirvieran a esas mujeres, y tanto la condenación de la prostitución masculina en un contexto homosexual como en un contexto heterosexual requeriría ἀρρενοκοιται. Incluso en un contexto puramente homosexual. Pablo habría considerado con toda probabilidad que la prostitución pasiva era menos reprehensible que la activa. La opinión talmúdica tendía a condenar más al elemento activo de una relación homosexual que al pasivo (véase, por ej., Bailey, p. 62) incluso en relaciones no mercenarias, y tan común era en el mundo antiguo la explotación sexual de varones sometidos a esclavitud, que muchos pueblos consideraban la prostitución pasiva más como una calamidad que como una debilidad moral. Al menos hacia el siglo IV, los cristianos cogieron Joel, 3. 3

como referencia a la prostitución forzosa a la que los enemigos sometían a los jóvenes hebreos (Et posuerunt puerum in prostibulo). (La expresión es ambigua en hebreo; la LXX parece implicar que los muchachos eran entregados «a» prostitutos, Καίέδωκαν τά παιδάρια πόρναις, ¿tal vez para que éstos los utilizaran?) En Roma, los prostitutos activos (*exoleti*) eran el primer objeto de represión legal, y las leyes contra la prostitución pasiva estaban dirigidas a quienes organizaban y supervisaban el negocio, no a los prostitutos mismos.

[27] No es inconcebible que la palabra se aplicara también a mujeres que asumen un papel activo con hombres, especialmente por dinero. Muchos autores antiguos, tanto cristianos como paganos, se refirieron desdeñosamente a las mujeres que desempeñaban un papel activo en el coito con hombres: por ej., Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 3. 3, Τά γυναικων οι άνδρες πεπόνθασι, καί γυναικες ανδρίζονται παρά φύσιν; Marcial, 1. 90, At tu, pro facinus, Bassa, fututor eras, 7. 67. Pedicat pueros tribas Philaenis, 7. 70, etc.; Séneca, «*Epístolas*», 95. 21; Celio Aureliano, *Tardarum passionum*, 4. 9 (Drabkin, pp. 900-905); etc. Si se pudiera mostrar que αρρενο- era objeto y no el género de κοιται, no habría duda de que se referiría a esta suerte de inversión sexual antes que a la homosexualidad en general.

[28] En el diálogo *Bruta animalia* se incluye también la homosexualidad: Ούτ αρρενος πρός αρρεν ούτε θήλεος πρός θηλυ μιξιν, 990d.

[29] 5. I-2: μοιχεΐαι, ... πορνείαι, κλοπαί, ειδωλολατρίαι, ... αρπαγαί, etc.

[30] *Demonstratio evangelii*, 4. 10: Ειτα πάντα απαγορεύσας αθέμιτον γάμον καί πασαν ασχήμονα πραξιν, γυναικων τε πρός γυναικας, καί αρρένων πρός αρρενας μίξεις, επιλέγει.

[31] Por ej., en *Paedagogus*, 2 y 3, passim: αρρενομιξία, κατόπιν ευνάς, ασυμφυεις ανδρογύνους κοινωνίας, οπισθοβατικόν, παιδοφθορία, μίξις αφροδισίων τοις ωείοις, περί τά παιδικά εκμανως επτοημένοι, λίχνος πόρνος, παιδες αρνεισθαι τήν φυσιν δεδιδραγμένοι, κίναιδος, ανδρογύνων συνουσίαις, επικιναΐδισμα, ανδρ ων μίξις άεσμος, 'απ' αρρενος ύβρις.

[32] *Paedagogus*, 3. 11, PG, 8: 660; *Stromata*, 3. 18, PG, 8: 1212.

[33] Algunas de las expresiones que emplea son παιδεραστειν, 'ηταιρηκώς, άνθρωπος πεπορνεύμενος, μίξις των ανδρων, ανήρ πεπορνεύμενος, 'η μίξις παρά φύσιν (*In Epistolam ad Romanos*, homilía 4); τά παράνομα, τήν παράνομον πονηρίαν, αθεσμος μίξις, τήν φύσιν παραδειγματίζειν (*In capitulum XIX Genesis*, homilía 43); αρρενες εν άρσεσιν τήν ασχημοσύνην κατεργάζειν, των 'υβριζομένων παιδων, οι ακολάστοι, έρωσ καινός τις καί παράνομος (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3. 8); παιδας εσφάζειν, παισίν επιμαΐνεσθαι (*In Epistolam ad Titum*, homilía 5); τούς κοινούς της φύσεως ανατρέψαντας νόμους (*Defato et providentia*, 4); cf. *De perfecta caritate* 8 e *In acta apostolorum* 12. 4. Utiliza también una palabra relativa en un contexto distinto: véase infra, p. 373.

[34] *De perfecta caritate*, 8, PG, 56: 290. No es probable que el hecho de que palabras tan inusuales como πλεονέκται y αρπαγες, se den conjuntamente con μοιχοί por simple coincidencia y no en virtud de una cita. Obsérvese que en su comentario sobre Tito cita, palabra por palabra, la lista completa de pecados a partir de 1 Cor., 6: 9, en el mismo párrafo en que analiza los excesos homosexuales de los sodomitas: pero no emplea el término αρσενοκοιται ni ninguna de sus formas para nombrar estos excesos, y se contenta en cambio con el circunloquio παισίν επεμαΐνοντο, y no establece ninguna conexión entre las

αρσενοκοιται y los sodomitas (*In epistolam ad Titum*, 3. 5, PG, 62: 693). Cf. la homilía 43 sobre el Génesis 3, PG, 54: 399-400; y 42 sobre Mateo 3, PG, 57: 449.

[35] Por ej., homilías 16 y 37, PG, 61: 135, 317.

[36] Jerónimo, siguiendo las antiguas traducciones latinas, volcaba el griego αρσενοκοιται en latín como *masculorum concubitores*, frase vaga que sugería múltiples interpretaciones. Más evidente sería la contrapartida activa del *concubinus*, esto es, un concubino varón pasivo. Esto correspondería casi exactamente al griego, y no es improbable que la casta pluma de Jerónimo hubiera preferido el más clínico *concubitor* al más vulgar *exoletus*. Entre otros autores que usan la frase se incluye el Pseudo Quintiliano, que la emplea en referencia a la prostitución que, o es pasiva o no específica ([quem,] si quis masculorum erat concubitorum, sine cunctatione subegisse potuerat, *Declamationes maiores*, 3b. 5; cf. 3b.3: Quis enim inter tot milia bellatorum vel prostituentis obscenos vidit amplexus vel vocem audiit prostituti?). Sin embargo, este texto no se puede añadir ni siquiera aproximativamente y no es necesariamente indicativo de la opinión común en la época de Jerónimo. Constantin Ritter (*Die Quintilianischen Declamationen*, Friburgo, 1881, p. 25), creyó que 3b era muy posterior al resto de la obra y propuso el siglo X como fecha de redacción. Evidentemente, es posterior al grueso de las *Declamationes*, pero no es probable que date del siglo X. Cf. Yngve Englund, *Ad Quintiliani quae feruntur Declamationes maiores adnotationes*, Upsala, 1934; y S. F. Bonner, *Fifty Years of Classical Scholarship*, Oxford, 1954, esp. p. 373. Lo mismo que otras frases sexuales, *concubitor* ganó un amplio abanico de connotaciones en la Edad Media. Un estatuto visigótico del siglo VII usaba este término para describir a todos los individuos que se involucraban en actos homosexuales: véase p. 204. No obstante, mantuvo el sentido de prostitución masculina hasta bien entrado el siglo XII; véase, por ej., Dümmler, «Briefe und Verse», p. 358.

[37] Este poema, casi seguramente apócrifo, ha sido reimpresso en la edición de Migne (PL) de las obras de Tertuliano con el prudente comentario de que es «atribuido a Tertuliano».

[38] Obsérvese que la última frase es simplemente una proyección de Rom., 1: 26-27. Sería aburrido citar todas las breves referencias a este tema en el Corpus agustiniano; las frases citadas han sido tomadas de *Contra mendacium*, 9. 20, 17. 34; *De mondado*, 7. 10; *De natura et gratia*, 22. 24; y *De civitate Dei*, 16. 30. Cf. epístola 211. 214 sobre el lesbianismo.

[39] Véase Ausonio, *Epigramas*, 59; Cipriano, *Epístolas*, 1. 9; Minucio Félix, *Octavio*, 28. Para un período posterior, véase Gregorio, *Diálogos*, 4. 37 y *Moralia*, 14. 19.

[40] *Verum abbreviatum*, 148, PL, 205: 333-335. Mencionó 1 Tim., 1, pero sólo de un modo general, como invocación contra el libertinaje; no se citan *masculorum concubitores* ni el vers. 10. Pero cf. infra, notas.

[41] Una proscripción legal típica (de 533) es la que se dirige contra aquellos qui cum masculis nefandam libidinem exercere audent. Es interesante que, aunque la legislación secular del siglo VII contra la homosexualidad en la Hispania visigótica empleara la frase masculorum concubitores, no lo hiciera la legislación eclesiástica aprobada en la misma época y en respuesta a aquella, que, en cambio, se refería a aquellos qui contra naturam masculi in masculos hanc turpitudinem operaverint.

[42] Policarpo, *A los filipenses*; Teófilo, *Ad Autolycum*, 1. 2, 2. 14; Nilo, *Epistularum libri quattuor*, 2. 282. A esta categoría corresponden también las referencias de Cirilo de Alejandría (*Homiliae diversas*, 14), y los *Oracula Sybillina* (2. 13). Aunque no se trata de una cita de san Pablo ni proporciona ninguna otra evidencia contextual: el primero menciona simplemente a aquellos que μή θρηγουντες διά [τό πέταυρον της αρσενοκοιτίας] (los corchetes pertenecen al texto publicado), y el último ofrece la prohibición μή αρσενοκοιτειν, μή συκοφαντειν, μήτε φονεύειν. La autoría y la datación de ambas obras son objeto de serias dudas y, en todo caso, su testimonio no apenaría una contribución apreciable.

[43] La *Expositio in Proverbia*, aunque algo ambigua, sugiere con gran fuerza una ecuación entre αρσενοκοιται y γυναικες άτιμοι, esto es, prostitutas: Αλλ' εάν ιδη τινά εαυτόν επιδιδόντα ταις ηδοναις ευθύς συναντα αυτω τό ειδος έχουσα πορνικόν, ή ποιει τάς νέων εξίπτασθαι καρδίας. Οί μέν εν ταις πλατείαις 'ρεμβόμενοι, μοιχείας και πορνείας και κλοπης λαμβάνουσι λογίσμους· οι δέ έξω τούτων 'ρεμβόμενοι, τάς παρά φύσιν 'ηδονάς μετέρχονται, αρσενοκοιτειν επιζητούντες, και άλλων τινων απαγορευομένων πραγμάτων φαντασίας λαμβάνοντες· όρα δέ μή κατηγορημα εί η τουτο και άγιων ανδρων· και τις μή 'ηουχάζων αλλά 'ρεμβόμενος, τοις κατηγορήμασι κοινωνήσει της ατίμου γυναικός (PG, 17: 181). Es muy escasa la probabilidad de que este documento sea genuino, véase Eugène de Faye, *Orígenes*, París, 1923, p. 213. Lo más probable es que se trate de una obra posterior y, en consecuencia, inútil a la hora de determinar el uso previo de la palabra.

[44] En su *De legibus specialibus*, Filón compara las prohibiciones mosaicas de actos homosexuales con su completa aceptación por parte de la sociedad helenística (3. 37).

[45] Obsérvese que las otras acusaciones dirigidas a los dioses son claras violaciones del derecho romano: ανδροβατής = *stuprator*, es decir, culpable de violación a un ciudadano libre (a un menor de edad o impuesta con violencia); αρρενομανής = una mujer entregada al adulterio o a la fornicación, cosas que las leyes romanas, nada equitativas con respecto a la castidad en el matrimonio, castigaban severamente. Además, prostitución, violación y adulterio son las acusaciones típicas de los cristianos a la moral pagana: véase, para la prostitución, Minucio Félix, *Octavio*, 28; para la violación de varones por varones, Justino Martir, 1 *Apología*, 12. 5 (Αιός δέ και των άλλων θεων μιμηταί γενόμενοι εν τω ανδροβατειν), y Crisóstomo, *In epistolam ad Titum*, homilía, 5. 4; para αρρενομανία –palabra que en griego clásico se usó primordialmente con referencia a varones, pero que la patrística emplea casi exclusivamente para mujeres–, véase Cesáreo de Nazianzo, *Diálogos*, 139, (cf. el uso en LXX, también respecto de mujeres).

[46] *Demonstrations evangelicae*, 1, PG, 22: 65. La referencia a Moisés podría aplicarse a αρσενοκοιτειν como alusión al Deut., 23: 18, que en LXX fue traducido inadecuadamente. Eusebio no sabía hebreo.

[47] 'Εγώ δέ μηδ' εμβλέπειν γυναικα μετ' επιθυμίας ακολάστου τούς εμούς Βούλομαι μαθητάς.

[48] *Sic*: un hapax legomenon; ningún léxico contiene esta variante.

[49] El pasaje es reconocidamente extraño, puesto que aquí, como en otros sitios, Crisóstomo omite la palabra αρσενοκοιται de su lugar en 1 Cor., 6: 9, y la menciona en el versículo siguiente en una forma variada. Sin embargo, es razonablemente claro que ηταιρηκώς y αρσενοκοιτος son ampliaciones del μαλακοί de la frase anterior (Και ο παυλος ενταυθα, Μή

πλανασθε· ούτε πόρνοι [τόν ἤδη καταδικασθέντα πρωτον τίθησιν], ούτε μοιχοί, ούτε μαλακοί, ούτε μέθυσοι, ούτε λοίδοροι βασιλείαν Θεου κληρονομήσουσι), puesto que en el enunciado en que aparecen, el sentido hace necesario repetir la misma lista con excepción de las palabras μεθυσοι y λοίδοροι –que son el tema en discusión– y πόρνοι, que ha sido eliminada de la oración anterior («Esto lo da como ya condenado de antemano»); esto sólo permite comparar la gravedad del pecado de los μοιχοί y de los μαλακοί con el de los μέθυσοι y los λοίδοροι: Πολλοί τούτου επελάβοντο του χωρίου, ως σφόδρα τραχέος, εἰ γε τόν μέθυσον καί λοίδορον μετά του μοιχου καί του ἡταιρηκότος καί του αρσενοκοίτου τίθησι. Puesto que se vuelve a mencionar específicamente a los μοιχοί, las palabras en cuestión tienen que ser una extensión de μαλακοί.

[50] Por ej., cánones 15-17 del concilio de Ancira, como erróneamente interpretaron muchos concilios latinos posteriores.

[51] Probablemente, la homilía atribuida equivocadamente a Macario el Egipcio sea el primer ejemplo del uso de la palabra en otro contexto que la prostitución, pero, puesto que la obra es apócrifa, es imposible estar seguro de su origen ni de su datación (no anterior al siglo IV). Esto supone una conexión entre sodomía y αρρενοκοιτία (4. 20. 22). El cambio a αρρενο- en este ejemplo puede indicar que el autor confundió el término bíblico αρσενοκοιται con el más común de αρρενομιξία. También Cirilo de Alejandría emplea esta forma en el siglo V (pg. 77: 981; o Aubert, *Cyrilli opera*, «Homiliae diversae», 14. 5. 414), mientras que, en el mismo siglo, Teodoreto, quien cita a partir de 1 Cor., 6: 9, usa la forma más antigua αρσενοκοιται (*Historia ecclesiastica*, 4. 20, PG, 82: 1169). En el siglo VI la emplea Malalas en obras auténticas para describir las relaciones ilícitas de obispos con muchachos (PG, 97: 644); y también aparece en una obra atribuida a Joannes Jejunator (m. 596), que proporciona un contexto más claro que cualquier otro texto antiguo, al menos en lo que concierne al género de las partes implicadas: Τό μέντοι της αρσενοκοιτίας μυσος πολλοί καί μετά των γυναικων αυτων εκτελουσιν (PG, 88: 1895). Obsérvese que la insistencia en que αρσενοκοιται significa «homosexual» culmina en una lectura totalmente absurda de este enunciado: «Y muchos incluso practican el vicio de la homosexualidad con sus esposas». Véase infra, Ap. II, pp. 389-390.

[52] Para una glosa grecolatina del siglo IX que incluye αρσενοκοίτης [*sic*: aunque esta forma no aparece en el NT], véase M. E. Miller, «Glosaire grec-latin de la Bibliothèque de Laon», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 29, núm. 2, 1880, p. 64.

[53] Pedro Damián, en su *Liber Gomorrhianus*, 4 (PL, 145: 165) citaba 1 Tim., 1: 10. Sin embargo, como ya se ha dicho, esta obra no ejerció casi influencia.

[54] *Summa contra gentiles*, 3. 122, cf. supra, cap. *Cambio intelectual*, n. 90 (p. 558).

Textos y traducciones

Clemente de Alejandría (m. ca. 215)

Paedagogus, 2.10

El fin [del matrimonio] es la buena crianza de los hijos [εὐτεκνία], así como la razón por la que el agricultor esparce la semilla es la provisión de alimento, pues el objetivo de un hombre dedicado a la agricultura es la recogida de los frutos [...] No toda tierra es apta para el cultivo, y aun cuando fuera, no toda ella sería para el mismo agricultor. Pues no se puede sembrar sobre las rocas, ni debería desperdiciarse semilla,[1] pues es fuente de generación y comprende tanto la sustancia de la procreación como el designio de la naturaleza. No cabe duda de que es impío para los designios naturales [κατὰ φύσιν] el pervertirse irracionalmente en costumbres que no son naturales [παρά φύσιν]. Por ejemplo, considérese cómo Moisés, con su gran sabiduría, repudió simbólicamente la siembra infructífera cuando dijo: «No comerás la carne de la hiena.» Pues no quería que los hombres compartieran la cualidad de ésta ni que probaran por sí mismos tal maldad, puesto que estos animales están bastante[2] obsesionados por el coito.

De la liebre, por ejemplo, se dice que desarrolla un nuevo ano cada año [véase Bernabé, 10; Plinio, 8. 55; etc.], de modo que tiene tantas aberturas como años haya vivido. De aquí que la prohibición de comer liebre represente un rechazo de la pederastia. La hiena por otro lado es, de forma alternada, macho un año y hembra el año siguiente, y por esta razón [Moisés] sugiere que quienes se abstienen de comer hiena no serán muy proclives al adulterio.[3] Aunque estoy de acuerdo en que Moisés, con su gran sabiduría, quiere decir que no hemos de volvernos como esos animales, habida cuenta la prohibición que pesa por igual sobre ellos, discrepo de la interpretación de quienes entienden todo esto de manera simbólica.[4]

La naturaleza nunca se ve obligada a cambiar, y lo que fue creado una vez no puede querer invertirse erróneamente, puesto que el deseo no es naturaleza. El deseo puede alterar el carácter de algo ya creado, pero no puede recrear su naturaleza. Es verdad que muchas aves cambian con las estaciones tanto los colores como las voces, como por ejemplo el mirlo, que –se dice– cambia del blanco al dorado y de una voz suave a otra estridente, o como el ruiseñor, que cambia de color y de canto con las estaciones. Pero no pueden cambiar un ápice de su verdadera naturaleza [...] Tampoco se puede creer que la hiena cambie siempre de naturaleza o que la naturaleza misma tenga al mismo tiempo los dos tipos de genitales, los del macho y los de la hembra. Sin duda se equivocan al no tomar en cuenta cómo se dedica la naturaleza a los hijos, ella que es la madre y la engendradora de todas las cosas.

Puesto que este animal [la hiena] es extremadamente lascivo, ha desarrollado bajo la cola, frente al conducto de los excrementos, una suerte de apéndice carnoso de forma muy parecida a los genitales de la hembra.[5] Este diseño de la carne no tiene conducto que lleve a parte útil alguna, quiero decir, ni a la matriz, ni al recto. Por el contrario, sólo consta de una gran cavidad, de donde se desprende su lujuria infructífera, pues los conductos que tienen por finalidad la creación están invertidos. Esto mismo ocurre en el caso de la hiena macho y de la hembra, debido a su pasividad excepcional. Los machos se montan unos a otros, de modo que es extremadamente raro que busquen una hembra. En este animal no es frecuente la concepción, a causa de lo común que es entre ellos la inseminación antinatural. Sobre esta base, a mí me parece que, en el *Fedro*, Platón se pronuncia en contra de la pederastia, a la que llama «bestial» porque los que se entregan a [este] placer «se desbocan» y copulan a la manera de los cuadrúpedos, esforzándose por engendrar hijos [de esa manera].[6] «Además – como dice el Apóstol [Rom, 1: 26-27] – Dios entregó a los impíos a pasiones infames: pues sus

mismas mujeres invirtieron el uso natural por el que es contrario a la naturaleza. Del mismo modo también los varones, desechando el uso natural de la hembra, encendieron su lujuria unos con otros, cometiendo torpezas nefandas varones con varones, y recibiendo en sí mismos la paga merecida de su obcecación.»

Tampoco concedió la naturaleza a estos animales tan libidinosos [el derecho] de montar el conducto para el material de desecho. La orina fluye a la vejiga; la comida no digerida al estómago; las lágrimas a los ojos; la sangre a las venas; la cera a los oídos; el moco es arrastrado a las fosas nasales. Y hay un fundamento cerca del final del intestino, a través del cual se expulsa el material excedente. Sólo en el caso de la hiena, la naturaleza ha dividido esta parte superflua para sus copulaciones «excesivas»^[7] y, en consecuencia, está vacío hasta un cierto punto, para uso de las partes libidinosas; pero por la misma razón, el agujero es un callejón sin salida, pues no está diseñado para la procreación. Para nosotros, de esto se desprende con toda claridad que las relaciones físicas entre machos [αρρενομιξίας], siembras infructíferas, coito por detrás [τάς κατόπιν ευνάς] e incompleto, uniones andróginas [τάς ασυμφυεις ανδρογύνους κοινωνίας], todo eso debe evitarse; y debe más bien obedecerse a la naturaleza misma, que desalienta [de tales cosas] gracias a una disposición de las partes que no hace al macho apto para recibir la semilla, sino para sembrarla.

Cuando Jeremías —o el Espíritu Santo que habla por su boca— decía «La cavidad de la hiena se ha convertido en mi casa» [Jer., 12: 9; cf., 7: 11], con repugnancia por la comida de los cuerpos muertos, se refería en un sutil paralelismo con la idolatría; pues la casa del Señor debe estar verdaderamente libre de ídolos. Una vez más. Moisés prohibió comer liebre porque la liebre copula en todas las estaciones y lo hace desde detrás, con el consentimiento de la hembra. Esto quiere decir que es uno de esos animales que se montan por detrás. [La hembra] concibe cada mes y da a luz, copula y engendra hijos, y tan pronto como ha parido es montada de inmediato por la liebre que se encuentre más cerca (pues no se circunscriben a una pareja), vuelve a concebir y otra vez a parir.

En efecto, tiene una matriz doble, y el coito no la estimula suficientemente por una sola cavidad de la matriz, pues todos los vacíos buscan ser llenados; ocurre que cuando está preñada, la otra parte del vientre es presa del deseo y se vuelve apasionada. De aquí que esté constantemente preñada. Lo importante de esta parábola estriba en aconsejar la abstinencia del deseo excesivo, la cópula mutua [ἐπαλλήλων συνουσιων], las relaciones con mujeres embarazadas, la inversión de los papeles en el coito [αλληλοβασιάς],^[8] la corrupción de muchachos, el adulterio y la lascivia. Además, el propio Moisés prohibió rotundamente [esto], sin apelar a la metáfora y mirando las cosas a cara descubierta. «No fornicaréis; no cometeréis adulterio; no corromperéis a los muchachos.»^[9] El mandato de la Palabra debe ser observado por todos y no debe violarse nada del mismo; ni deben socavarse los Mandamientos.

El nombre de un mal deseo es *hybris* [ὕβρις]^[10] y Platón llamó *hybriste* [ὕβριστήν; «Fedro», 254c] al corcel del mal deseo, cuando leyó: «Te has vuelto para mí como sementales obsesionados por las hembras» (Jer., 5: 8).^[11] Los ángeles que vinieron a Sodoma nos hicieron saber el castigo que esperaba a la *hybris*. Pues quemaron a quienes trataban de deshonrarlos allí, en la ciudad y, con un claro signo, demostraron que el fuego es el fruto de la lujuria [cf. 3.8 (PG, 8: 616)]. Como ya dije, el recuerdo de las experiencias de los que vinieron antes que nosotros tiene la finalidad de instruirnos, de tal modo que no nos dejemos corromper por las mismas cosas, sino más bien nos cuidemos de caer en iguales [pecados]. Pues es menester ver a los jóvenes como hijos y proteger a las esposas de los demás como si fueran nuestras propias hijas.

El gobierno más elevado es el gobierno de las pasiones y el control del vientre y las cosas que están en su interior. Pues, si la razón no permite que un hombre sabio mueva ni siquiera un dedo al azar, como afirman los estoicos, ¿cuánto más no deberían controlar las partes sexuales quienes aspiran a la sabiduría? Esta, me parece, es la razón por la cual se lo llama «lo privado», porque es esencial emplear esta parte del cuerpo con más timidez que ninguna otra. Pues la naturaleza nos permite gozar de las uniones legales justas como nos permite hacerlo con las comidas, en la medida en que [dicho

goce] sea apropiado, útil y decente; esto es, permite un deseo de procreación. Pero aquellos que persiguen el exceso, caen en lo antinatural^[12] y se perjudican a sí mismos al practicar el coito ilegal [cf. Rom., 1: 27].

Pero lo mejor de todo es no mantener nunca relaciones sexuales con muchachos como se haría con una mujer. A este respecto, el Filósofo, instruido por Moisés, dice:^[13] «No insemínes rocas y piedras, pues de sus raíces no se obtiene naturaleza fructífera». Además, el Mundo ha ordenado lo más claramente posible a través de Moisés: «No yacerás con un hombre como con una mujer. Es una abominación».^[14] Y añade: «Abstente también de todo campo femenino» que no sea el vuestro. El buen Platón, recogiendo las Sagradas Escrituras e infiriendo de ellas qué es legal, aconsejó: «No yacerás carnalmente con la mujer de tu prójimo, ni te contaminarás con semejante unión».^[15] Pues las siembras de concubinato son ilegítimas y adúlteras. No siembres donde no deseas cosechar, no toques absolutamente a nadie fuera de tu mujer,^[16] la única con quien es lícito para ti gozar de los placeres de la carne para la legítima sucesión. Sólo estas cosas son legales, según la Palabra...^[17]

San Juan Crisóstomo (m. 407)
Comentario sobre Romanos, Homilía 4
(In Epistolam ad Romanos)

Por esta causa, Dios les entregó a pasiones infames. Pues sus mismas mujeres invirtieron el uso natural por el que es contrario a la naturaleza. Del mismo modo también los varones, desechando el uso natural de la hembra, encendieron su lujuria unos con otros [Rom., 1: 26-27, KJV].

Las pasiones, en efecto, son todas deshonestas, pues el alma se ve más dañada y degradada por los pecados que el cuerpo por la enfermedad, pero la peor de todas es la manía por los hombres.^[18] Nótese cómo en este pasaje [Pablo] los priva de toda excusa, lo mismo que en el caso de sus creencias, al observar de sus mujeres que «invirtieron el uso natural». Ninguna puede afirmar, señala, que ha llegado a eso porque se le impidió el coito lícito, ni que, puesto que no podía satisfacer su deseo, cayó en esa monstruosa depravación. Únicamente los que poseen algo pueden intercambiarlo, que es lo que dice en sus comentarios sobre las creencias: «*Cambiaron* la verdad de Dios en falsedad».

Una vez más, pone de relieve lo mismo acerca de los hombres, aunque de manera distinta, pues de ellos dice que «desecharon el uso natural de la hembra». También con estas palabras hace imposible toda excusa, pues los acusa de que no sólo tuvieron goce [legítimo] y lo abandonaron para perseguir otro diferente, sino que, desdeñando lo natural, fueron tras lo antinatural.

Sin embargo, los pecados contra la naturaleza son más difíciles y menos gratificantes, tanto que ni siquiera puede decirse que proporcionen placer, pues el verdadero placer está en armonía con la naturaleza. Pero cuando Dios ha abandonado a alguien, todo se invierte. A causa de esto, no sólo fueron satánicas sus creencias, sino que sus propias vidas fueron diabólicas. En consecuencia, cuando se refería a sus creencias, señalaba tanto al mundo físico como a la mente humana al decir que con el juicio que Dios había vertido sobre ellos, el mundo visible podía conducirlos de la mano ante el Creador, pero desde el momento en que se negaban, eran imperdonables. Además, aquí, ante el mundo, ha puesto placer legítimo, del que podrían haber gozado libremente y con más sentido, y de esa manera haberse visto exentos de vergüenza. Pero se negaron, y por esta razón están excluidos de todo perdón, puesto que han ultrajado la naturaleza misma. Y más vergonzoso es aún que las mujeres busquen este tipo de relación sexual, pues debieran ellas ser más recatadas que los hombres [...] Tras hablar de las mujeres, se dirige a los hombres, y dice: «De la misma manera, también los hombres

desecharon el uso natural de la hembra». Éste es el signo de la depravación última, cuando ambos sexos están corrompidos, y quien está destinado a ser maestro de la mujer y quien está llamada a convertirse en compañera del hombre, se comportan como enemigos. Nótese el énfasis que pone en sus comentarios. No dice que se han enamorado [ἠρώσθησαν] y que se atraen mutuamente con pasión, sino que «encendieron su lujuria unos con otros». Podéis ver [o «Veis»], que todos estos deseos surgen de una concupiscencia que no se mantiene en sus límites usuales.

La gente que transgrede las leyes establecidas por Dios desea antes cosas extrañas que lo que es lícito, así como a veces algunos, desechando el deseo de comidas preparadas, desean tierra y pequeñas piedras, y otros, presas de una sed extrema, hasta han llegado a desear barro. Así también se ve esa gente arrastrada a la pasión ilícita. Preguntas: «¿De dónde proviene este exceso de deseo?». Del pecado de los que Le abandonan: «los hombres que hacen cosas indecentes con otros hombres».

II. [...] Al parecer, en los tiempos antiguos esta práctica era ley, y un legislador prohibió que los esclavos domésticos usaran ungüentos o que amaran a los muchachos, privilegios –o, mejor, vicio–, que concedía únicamente a los libres de nacimiento.^[19] Pero luego no consideraron la cuestión como un vicio, sino como algo honroso, que había que dejar exclusivamente para los ciudadanos libres, pues era demasiado bueno para los esclavos domésticos. Esta era la actitud de los pueblos más sabios, los atenienses, y de su héroe Solón. Y se puede encontrar muchas obras de los filósofos llenas de este mal. Sin embargo, no hemos de decir que por ello el acto sea lícito, sino que quienes aceptan esa ley son más bien dignos de piedad y merecedores de compasión [literalmente, «muchas lágrimas»] [...] Pues os digo que esa gente es peor que los asesinos, y sería para ellos mejor morir antes que vivir deshonorados de esta manera. El asesino sólo separa el alma del cuerpo, pero esta gente destroza el alma dentro del cuerpo. Ningún pecado que menciones, cualquiera que fuese, puede igualarse a éste. Y si los que lo padecen percibieran realmente lo que se les hacía, morirían mil veces antes que incurrir en ello.

III. No hay nada, absolutamente nada, más extraviado y pernicioso que esta maldad. Si al hablar de fornicación, Pablo dijo «cualquier otro pecado que cometa el hombre está fuera del cuerpo, pero el que fornicar, contra su cuerpo peca» [1 Cor., 6: 18], ¿qué habrá que decir de esta locura, inexpresablemente peor que la fornicación? Pues sostengo que no sólo [ello] te convierte en mujer, sino que también dejas de ser un hombre; ni te vuelves de esa naturaleza, ni conservas la que tenías. Te conviertes en el traidor de ambas, y mereces por ello ser expulsado y lapidado por hombres y por mujeres, pues has cometido injuria a ambos sexos. Sólo para demostrar mi punto de vista, suponed que alguien acudiera a vosotros y os ofreciera cambiaros de hombres a perros. ¿No trataríais de huir de semejante degenerado? Sin embargo, [por este pecado] no habéis cambiado de hombres a perros, sino a un animal mucho más repulsivo aún. Un perro, por lo menos, es útil, pero un prostituto [ἡταιρικώς]^[20] no sirve para nada.

¿Qué pasaría, pregunto [literalmente, «decidme»], si alguien amenazara con obligar a los hombres a llevar hijos en su vientre y a parirlos? ¿No nos llenaría de indignación? Pero observad que todos los que deliran tras estas cosas se están haciendo ya algo peor a sí mismos; pues no es lo mismo adoptar la naturaleza de una mujer que transformarse en mujer mientras se sigue siendo hombre, o, mejor dicho, no ser ni una cosa ni la otra.^[21]

San Juan Crisóstomo
Contra los enemigos de la vida monástica, 3
(Adversus oppugnatores vitae monasticae)

Entonces, ¿qué es el mal? En nuestras vidas ha entrado un cierto amor nuevo e ilícito, se ha presentado una enfermedad horrible e incurable, la más grave de todas las plagas que se hayan abatido sobre nosotros, se ha visto un crimen nuevo e intolerable. No sólo se han subvertido las leyes establecidas [por el hombre], sino incluso las de la propia naturaleza. La fornicación parecerá ahora una cuestión sin importancia en la evaluación de los pecados sexuales, y así como la llegada de un dolor más grande eclipsa el malestar de un dolor anterior, así también lo extremado de este ultraje [ὕβρεως] hace que la lascivia con las mujeres, que había sido intolerable, ya no lo pareciera tanto. En verdad, parece deseable escapar [de alguna manera] a esas trampas, y hay cierto peligro de que en el futuro la comunidad de mujeres resulte innecesaria y que los muchachos satisfagan todas las necesidades que hoy acostumbran a satisfacer las mujeres.

Y esto no es lo peor, pues lo peor es que este ultraje se perpetre a la luz pública, y que la ilegalidad se haya convertido en ley. Pues nadie teme, nadie se estremece. Nadie se avergüenza, nadie se sonroja, sino que, por el contrario, más bien se enorgullecen de su juego; los que parecen raros son los castos, y equivocados los que desaprueban. Si éstos [los castos o los que desaprueban] son insignificantes, se los intimida; si son poderosos, son objeto de burla, de risa, de refutación, con mil argumentos. Los tribunales carecen de poder; leyes, [\[22\]](#) instructores, parientes, amigos, maestros: todos son desvalidos. A algunos se los corrompe con dinero, y a algunos sólo les interesa conseguir lo que pueden por sí mismos. En cuanto a los más honorables, que tienen responsabilidad en el bienestar de aquellos que les han sido confiados, con facilidad se los enloquece y se pasa por encima de ellos, pues temen el poder de los desenfrenados.

En realidad, sería más fácil escapar a una sospecha de tiranía que verse libre de sus garras tras haber tratado de salvar a alguien de estas desagradables actividades. En el corazón mismo de las ciudades, los hombres hacen cosas indecorosas entre ellos, como si se hallaran en un vasto desierto. A quienes quisieran impedir tales prácticas les resultaría difícil escapar a la mala reputación de los implicados en ellas, en primer lugar porque son muy pocos y fácilmente se perderían en la gran multitud de quienes viven una mala vida...

Entre ciertos animales hay un poderoso impulso sexual [οἰστρος], una necesidad irresistible, que en nada se diferencia de la locura. Aun así, no experimentan este tipo de amor, sino que se mantienen dentro de los límites de la naturaleza. Aunque se los provoque diez mil veces, nunca transgreden las leyes de la naturaleza. Pero los seres humanos, aparentemente racionales, beneficiarios de la enseñanza divina, los que instruyen a los demás en lo que deben hacer y en lo que no deben hacer, aquellos que han oído las Escrituras que bajaron del cielo, no se unen a prostitutas con la misma falta de temor con que se unen a muchachos. Exactamente como si no fueran hombres, como si no les aguardara la justicia de Dios, como si no hubiera juicio final, como si la oscuridad lo cubriera todo y nadie pudiera ver ni oír tales cosas, se atreven a todo eso con desbordado frenesí. Los padres de los muchachos [\[23\]](#) de los que se hace abuso mantienen tal cosa en silencio: no tratan de secuestrar a sus hijos, ni buscan remedio para ese mal. [\[24\]](#)

Juan el Ayunador (?) (m. 595)

Penitencial

El sacerdote se coloca junto [al penitente] y lo interroga lo más alegre y bondadosamente posible y, si puede, lo besa y pone los brazos del penitente alrededor de él, sobre todo si lo ve abrumado por la pena y la vergüenza, que desgraciadamente podría llegar a dominar sus pensamientos, y le habla con voz suave y serena:

«¿De qué manera, hermano, perdiste la virginidad? ¿Por fornicación, por boda legal, por masturbación [μολακία] o por uno de esos pecados contra natura [παρά φύσιν]?» Cuando ha confesado y lo ha explicado todo, [el sacerdote] vuelve a preguntar: cuántas mujeres había tenido durante su vida de casado, y cuántas de ellas eran esclavas, cuantas eran viudas, cuántas casadas, cuántas monjas –pues en estas cosas incurrían algunas de las que vestían hábito–, y así sucesivamente. No importa gran cosa que las mujeres sean putas [πόρναι], pero mucho que sean casadas [...] Antes que todo lo demás debe indagarse la cantidad de personas y el tipo de esas personas. Hay seis tipos: una penitencia si eran esclavas, otra si eran libres por nacimiento; una si eran putas, otra si eran vírgenes; una cosa es que fueran viudas, otra que fueran casadas; una cosa es que fueran monjas, otra que estuvieran casadas con sacerdotes.

Así también se debe preguntar acerca del αρσενικοιτία, [25] del que hay tres variedades. Pues una cosa es recibirlo pasivamente de otro, que es lo menos grave; otra cosa es hacerse a alguien, lo cual es más grave que lo anterior, y otra, finalmente, hacerlo a otro y recibirlo pasivamente de otro, que es más grave que las dos anteriores. Pues ser sólo pasivo, o sólo activo, no es tan grave como ser ambas cosas. Se debe preguntar en cuál de estas [prácticas] ha caído el penitente, y con qué frecuencia, y por cuánto tiempo, y si ocurrió antes del matrimonio o después, antes o después de los treinta años.

Debe averiguarse además si ha penetrado a un animal, pecado del que sólo hay un grado.

Análogamente, hay dos tipos de masturbación [μολακία]: una en que se excita con su propia mano, y la otra, en que es excitado por la mano de otro, lo que es una desgracia, pues lo que las partes comienzan por sí mismas termina por perjudicar a otros, a quienes enseñan el pecado.

También hay que preguntar por el asombroso, seductor [πολυμαγγάνου], y sombrío pecado del incesto, del que no sólo hay una o dos variedades, sino una gran cantidad de tipos muy diferentes. Uno es el que cometen dos hermanas del mismo padre o de la misma madre (o ambos). Otro implica un primo; otro, la esposa de un hijo; otro, la esposa de un hermano. Una cosa es con una suegra o hermana de una suegra, otra cosa es con una madrastra o una concubina del padre. Algunos lo cometen incluso con sus propias madres, y otros con hermanastras o ahijadas. En realidad, muchos hombres incurren en pecado de αρσενικοιτία con sus esposas. [26]

El sacerdote también debería inquirir de esta manera sobre el asesinato, voluntario o involuntario, y luego si [el penitente] ha deshonrado a sus padres, o bien físicamente, o bien con palabras agrias, y si ha comulgado después de comer y beber, si se ha deshonrado en Pascua, o si ha recibido la comunión indiferentemente después de haber tenido relación sexual con una mujer. ¿Ha contraído un matrimonio secreto o se ha permitido besar y acariciar sin llegar hasta el fin? [27] ¿Ha seducido a un muchacho [επαιδοφθόρησεν], impedido a alguien que recibiera su paga, hablando contra alguien o injuriado injustamente a alguien? ¿Ha comido sangre, o algo estrangulado, muerto por un animal [Lev., 5: 2], un cadáver [Lev., 11: 8] o algo muerto por pájaros? ¿O se ha visto involucrado en adivinación, magia o preparación de pociones...? [28]

Papa san León IX

Nosotros, más humanamente (Nos, humanius agentes, 1051)

Respuesta a Liber Gomorrhianus, de san Pedro Damián

El libro que habéis publicado, hijo mío, contra la cuádruple polución del contagio carnal, franco de estilo y más directo aún en el razonamiento, constituye una prueba irrefutable de la intención de vuestra mente de sumaros a la santa disputa del espléndido poder del brillante recato. En verdad

habéis caído con fuerza sobre el desenfreno de la carne, habéis castigado el deseo obsceno con el brazo del espíritu y habéis presentado con toda claridad la figura del vicio execrable con la autoridad de la virtud, que, siendo ella misma inmaculada, no permite la menor impureza. Nunca podría ser el tipo de cosa que se presta a las sórdidas vanidades. En verdad estos clérigos cuyas desagradables vidas vuestra sabiduría ha expuesto con pesadumbre, imparcialidad y racionalidad, están con justicia – con plena justicia– excluidas del [literalmente, «no pertenecen al»] vínculo de su herencia, de la que se han apartado con voluptuosos placeres. Porque si vivieran castamente, no sólo serían llamados al templo de Dios, sino también al santuario, en el que el Cordero de Dios es sacrificado en brillante gloria, por quien el mundo entero se limpia de su horrible inmundicia. Tales clérigos, por supuesto, mediante el testimonio de sus actos, si no de sus palabras, revelan que no son lo que pensaban ser. Pues, ¿cómo podría alguien ser un clérigo, ni siquiera así ser llamado, cuando no ha temido al mal en su propia voluntad?

Acerca de estas cosas, puesto que habéis escrito lo que os ha parecido mejor, movido por la santa indignación, está bien que, como lo deseáis, interpongamos nuestra autoridad apostólica a fin de eliminar toda duda escrupulosa entre quienes lean [esto], y que quede claro para todos que el contenido de este librito, como agua lanzada a las llamas del infierno, ha merecido nuestra aprobación. En consecuencia, para que la licencia impune del sucio deseo no se extienda, es esencial combatirla] con medidas adecuadas de severidad apostólica y, además, dar alguna prueba de rigor.

Aun cuando la censura de la equidad –tanto la de los concilios sagrados como la de nuestro propio juicio– excluya de todas las jerarquías de la inmaculada Iglesia a todos aquellos contaminados por la suciedad de cualquiera de los cuatro tipos [de este pecado] mencionados, aun así, nosotros, más humanamente, deseamos y ordenamos que aquellos que liberaron su semen, ya sea con sus propias manos, ya mutuamente con algún otro, e incluso quienes lo vertieron en coito interfemoral, si no fue una práctica duradera o realizada con muchos hombres y si refrenaron sus deseos y expiaron esos vergonzosos pecados con una penitencia adecuada, sean admitidos en la misma jerarquía que tenían mientras pecaban (aunque no deben seguir haciéndolo), confiando en la misericordia divina. Pero no puede haber esperanza de recuperar la jerarquía para aquellos que se han manchado con cualquiera de los dos tipos de pecados que habéis descrito –solos o con otros– durante un tiempo prolongado o con muchos hombres aunque fuera por poco tiempo, o –lo que es tan horrible de mencionar como de oír mentar– aquellos que han caído en la última categoría.[\[29\]](#)

Si alguien se atreve a criticar o a cuestionar este decreto de dirección apostólica, hágasele saber que pone en peligro su jerarquía. Pues quien no ataca el vicio, lo alienta, y es con justicia considerado culpable [y merecedor] del [mismo] fin que el que sucumbe al pecado.

Pero, hijo querido, me congratulo inexpressablemente de que demostréis con el ejemplo de vuestra vida precisamente lo que habéis enseñado con el don de vuestra palabra. Pues es más grandioso enseñar con los actos que con las palabras. Por ello, Dios mediante, obtendréis la victoria, gozaréis con el Hijo de Dios y la Virgen en lo alto del cielo y seréis coronado y recompensado con gracias por todos aquellos que por vos se han salvado del fuego del diablo.[\[30\]](#)

***Carta apócrifa de Alejo Comneno al conde Roberto de Flandes, en la que le implora ayuda contra los turcos
(Finales siglo XI-comienzos del siglo XII)***

Al noble y glorioso conde Roberto de Flandes y a todos los gobernantes de todos los reinos, tanto laicos como clericales, consagrados a la fe cristiana, el emperador de Constantinopla les envía saludos

y paz en Nuestro Señor Jesucristo, Su Padre y el Espíritu Santo.

¡Oh, conde incomparable, gran defensor de la fe!, deseo llamar vuestra atención sobre el extremo a que llega el acoso feroz y cotidiano de los pincinnatti [¿pechenegos?] y los turcos a la mayor parte del santo imperio de los griegos cristianos, y sobre cómo se ve éste incesantemente saqueado y sometido a pillaje, y cómo se perpetran masacres e inexpresables asesinatos y vejaciones en perjuicio de los cristianos. Pero, puesto que los males son tantos y, como hemos dicho, tan inexpresables, sólo mencionaremos algunos que, sin embargo, son tan horribles de oír y perturban hasta el aire [en el que se enuncian].

Pues circuncidan a muchachos y jóvenes cristianos en las pilas bautismales de [iglesias] cristianas y derraman la sangre de la circuncisión directamente en dichas pilas y los obligan a orinar encima, tras lo cual los conducen violentamente alrededor de la iglesia y los fuerzan a ultrajar el nombre de la Santa Trinidad. A los que se niegan los torturan de distintas maneras y finalmente los matan. Cuando cogen a mujeres nobles y a sus hijas, abusan sexualmente de ellas por turnos, como animales. Algunos, mientras perversamente violan a las doncellas, obligan a las madres a presenciar la escena y a cantar canciones obscenas mientras ellos consuman el acto maligno. Leemos acerca de un acto semejante, perpetrado en los tiempos antiguos contra el pueblo de Dios, del que, después de humillarlo de diversas maneras, se burlaban con estas palabras: «¡Cantadnos una de las canciones de Sión!» [Salm., 136: 3, Vulgata].

De la misma manera, mientras violan a las hijas, fuerzan a las madres a cantar canciones lascivas; las voces de las madres, imaginamos, han de producir más lamentos que canciones, como está escrito en relación con la muerte de los santos inocentes: «En Rama se oyeron las voces, llores y alaridos; Raquel que llora a sus hijos, sin querer consolarse porque no existen» [Mat., 2: 18]. A las madres de los inocentes, representadas en la figura de Raquel, no se las pudo consolar por la muerte de sus hijos, pero hallaron consuelo pensando en la salvación de su alma. Sin embargo, estas madres, y esto es lo peor, no tuvieron consuelo en absoluto, pues [sus hijas] perecen tanto en cuerpo como en alma. [\[31\]](#)

¿Y luego? Pasemos a lo aún peor. Degradaron, sodomizándolos, a hombres de todas las edades y condiciones –niños, adolescentes, jóvenes, viejos, nobles, sirvientes y, que es lo peor y lo más malvado, clérigos y monjes, e incluso algo de lo que, ¡ay, qué vergüenza!, no se había hablado ni oído hablar desde el comienzo de los tiempos– ¡obispos! Ya han matado un obispo con este nefando pecado.

Han contaminado y arruinado de muchas maneras los lugares santos y han amenazado incluso con cosas peores. Ante todo esto: ¿Quién no lloraría? ¿Quién no se conmovería? ¿Quién no se estremecería? ¿Quién no rezaría? Prácticamente todo el territorio, de Jerusalén a Grecia, toda Grecia con sus regiones superiores (Capadocia Mayor y Menor, Frigia, Bitinia y Frigia Menor). [\[32\]](#) y muchas otras zonas tan alejadas como Tracia –demasiadas para mencionarlas aquí a todas–, han sido invadidas y no queda apenas otra cosa de Constantinopla, que amenazan con arrancarnos pronto, a menos que nos veamos rápidamente aliviados por la ayuda de Dios y de los fieles cristianos latinos. Llegaron a invadir el Propóntides [mar de Mármara] (que también recibe el nombre de Aridus y que va del mar Negro, cerca de Constantinopla, hasta el Mediterráneo), con doscientas naves que tomaron prisioneros a griegos y secuestraron a remeros, y amenazan ahora con tomar Constantinopla en cualquier momento, como dijimos, ya por tierra, ya desde el Propóntides.

Sólo estas pocas cosas, entre los incontables males que ha provocado esta raza extremadamente impía, mencionamos y escribimos para vos, conde de Flandes y amante de la fe cristiana. Pasamos por alto el resto, demasiado desagradable de leer. En nombre de Dios y de la piedad de todos los que sostienen la fe cristiana, os imploramos que enviéis aquí, para ayudarnos a nosotros y a todos los cristianos griegos, a todo soldado de Cristo fiel que podáis conseguir, grande, pequeño o mediano, que lucharán por la salvación de sus almas para liberar el reino de los griegos, así como los años anteriores [\[33\]](#) liberaron, en buena medida, Galitzia y otros territorios occidentales del yugo de los incrédulos. Pues

aunque soy emperador, no tengo remedio, ni sé adonde dirigirme, sino que más bien estoy permanentemente huyendo de los turcos y los pinemaci [*sic*: ¿pechenegos?] y me veo reducido a esperar en una sola ciudad su inminente llegada. Y como prefiero someterme a vosotros, los latinos, antes que dejar que ellos tomen Constantinopla, tendréis que pelear con coraje y con todas vuestras fuerzas, a fin de alcanzar la felicidad de una gloriosa e indescriptible recompensa en el cielo. Mejor es que Constantinopla esté en vuestras manos que en manos de paganos, ya que en ella se preservan las reliquias más preciadas del Señor: el pilar al que se Le ató, el látigo con que se Le flageló, la túnica roja con que se Le vistió, la corona de espinas con que se Le coronó, la caña que El cogió en sus manos en lugar del cetro, la túnica que se Le quitó en la cruz, la mayor parte de la, madera de cruz en la que se Le crucificó, los clavos que se usaron para crucificarle, los lienzos que se hallaron en el sepulcro desde la resurrección, las doce cestas de migas de las cinco hogazas de pan y dos pescados, la cabeza de san Juan Bautista con su cabellera y su barba intactas, los restos de los cuerpos de muchos de los inocentes, de varios profetas, de apóstoles, de mártires (sobre todo de san Esteban, el primer mártir), y confesores y vírgenes, demasiados para nombrarlos aquí a todos uno por uno. Todas estas cosas deben poseer los cristianos, no los paganos, y sería una dicha para todos los cristianos que se las conservara, pero una vergüenza y un baldón que se las perdiera.

Si no tienen voluntad de luchar por esto y si aman más el oro, hallarán en Constantinopla más oro que en todo el resto del mundo. Sólo los tesoros de las iglesias de Constantinopla –plata, oro, piedras preciosas y sedas [esto es, vestimentas ceremoniales] – serían suficientes para todas las iglesias del mundo, y los tesoros de la iglesia madre, Santa Sofía [Sabiduría Santa], son inconmesurablemente mayores que todos éstos y pueden, sin duda, compararse con el tesoro del templo de Salomón.

¿Y que diré de los infinitos tesoros de los nobles, puesto que nadie puede calcular ni siquiera la riqueza de los mercaderes ordinarios? ¿Qué puede hallarse en las arcas de los emperadores anteriores? Aseguro que no hay lengua capaz de describir tal cosa, pues aquí se han traído y escondido en el palacio no sólo el tesoro de los emperadores de Constantinopla, sino también el de todos los antiguos emperadores romanos. ¿Qué más necesito decir? Lo que se muestra a los ojos de los hombres no es nada en comparación con lo que permanece oculto. En consecuencia, daos prisa, con toda vuestra gente, y pelead con todas vuestras fuerzas, a fin de que ese tesoro no caiga en manos de los turcos y los pincinnatti. Pues son ellos infinitos en número; 60.000 se esperan cualquier día, y temo que pronto corromperán a nuestros codiciosos soldados con su gran tesoro, como Julio César hiciera otrora, cuando invadió el reino de los francos valiéndose de la codicia. Y así sucederá que el Anticristo capturará todo el mundo al final de los tiempos.

Actuad, pues, mientras tengáis tiempo, a fin no perder el reino de los cristianos y, lo que es peor, el sepulcro del Señor. Así podréis recibir en el futuro una recompensa, y no un castigo. Amén.[\[34\]](#)

Marbod, obispo de Rennes (m. 1123)

Poemas

Un argumento contra el idilio

Un raro rostro, perfectamente matizado:
más blanco que la nieve, más rosado que rosas primaverales;
resplandor celestial; sonrisa que es promesa de dulzura;
ofrenda, roja cual llama, de labios carnosos;

dientes blancos y brillantes en perfecta disposición;
miembros llenos de vigor, maneras encantadoras sin disimulo.
Todo esto posee la chica que anhela unirse a mí;
y ese joven espectacular, cuya belleza es mi fuego,
la ama, la atrapa, todo lo hace por complacerla.
Pero ello lo desdeña y a mí me desea; me ordena que la ame,
me suplica, y muere casi cuando yo me rehúso.

A su amado ausente

Si hay algo que amas en la ciudad en que vives, algo que no quieres perder,
si amas eso verdaderamente, deja de preocuparte por la corte.
Pon fin a toda demora. Tu ausencia se acrecienta cada hora.
Y esta ausencia, si es irreparable, es grave.
Deja de lado lo que en Calonne [?] te retenga,
que más estás perdiendo en esta ciudad que ganando allá.
¿Qué puede haber tan valioso como un muchacho fiel a su amante?
[Pero] cualquier demora más, y quien hoy es leal puede volverse infiel,
pues ahora mismo se ve de mucho halago tentado,
y cuando alguien es tentado, hay razón para creer que caerá.
Pronto regresa si quieres conservar lo que amas.
Abandona el castillo si quieres retener la ciudad [?].[\[35\]](#)

El joven esquivo

Horacio compuso una oda sobre un cierto muchacho
de rostro tan amoroso que fácilmente habría pasado por chica,
cabello que caía en ondas sobre el ebúrneo cuello,
frente blanca como la nieve y ojos negros como el alquitrán,
mejillas suavísimas y llenas de deliciosa dulzura
cuando florecían con el brillo de un rubor de belleza.
Su nariz era perfecta; sus labios, del rojo de la llama; amorosos sus dientes,
un exterior hecho para armonizar con su mente.[\[36\]](#)

Esta visión de un rostro, radiante y pleno de belleza,
encendía con la antorcha del amor el corazón de cualquiera que lo [contemplara].
Pero a este muchacho, tan amoroso y atractivo,
tormento para todos los que lo miran,
tan cruel e incommovible lo hizo natura,
que antes moriría que permitirse amar.
Duro e ingrato, como nacido de un tigre,
sólo reía ante las suaves palabras de los admiradores,[\[37\]](#)
reía de sus vanos esfuerzos,

reía de aquellos de quienes él mismo era causa de perdición.
Que es vil no cabe duda, vil y cruel,
quien por perversión del carácter niega la belleza de su cuerpo.
Una cara hermosa debiera tener una mente sana,
paciente y no orgullosa, sino dispuesta a esto o aquello.^[38]
La florecilla de la edad es rápida, de fugaz brevedad;
pronto se desgasta, se evanesce, y no se la puede revivir.
Esta carne tan hermosa, tan lechosa, tan impecable,
tan saludable, tan amable, tan brillante, tan suave,
llegará el momento en que sea fea y áspera,
en que su piel juvenil se vuelva repulsiva.
Así, pues, mientras estés en flor,
adopta una actitud más apropiada.^[39]

Hilario el Inglés
Poemas amoratorios
(Siglo XII)

7. A un muchacho de Anjou

Joven singular y hermoso,
observa bondadoso, te suplico,
estos escritos que un admirador te envía;
míralos, léelos y aprovecha lo que leas.

Postrado en tu regazo;
de rodillas, las manos juntas,
como uno de tus suplicantes
no ahorro lágrimas ni plegarias.

Temo hablarte cara a cara;
el habla se me va y me quedo mudo,
de modo que admito por escrito mi mal,
con la esperanza de merecer cura.

¡Basta, miserable! Simplemente lo soporté
mientras traté de ocultar mi amor;
ahora, que ya no puedo disimular más,
termino por extender las manos, unidas.

Médico reclamo como paciente,
con las manos extendidas y suplicantes.
Sólo tú tienes la única medicina;
sálvame, pues, a mí, tu clérigo.

Tanto tiempo en temible cárcel encerrado,
a nadie he encontrado que de mí se apiadara;
pues no se me puede liberar con un regalo,
he de llevar una vida peor que la muerte.

¡Oh, cómo quisiera que desearas dinero!
¡Mío es el dolor! ¡Mío el sufrimiento!
Es necio de tu parte haber decidido^[40]
que es ese comercio vicio.

Seguramente, joven, es locura
ser tan esquivo, ...^[41]

Una solemne resolución de castidad
arruinó al bello Hipólito;^[42]
José casi encontró su fin
por despreciar el deseo de la reina.^[43]

9. A un muchacho inglés

¡Salud, bello joven, que no busca soborno,
que considera ser conquistado por un regalo como apogeo del vicio,
en quien belleza y honestidad han hecho su hogar,
cuya gracia atrae los ojos de todos los que le ven.

Pelo dorado, rostro hermoso, cuello blanco y pequeño,
hablar suave y gentil; pero, ¿por qué alabo tanto estas cosas?
Todo es en ti bello y amoroso; no tienes imperfección,
salvo que es inútil tanta belleza consagrada a la castidad.^[44]

Cuando natura te hizo, por un momento dudó
si ofrecerte como niña o como niño,
pero mientras ella forzaba el ojo del intelecto para decidirlo,
¡he aquí que tú naciste! como una visión para todos.

Después, tiende ella por fin su mano hacia ti,
y se asombra de haber podido crear alguien como tú.
Pero es evidente que sólo en una cosa erró natura:
en que, habiéndote concedido tanto, te haya hecho mortal.

Ningún otro mortal puede compararse contigo,
a quien natura hizo para sí misma, como su hijo único;
la belleza establece su hogar en ti,
de quien brilla la carne con el brillo del lirio.

Créeme, si aquellos días de Jove volvieran,
no sería ya Ganimedes su preferido,
sino tú, al cielo transportado; de día, la dulce copa,
y de noche, tus más dulces besos, administrarías a Jove.

Tú eres el deseo común de jovencitas y de mozos;
Ellos suspiran por ti y esperan por ti, pues saben que eres único.
Se equivocan, o, más bien, pecan quienes te llaman «inglés»:
debieran agregar letras y llamarte «angélico».[\[45\]](#)

13. A un muchacho inglés

Bello muchacho, hermosa flor,
joya resplandeciente, si sólo tú supieras
que el encanto de tu rostro
fue la antorcha de mi amor.

El momento en que te vi,
Cupido me golpeó, pero vacilé,
pues mi Dido me posee,

y temo su ira.^[46]

¡Oh!, cuán feliz sería yo
si por un nuevo favorito
pudiera abandonar este amor^[47]
de modo ordinario.

Ganaré, según creo,
pues a ti te daré preferencia en la caza:
yo soy el cazado; tú eres el cazador
y yo cedo ante cualquier cazador como tú.

Hasta el gobernante del cielo,
otrora violador de muchachos,
si estuviera aquí ahora se llevaría
semejante belleza a su morada celestial.

Luego, en las cámaras del cielo,
estarás igualmente dispuesto para cualquier tarea:
a veces en el lecho, otras veces como escanciador,
y en ambas deleite de Zeus serás.

Pedro Cantor (m. 1192)

De la sodomía

(De vitio sodomitico)

El pecado de Sodoma fue «la abundancia de pan, la soberbia y el exceso de vino».^[48] Al condenar este pecado,^[49] el Señor dice: «Pero los hombres de Sodoma eran muy malos, y pecaron enormemente contra el Señor». Y el Señor dijo: «El clamor que ha llegado a mis oídos [Gen, 18: 20-21 KJV]. La novedad de un pecado tan grande e inaudito crea azoramiento y duda en el oyente. De ahí que se presente al Señor como asombrado y dubitativo ante tal crimen mientras dice «quiero ir y ver...».

En realidad, me parece increíble que los hombres hubieran podido cometer ese crimen. Un pecado «habla» cuando implica una acción que es apenas notable; «clama» cuando es cometido abiertamente con la clara perpetración de un crimen. Sólo de dos pecados se dice que su gravedad «clama» al cielo desde la tierra: el asesinato y la sodomía. Así, está escrito, el Señor se lamenta de que «él los creó machos y hembras para la multiplicación de los hombres», pero que asesinos y sodomitas los destruyeron y los mataron como adversarios y enemigos y mortales de Dios y de la especie humana, como si dijeran: «Tú has creado hombres que podían haberse multiplicado, pero nosotros nos

esforzamos por minar y desbaratar esa labor».

Además, cuando el Señor asigna los castigos que han de infligirse por diferentes pecados, parece abandonar su paciencia y bondad innatas con este último, sin esperar que los sodomitas sean juzgados sino, antes bien, castigándolos temporalmente con fuego enviado desde el cielo, como si, en última instancia, quisiera impartir justicia a través de las llamas del infierno.

El Señor hizo al hombre a partir del lodo de la llanura de Damasco, para modelar más tarde a la mujer a partir de una costilla en el Edén. Así, pues, al considerar la formación de la mujer, y para que nadie pudiera creer que fueran hermafroditas, [50] dijo: «Macho y hembra los creo», que es como decir, «No habrá coito de hombres con hombres ni de mujeres con mujeres, sino sólo de hombres con mujeres y viceversa». Por esta razón, la Iglesia permite que un hermafrodita –es decir, alguien con los órganos de ambos sexos, capaces tanto de funciones activas como pasivas– use el órgano con el cual él (la) [51] más se excite o aquél al que sea más susceptible.

Si él (la) es más activo/a [literalmente, «lujurioso/a»], puede casarse como hombre, pero si es más pasivo/a, puede casarse como mujer. [52] Sin embargo, si fracasara con un órgano, nunca se permitirá que utilice el otro, sino que él (la) debe ser perpetuamente célibe, para evitar toda semejanza con la inversión de papel de la sodomía, [53] que Dios detesta.

Además, leemos en Romanos: «Por eso los entregó Dios a los deseos de sus corazones, a la inmundicia, de modo que pudieran torturar su cuerpo sin consideración, sumidos en ignominiosas pasiones. Pues sus mismas mujeres invirtieron el uso natural, por el que es contrario a la naturaleza. Del mismo modo, también los varones, desechando el uso natural de la hembra, encendieron su lujuria unos con otros, cometiendo torpezas nefandas varones con varones, entregados a sensibilidades reprobables, de modo que hicieron cosas inconvenientes» [paráfrasis de Rom., 1: 26-27].

Del mismo modo. Judas, 7: «Así como Sodoma, y Gomorra, y las ciudades comarcanas, entregándose a la fornicación y persiguiendo carne extraña», los varones hacían cosas nefandas con varones, las mujeres con mujeres.

La carne de un hombre y de su esposa es una; así, [los sodomitas] se convirtieron en ejemplo, al recibir la pena del fuego eterno en el presente. Compárese Levítico, 18 [:23]: [54] «No yacerás con un hombre como con una mujer, pues es una abominación», una cosa ignominiosa e inexpresable. El coito con varón merece la misma pena –la muerte– que el coito con animal. De ahí Levítico, 20 [:13]: «El que yaciera con varón como yace con mujer, ambos cometieron una abominación: mueran sin remisión; caiga su sangre sobre ellos» [KJV].

Pero, ¿cómo han caído estos versículos en desuso, de modo tal que lo que el Señor castigó severamente, la Iglesia deja intacto, y lo que él trató ligeramente, castiga ella con dureza? Me temo que lo primero es resultado de la avaricia, y lo segundo de la frialdad de la caridad. Estos enemigos del hombre son como Onán, que derramaba su semilla sobre el suelo, pues se negaba a dar hijos a su hermano, y fue castigado por Dios. Estos, como dice Isaías en el capítulo 1 [Isa., 1: 9?], son como Sodoma y Gomorra, silenciosos en la alabanza de Dios y endurecidos en la enormidad de sus pecados. De la misma manera, en 1 Timoteo, 1 y en Colosenses, 3 [:5]: «Mortificad, pues, vuestros miembros terrenos» [KJV]. Y Josué, 6 [:26]: «Maldito sea ante el Señor quien intentare reedificar la ciudad de Jericó: muera su primogénito cuando eche sus cimientos y perezca el postrero de sus hijos así que asiente las puertas» [KJV]. Y mucho más maldito sea quien cometa el pecado de Sodoma, que pierda el primero y el último de sus hijos, esto es, fe y humildad, incluso para la perversidad.

En su desprecio de este pecado. Dios se vuelve incluso contra la tierra y cambia la Pentápolis por el mar Muerto, en el que no puede vivir pez alguno y sobre el cual no puede navegar ningún barco con seres humanos a bordo. En esta tierra hay árboles llenos de frutos que, al menor contacto, se

desintegran en polvo y ceniza. Pues si se mira retrospectivamente en Sodoma, se ve que la mujer de Lot fue convertida en tierra y en una columna de sal, como si el Señor dijera: «Quiero que no quede recuerdo de este crimen, ni un resto, ni una huella de su enormidad».

Esos hombres, espásticos y débiles, que se cambian de varones a hembras, haciendo mal uso del coito femenino, el faraón los conserva consigo como mujeres, para su placer. Son imitadores de Sardanápalo,^[55] un hombre más corrompido que cualquier mujer. También Jeremías, al final de las Lamentaciones, a su largo lamento y pena por la ruina y la caída de la ciudad agrega una queja y un gemido en relación con la sodomía: «Abusaron indecentemente de los hombres jóvenes, y los muchachos perecieron a palos».^[56] Esos hombres quedaron sordos y ciegos golpeando a la puerta de Lot a mediodía, de modo que miraban sin ver. Lo mismo dice Isaías, 66 [:17]:^[57] «Quienes se santifican a sí mismos y se piensan puros en jardines detrás de un portalón, o dentro, detrás de una puerta...». Y lo mismo, Joel, 3[:3]: «Han colocado un muchacho [en un burdel]».^[58] Y también: «cuando un hombre se casa como una mujer, que se armen las leyes, que se haga justicia».^[59]

«Ya he cambiado de idea»

(Iam mutatur animus, siglo XII o XIII)

[A:] ¡Ayúdame, oh, Dios Padre,
que la muerte está próxima!
i me concedes mañana,
me haré monje.

¡Apresúrate a ayudarme!
¡Ya [la muerte] trata de llevarme!
Concédeme, oh, Padre, un respiro;
dame consuelo.

[B:] ¡Oh, mi querido!
¿Qué es lo que piensas hacer?
¡Piénsalo mejor!
¡No me abandones!

[A:] Tu tristeza, hermano,
me arranca las lágrimas,
pues huérfano serás
cuando yo sea monje.

[B:] Aguarda un poco, pues:
al menos tres días más.
Quizá no sea el peligro
un peligro mortal.

[A:] Tal es la angustia
que corre por mis venas,
que mucho me temo
que mañana no haya vida.

[B:] Las reglas monásticas
desconoces tú:
ayunan cada día
y a menudo observan vigilia.

[A:] Los que observan vigilia por Dios
buscan ser coronados.
Quien tiene sed de Dios
merece satisfacción.

[B:] La comida es horrible
—habas y vegetales—,
y tras semejante fiesta
poco hay para beber.

[A:] ¿Qué hay de bueno en banquetes,
o en dionisiacas francachelas
cuando [después de] [\[60\]](#) las fiestas
la carne es presa de los gusanos?

[B:] Conmuévete al menos
por el llanto de tus parientes,
que llorarían por ti, monje,
como los vivos lloran por los
muertos.

[A:] Quienquiera que ame a sus parientes
y a Dios desdeñe,
culpable por ello será hallado
a la hora del Juicio Final.

[B:] ¡Oh, arte de razonar,

ojalá nadie te hubiera descubierto
nunca!
Tú, que la soledad y la desdicha
a tantos clérigos procuras.

Nunca volverás a ver
a quien tanto amas,
ese hermosísimo clérigo,
_____.^[61]

[A:] ¡Ay! ¡Pobre de mí! No sé qué hacer.
Me encuentro muy lejos en el exilio
y sin consejo ninguno.

¡Oh, hermano, no llores!
Tal vez las cosas mejoren.
Ya he cambiado de idea,
¡nunca me haré monje!^[62]

Papa Honorio III

Carta al arzobispo de Lund, 4 de febrero de 1227

Hemos recibido una solicitud vuestra en la que nos encarecéis nos dignemos disponer misericordiosamente ame el hecho de que muchos súbditos vuestros, tanto clérigos como laicos, se ven con frecuencia involucrados en relaciones sexuales prohibidas, no sólo con personas relacionadas con ellos, sino mediante coito pecaminoso con animales y ese pecado que no debería nombrarse ni cometerse, a causa del cual el Señor condenó a la destrucción a Sodoma y Gomorra; y que algunos de ellos, dada la longitud y los peligros del viaje, y otros, por vergüenza, morirían antes de presentarse ante nosotros con tales cargos.

Por tanto, puesto que la merced divina es mayor que la perversidad humana y puesto que es mejor contar con la generosidad de Dios que desesperar a causa de la magnitud de un pecado en particular, os ordenamos por la presente reprehender, exhortar y amenazar a tales pecadores y luego imponerles, con paciencia y buen juicio, una saludable penitencia, calculada con moderación, de modo tal que ni la indulgencia indebida predisponga al pecado, ni la severidad excesiva hunda en la desesperación.^[63]

«Ganimedes y Helena» (Siglo XII)

El sol había entrado en la Casa del Toro,^[64] y la primavera, cargada de brotes,
había alzado su encantadora y florida cabeza.
Bajo un olivo, acostado sobre el lecho que la hierba me ofrecía,

divertíame yo recordando la dulzura del amor.

La fragancia de las flores, el fresco de la estación,
la suave y ondulante brisa, el coro de las aves:
mientras todo esto me acariciaba la mente, el sueño, lentamente, se apoderaba de mí.
¡Ojalá nunca hubiera abandonado mis ojos!

5

Pues me pareció ver a Ganimedes y Helena
de pie sobre la hierba estival, bajo un amable pino,
con aire regio y rostros serenos,
sus frentes avergüenzan al lirio, y las mejillas, a las rosas.

Los veo sentarse juntos sobre el suelo,
con sonrientes rostros.
Se dice que sólo los dioses confieren tal belleza.
Cada uno se asombra de haber encontrado un igual en encanto.

10

Intercambian palabras sobre muchas cosas,
y disputan entre sí sobre sus respectivas gracias,
como si la brillante Febe y el radiante Apolo arguyeran.
El impúdico joven con la hembra se compara a sí mismo.

Ella, ya anhelante del varón y dispuesta para el lecho,
siente desde hace un tiempo los aguijones del amor.
La belleza singular de Ganimedes la inflama,
y ya el calor dentro de su interior se trasluce al exterior.

15

Huye el recato de la posada de amor:
mas no tiene la doncella el recato de una virgen;
y pues no se la solicita, es ella quien solicita, y seduce,
ofreciendo a aquel joven su regazo, sus besos y sus pechos.

20

Ambos estirados sobre la verdeante hierba,
dichosos podían haber sido con la unión,
pero Ganimedes, sin saber qué era lo que de él se esperaba,
se aprieta contra ella como si deseara ser pasivo.

Ella percibe que algo no está bien y se azora.
Se lo quita de encima, lo insulta;
maldice la naturaleza y regaña a los dioses
por haber de tan bello rostro revestido a un monstruo.

25

La cuestión los lleva a una pelea:
cuanto más ella alaba a la mujer, tanto más el varón ensalza él.
Acuerdan que Naturaleza y Razón serán
los jueces que diriman la cuestión.

Sin demora, cada uno monta un corcel,
tres albas los contemplan darse prisa,
hasta que el rostro del sol naciente los saluda
en la casa de la Naturaleza, hacia la cual sueltan riendas.

30

Madre Naturaleza se halla en el palacio de Júpiter
y allí rumia los secretos de las cosas por venir,
mientras teje la hebra en incontables figuras
y crea cosas de dimensiones y equilibrio precisos.

Muy cerca se yergue Razón, su compañera, bajo cuya vigilancia
hace que los recién nacidos crezcan y siembra las semillas de lo aún no nacido.
Mezclan los sexos diferentes y de esa mezcla
de diferentes clases, surge la fertilidad.

35

También asiste Providencia, de mayor estatura,
a quien el Creador de natura dotó de puro espíritu.
Ni el pasado ni el presente se le escapan;
toda creación visible está bajo su observación.

«Mira –dice–, veo llegar dos seres humanos,
de elegante belleza y asombrosa gracia.
Me pregunto cómo pudo la tierra producirlos,
pues el cielo estaría orgulloso de tal descendencia.

40

Me parece oírlos dirigirse mutuamente acusaciones.
Comprendo el argumento, mas no comprenderlo quisiera.
Ahora veréis a todos los dioses reunirse.»

Apenas hubo hablado, comprobaron que así era.

El relato incita a Jove y a su entera casta;
unos, atraídos por Helena; otros, por Ganimedes.
Abierto está el palacio, los asientos están listos.
Los dioses llenan con majestad las salas celestiales.

45

Mientras, a Dárdano y a Tindáreo[65] se invita a entrar;
ya están pisando el umbral del palacio.
Dejan sus caballos; brillan con dorados equipos.
Cuando atraviesan la puerta celestial, de inmediato se los ve.

50

No esperado, se ve entrar al muchacho
como la estrella matutina que brilla antes del amanecer.
Parece regañar a todo el mundo con los ojos,
y su cara desdeña adornar a un mortal.

Cual dorada ropa imperial es su pelo,
que de puro azafrán han teñido los chinos.
Cuando trata de alcanzar la ceja
se riza evasivo sobre la suavidad de la frente.

55

Un gracioso espacio separa las cejas;
los amplios ojos, de dulces rayos se encienden;
la boca invita a besar casi con exigencia,
con dulce encanto reluce su rostro entero.

Helena le sigue, ligeramente ruborizada,
—aún no ha conocido hombre y es todavía tímida—[66]
como Cinthia surgió de las olas de Tetis.
No le va al muchacho en zaga en belleza del rostro.

60

Su pelo está suelto en parte y cuelga libremente,
en parte atado en elaborado peinado,
bien tirado hacia atrás desde encima de la frente;
mantiene en alto la cabeza como quien no acostumbra temer.

Orgullosa la ceja, pero juguetón el ojo.
De hermosa forma es la nariz;
Venus ha sazonado su beso con su propio néctar,
y algún dios le lustró con su propia mano la barbilla.

65

Para que el pelo no le cubra su real belleza,
se lo quita de la cara y lo lleva detrás de las orejas,
y así su cara se muestra como un alba,
mezclada, cuando adviene, de blanco y de rosado.

Luego podías ver a los dioses retorcerse en todas partes,
a Apolo calentarse, a Marte[67] jadear,
gruñir como si a la misma Venus tuviera en sus brazos.
No se esforzaba en contenerse; era desagradable de oír.

70

Júpiter llama sin ninguna vergüenza a Ganimedes,
pero Naturaleza ha preparado un asiento para la doncella.
Ella toma a mal que el muchacho haya entrado en su casa:
dice que no es él hijo ni heredero.

75

Un silencio domina la sala; el muchacho se pone de pie.
También Helena se levanta, apartando de él el rostro.
Suponiendo que será ella la primera en precipitarse al fragor de esta batalla,
toda la asamblea vuelve a Helena los ojos.

H: «¡Ay! —dice Helena—, lo siento por ti.
Tú odias sin duda al sexo femenino.
El orden natural está en ti invertido y la ley destruida.
Me pregunto por qué, puesto que no produces hijos, tu padre te produjo.»

80

G: «Que los viejos produzcan hijos, para goce de los jóvenes:
que los jóvenes tengan a los que están en la flor de la vida.
El juego que jugamos lo inventaron los dioses
y lo mantienen hoy los más brillantes y los mejores.»

H: «Esta cara tuya es sólo por el adorno mismo;
desaparecerá contigo, pues tú nunca conocerás mujer.
Si te casaras [y tuvieras un hijo],

tu hijo podría reemplazar la forma de su padre.»[68]

85

G: «No tengo interés en reemplazar mi cara,
sino sólo en dar placer a los individuos con mi ser individual;
sólo espero que tu belleza decaiga con la edad,
pues pienso que ella me hace ser un poco menos amado.»

H: «¡Oh, qué hermoso es el amor entre sexos diferentes,
cuando un hombre honra a una mujer en mutuo abrazo!
Él y ella se atraen mutuamente con atracción natural:
aves, animales salvajes, jabalíes, todos gozan con esa unión.»

90

G: «Pero los seres humanos no han de ser como pájaros o cerdos:
los seres humanos poseen razón.
Los campesinos, a quienes también podría llamarse cerdos,
son los únicos que recurren a las mujeres.»

H: «Nunca el amor afectó el corazón de un muchacho
si un mismo lecho no une un hombre y una mujer;
ésta es la conexión correcta, el orden adecuado,
pues los afectos de gusto sólo surgen de sexos diferentes.»

95

G: «La semejanza divide las cosas: es así como las cosas se unen correctamente;
para un hombre es mucho más elegante formar pareja con un hombre.
Si no te has dado cuenta, hay ciertas reglas de gramática
por las cuales han de acoplarse artículos del mismo género.»

100

H: «Cuando él creador de los hombres formó al hombre,
trató de hacer a la mujer más hermosa que el hombre,
a fin de que el hombre se sintiera atraído a aparearse con mujer,
y los hombres no amaran a otros hombres más que a las mujeres.»

G: «Estaría yo de acuerdo en que es decoroso amar a las mujeres,
si fuera la apariencia lo mismo que las buenas maneras.
Pero cuando las mujeres se casan, mancillan los deleites de la cama;
y cuando no están casadas, se vuelven utilidades públicas.»

105

H: «Que los hombres se avergüencen; que Naturaleza se lamente;
no es intención de Naturaleza que los hombres se unan entre sí.
Sólo Venus une a los hombres en uniones infructíferas:
el muchacho vende sus encantos sin atender a su sexo.»

G: «Sabemos que consideran digna esta actividad aquellos que vale la pena tener en cuenta:
la gente con poder y posición en el mundo,
los censores que deciden lo que es pecado y lo tolerado,
esos hombres no son inmunes a los suaves muslos de un muchacho.» 110

H: «No pienso yo en esa gente que actúa cuando la pasión la domina.
No defiendes argumento racional alguno, ¡oh, joven!
Este joven jamás ha sentido un deseo,
lo que hace sus pecados y ofensas aún más graves.»

G: «Placentera es la fragancia del beneficio; nadie elude la ganancia.
Para hablar llanamente, cierto es el atractivo de la riqueza.
Quien quiere hacerse rico, a este juego está dispuesto:
si un hombre desea muchachos, dispuesto está a recompensarlos.» 115

H: «Aun cuando esto no se tuviera por pecado para el joven,
ninguna racionalización podría defender al anciano.
No puedo contener la risa cuando veo un viejo obstinado:
un juego de esta suerte es sin duda pecado en edad provecta.»

G: «No excuso yo a los ancianos, a quienes la edad acusa;
ignominia parece que, peinando ya canas,
se ocupen de tales cosas y usurpen la actividad de la juventud.
Los viejos no han de desalentar a los jóvenes.» 120

H: «Dime, joven, cuando el aspecto juvenil desaparezca,
cuando tengas barba, cuando las arrugas te surquen el rostro,
cuando tengas peludo el pecho y correoso el agujero,
¿qué semental soñará entonces contigo?»

G: «Dime, doncella, cuando desvanezcan tus encantos virginales,
cuando tengas espesos los labios y seca la piel,
cuando las cejas te cuelguen y tengas cansados los ojos, 125

¿no languidecerá también un poco el más apasionado de tus amantes?»

H: «Tratas de ser blando y sin pelo debajo,
para que tu templo pueda parecerse al de una mujer,
para convertirte, desafiando la naturaleza, en una chica.
Has declarado con tu inmundicia la guerra a la naturaleza.»

130

G: «Puede que quiera yo ser blando y suave debajo de la cintura,
pero Dios no me permite tener el santuario de una mujer.
Y por eso precisamente puedo yo rechazar a las mujeres, a quienes condeno.
¿Qué diferencia hay entre una mujer y una burra?»

H: «¡Oh, si no me contuviera el gentil recato,
no evitaría ningún tipo de palabras contigo!
Pero es deshonesto usar lenguaje bajo,
y mal acuden palabras soeces a boca de doncella.»

135

G: «Pero hemos venido preparados para hablar de cosas vulgares:
no hay aquí lugar para el recato.
La vergüenza y la piedad han quedado ya atrás,
no prescindiré del aire pudoroso ni de la verdad.»

H: «No sé qué actitud adoptar, pues si no hablo en el mismo nivel que el vicioso,
perdedora me declararán;
pero si trato de igualarte en lenguaje,
puta me considerarán por hablar tan vilmente.

140

G: «Busca a algún otro para bromear, a alguien que no te conozca.
Yo sé a quién has ofrecido tu regazo, echada sobre la espalda.
¿Dónde está pues la inocencia de tórtola?
De pronto Thais se convirtió en Sabina.»[69]

H: «Vosotros, hombres que a hombres os dedicáis,
que imprudentemente afemináis a los varones,
a muchachos, y a vosotros mismos, mancilláis con el vicio por la noche;
por la mañana –debería pasar esto por alto–, en las sábanas está la vergüenza.»

145

G: «Vosotros, hombres en cuya cama duerme una prostituta,
a quienes encante ser colmados de obscenidad femenina,
cuando Thais, reclinada, a vosotros se os revela,
sabéis a qué huele su agua de sentina.»

150

H: «Thais huele a Thais a la manera de Thais,
pero una niña, al bálsamo supera en fragancia.
Miel hay en sus besos, panales en sus labios.
Feliz aquel que se goza en dormir con una virgen.»

G: «Cuando Júpiter se divide en medio de la cama,
y se vuelve a Juno primero y luego a mí,
raudo termina con la mujer y el tiempo se pasa en juegos amorosos conmigo.
Cuando vuelve a ella, o bien disputa, o bien ronca.»

155

H: «Tu Venus es estéril e infructífera,
y enormemente injuriosa para las mujeres.
Cuando un varón monta a un varón de tan reprochable manera,
una Venus monstruosa imita a una mujer.»

G: «No es cosa monstruosa si evitamos el monstruo:
la cueva entreabierta y el espeso matorral,
el agujero cuyo hedor es lo peor que hay en el mundo,
la caverna a la que ni vara ni remo alguno debieran acercarse.

160

H: « ¡Sosiega tu sucio y desagradable lenguaje!
¡Conversa con más recato, muchacho obsceno!
Si no tienes intención de respetar a una doncella,
respetar al menos a los dioses y a Naturaleza.»

G: «Si bien el tema se oculta bajo un manto de palabras,
la decorada inmundicia será capaz de enloquecernos.
Yo no tomaré partido por dar lustre a la suciedad:
lo único correcto para las palabras es ajustarse al tema.»

165

H: «Arrojaré el manto del recato;
si esto es lo que sientes, hablaré llanamente en adelante:
cuando este impuro apareamiento se apodera de ti
y pierdes entre tus muslos la lágrima de Venus,

allí, ¡ah, si no te das cuenta, reside la ofensa de la humanidad!
Desagradables son las palabras, pero más aún lo es el acto.»

Cuando el muchacho oye el innombrable crimen,
el estupor le paraliza la lengua y el rubor le inflama las mejillas.
Un cálido rocío escapa furtivamente de sus ojos.
Falto de argumento, no se defiende.

170

Permanece en silencio. Razón se levanta para hablar.
Prudentemente se limita a unas pocas palabras:
«No hay necesidad de juez –dice–, el asunto está muy claro.
Yo digo al muchacho. Suficiente. El muchacho está conquistado.»

El responde: «Al menos no pronuncio refutación.
Reconozco el error, ahora que he sabido cuál es».
«Y yo –agrega Apolo–, he recuperado la conciencia.»[70]
Júpiter dice: «Inflamado estoy por mi Juno».

La antigua herejía es proscripta por los habitantes del cielo.
El coro de vírgenes se regocija; Juno agradece.
Razón festeja con los hijos de Naturaleza.
La doncella es coronada con pública aprobación.

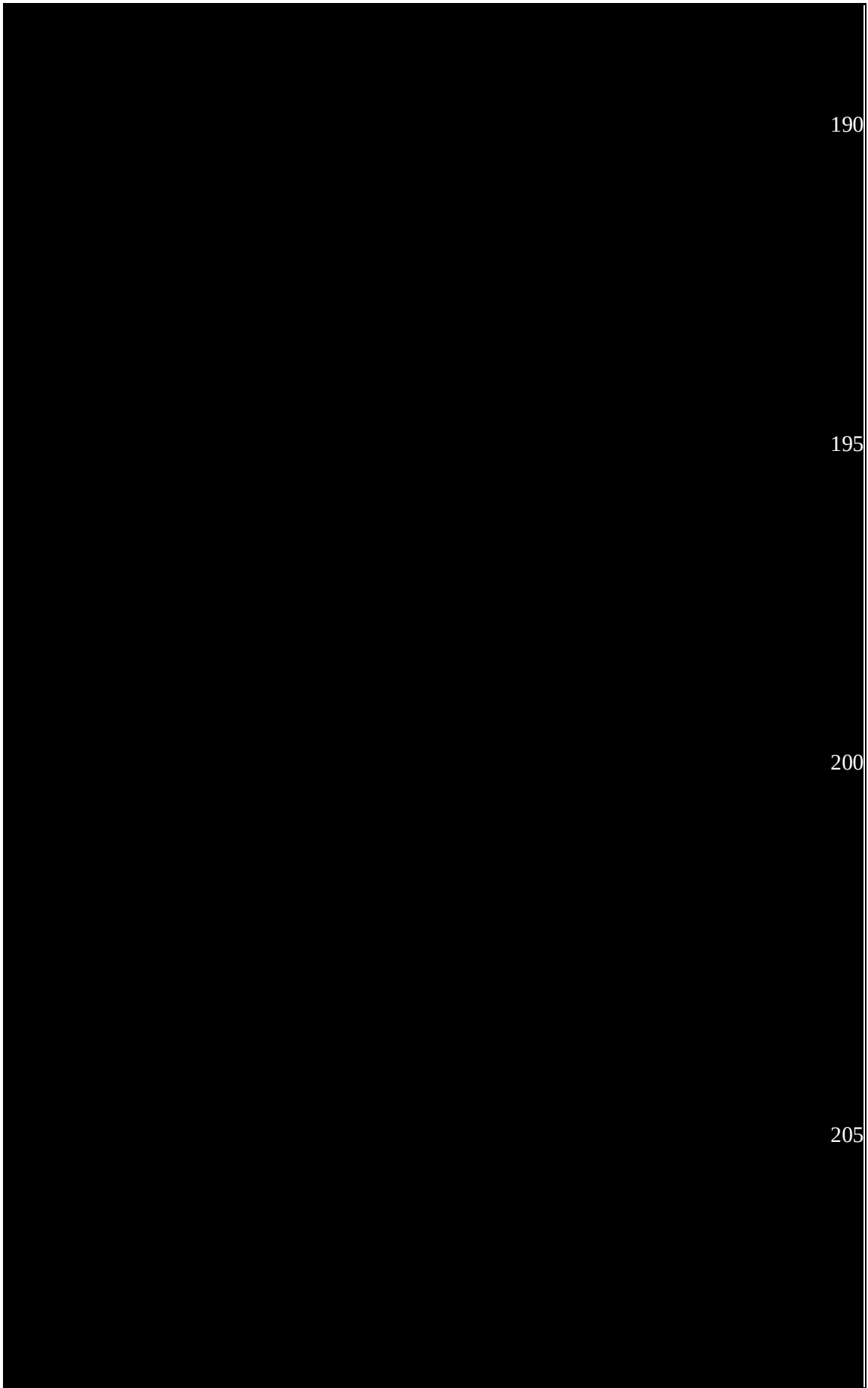
175

Ganimedes pide que su mano en matrimonio se le conceda:
todos los dioses aprueban esto como adecuado.
La unión bendecida los une en felicidad,
la voz de alegría resuena; mi sopor se disipa.

Esta visión se me dio por voluntad de Dios.
Que se avergüencen los sodomitas, que lloren los gomorranos.
Que se arrepientan los culpables de este acto.
Dios, si yo alguna vez lo hiciera, ¡ten piedad de mí![71]

180

185



190

195

200

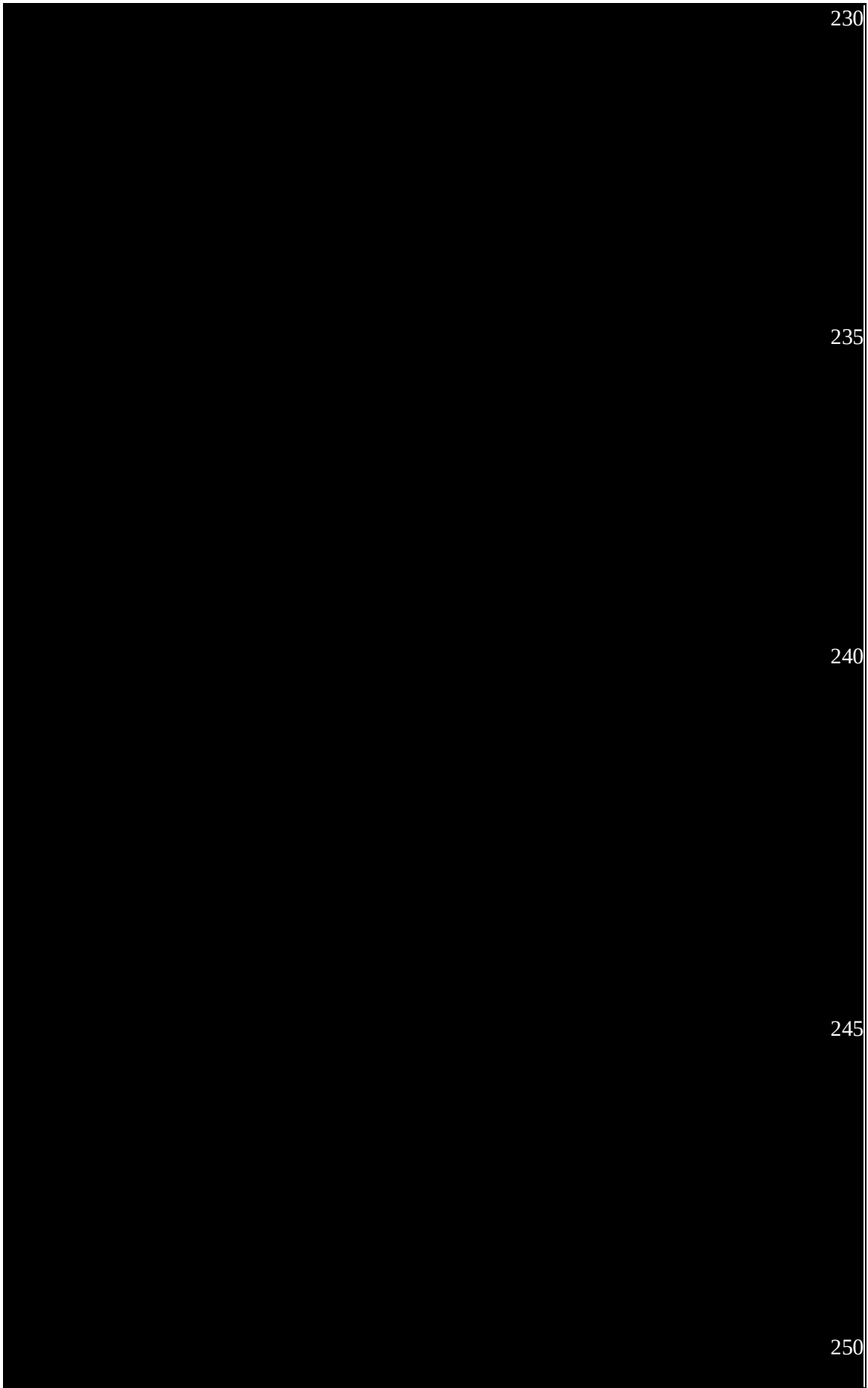
205

210

215

220

225



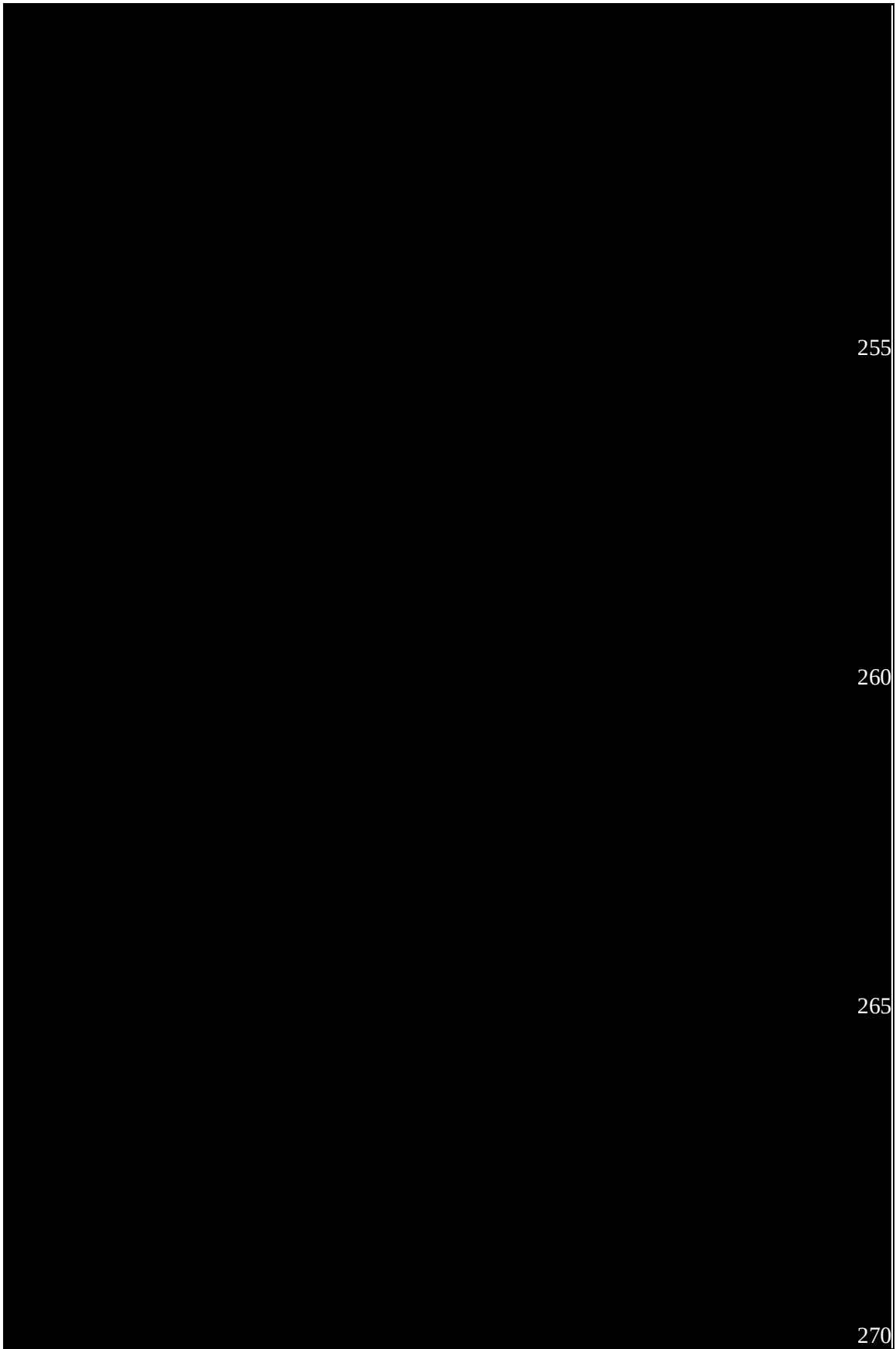
230

235

240

245

250



255

260

265

270

«Una perversa costumbre» (*Quam prauus est mos, siglo XII*)

	5
Perversa costumbre es preferir muchachos a chicas, pues este tipo de amor es contra natura. El salvajismo de las bestias desprecia esta pasión y huye de ella. Ningún animal macho a otro se somete. Los animales maldicen y evitan las malas caricias, mientras que el hombre, más bestial que ellos, aprueba tales cosas y las persigue. El irracional obedece la ley de la razón; el racional, de la razón se extravía. Cuando el Señor bendijo a los primeros padres de la tierra, les ordenó ser fructíferos, cultivar y poblar la tierra. No fueron creados dos hombres, sino un hombre y una mujer, y así se multiplicaron y la tierra poblaron. De haber sido ambos hombres y haber tenido esta pasión, habrían desaparecido sin posteridad. Si Dios odia todos los vicios, éste desprecia particularmente: de lo cual –si tienes aún dudas– es prueba la destrucción de Sodoma, donde leemos que el azufre y el fuego aniquilaron a los residentes de Sodoma y que la mala gente murió con grandes sufrimientos. ^[72] Quienes siguen esta herejía, bien harían ahora en reconsiderarla, o enfrentarán la condenación a las llamas y el azufre. Que perezcan, que vayan al infierno y que nunca regresen quienes tiernos efebos desean por esposas. ^[73]	10 15
	20

Se han publicado en forma independiente tres manuscritos de este poema, que datan del siglo XII o del XIII; ^[74] publicamos aquí por primera vez una cuarta versión, posterior. La relación textual de las cuatro es extremadamente complicada, y no se harán aquí esfuerzos por solucionar todas las dificultades implícitas. El texto de París, que aquí se traduce, es la versión más elaborada y más completa, con veintidós versos, todos los cuales, salvo cuatro (9-12) quedan corroborados por otros ejemplos. Su latín es culto y elegante, y es casi seguro que su composición data del siglo XII. ^[75] El

dístico final de esta versión falta en las dos anteriores, pero aparecen independientemente en un manuscrito bávaro[76] y en una copia del poema realizada en Leipzig en el siglo XIII o en el XIV que, asombrosamente, se aproxima mucho, por lo demás, a las versiones de Oxford-Reims.

Las versiones de Oxford y Reims comprenden, respectivamente, sólo dieciocho y dieciséis versos del poema de París. Presentan más estrecha relación de léxico entre sí que con cualquiera de las otras, aunque el orden de los versos en la de Reims difiere enormemente tanto del de la copia de París como de la de Oxford. Las últimas difieren en léxico, pero son idénticas en el orden, salvo las omisiones. La copia de Oxford parece en realidad una copia simplificada del poema de París o bien una hecha a partir de una copia tan defectuosa que el escriba hubiera tenido que reconstruir el comienzo de muchos versos.

Tanto la versión de Oxford como la de Reims incluyen un dístico que falta en la versión de París: «En suelo estéril, la semilla no echaría raíces, / ni produciría fruto; sería siempre inactiva». [77] La versión de Leipzig, que se reproduce a continuación, incluye también cuatro líneas que no se encuentran en otras copias. Son extremadamente difíciles de traducir en inglés, pero significan, aproximadamente [en traducción castellana de la versión inglesa]:

[09] No sé, si paren, por quién pasa uno al infierno,
[10] pero sé que si paren, paren por atrás.

[13] No nos contamos entre ellos, que lo hacen entre ellos,
[14] sino que somos de los que a ellos lo hacen.

Quam prauus est mos iuuenes preferre puellis,
Cum sit nature veneris mos ille rebellis.
Si patribus vestris veneris mos hic placuisset
Liberis extinctis nulla successio fuisset.
Omne quod vitium Deus hoc specialiter odit,
Quod bene si dubites Sodome destructio prodit. 5
Quod negat et refuit [sic] sceleratos bestia captus,
Hoc probat et sequitur hic plus quam bestia factus.
Nescio si pariunt quibus itur ad inferiora,
Sed scio si pariunt, pariunt per posteriora.
Si[c] pereant et eant ad Tarthara, non redituri,
Qui teneros pueros pro coniuge sunt habituri.
Non sumus in illis facientes illud in illis,
Sed sumus ex illis illud facientibus illis.[78]

10

«Ganimedes y Hebe» (Traducción y texto)
(Post aquile raptus, siglo XII o XIII)

Tras el rapto que el águila llevó a cabo, tras la amorosa indiscreción^[79] con el muchacho,
Juno se lamenta en su alcoba por la copa que a Hebe le arrebatara.

Pero no se atreve a airear abiertamente su pena,
pues a Hebe excita a la lucha y su ayuda le promete.

Previamente la arma con recursos retóricos,
le enseña palabras filosas con que herir al muchacho en lo vivo.

5

De su ama aprende la sierva su parte:
qué palabras usar, qué artes emplear.

Está el consejo reunido y empieza a escuchar los argumentos.
Cuando Hebe busca en él justicia y empieza a hablar,

su rostro se sonroja y el tinte del semblante colorea las palabras.
Se ruboriza al hablar, y el rubor lo dice todo.

10

«Raza inmortal, imagen del eterno París,
tesoro de la naturaleza, fuente primera de la naturaleza,

tú, que por ley divina reprimes lo injusto,
busco justicia del justo; solicito que el derecho se restaure al injuriado.

Fui la copera de Jove mientras la gracia lo permitió,
con el... [?] de Jove, y con la sanción de vuestra bendición.

15

Pero un recién llegado ha ocupado mi lugar: un enemigo único.

¿He de callar, muchacho? ¿Por qué? Tú lo sabes todo.

El joven frigio y vergüenza de Troya ha invadido los cielos
y ha fundado ciudadelas en el cielo.

Aquí una liebre caza una liebre;^[80] él esparce su hechizo^[81]
y la fragancia del juego en los cielos.

20

¡Una nueva presa, muchacho! ¡Se apodera de lo que es mío!
¿Ha venido el raptado a violar los derechos de las diosas?

Pero los hados hacen justicia cuando tú, Apolo, la exiges.
Troya está en ruinas, y una mujer proclamará sus justos castigos.

Ya nuestro joven ha invadido los ritos del matrimonio;
ya los fines de la tierra están marcados con su nombre cual regalos para él.

25

¡Oh, casas y sedes de la virtud! ¡Oh, insensata lujuria!
Suenan en vosotras la flauta muerta de Troya.

Aquí, con un movimiento de su flanco, de su pierna, de su pie,
a un lado arroja la virtud, que se sienta a llorar desde lejos.

Él adorna su rostro y se riza con un hierro el pelo.
Con Ganimedes como señor, el crimen se expande por doquier.

30

Con su rostro justifica mil vilezas;
con tal incentivo, precavidos estén los dioses,

las mil deidades de la tierra, del mar y del cielo.
Un muchacho –este muchacho impuro– en el cielo está casado.^[82]

El señor convoca al sobrino troyano de día,
y por la noche lo importuna.

35

Paso por alto qué ocurre con la criada de Jove durante el día,
pero pregunto: ¿quién se acuesta con ella por la noche?

¡Oh, dioses, ya se sonroja Naturaleza, y la bondadosa madre
te implora con lágrimas, que al crimen se adecuó el castigo.

Esto piden Juno, y Palas, y las demás diosas:
que sea rápido el juicio de las diosas.»

40

Había terminado. Se levantó un murmullo, y un tumulto más alto,^[83]
pero el muchacho se incorporó: el rostro mandaba silencio.

La noche huye ya y el día la sigue. Así como el sol eclipsa a la luna,
así la gloria de Ganimedes oscurece la de Hebe.

Atlas, que lo transporta, se regocija del peso de esta estrella,^[84]
y Palas se conmueve por quien una mujer suspiró.

45

Apolo piensa en Jacinto, Silvano y Cipariso;^[85]
Venus recuerda a Adonis: ésa era su belleza.

Marte, como si lo abrazara, mira con ojos anhelantes
y suspira al ver los labios delicados, para besos tiernos.

Silenciosamente sus alegrías conquistan a Jove; imagina
que es más que un dios porque en esto hasta su gracia cede.

50

Levanta los ojos del suelo, como un hijo troyano,
y es como si en el cielo se mostraran dos soles gemelos.

Semejante belleza imploraría perdón si hubiera él pecado:
su rostro y su cuerpo interceden por él ante el señor.

Todo esto le sacude la mente, como a un niño un susto infantil,
[pero] palabras de gracia fluyen de su dulce boca.

55

«Aquí está el rey de los troyanos y toda su posteridad;
conocido en las estrellas es el pueblo de los teucros.

¿Qué he hecho yo? No he forzado mis armas en el cielo.
Mi amante amigo me ha mostrado el camino, que no raptado.

“La compañía de Jove –dijo–, el consejo de los dioses,
los cielos, los hados, todos celebrarán que tú vivas en el cielo.”

60

Así, pues, acepté la gloria que se me ofrecía y de ella gozo: ¿es éste un cargo contra mí?
¿Fue el que yo mezclara el néctar una vil oferta de persona vil?

¿O era mejor que una vieja horrible y con mano de moro
–una arpía como ésta– sirviera a Jove a la mesa?

En tanto Jove sea Jove, seré yo lo que quieras.
Antes, una mujer meneaba las caderas; ahora, un hombre ofrece su boca.

65

Quienes atacan un tipo de sexo[86] –aprobado con prescindencia del tipo–,
están locos: un rayo caerá sobre el entreabierto agujero.

¿Mirarías el cielo durante el día para ver si hay luna llena?[87]

¿Enrojecerías con cada ola del mar Rojo?[88]

En una guarida de lobo la mujer se sienta y cuenta cuentos;^[89]
falsedad dice con engaño, la pluma de su lengua describe el mal.

70

¿Fue mi falta que a Ida le gustaran los cazadores?^[90]
Imposible esperar lealtad de mujer infiel consigo misma.

Me ataca y me provoca con el veneno de su largo discurso,
pero muy raras son la puta casta o la mujer pacífica.

O bien disfruto justamente del soberano del cielo, o bien ha de verse como un crimen
algo que la providencia del destino ha hecho necesario.»^[91]

75

80

85

Post aquile raptus, post dulce nefas puerile,
Hebe rapta sibi flet pocula Juno cubile.

Juno tamen non ausa palam spirare dolorem,
Suscitat in litem Hebem, spondetque fauorem.

Rethoricis illam documentis ante figurat,
Emula verba docet, puerum quibus intus adurat.

5

A domina discit cause vernacula partes,
Quos sermone modos, quos gestiat anibus artes.

Curia contrahitur et ludicra membra reuoluit,
Cum mediis Hebe pacem petit ora resoluit.

Ora rubet uultusque color sua uerba colorat,
Effarique rubet et iam rubor ipse perorat.

10

«Immortale genus, eterni Paridis imago,
Nature pretium, nature prima propago,

Vos ego qui premitis iniustos iure beato,

Iustos iura precor, det iura queror violato.

Illa ego sum pincerna Iovis dum gratia fauit,
Quam Iovis [?] qua[m] sanctio vestra beaut.

15

In mea iura uenit hospes nouus, unicus hostis.
An sileam, puere? Sed quid? Vos omnia nostis.

Hic Phrygius Troieque nefas irrupit in astra,
Et super celos fundauit Troiea castra.

Hic agitat lepores lepus, iste suumque leporem,
Et pulpamenti celo spirauit odorem.

20

O nova preda puer, o rerum predo mearum!
An raptus rapere venisti iura dearum?

Vindictam sed fata parant ut Delie suades.
Troia ruit, meritasque dabit sibi femina clades.

Inseruit thalami iam noster pusio uotis,
Iam sibi terra polus signantur nomine dotis.

25

O domus! o sedes virtutis et inscia luxus!
In te postuma lasciuit Troica buxus.

Hic flexu lateris, humero, pede gesticulatur,
Virtus pulsa loco longe sedet et lacrimatur.^[92]

Inducit uultum crispatur comas calamistro,
Pullulat in multis scelus, hoc Ganimede magistro.

30

In facie mille fouet argumenta malorum,
Hoc incentivo caueat sibi quisque deorum

Ve maris et terre ve celi numina mille.
Nupsit in astra puer, puer impurus, puer ille,

Quem uocitat rex Dardanum de luce nepotem;

Sollicitat Phrigium uere de nocte nepotem. 35

Sed taceo pincerna Iovi quod luce propinat.
Hoc fabor: quis pincernam de nocte supinat?

Iam, superi, natura rubet, materque benigna,
Vos lacrimis orat, sit criminis ultio digna.

Hoc Juno rogat, hoc Pallas, hoc queque dearum, 40
Ut maturetur sententia celicolarum.»

Finierat. Serpit murmur feriusque tumultus,
Sed puer exsurgit, meruitque silentia uultus.

Nox abiit, sequiturque dies. Ut uincere Phebem
Phebe soles, Ganimedis honor sic preuenit Hebem.

Sideris huius honus gaudet qui sustinet Atlas,
Et sentit pro quo suspiret femina Pallas. 45

Jacincti Phebus et Siluanus Ciparissi;
Adonis memor est Venus: hoc decus infuit ipsi.

Mars ut in amplexu lasciuus patrat ocellis,
Suspiratque uidens teneris oscilla labellis.

50

Pertemptantque Iouem tache sua gaudia; credit^[93]
Se magis esse deum quod in hoc sibi gratia cedit.

Euocat a pedibus oculos ut Dardana proles;
Est uisus geminos celo diffundere soles.

Ipse decor ueniam siquidem peccauerit orat,
Pro quo suo domino facies et forma perorat.

Mens rebus ut puero puerili mota stupore;
Gratia uerborum tenero distillat ab ore.

55

«Dardanus hic pater est, hic linea tota nepotum,
Et Teucris genus est hoc inter sidera notum.

Quid feci? Non inieci mea brachia celis.
Non rapuit, sed iter docuit comes ille fidelis.^[94]

60

Inquit enim te cena louis, te curia diuum,
Te celi te fata iuuant super ethera uiuum.

Accessi decus hoc datum, hoc fruor, hoc ego plectar?
Quod turpem dare turpe fuit quod misceo nectar?

Turpis anus maurique manus, muliercula talis
And decuit quod uerna fuit mense Iouialis?

Sic tibi sim quicquid uis, dum sit Jupiter idem. 65
Nuper fellat homo; crissauit femina pridem.

Qui nomen sexus agitant sine nomine fultum,
Committunt folles, et cudet fulmen hiulcum.

Respicias astra die an sit luna fecunda?
Et rubeas quotiens rubri maris estuet unda?

In fauea uulpis mulier sedet et noua fingit, 70
Ficta loquendo dolis lingue stilus acra pingit.

Crimen erit mihi quod placuit uenatibus Yda?
Nil fidei seruit mulier sibimet malefida.

Incitat, irritat me uerbi felle loquacis,
Sed rara est casta meretrix et femina pacis.

Aut duce virtute celo fruor, aut scelus esse 75
Constet *quod fati series* facit esse necesse.»

80



85

90

«El clero casado» (Traducción y texto)
(Nos uxorati, siglos XII o XIII)

Nosotros, el clero casado, hemos nacido para que todos se burlen de nosotros,
nos ridiculicen y nos critiquen.

Si un hombre sin culpa señala los delitos ajenos,
los censurados pueden con paciencia soportar la reprobación;
[pero] los que atacáis nuestros pecados, miraos a vosotros mismos.[\[95\]](#)

Dejadnos tranquilos y corregios vosotros, ¡sodomitas!

Redactáis duras leyes, promulgáis amargas disposiciones
y nos hacéis en general la vida imposible.

Negáis que es correcto tocar el lecho de mujer
y consumir el rito del matrimonio en la cámara nupcial.

Pero es derecho natural de un hombre gozar de su mujer.

Así hemos nacidos todos, así nos multiplicamos,
así cada generación sigue a la precedente.

5

10

Así sobrevive la especie humana en su búsqueda de perpetuidad.	
Esta respuesta tiene correctamente en cuenta las leyes de la naturaleza: si nadie se propagara, si nadie procreara, todo llegaría a un fin; el mundo se acabaría.	
El coito precede al nacimiento, como la mujer preñada al hijo al que da a luz.	
Ninguna mujer concebiría si ningún hombre la fecundara.	15
A mi juicio, la opinión correcta sostiene que el pecado natural del lecho [nupcial] es más venial que el pecado contra natura.	
Aplaudo lo que hacen las prostitutas cuando eso las lleva al nacimiento, y a cualquiera que alimente el fruto nacido de su semilla.	
Condenada sea la semilla de la que no se sigue descendencia, que en vano fluye y nada útil produce.	20
Vil y peligrosamente pecas e intrigas para destruir en vano lo que, rectamente utilizado, produciría vida.	
No desperdiciéis el material que a la procreación sirve.	
Hombre a medias, libertino, robas las alegrías de la prostituta: en verdad te digo que obras como asesino.	
Ningún estúpido animal es atraído al mal; [96] la lujuria de ninguna criatura acostumbra abusar de su semejante.	25
La gama se somete al gamo; dominada, la cabra se une al carnero; la osa se aparea con el compañero a ella adecuado.	
El resto de los animales se aparea de acuerdo con la ley de la naturaleza, [pero] a vosotros os arrastra un deseo que toda la naturaleza aborrece. [97]	30
	35

Nos uxorati sumus ad ludibria nati, Obprobrioque dati, cuiuslibet ore notati.	
Vir qui sorde caret, si sordida facta notaret, Equa mente pati possent maledicta[98] notati.	
Qui nostras mordet proprias circumspice sordes.	
Tangere nos uita et corrigere sodomita.	5
Iura seuera paras. Leges decernis amaras, Et nimium duris nos conditionibus uris.	
Esse negas rectum muliebrem tangere lectum, Et thalami ritum nupte complere maritum.	
Naturale uiri ius est uxore potiri.	
Hinc omnes nati sumus, hinc et multiplicati; Sic precedenti gens instat postera genti.	10
Sic hominum durat series, qui soluere curat.	
Legem nature notat haec responsio iure: Si generaret[99] nemo, res in fine supreme Quo pacto staret mundus, ni vir generaret.	
Ortum precedit coitus; que feta quem edit.	15
Non concepisset mulier ni uir generasset.	
Hoc intellectum mea censet opinio rectum Qui naturalem lecti culpam ueniamalem Amplius esse putat quam quod natura refutat.	
Laudo quod scortum quod... [?][100] ducit ad ortum, Quodque suo ductum nutrit de germine fructum.	
Semen dampnetur quod proles nulla sequetur, Quodque fluens gratis nil confert utilitatis.	20
Turpiter et dire peccas, cogisque perire, Quod recte fusum uite prodiret inusum, Materiam proli generande tollere noli.	
Semiuir et mollis scorto sua gaudia tollis, Certa dico fide tibi inest homicide.	
Huius cura mali bruto non est animali.	25
Nullius bruti socio solet ardor abuti.	

Ceruum cerua subit, capro capra subdita nubit;
Subiacet ursa pari cui debet mixta iugari.

Cetera nature coeunt animalia iure,
Te uitium torret natura quod omnis abhorret.

30

35

«Ganimedes» (¿Siglo XIII?)

Ojos, cuello, mejillas, rizos de dorado pelo:
éstas eran las llamas de Jove por su Ganimedes.
Cuando Júpiter buscaba darse un pequeño [placer] con el muchacho,
el dios ordenó que todo fuera lícito con un muchacho.
Ajeno a la preocupación del mundo y a los rumores de los dioses,
a la lengua de su afrentada esposa y al cielo,[\[101\]](#)
se llevó al efebo ilíaco a los cielos, una estrella a las estrellas,
y finalmente hasta creyó que era un dios,
de modo que el muchacho pudiera darle placer por el tacto y por la vista.
A la luz del día llevaba a Jove su copa; por la noche, besos.[\[102\]](#)

«Triángulo» (¿Siglo XIII?)

Grecino amaba a un muchacho, una moza amaba a Grecino,
y el muchacho sólo a la moza amaba.

Grecino la empujaba hacia el muchacho,
que al hombre terminó por rendirse,
y tanto el hombre como el mozo tuvieron lo que querían.[\[103\]](#)

Arnaldo de Vernhola
Confesión (1323)

Cuando se le preguntó si alguna vez había dicho a alguien que creía que la sodomía fuera un pecado menor que la simple fornicación con una prostituta, y particularmente si a alguno demostrara que esto estaba escrito en el derecho canónico, respondió que no a ambas preguntas.

Cuando se le preguntó si había afirmado o si creía que, puesto que su naturaleza lo impulsaba a satisfacer sus deseos con un hombre o una mujer, no era pecado tener relaciones con hombres o mujeres, y [si creía que esas relaciones] eran ligeras o veniales, respondió que, aunque él pensaba que su naturaleza lo inclinaba al pecado de sodomía, siempre lo había considerado un pecado mortal, pero que pensaba que era lo mismo que la simple fornicación, y que la inicua desfloración de una virgen, el adulterio y el incesto eran pecados mucho más graves que el pecado de sodomía (conocimiento carnal de hombres por hombres). Y se lo había dicho a Guillem Ros, el hijo de Peter Ros de Ribouisse, y a Guillem Bernardi, el hijo de John Joch de Gaudiès, con quien había cometido el pecado de sodomía. Pero no se lo había dicho a nadie con la finalidad de inducir el consentimiento de un acto que de otra manera no hubieran [cometido]. Dijo a Guillem Ros que el pecado de masturbación era igual al pecado de simple fornicación: era igual en gravedad, decía [...] si el pecado de masturbación se cometía deliberada e intencionalmente.

Cuando se le preguntó si le había dicho a alguien o creía que, como subdiácono, podía absolver sacramentalmente a alguien que le confesara pecados mortales, y que esa persona quedaba efectivamente limpia de todos sus pecados y no tenía por qué confesar otra vez los mismos pecados a un sacerdote, respondió que era cierto que había dicho a ciertas personas que él podía absolverlas de sus pecados, y que había absuelto así a algunas al oírle sus confesiones, incluso de pecados mortales, sin indicarles que confesaran los mismos pecados a un sacerdote [...] Sin embargo, nunca había creído que pudiera absolver a nadie de pecados mortales que a él le fueran confesados sacramentalmente [...] pero había dicho esas cosas y oído las confesiones a fin de oír qué pecados habían cometido aquellos que se confesaban con él...

Cuando se le preguntó si había dicho a alguien que celebraría misa, o si realmente dijo misa o había vestido las ropas sacerdotales para decir misa, y si creía que al celebrar la misa podía convertir [el pan y el vino] en cuerpo y sangre de Cristo, respondió que en verdad había dicho a algunas personas que había celebrado misa y que era sacerdote, pero que no lo había hecho en realidad, ni creía que, sin ser sacerdote, pudiera hacerlo.

Cuando se le preguntó si había cometido el pecado de sodomía con alguien más, ya sea con las personas mencionadas o con otras o en otros lugares, además de los que había confesado, dijo que no.

No dijo nada más de interés, aunque fue diligentemente interrogado.

Cuando se le preguntó si lamentaba haber creído y afirmado y enseñado estos errores en cuanto le fue posible, llevando a los demás al error, y si deseaba abjurar de esos errores, dijo que sí... [\[104\]](#)

[1] Καθυβριστέον, juego de palabras sobre los diversos sentidos de ὕβρις y sus derivados. Este pasaje está lleno de recursos paronomásticos, la mayor parte de los cuales son intraducibles.

[2] Juego de palabras, casi seguramente intencional, sobre el doble sentido del término κόρος en κατακόρως, «extremadamente». Κόρος significa al mismo tiempo «muchacho» y «exceso».

[3] Probablemente, aquí «adulterio» (μολχεία) tiene un sentido más amplio que las connotaciones modernas del término: véase cap. *Las Escrituras* y Ap. I. No obstante, se diferencia de πορνεία (promiscuidad extrema o mercenaria), tanto aquí como en otras obras de la literatura de este período.

[4] Esto es, Bernabé y sus seguidores.

[5] Cf. Aristóteles, *Historia animalium*, 6. 32.

[6] O bien, «y tratan de fecundar niños».

[7] Πέριπτος; la misma palabra se usa para el «superfluo» que antecede.

[8] Esto y «coito mutuo» parecen reflejos del disgusto de Clemente ante la idea de una mujer que desempeña un papel activo en el coito heterosexual.

[9] Sólo lo segundo deriva realmente de Éxodo, 20: 14, a pesar de la engañosa cita de le Nourry en la edición de PG. Lo tercero es una pura invención de Clemente: ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo aparece Παιδοφθορία.

[10] Otro juego de palabras sobre ὕβρις que en su sentido ático original, sentido que se conserva aquí inicialmente en el análisis de Sodoma, se refería a la violación, pero que Clemente, por analogía con la semilla «inútil» (καθυβριστέον) extiende a toda sexualidad no procreadora.

[11] Clemente creía que Platón había leído el AT; véase supra, pp. 167-168.

[12] Πταίουσι περί τό κατά φύσιν. Normalmente, esto se leería «Cayeron en lo *natural*», sobre todo si se tiene en cuenta cómo el propio Clemente usa τό κατά φύσιν sólo muy poco antes con el significado de «lo natural» en posición a «lo no natural [o antinatural]». Posiblemente mantenga aquí su significado, en cuyo caso, o bien *a*) περί debería tomarse como «fuera de» o «más allá de» (una lectura algo inusual, que daría a la frase el sentido de «cayeron fuera de lo natural»); o bien *b*) Clemente emplea «natural» en dos sentidos incompatibles, uno positivo y otro negativo. Es evidente que la disposición «natural» del aparato sexual de la hiena, tal como él lo entiende, es deplorable, pero no inconcebible.

[13] Platón, *Las Leyes*, 8. 912; cf. análisis en *Introducción*.

[14] Lev., 18: 22. La siguiente cita («Abstente también...») es una paráfrasis de *Las Leyes* Platón y no aparece en la Biblia.

[15] Lev., 18: 20, KJV. La edición LXX da, literalmente, «You will not give to your neighbor's wife the intercourse of your seed, to defile yourself with her», lo que debería entenderse como una proscripción un poco más limitada (esto es, sólo relativa a la ilegitimidad, no a todo placer erótico extramatrimonial). Cf. la versión JB: «You must not give your marriage bed to your neighbor's wife; you would thereby become unclean». Clemente cita incorrectamente el texto griego, pues lee σπέρματος, του εκμιασθηναι en lugar de σπέρματος σου εκμιασθηναι.

[16] Obsérvese que aquí, y en todo este tratado. Clemente da por supuesto que los varones a quienes escribe están casados.

[17] Texto en PG, 8: 497-505. Una traducción decimonónica de esta obra en el vol. 2 de *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts y James Donaldson, Edimburgo, 1885, fue objeto de amputación al traducir al latín los pasajes que aludían abiertamente a la homosexualidad; mucho mejor es la traducción de Simon Wood, *Christ the Educator*, en vol. 23 de la serie *The Fathers of the Church*, Nueva York, 1954. Para un análisis de este documento, véase esp. supra. cap. *Tradiciones teológicas*, pp. 166-168.

[18] Esta desgraciada frase (η κατά των ἀρρένων μανία) podría significar «locura por los varones», pero no cabe duda de que se trata de un esfuerzo de Crisóstomo por salvar la ausencia en griego de una expresión equivalente a «conducía homosexual»; está claro que su intención es referirse con ella también a las relaciones entre hombres, aunque literalmente se referiría necesariamente a mujeres heterosexuales.

[19] Véase *In Epistolam ad Titum*, 3. 5. 4, PG, 62: 693.

[20] La introducción de la idea de prostitución en una exposición de las relaciones sexuales evidentemente no mercenarias no es en absoluto insólita, ni en las diatribas sexuales antiguas ni en las modernas. Y no sugiere ningún empleo inusual de ηταιρηκώς.

[21] Véase supra, *Tradiciones teológicas*, pp. 183-184. Texto en PG, 60: 417-422. En el vol. 11 de *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera ser., *The Homilies of Saint John Chrysostom*, Oxford, 1841, puede hallarse una traducción decimonónica algo ampulosa.

[22] Es probable que Crisóstomo se refiera a las leyes de protección de menores.

[23] Ὑβριζομένων παίδων. Todo este pasaje parece referirse a la seducción de muchachos, aunque el sentido de παις, como ya se ha observado, debe considerarse con prudencia.

[24] Véase supra, cap. *Cristianos y cambio social*, pp. 158-160. Texto en PG, 47: 360-362. Una traducción latina acompaña al texto griego, y hay dos versiones francesas, una en *Saint Jean Chrysostome: œuvres complètes*, ed. M. Jeannin, Bar-le-Duc, 1874, vol. 2, y otra, de P. E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome: contre les détracteurs de la vie monastique*, París, 1933.

[25] Es evidente que aquí esta palabra se usa con el sentido de «coito anal», pero como ésta es una construcción imposible de sus partes constitutivas y como su significado tiene cierta importancia, me he abstenido de traducirla y dejo que el lector infiera del contexto su exacto

sentido. Que no se refiere a la actividad homosexual en general es evidente porque: a) se analizan por separado otros tipos de actividad homosexual (por ej., la masturbación mutua y la seducción de muchachos), y b) la misma palabra se emplea luego para referirse a las relaciones entre marido y mujer.

[26] Τό μέντοι της αρσενοκοιτίας μυσος πολλοί καί μετά των γυναικων αυτων εκτελουσιν. Esta frase parece impedir por completo la interpretación de la palabra como una referencia al coito homosexual. Sin embargo, el prejuicio puede imponerse a la deducción, como resulta evidente en la absurda traducción al latín que se da de ella en el volumen de PG, Scelus quidem masculorum concubitus multi etiam cum mulieribus ipsis perficiunt («Muchos hombres cometen incluso el pecado de acoplamiento masculino con sus propias mujeres»).

[27] O bien, «sin terminar el trabajo»: τό δέ έργον ουκ ετέλεσε.

[28] Véase análisis supra, en pp. 133 y 375. Este penitencial, uno de los primeros en griego, se ha atribuido tradicionalmente a Juan el Ayunador («Jejunator»), patriarca de Constantinopla desde 582 a 595, cuyo nombre aparece en diversos manuscritos de la obra. Aunque esta atribución ha sido vigorosamente discutida (no sin razón), aún no ha sido posible una solución al problema y la opinión erudita sobre el tema va desde la aceptación de la autoría de Juan, a la hipótesis de que su redacción data del siglo X. En Emilio Herman, «Il più antico penitenziale greco», *Orientalia Christiana periodica*, 19, 1953, pp. 71-127, puede encontrarse un resumen complejo de los diversos puntos de vista. Para el texto, tal como se cita, véase PG, 88: 1893-1896. No hay traducción inglesa. Y la traducción latina que se ofrece en la edición PG es particularmente libre y engañosa.

[29] O bien, «los que se han movido hacia el trasero» –lectura más literal de la expresión in terga praelapsi sunt–, pero esto parece incoherente con la terminología eufemística que caracteriza la epístola.

[30] Véase supra, cap. *La resurrección urbana*, pp. 235-236. Texto en Mansi, 19: 685-686. La gran complejidad del texto latino, típica de las cartas pontificias, se refleja en la traducción algo torpe.

[31] El texto señala *animalibus* en lugar de *animabus*.

[32] Esto es, Troya, el Ponto, Galacia, Libia, Panfilia, Isauria, Licia y las imponentes islas de Quíos y Mitilene.

[33] O, tal vez, «el último año».

[34] Traducido a partir de PG, 131: 565-568. Véase supra, cap. *Cambio social*, pp. 279-300.

[35] El texto dice Desine castellum, si vis retinere citellum. No hay traducciones inglesas de la poesía de Marbod, ni tampoco edición crítica. Los tres poemas que aquí se traducen han sido tomados de PL, 171: 1635, 1717-1718. Véase, cap. *El triunfo de Ganimedes*, pp. 268-271.

[36] Aquí se han omitido dos versos; son difíciles de traducir satisfactoriamente en inglés y no agregan gran cosa al poema.

[37] Cf. Dronke, *Medieval Latin*, 2: 341, núm. 2a, vv. 15-20: *Gaudet lamentis, /gaudet querelis, / ridet et ex[an]gues / miseros amantes, / ridet et precordia / trahere suspiria.*

[38] Véase Tácito, *Anales*, 15. 21. 4: «Hay virtudes que son odiosas: la rigidez que nunca cede, el rigor del alma que nunca se abandona al favor».

[39] En la edición PL este poema se titula *Satyra in amatorum puelli sub assumpta persona* («Sátira sobre el amante de un muchacho con identidad supuesta»), pero no parece probable que Marbod intentara realmente satirizar más al amante que al muchacho, y no hay ninguna «identidad» supuesta. El consejo del final parece representar claramente la opinión sincera del propio Marbod.

[40] Yo leo *es nescius* (con Herkenrath), y no *sed melius*, como reza la edición Champollion-Figeac.

[41] Aquí faltan dos versos; el primero no figura en el manuscrito, lo que comunica ambigüedad al otro (*Qui sit pulcris ex pudicitiae*).

[42] Quizás Hilario conociera el relato, incluido en la *Fedra* de Séneca.

[43] Gen., 39:7 ss. Dronke traduce únicamente esta estrofa. Los números de los poemas corresponden a los textos de *Hilarii versus et ludi*, ed. Champollion-Figeac, a partir de los cuales se ha hecho la traducción, y que resultan más fieles al manuscrito que la edición Fuller, de la que se ha criticado tanto la interpretación como la edición propiamente dicha. Véase supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, p. 270.

[44] Como Fuller, yo leo *nequit* y no *nequid*. Trask, al traducir el verso en Curtius, *European Literature*, p. 116, ofrece *Save-protesting chastity jars with forms so fair!* Sólo traduce las estrofas 2 y 6.

[45] Juego de palabras entre *anglicus* y *angelicus*, copiado sin duda de Beda (supra, cap. *Tradiciones teológicas*, n. 35, en p. 487).

[46] Esta estrofa fue traducida en una nota a pie de página en Dronke, p. 218.

[47] Esto es, si pudiera yo dejar mi «Dido» por ti, como otros hombres dejan una mujer por otra. El latín es tortuoso.

[48] Ezeq., 16: 49. He traducido al inglés muchas citas bíblicas de Pedro Cantor, pues sus pasajes a partir de la Vulgata descansan muchas veces en peculiaridades del latín que no aparecen en las traducciones inglesas hechas a partir del hebreo o del griego. En los casos en que la KJV se adapta al latín, la he usado, con la indicación [KJV].

[49] Presumiblemente homosexualidad, aunque –lo que es asombroso– la descripción bíblica inmediatamente anterior de los pecados de los sodomitas no menciona ninguna clase de comportamiento sexual.

[50] «Andrógino»: la confusión o la fusión de los conceptos y la terminología propias del hermafroditismo y de la homosexualidad es muy antigua. Aunque hubo de renacer en los siglos XIII y XIV a medida que declinaba la conciencia de los gays (véase, por ej., el retrato

de Dante de los «sodomitas», en *Purgatorio*, 26. 82, que gritan «Nostro peccato fu ermafrodito»), este tipo de inexactitud era raro en la época de Pedro Cantor, en que la familiaridad general con los gays y el vivo interés científico por los hermafroditas hicieron posible que distinguieran entre ambas categorías incluso quienes se oponían por igual a ambas. El interés en los aspectos médicos del hermafroditismo era común en la ciencia islámica del medioevo temprano (véase, por ej., Albucasis, *On Surgery and Instruments*, 70. 454-455); Maimónides dedicó elaboradas especulaciones morales a la posición y las obligaciones de los hermafroditas; véase *The code of Maimonides, Book 4: The Book of Women*, trad. Isaac Klein, Yale Judaica Series, núm. 19, New Haven, 1972, pp. 13, 14, 26, 303-305, 349, 493. Sin embargo, Pedro Cantor fue uno de los pocos escolásticos que comentó los aspectos morales del hermafroditismo en oposición a la homosexualidad. Este autor suponía que mientras que lo primero era una «condición» no susceptible de culpabilización, lo segundo representaba una elección voluntaria. Esa distinción fue apoyada por algunos teólogos modernos, pero hubo de ser rechazada por Tomás de Aquino, para quien la homosexualidad era congénita.

[51] «El (la)» se emplea aquí para sugerir la ambigüedad respecto al sexo del hermafrodita, que Pedro Cantor consigue mediante el uso de los verbos latinos sin sujeto prenominal expreso.

[52] El texto reza *et* en lugar de *ut*.

[53] *Alternitatis*: obsérvese las semejanzas con el horror de Juan Crisóstomo ante la inversión del papel sexual.

[54] Pedro Cantor ofrece referencias capitales para algunas de las citas bíblicas, pero sin números de versículo (que en su época aún no estaban sistematizados). Las he agregado entre corchetes; cuando no se dan es porque el pasaje resulta imposible de identificar debido a la falta de cuidados de Pedro Cantor en la transcripción.

[55] Sobre Sardanápalo, rey de Asirla, véase Plutarco, *Moralia*, 336c; Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 3. 11. etc.

[56] Véase la Vulgata: Adolescentibus impudice abusi sunt, et pueri in ligno corruerunt (Lam., 5: 13). La edición LXX trae Ἐκλεκτοὶ κλαυθμόν ἀνέλαβον καὶ νεανίσκοι ἐν ξύλῳ ἠσθένησαν. Es evidente que Ἐκλεκτοὶ es una lectura errónea del hebreo «bachurim» («jóvenes») como «bachirim» («elegido»). La versión KJV es más fiel al hebreo: «They took the young men to grind, and the children fell under the wood». En hebreo y en griego no cabe duda de que se alude a alguna clase de trabajo forzado; sólo en latín es posible la insinuación sexual.

[57] Pedro Cantor altera aquí la Vulgata mediante la inserción de las palabras vel post ostium para hacer eco al Gen., 19: 6. Cf. la KJV.

[58] Así, la Vulgata: Puerum posuerunt in prostibulo. Probablemente no sea éste el sentido en hebreo, pero Pedro Cantor no podía saberlo.

[59] *Verbum abbreviatum*, 138, texto en PL, 205: 333-335. Para la última cita, véase supra, cap. *Cristianos y cambio social*, pp. 149-150.

[60] Laguna en el manuscrito.

[61] El nombre no figura en el original. En la Edad Media era común que se dejara un espacio en blanco para el nombre, sobre todo si luego se publicaba y se difundía profusamente un poema personal.

[62] Véase supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, pp. 271-272. Tomado de la conocida colección de poemas *Carmina Burana*, hallada en un manuscrito monástico originario de Benediktbeuern. Este poema (probablemente del siglo XII), aparece en fols. 52v-53r y en su edición original del manuscrito lo publicó Schmeller. Sin embargo, no se reimprimió en ediciones posteriores de *Carmina Burana*, ni siquiera en la edición de Schmeller de 1894. Esta traducción se realizó a partir de la edición, mucho mejor, de Otto Schumann, «Über einige *Carmina Burana*», ZFDA, 63, n. 45, 1926, pp. 81-99. Algunos estudiosos intentaron eliminar la naturaleza evidentemente homosexual del poema: véase comentarios de Schumann, esp. pp. 92-95.

[63] Texto en A. Krarup, ed., *Bullarium Danicum*, n. 208, Copenhagen, 1932, 1: 178. Véase supra, cap. *Cambio social*, pp. 312-314.

[64] Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, 9. 736. No se sabe quién es el autor de este poema. El texto lo publicó por primera vez Wattenbach, y Lenzen realizó un esfuerzo por dar a luz una edición crítica (que contenía muchos manuscritos descubiertos con posterioridad a la edición de Wattenbach). Curtius hace una breve mención del poema en *European Literature*, p. 116, n. 26; Raby, en *Secular Latin Poetry*, 2, pp. 289-290, se refiere al mismo con mayor extensión. La tradición manuscrita se analiza en Walther, *Das Streitgedicht*, p. 141, n. 2; Wattenbach, pp. 126, 135-136; e Ingeborg Schröbler, «Zur Überlieferung des mittellateinischen Gedichts von „Ganymed und Helena”», *Unterscheidung und Bewahrung: Festschrift für Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlín, 1961. Se pueden hallar más comentarios en Karl Praechter, «Zum Rhythmus Ganymed und Helena», ZFDA, 43, n.s., núm. 31, 1899, pp. 169-171; Charles Langlois, «La littérature goliardique», *Revue bleue*, 51, 1893, p. 174; y en Walther, *Das Streitgedicht*, pp. 141-142. La presente traducción se realizó a partir del texto editado por Lenzen, pero modificado sobre la base de las lecturas de Houghton Library, MS, Lat., 198.

[65] Esto es, Ganimedes y Helena; véase supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, pp. 273-274.

[66] Obsérvese la discrepancia entre este verso y el núm. 26.

[67] Lenzen prefiere «Júpiter» (*Iovem*) a «Mane» sobre la base de la lectura de D (Berlín, Staatsbibliothek Diez B Sant, 28), pero parece muy poco probable en vista del v. 105. Júpiter se mantiene del lado de Ganimedes hasta el verso 258.

[68] *Topos* favorito de la literatura posterior (por ej., Lorenzo Valla, *De voluptate*. Cf. el soneto 11 de Shakespeare: «Que los que no han sido formados por la Naturaleza para renovarse, los de trazos duros, deformes y groseros, mueran. Repara en que ella te ha concedido más que a los mejor dotados; debes recompensar generosamente ese don generoso. Tallado por ella para servirle de sello, y queriendo, por consiguiente, que dejaras más huellas de tu persona, no permitas que perezca el ejemplar». [Trad. cast. de Astrana Marín].

[69] Thais es una prostituta arquetípica de la literatura latina; véase Dronke, *Medieval Latin*, 2: 496, nota al verso 2. Cf. Marcial, 6. 93 (que Dronke no cita). Para Sabina, véase Lenzen, p. 182 nn.

[70] Obsérvese que Apolo ha sido identificado previamente como partidario del bando de Helena (verso 103). Esta es una de las diversas dificultades de los versos finales.

[71] Lenzen y, en menor medida, Schröbler, pasan por alto la importancia de varios aspectos originales del manuscrito de Houghton (H). Sin embargo, todo el mundo coincide en que no hay manera de datar con precisión este manuscrito, y la tradición es tal que no se puede mostrar que tenga ninguna relación particular con otras copias que han llegado hasta nosotros (Lenzen, p. 166). Por otro lado, ésta es la única copia que no forma parte de una colección y, curiosamente, está escrita en un trozo de pergamino que no podía haber pertenecido a un volumen mayor, pues ha de desplegarse vertical y no lateralmente. Contiene dos versiones del verso final escritas por la misma mano, lo que sugiere que, o bien el escritor compuso el poema y cambió luego de opinión acerca del último verso, o bien que tuvo ante sí dos versiones del mismo. La segunda es la misma que se encuentra en otras copias, pero la primera parece un comentario más revelador sobre el autor (véase supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, n. 62 para ambas lecturas; Lenzen no toma en cuenta la variación). Entre el verso 244 y el 245 de Lenzen hay un espacio de seis versos. En todo el poema los interlocutores están indicados al margen con «G» y «H», y una «G» en este espacio indica que cuatro de los versos que faltan habrían sido de Ganimedes. Los otros dos serían los dos primeros de una estrofa de Helena que probablemente se complete en los versos 245-246 de Lenzen. Tal como aparece en otras copias, el poema consiste por entero en estrofas de cuatro versos, salvo la núm. 61, que tiene seis. Schröbler (p. 330) se inclina a pensar que eso no es tan raro, pero no cita ningún otro ejemplo de poesía de esa época que presentara una única estrofa con mayor cantidad de versos. Lenzen deja abierta la posibilidad de que falten versos (p. 163). Si H representa el autógrafo, como su forma extraña y su final expandido pueden llevar a suponer, el autor intenta claramente dar un argumento más tanto a Ganimedes como a Helena, y al poema le falta tanto la respuesta de Ganimedes al argumento de Helena sobre la «pérdida de la lágrima de Venus» y su explosión final, que presumiblemente termina la discusión (el *ibi fit iactura* de la línea 245 sólo sería una referencia a este argumento, fuera el que fuese). Schröbler sugiere que el escriba de H pudo haber pensado simplemente que la estrofa de seis versos constituía un error de un copista anterior y haber dejado lo que consideraba el espacio adecuado para una corrección. Pero esta explicación no tiene en cuenta el final suplementario. Hace falta un estudio textual y un análisis paleográfico más detenidos; es posible que aún se descubran más manuscritos.

[72] Cf. Cambridge University, Gonville y Caius College, MS 385/605, (siglo XIII):

Quam male peccauit sodomita ruina probauit. Comprobat esse reum sulphur et ignis eum Fetor feteri fit pena; calorque calori; Talibus est talis congrua pena malis.

Los mismos versos se encuentran en un manuscrito del siglo XIV que ahora se halla en la Bodleian Library, Oxford, MS, Laud Misc. 2, fol. 5v.

[73] Texto en BN, MS 15155, editado en Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, París, 1892, 4: 311-312. Para un comentario histórico de este poema, véase supra, cap. *Cambio intelectual*.

[74] 1) París. 2) Oxford, MS Laud Lat. 86, fols, 94v-95r (no 96, como afirma Dümmler, infra), que Walther (*Initia carminum*, núm. 15159), ha datado en el siglo XIII, pero el catálogo bodleiano en «12/11/13»; editado por Ernst Dümmler, «Zur Sittengeschichte des Mittelalters», ZFDA, 22, n.s., núm. 10, 1878, pp. 256-258. (Dümmler afirma erróneamente que en el verso 6 de este manuscrito, falta «homo»; en realidad, está escrito ligeramente.) 3) Reims, 1275, fol. 190v. datado por Walther en el siglo XIII, publicado por W. Wattenbach, «Beschreibung einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Reims», en *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 18, 1892, pp. 519-520.

[75] Walther no data el manuscrito de París (*Initia carminum*, núm. 14013), pero se encuentra en un manuscrito del siglo XIII que contiene mucho material del siglo XII.

[76] Bayerische Staatsbibliothek clm 6911; véase supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, notas 75 y 76.

[77] Versos 11-12 de la versión de Oxford, 5-6 de la de Reims: In sterili tena semen radice careret, / Nec faceret fructus, sed semper inane iaceret. Si se considera como original la copia de París y se le agregan estos versos tras el 14, el poema tiene un máximo de veinticuatro versos, dispuesto de la siguiente manera:

París	Oxford	Reims	Munich	Leipzig
1	1	1	...	1
2	2	2	...	2
3	3	...	...	...
4	4	...	...	...
5	5	7	...	7
6	6	8	...	8
7	7	9	...	...
8	8	10	...	...
9	...	...	...	...
10	...	...	...	...
11	...	...	...	...
12	...	...	...	...
13	9	3	...	3
14	10	4	...	4
...	11	5	...	...
...	12	6	...	...
15	13	11	...	5
16	14	12	...	6
17	15	13	...	...
18	16	14	...	...
19	17	15	...	...
20	18	16	...	...
21	...	...	1	11
22	...	...	2	12

Obsérvese que esta esquematización no tiene en cuenta las lecturas variantes; todos los versos de contenido semejante se tienen por iguales, independientemente de las variaciones en construcción y puntuación.

[78] Leipzig, Karl Marx Universität, MS. 1019. Un colofón a este poema agrega, *Hii versus situentur in [?]. Item lex Julia de adulteriis s. e[t] contra exercentes nefandam libidinem cum masculis*. Le siguen cuatro versos que elogian la virtud sacerdotal y que probablemente no guardan ninguna relación con los anteriores, pero que se publican aquí para dar la versión completa:

Viri venerabiles, sacerdotes Dei, Precones altissimi lúcame diei, Caritatis radio fulgentes in spei, Auribus papite verba oris mei.

[79] *Nefas* tiene en general un significado algo más fuerte que «indiscreción»; su sentido literal es «innombrable». Pero sería muy extraño que el autor de este poema hubiera querido decir algo de tono tan extremadamente negativo, como resulta patente por el contenido mismo.

[80] Ovidio, *Ars amatoria*, 3. 662.

[81] Juego de palabras: *lepōrem* significaría «liebre», mientras que *lepōrem* significa «encanto».

[82] Virgilio, *Églogas*, 8. 49-50.

[83] Virgilio, *Eneida*, 12. 239.

[84] *Ibíd.*, 8. 141.

[85] Para Jacinto, véase Ovidio, *Metamorfosis*, 10: 162 ss.; para Cipariso (Ciprés), *ibíd.*, 121 ss., y Virgilio, *Geórgicas*, 1. 20.

[86] Literalmente, «el nombre del sexo».

[87] Esto es, el amor homosexual y el heterosexual son tan distintos como el sol y la luna.

[88] Aparentemente, este extraño verso significa «¿Deben ser todas las cosas semejantes a las demás?». («¿Tienes que ser tú del mismo color que el mar Rojo?») Esto es, ¿no pueden ser dos clases de amor distinto?

[89] Cf. Bayerische Staatsbibliothek clm 6911, fol. 128: Et sunt heredis custodes ut lupus edis (trad. supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, n. 75).

[90] Ganimedes fue secuestrado mientras cazaba en el Monte Ida.

[91] Cf. *Carmina Burana*, Schmeller, núm. 84a: Non est crimen amor, quia, si scelus est amare, / Nollet amore Deus etiam divina ligare («El amor no es un crimen; si amar fuera un crimen, / no uniría Dios con amor incluso lo divino»). Véase también supra, cap. *El triunfo de Ganimedes*, pp. 268-269. El texto de «Ganimedes y Hebe», inédito hasta ahora, se encuentra en un manuscrito del siglo XIII, actualmente depositado en Munich, Bayerische Staatsbibliothek clm 17212, fols. 26v-27r.

[92] MS: lacrimantur.

[93] Cf. AL, núm. 795: Et se tune tandem credidit esse deum.

[94] MS; “σ” después de docuit.

[95] Cf. Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets*, 2: 209.

[96] Véase Ovidio, *Metamorfosis*, 9: 731-737.

[97] Del mismo manuscrito que «Ganimedes y Hebe», también inédita hasta ahora. La sintaxis y la estructura poética de este poema son irregulares y erráticas; en muchos pasajes, la traducción es sólo aproximada. Véase análisis supra, cap. *La resurrección urbana*, pp. 240-242 y cap. *Cambio social*, pp. 298-299.

[98] MS: madedicta.

[99] MS: generet.

[100] Indescifrable.

[101] Jovem no parece tener aquí mucho sentido, salvo que signifique «cielo», uso consagrado por Cicerón, Horacio, Virgilio, Ovidio y otros escritores indudablemente familiares al siglo XIII, pero que a mí no termina de convencerme. Toda la traducción refleja la torpeza del original.

[102] Texto en AL, núm. 795. El editor data este poema en el siglo XIII sobre la base del manuscrito (Parisinus 3761) en el cual fue encontrado con el poema siguiente (797). Baluze lo atribuye a Hildeberto de Lavardin (cf. supra, cap. *La resurrección urbana*, n. 106). Cf. Dronke, *Medieval Latin*, 2: 393.

[103] Del mismo manuscrito, núm. 797 en AL. Cf. supra, Marbod, cap. *El triunfo de Ganimedes*, n. 19.

[104] Traducido del MS Vaticano 4030, fol. 233r-v, editado en Jean Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1965, 3, pp. 49-50. Véase supra, cap. *Cambio social*, pp. 304-307.

Nota del grupo: La reproducción de este texto que aquí exponemos tiene finalidad netamente académica, no persigue fines de lucro.

Original: http://es.wikipedia.org/wiki/Cristianismo,_Tolerancia_Social_y_Homosexualidad

Grupo La Bandera

http://groups.google.com/group/la_bandera?hl=es?hl=es