

JOHN BOSWELL

las
BODAS
de la
SEMEJANZA



MUCHNIK EDITORES SA

LAS BODAS DE LA SEMEJANZA

E N S A Y O

JOHN BOSWELL

LAS BODAS DE LA SEMEJANZA

Uniones entre personas del mismo sexo
en la Europa premoderna

Traducido del inglés por
Marco Aurelio Galmarini



M U C H N I K E D I T O R E S S A

Título original: *Same-sex unions in premodern Europe*

En esta edición de LAS BODAS DE LA SEMEJANZA han intervenido:

Joan Pons Alzina (revisión técnica)

José Antonio González Cofreces (preparación del original)

Angy Palau y Federico Oldenburg (corrección tipográfica)

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su
transmisión en cualquier otra forma o por cualquier otro
medio, sea éste electrónico, mecánico, reprográfico,
gramofónico u otro, sin el permiso previo y por escrito de los
titulares del COPYRIGHT:

© 1994 by John Boswell

© de la traducción, Marco Aurelio Galmarini

© 1996 by Muchnik Editores, S.A., Balmes, 25,
08007 Barcelona

Cubierta: J & B

Ilustración: Pintura sobre ánfora, Atenas, 548 a. de C.

ISBN: 84-7669-251-X

Depósito legal: B-35.697-1996

Impreso en España - Printed in Spain

Con gratitud y afecto dedico este libro a James Meehan,
sin quien no habría podido terminarlo.
Y con tristeza a Mac y a David,
así como a todos aquellos
que no han vivido para verlo acabado.

Prefacio

La redacción de este libro me llevó mucho más tiempo del que había calculado al comenzarlo, hace doce años. El origen de la empresa fue una noticia acerca de una ceremonia de unión entre personas del mismo sexo que me envió un corresponsal que ha querido permanecer en el anonimato. Aunque sin desvelar su identidad, se lo agradezco ahora de corazón. Mientras tanto, mis muchas obligaciones profesionales (por ser miembro de diversos departamentos, incluido el más importante, en la universidad donde doy clase), la finalización de otro libro que dormía aún el sueño de los justos en mi escritorio,¹ los fallecimientos de muchos amigos íntimos afectados de sida, y varios desastres importantes en el ordenador principal, constituyeron serios obstáculos en la elaboración del libro y me impidieron terminarlo en el plazo previsto, que expiró hace ya cinco años.

El corresponsal anónimo me llamó la atención acerca de una versión de la ceremonia, publicada en el *Euchologion* de Jacques Goar,² para la cual no disponía de ayuda

1. *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, 1988 (trad. cast. en fase de publicación por Muchnik Editores).

2. Véase el análisis de esta versión sustitutoria en cap. 5, n. 124.

bibliográfica apropiada ni de una identificación fehaciente del manuscrito. Con el fin de rastrear versiones manuscritas, comencé la investigación en el extremo occidental de Europa (la British Library) y fui avanzando hacia el este, verano tras verano, biblioteca por biblioteca. Tuve que invertir varios años hasta dar con versiones manuscritas de la ceremonia (no hallé ninguna en la British Library), y las primeras que encontré podían considerarse ceremonias que solemnizaban amistades especiales.³ En un primer momento esto me desalentó, y decidí que Goar había cometido un error de interpretación o de lectura de los documentos italianos que había consultado; sólo años más tarde descubrí que así había ocurrido efectivamente, pero en la dirección opuesta a la que había yo imaginado.

El verano siguiente, con ocasión de un viaje a Italia, descubrí muchas versiones de la ceremonia que, sin lugar a duda, eran equivalentes de uniones entre personas del mismo sexo de una ceremonia medieval de matrimonio heterosexual (aunque no necesariamente un equivalente preciso de sus ritualizaciones modernas). Sólo entonces caí en la cuenta de que lo verdaderamente extraordinario era la inexistencia de ceremonias que solemnizaran o consagrarán la amistad en la religión del maestro que describía la amistad como la forma de amor más elevado.⁴ Reflexionando ahora sobre ello, y habida cuenta de la distorsión y la censura que descubrí a propósito de la ceremonia, me pregunto si las versiones de París representan versiones medievales simplificadas (o incluso expurgadas) de la ceremonia de unión. En cualquier caso, las publico aquí para que los lectores juzguen por sí mismos.

3. Se trata de los manuscritos de París, así identificados en la lista de manuscritos, pp. 609-613. En el Apéndice de Documentos se publican dos de ellos (números 2 y 3), cuyas traducciones aparecen en el Apéndice de Traducciones con los números 5 y 8.

4. Análisis en p. 17.

A lo largo de los años me he referido muchas veces en público a la ceremonia y sus ramificaciones. Ahora dudo de que fuera una conducta prudente, pero en ese momento sentía el deber de compartir la información del descubrimiento. Al menos una de esas alocuciones llegó a publicarse; varias fueron grabadas en vídeo y comercializadas o distribuidas sin mi autorización. Esta circunstancia es particularmente desgraciada, pues en el transcurso de la década que he pasado reuniendo material, y como es inevitable que ocurra en cualquier proyecto de investigación a largo plazo, mis opiniones sobre diversos aspectos del tema sufrieron una evolución o incluso cambios importantes. Es posible que mucha gente, movida por las opiniones que yo mismo formulé en fases anteriores del estudio, se haya orientado erróneamente por caminos secundarios, dada la enorme difusión y las múltiples citas de que fueron objeto esas presentaciones informales de un trabajo en curso.

Posiblemente como resultado de todo esto, [varios críticos] propusieron objeciones o enunciaron desacuerdos respecto de una obra todavía inexistente. Esos comentarios son a la crítica y el desacuerdo bien informados lo que el vulgarismo estadounidense *preboarding* («preembarque») es al embarque propiamente dicho (*boarding*) en un avión. Probablemente nadie supiese qué se diría en este estudio, aun cuando se prestara estrecha atención a las disertaciones y a los vídeos del trabajo a medida que éste se desarrollaba.

En los doce años que he estado trabajando en el proyecto he acumulado una enorme deuda con muchas personas, de las cuales sólo recordaré unas pocas para expresarles mi agradecimiento. Primero y ante todo, estoy para siempre agradecido a James Meehan, cuya intervención a tiempo salvó el proyecto en muchas ocasiones en que, sin su afectuosa y esforzada asistencia, yo lo habría abandonado. Esta ayuda no sólo consistió en la laboriosa trans-

cripción de los contenidos de los disquetes de un sistema operativo a otro, sino también en largos viajes para fotografiar manuscritos que me veía obligado a consultar pero imposibilitado de hacerlo personalmente. Con la misma eficacia práctica, Elizabeth Archibald me prestó su más directa colaboración mientras desarrollaba mi investigación en Italia; Jerome Hart me proporcionó sostén práctico en cuestiones decisivas en Estados Unidos, y John S. Morgan contribuyó fielmente durante años a los gastos de investigación que el proyecto insumía. En cuanto a sugerencias, fragmentos de información o asesoramiento en materia de traducción, expreso mi reconocimiento a Geoffrey Block, Marie Boroff, Paul Bushkovitch, David Cohen, Ljerka Debush, Katherine Dittmar, Harvey Goldblatt, Jeri Guthrie, Peter Kawkins, Thomas Head, Michael Jones, Diana Kleiner, Matthew Kuefler, E. Litsas, Harry Magoulías, Kathryn Miller, Bruce O'Brien, Dennis O'Neal, Jaroslav Pelikan, Zlatko Plese, Alexander Schenker y, sobre todo, a Ralph Hexter, en quien he confiado como mi crítico más atento y valioso y que en todas las fases de la redacción me ha brindado su asistencia oportuna y generosa. Finalmente, quiero dejar constancia de que, por supuesto, asumo de forma exclusiva la responsabilidad de todo lo que se dice en el libro.

Abreviaturas

[]: Indica que la obra de referencia se atribuyó tradicionalmente al nombre que aparece entre corchetes, pero que en la actualidad se piensa que el autor fue otro (por ejemplo, [Luciano], *Cosas del corazón*, hace referencia a una obra cuya redacción se atribuyó en otro tiempo a Luciano).

AB: *Analecta Bollandiana*, Bruselas, 1882.

AEC: Antes de la era cristiana (en escritos anteriores, a. de C.).

ANRW: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, H. Temporini, ed., Berlín y Nueva York, 1972.

CCSL: *Corpus Christianorum... series latina*, Turnhout, 1953.

CIL: *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlín, 1863.

CSEL: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum...*, Viena, 1866.

CSTH: John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, 1980 (trad. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Muchnik Editores, Barcelona, 1992. Las referencias de p. remiten a esta última).

Dmitrievskij: Alexei Dmitrievskij, *Описание литургических рукописей [Opisanie Liturgicheskix Rukopisei]*, 2:

- Εὐχολόγια, Kiev, 1901.
- EC: Era cristiana (en escritos anteriores, d. de C.).
- EEA: Eslavo eclesiástico antiguo.
- EL: *Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1887.
- Jastrow: Marcus Jastrow, ספר מלים (A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and Midrashic Literature), Brooklyn, 1903.
- JPS Tanakh: Tanakh - The Holy Scriptures: The New Jewish Publication Society Translation according to the Traditional Hebrew Text, Nueva York, 5748/1988.
- KJV: King James Version o Versión Autorizada de la Biblia, 1611.
- LCL: Loeb Cassical Library, Cambridge, Massachusetts y Londres.
- Lampe: *A Patristic Greek Lexikon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
- LSJ: *A Greek-English Dictionary*, H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones y R. McKenzie, eds., 9.^a ed., con suplemento, Oxford, 1968.
- LXX: *Setenta* (versión griega de la Escritura Hebrea); en los LXX aparecen muchos libros que no figuran en las versiones protestantes y que se han conservado en traducciones modernas de la Iglesia Católica que se apoyan en los LXX; allí donde hay divergencia en la numeración (de libros y versículos), se cita primero la de la KJV y luego se incluye entre corchetes las variantes de los LXX.
- Mansi: Mansi, J. D. y P. Labbea, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia, 1759-1927.
- Matrimonio: «Il Matrimonio nella società altomedievale» (*Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, xxiv, 22-28, abril de 1976), Spoleto, 1977.
- MGH: *Monumenta Germaniae historica*, Hanover, 1826.
- Epp: *Epistolae*.
- Legum: *Leges*.
- SS: *Scriptores*.

- SSRRGG: *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*.
- SSRLL: *Scriptores rerum langobardarum*.
- SSRMM: *Scriptores rerum merovingicarum*.
- OCD: *The Oxford Classical Dictionary*, 2.^a ed., N. G. L. Hammond y H. H. Scullard, eds., Oxford, 1970.
- ODB: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander Kazhdan et al., Nueva York, 1991.
- OED: *The Oxford English Dictionary*, Oxford, 1971.
- OLD: *The Oxford Latin Dictionary*, P. C. W. Glare, ed., Oxford, 1982.
- PG: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, J. P. Migne, ed., París, 1857-1876.
- PL: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, J. P. Migne, París, 1841-1864.
- PO: *Patrologiae Orientalis*, París, 1904.
- PWRE: *Paulys Realencyclopädie der classischen Alterums-wissenschaft*, G. Wissowa, ed., Stuttgart, 1894-1963.
- RP: Rhalles, G. A. y M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θετῶν καὶ ἡερῶν κανόνων*, 6 vols., Atenas, 1852-1859.
- Williams: Williams, Craig: «Homosexuality and the Roman Man: A Study in the Cultural Construction of Sexuality», tesis de doctorado, Universidad de Yale, 1992. Nota: en los caps. 2, 5 y 6 también se cita a otro Williams, Gordon, «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, pp. 16-29. No debe confundírselos. El último se cita normalmente con mención expresa de título.
- Zepos: J. y P. Zepos, eds., *Jus Graeco-Romanum*, Atenas, 1931.
- 1: *Novellae et aureae bullae imperatorum post Justinianum*, edición a cargo de C. E. Zachariae von Lingenthal.
- 4: *Practica ex Actis Eustathii Romani* [Πείρα Εὐσταθίου τοῦ Ῥωμαίου], edición a cargo de C. E. Zachariae von Lingenthal.

Introducción

En el panorama psicológico del Occidente moderno, tres características peculiares ejercen particular influencia en la comprensión y la percepción que cualquier lector moderno tiene del amor romántico y de las pautas de emparejamiento en las sociedades antiguas (ya fueran parejas mixtas, ya del mismo género). La primera de esas características es la preocupación prácticamente obsesiva que por este tema muestra la cultura industrial moderna. Es probable que un futuro observador de los monumentos culturales del Occidente moderno tenga la impresión de que el amor romántico es el *interés primordial* de la sociedad de los siglos XIX y XX. La búsqueda del amor romántico, su celebración o el lamento por su pérdida constituyen el tema central de una abrumadora proporción de la literatura, el arte y la música populares, lo que resulta sorprendente y digno de destacar si se tiene en cuenta que la inmensa mayoría de la población a que esos mensajes culturales se destinan, o bien ya está casada, o bien es demasiado vieja o demasiado joven para verse envuelta en tales cuestiones. Quienes están inmersos en ese «mar de amor»¹ tienden a darlo por supuesto; incluso a muchos de los estu-

1. De una conocidísima canción norteamericana de 1959, titulada *Sea of Love* y grabada por Lou Phillips.

Introducción

En el panorama psicológico del Occidente moderno, tres características peculiares ejercen particular influencia en la comprensión y la percepción que cualquier lector moderno tiene del amor romántico y de las pautas de emparejamiento en las sociedades antiguas (ya fueran parejas mixtas, ya del mismo género). La primera de esas características es la preocupación prácticamente obsesiva que por este tema muestra la cultura industrial moderna. Es probable que un futuro observador de los monumentos culturales del Occidente moderno tenga la impresión de que el amor romántico es el *interés primordial* de la sociedad de los siglos XIX y XX. La búsqueda del amor romántico, su celebración o el lamento por su pérdida constituyen el tema central de una abrumadora proporción de la literatura, el arte y la música populares, lo que resulta sorprendente y digno de destacar si se tiene en cuenta que la inmensa mayoría de la población a que esos mensajes culturales se destinan, o bien ya está casada, o bien es demasiado vieja o demasiado joven para verse envuelta en tales cuestiones. Quienes están inmersos en ese «mar de amor»¹ tienden a darlo por supuesto; incluso a muchos de los estu-

1. De una conocidísima canción norteamericana de 1959, titulada *Sea of Love* y grabada por Lou Phillips.

diosos del tema se les escapa señalar la enorme importancia que el mismo presenta en las culturas en que ellos mismos se han educado. Muy pocas culturas premodernas o no industrializadas contemporáneas convendrían en la afirmación —indiscutida en Occidente— según la cual «el fin de un hombre es amar a una mujer y el fin de una mujer es amar a un hombre».² La mayoría de los seres humanos de casi todos los tiempos y lugares consideraría esto como una pobrísima medida del valor humano.

En otras culturas, así como en las sociedades occidentales premodernas, los temas que constituyeron el material primordial de la cultura pública también fueron otros: la celebración de figuras o acontecimientos heroicos; reflexiones sobre las estaciones; observaciones acerca del éxito, el fracaso o la precariedad de los ciclos agrícolas; historias de familias (en las que el amor romántico, en caso de existir, desempeñaba un papel prácticamente insignificante); exploraciones o elaboraciones de tradiciones religiosas o políticas. En cuanto a Occidente propiamente dicho, tal vez sería acertado afirmar que la literatura filosófica, militar y religiosa constituye la inmensa mayoría superviviente de la práctica totalidad de las sociedades, con excepción de la Roma augustal, la Europa de los siglos XII y XIII y los últimos doscientos años. Así pues, pocos son los escritores que se percatan de esta rareza, que ninguna teoría explica pero que debe reconocerse claramente como una escisión profunda entre nuestra sociedad y la mayor parte de las otras, incluidas las que evaluamos en este estudio.

Una segunda peculiaridad es la suposición casi universal de que el amor romántico va inextricablemente unido al matrimonio, que hay una relación casual entre

2. De otra conocidísima canción norteamericana, titulada *The Game of Love* y grabada por Wayne Fontana en 1965.

ellos y que en gran medida sus límites coinciden. En muy pocas sociedades predominan supuestos similares, y esta suerte de equivalencia resulta insólita incluso en las culturas europeas anteriores, como se verá aquí. Tal distorsión, producida por el deliberado y enfático apareamiento de amor y matrimonio en la imaginación popular es mucho mayor de lo que parece a simple vista; en efecto, no sólo es un error suponer que en la mayor parte de las otras sociedades la gente se casaba por amor, sino que el mero hecho de imaginar que habrían aceptado la correlación entre amor y matrimonio supone una grave incompreensión histórica. Aun cuando es verdad que el aforismo medieval según el cual «amar con emoción a la mujer propia es adulterio»³ representa un ascetismo extremado (y no constituye una descripción de la experiencia corriente), refleja de manera rigurosa, sin embargo, una concepción del significado y la finalidad del matrimonio radicalmente distinta de su contrapartida moderna.

En cuanto a la *longue durée* de la tradición matrimonial judeocristiana, también dista mucho de ser coherente.⁴ En el siglo XX muchos cristianos que insistirían rabiosamente en este o aquel aspecto del «matrimonio moral» (por ejemplo, la finalidad procreativa, a juicio de la jerarquía católica romana, pero probablemente no del católico laico medio; o la fidelidad sexual para la mayoría de los protestantes), aceptan el hecho de que Salomón estuviera «casado» con setecientas mujeres al tiempo que mantenía trescientas concubinas.⁵ Aunque sin duda no aproba-

3. Para las fuentes de esto, véase pp. 221 ss.

4. Sobre el matrimonio y sus variantes en la Biblia, véase Claire Gottlieb, «Varieties of Marriage in the Bible: [sic] and their Analogues in the Ancient World», tesis doctoral, Universidad de Nueva York, 1989.

5. Para el significado de «concubina», véase cap. 2, pp. 82-84. Acerca de los acuerdos matrimoniales de Salomón, véase 1 Reyes, 11:3, donde se mencionan explícitamente estas cifras. El texto mismo parece

rían que uno de sus contemporáneos tuviese semejante conducta, no ponen ningún inconveniente serio a la hora de aplicar a esas relaciones el término «matrimonio». Aparte de las cuestiones morales que plantea,⁶ este episodio proyecta el significado más profundo del término «matrimonio» en un contexto histórico de acusada incertidumbre. ¿Qué *significaba* realmente ser una de las setecientas mujeres «casadas» con Salomón, quien, además, tenía trescientas concubinas? ¿Hasta qué punto podía darse un compromiso de uno y otro lado? En verdad, ¿con qué frecuencia el millar de mujeres pertenecientes⁷ al rey, por matrimonio o por concubinato, podía siquiera haber mantenido relación (social o sexual) con él?

A lo largo de la mayor parte de su historia, el catolicismo romano insistió, mediante los escritos de los teólogos, en que la única legitimación de la unión sexual entre marido y mujer era la finalidad procreativa. Esto a pesar de que tanto para sus contemporáneos como para la Iglesia muchas figuras prominentes de la historia judeocristiana estaban casadas aun cuando estaba claro que sus matrimonios no eran procreativos, por ejemplo, Elcaná y Ana, Zacarías e Isabel —parejas a las que se consideraba y se considera legítimamente casadas aun cuando no tuvieron hijos en absoluto—,⁸ así como José y María, cuyo

desaprobador, pues comienza así: «Pero el rey Salomón amaba a muchas mujeres extranjeras...».

6. Tal vez el hecho de que probablemente la prohibición de la poligamia sea posterior suavice un poco las cosas; pero la prohibición nunca fue revelada en forma divina a judíos ni a cristianos, lo cual podría plantear también una variedad de interrogantes, aunque al parecer nunca lo hizo.

7. Si bien este uso puede parecer algo sexista, a mi juicio revela rigurosamente la realidad histórica, que también era sexista.

8. En cuanto al primero, véase 1 Samuel, 1. Elcaná también tuvo dos mujeres; este aspecto del problema general del matrimonio se aborda *supra* y en los caps. 3 y 4. En cuanto a la segunda pareja, véase Lucas, 1.

matrimonio, según han señalado con insistencia los teólogos, nunca se consumó.⁹ En la Europa católica romana son ampliamente conocidos los matrimonios corrientes a imitación de ése, en los cuales se consideraba casadas a parejas que nunca habían tenido relaciones sexuales. (Este tema se analiza más adelante, en el capítulo 4.)

En la Europa premoderna, lo habitual era que el matrimonio comenzase como un acuerdo de propiedad, que en su etapa media se ocupara fundamentalmente de la educación de los hijos y que terminase girando en torno al amor. Pocas parejas se casaban «por amor», pero en muchas este sentimiento iba surgiendo al tiempo que administraban en conjunto los bienes, criaban los hijos y compartían las experiencias de la vida. Casi todos los epitafios que han llegado hasta nosotros y que hacen referencia a esposos, expresan un afecto profundo.¹⁰ Por el contrario, en la mayor parte del Occidente moderno, el matrimonio *comienza* en torno al amor, en su parte media se ocupa generalmente de la educación de los hijos (si los hay) y termina a menudo¹¹ girando alrededor de la propiedad, momento en que el amor ya no existe o es un recuerdo lejano.

Incluso en culturas modernas con una organización institucional muy amplia y estandarizada es difícil formular una definición técnica de «matrimonio»; en el momento de escribir estas líneas, hay centenares de batallas legales

9. Aunque en la Iglesia primitiva fuese motivo de controversia, una vez incorporada a la liturgia griega y a la romana en la Edad Media, la fórmula «María por siempre virgen» gozó de amplio apoyo. Los protestantes no la aceptan.

10. Por supuesto, se trata hasta cierto punto de una muestra autoseleccionada, pues no es probable que quien sintiera escaso afecto por su cónyuge le levantara un monumento.

11. En el momento de escribir esto (diciembre de 1992), más del 50% de los matrimonios heterosexuales de Estados Unidos terminan en divorcio.

sub judice acerca de si las parejas heterosexuales de hecho están «casadas» o no.¹² En un país con un sistema federal único de impuestos, las leyes de sus cincuenta estados presentan importantes variaciones en temas tales como el matrimonio de hecho (es decir, una relación reconocida, pero no formalmente establecida),¹³ los fundamentos del divorcio, los derechos de los padres sobre los hijos y la naturaleza y disposición de la propiedad común. La razón de esto reside en que bajo un punto de vista irreflexivo el «matrimonio» parezca un fenómeno específico y estrictamente definido, sus parámetros y ramificaciones reales se vuelven sorprendentemente vagos cuando se lo examina más detenidamente. Además, lo que una sociedad reconoce como «matrimonio» depende sólo en parte de una definición precisa. Los abogados católicos, los protestantes, los judíos y los no creyentes tienen definiciones muy específicas y diferentes de lo que constituye un «matrimonio», pero en la mayor parte de las grandes ciudades norteamericanas cada uno de esos grupos está dis-

12. La mayor parte de las batallas legales versa sobre la expectativa, de una de las partes, de que una relación tenga consecuencias legales o financieras comparables a las de matrimonio. Aunque los católicos romanos fieles no están técnicamente capacitados para optar por el divorcio, pueden, en cambio, buscar de la Iglesia una anulación, esto es, la declaración de que el matrimonio nunca existió.

13. Según Graham Douthwaite, *Unmarried Couples and the Law*, Indianapolis, 1979, 11 (con listados de nombres que comienzan en la p. 274), doce de los cincuenta estados (y el distrito de Columbia) reconocen el matrimonio de hecho, o unión consensual, aunque «los estados no están uniformemente de acuerdo acerca de qué clase de conducta y formalidades pueden culminar en la situación de cónyuges de hecho». Cf. Weyrauch, «Informal and Formal Marriage», *University of Chicago Law Review*, 88, 91, 1960, p. 28: «Difícilmente se encontrará una definición válida de unión consensual [*common-law marriage*] que no recurra a infinitas cualificaciones». En 1922, cuando Otto Koegel publicó su *Common Law Marriage and Its Development in the United States*, Washington, D.C., 1922, pp. 164-166, la proporción de estados que reconocían tales matrimonios era mucho mayor.

puesto a reconocer, de hecho, la validez de los otros matrimonios. Esto vale también para las uniones que no responden a definición alguna de grupo, siempre que las partes implicadas se consideren a sí mismas «casadas», aun cuando las distintas agrupaciones mantengan ideas muy diferentes sobre los fines, el fundamento, la definición, los requisitos, los efectos teóricos y las ceremonias apropiados para el matrimonio.

Incluso dejando de lado los requisitos técnicos y las definiciones exactas, es imposible ser precisos en cuestiones tan comunes como la ceremonia misma del matrimonio, sobre las cuales el conocimiento de la mayoría de la gente —al margen de los profesionales que se encargan del oficio— es relativamente escaso. La frase «caminar juntos por la nave central de la iglesia» constituye una representación corriente del matrimonio tanto en la literatura como en la canción y el lenguaje cotidiano, aunque en la mayor parte de las ceremonias nupciales los novios no hacen eso sino que se encuentran en el altar.¹⁴

Además de las dos primeras peculiaridades de las actitudes modernas respecto del amor (el «mar de amor» y el supuesto de que amor romántico y matrimonio heterosexual están inseparablemente unidos), hay un tercer rasgo psicológico del Occidente moderno que complica tanto la escritura como la lectura de este estudio: el notable horror ante la homosexualidad, típico de Occidente a partir de siglo XIV. Aunque casi todas las sociedades tienen tabúes sexuales, y muchos de ellos se aplican a determinadas formas de comportamiento en relación con personas del mismo sexo (o incluso a toda la actividad erótica realizada entre ellas), pocas culturas importantes, si acaso alguna, han convertido la homosexualidad —ya

14. Es posible que la expresión se refiera al hecho de caminar juntos por la nave *después* de la ceremonia, pero la mayor parte de las referencias en la cultura popular no parecen sugerir tal cosa.

como clasificación general de actos acordes con el género, ya como «orientación»— en ese tabú moral primario y singular que ha sido para la sociedad occidental: «el pecado innombrable», «el vicio inmencionable», «el amor que no se atreve a pronunciar su nombre». Es probable que a quienes nunca han tenido ocasión de cuestionar este prejuicio extraordinario, especialmente si albergan reservas personales acerca de los actos homosexuales, no les resulte nada fácil captar cabalmente la magnitud real de esta repulsión. El asesinato, el matricidio, el abuso de menores, el incesto, el canibalismo, el genocidio e incluso el deicidio, son *mencionables*: ¿por qué un puñado de actos sexuales desaprobados y que no ofenden a nadie son hartos más horribles que aquellos? ¿Porque son peores? La verdad es que en Occidente ningún sistema moral de aplicación general podría afirmar que las relaciones homosexuales y libremente consentidas entre adultos pertenecen a una categoría moral inferior a la del abuso de menores (que hoy es tema corriente de análisis) o al genocidio (que en Occidente, después de la Segunda guerra mundial, es un tema de especial preocupación).

Efectivamente, lo que hasta hace muy poco tiempo hacía que este tema no pudiese mencionarse no era tanto su gravedad moral intrínseca como su aspecto afectivo, su condición de tabú. Esto es algo que en las culturas en que opera el tabú muchos ciudadanos nunca logran comprender plenamente, de modo que mantienen por los actos en cuestión un horror vago, necesariamente no examinado, pues hasta las últimas décadas su objeto no se podía nombrar ni analizar. Este horror no expresado terminó, de un modo visceral y, en consecuencia, *funcional*, por convertir estos actos en los peores pecados. Pero incluso siguiendo al pie de la letra la más ascética moralidad católica romana tradicional,¹⁵ la sodomía homosexual se basa-

15. Dado que el rechazo llegó a Estados Unidos procedente de

ría en los mismos fundamentos morales que la heterosexual, acerca de la cual la sociedad occidental ha dado comparativamente pocas muestras de interés, pues si bien es cierto que no la aprobó, también lo es que nunca se expulsó de la sociedad a quienes gozaban con ella, ni hubo esfuerzos notables para detectar a quienes pudieran practicarla en privado, ni conflicto social acerca de si quienes incurrían en ella eran aptos para ocupar puestos militares, en la enseñanza o en el clero. Uno podría preguntarse por qué una conducta que constituye el interés erótico predominante de un porcentaje muy reducido de la población (menos del diez por ciento según la estimación de Kinsey y aún menos según muchas estimaciones más recientes) habría de ser objeto de una proporción tan grande de la condena moral, la producción intelectual y el debate público (muy por encima del diez por ciento).

Si bien nunca se ha propuesto una explicación satisfactoria de esta preocupación,¹⁶ los miembros de las sociedades en que tiene lugar difícilmente pueden ponerla

Europa, doy por supuesto que es en la Europa católica romana donde debe buscarse la explicación de la repugnancia moral que se asocia a este tema. Aunque he estudiado la cuestión, nunca he llegado a comprender totalmente por qué los protestantes norteamericanos, que, por otra parte, rechazan la «finalidad procreadora» como papel de tornasol para probar la moralidad de los actos sexuales, habrían de conservar un horror tan intenso por la homosexualidad. Que el Nuevo Testamento la condene o no es hoy motivo de debate apasionado, pero no siempre fue así. Por otra parte, los protestantes norteamericanos suelen citar el Antiguo Testamento, en el cual se la condena junto con otras muchas conductas que los cristianos modernos toleran fácilmente, como comer cerdo o mariscos, dormir en las motañas o tocar a las mujeres durante la menstruación.

16. La idea de que existe un horror «natural» a la homosexualidad no resistiría un análisis riguroso ni filosófico (véase CSH, pp. 31-40), ni empírico, dada la cantidad de sociedades que aceptan o incluso idealizan diversos tipos de comportamiento homosexual: véase David Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, 1988.

en duda, y a la hora de trazar un cuadro claro de las actitudes sexuales de las etapas previas de la civilización occidental es preciso considerar las graves distorsiones debidas a su influencia. Un ejemplo claro de este efecto de impregnación del prejuicio es el rechazo, presente en las culturas germana y anglosajona, de cualquier sistema de intimidad o afecto entre varones. Incluso muchas zonas que mantienen severas sanciones legales para la sexualidad entre personas del mismo género (por ejemplo, los países eslavos, como la ex Unión Soviética, donde de 1960 a 1993 los actos homosexuales se castigaban con penas de prisión), consideran normales las manifestaciones públicas de afecto entre hombres y no ven en ellas ningún problema. En cambio, aunque en Estados Unidos, Inglaterra o Alemania esos gestos no indicaran interés homosexual alguno, se los tomaría como tales e inspirarían horror o disgusto, o serían considerados inmorales. (Las figuras 1 y 2 ilustran esto.)

La pregunta que un miembro de la sociedad occidental moderna se plantea de inmediato acerca de las uniones litúrgicas entre personas del mismo sexo que se describen en los próximos capítulos, es la siguiente: «¿Eran homosexuales?». La distinción, en apariencia apremiante y moralmente decisiva, que esta pregunta sugiere —entre todos los actos y relaciones heterosexuales, por un lado, y todos los actos y relaciones homosexuales, por otro lado—, era algo que se ignoraba por completo en las sociedades en que tales uniones se produjeron por primera vez, lo cual vuelve la pregunta anacrónica y, en cierta medida, imposible de responder (a no ser de manera impertinente). Incluso allí donde la diferencia se advertía y comentaba, para los europeos premodernos ésta era mucho menos importante que muchas otras distinciones morales y prácticas concernientes a los emparejamientos humanos. Lo que más preocupaba a los cristianos medievales (en particular en el Mediterráneo), no era el sexo de la

persona con quien se cometía adulterio, sino el adulterio en sí.

Al respecto, la epistemología es todavía más complicada que la política, a pesar de que generalmente se presentan entretreídas. Cuando se introduce el concepto de «matrimonio gay»,* la mayoría de los miembros de la sociedad occidental moderna puede encontrar en su marco conceptual un sitio donde localizar una contrapartida gay del matrimonio heterosexual más o menos simétrica a este último, o bien, sobre todo quienes tienen importantes reservas acerca del matrimonio —ya sea homosexual (cristianos fundamentalistas), o heterosexual (muchas personas no religiosas, sean gays o no)—, pueden experimentar la sensación de que se trata de una yuxtaposición intrínsecamente improbable o inadecuada. El matrimonio es (para mejor o para peor, según el punto de vista que se adopte) un fenómeno *esencialmente* heterosexual. (Por tanto, «heterosexual» es un parámetro tácito en su definición de matrimonio.) Aunque en la actualidad la mayoría de los individuos que viven en sociedades democráticas negarían una formulación de índole específicamente procreativa sobre la finalidad del matrimonio, muchos estarían de acuerdo en la presuposición (de hecho errónea incluso en la Europa premoderna) de que el matrimonio es, en su esencia última, unión de macho y hembra.

* Como ya aclara una *N. del T.* de *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (n.º 5 a la Introducción), no se aplicará ningún signo tipográfico especial para la palabra «gay», que se utilizará 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 traducir como «gente gay». Vale la pena leer las aclaraciones que al respecto expone Boswell en el libro citado (nota mencionada y *passim*). (*N. del T.*)

Así, pues, para quienes caen de un lado de la divisoria epistemológica, es relativamente fácil reconocer y absorber ideas acerca de una ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, ya que disponen de espacio donde alojar la información. Para quienes caen del otro lado, en cambio, esto mismo es algo extremadamente difícil, casi como si se les pidiera que considerasen la existencia de un círculo cuadrado. A este último grupo puede serle útil reconocer que en la tradición occidental las uniones entre personas del mismo sexo no constituyen en modo alguno una aberración extraña. Muchas culturas distintas de la occidental reconocieron e institucionalizaron las uniones entre personas del mismo sexo: los guerreros japoneses en las primeras fases de los tiempos modernos;¹⁷ hombres y mujeres en China bajo las dinastías Yüan y Ming;¹⁸ indios americanos de gran cantidad de tribus (sobre todo antes de la dominación blanca);¹⁹ muchas tribus africanas hasta bien entrado el siglo XX,²⁰ y personas (hombres y mujeres) que viven habitualmente en Oriente Próximo,²¹ Asia Suro-

17. Véase, por ej., Paul Schalow, *The Great Mirror of Male Love*, Stanford, 1990, esp. pp. 27 ss.

18. Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, Berkeley, 1990, pp. 127-133, 177-178, 194.

19. Walter Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, 1986, esp. pp. 94-95, y el hermoso y conmovedor relato de We'wha, un *berdache* zuni, en Will Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque, 1991.

20. Edward Evans Pritchard, *The Azande: History and Political Institutions*, Oxford, 1971, pp. 199-200, «Sexual Inversion among the Azande», *American Antropologist*, 72, 1970, pp. 1429-1430, 1432; Henry Junod, *The Life of a South African Tribe*, Londres, 1927, 1, pp. 492-494.

21. Harold Dickson, *The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sau'di Arabia*, Londres, 1951, p. 229; Georg Steindorff, *Durch die libysche Wüste zur Amonsoase*, Bielefeld, 1904, p. 19; Mahmud Mohammad 'Abd Allah, «Siwan Customs», *Harvard African Studies* 1, 1917, 1-28, p. 20.

oriental,²² Rusia,²³ y otras regiones de Asia²⁴ y América del Sur.²⁵ Por supuesto, el hecho de que en otros sitios las uniones entre personas del mismo sexo hayan sido reconocidas no demuestra por sí mismo que la tradición occidental lo hiciera alguna vez, pero debería ayudar a contrarrestar el rechazo visceral a considerar siquiera esa posibilidad.

El problema se complica aún más por el hecho de que la amplia mayoría de los heterosexuales de ambos sexos experimenta intensas relaciones de amor —tanto eróticas como no eróticas— respecto al género opuesto, pero, al menos en el nivel consciente, sólo sentimientos no eróticos respecto de personas de su propio género. Para estas personas es fácil imaginar que los gays toman por eróticos los sentimientos no eróticos hacia individuos del mismo sexo, puesto que aquellos les parecen intrínsecamente improbables y fácilmente confundibles con intensos sentimientos no eróticos en relación con personas del mismo sexo. Sin embargo, en los hechos, en su mayoría los gays se mueven, a este respecto, en un plano paralelo al de los heterosexuales y experimentan todo un espectro de sentimientos —eróticos y no eróticos— en el marco de su propio género. Esto significa que, dado que siempre es posible interpretar cualquier relación particular con individuos del mismo sexo como mera amistad, los heterose-

22. John W. Layard, *Stone Men of Malekula*, Londres, 1942, pp. 487-488, 490; Ralph Linton, «Marquesan Culture», en Abram Kardiner, *The Individual and his Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Nueva York, 1939, p. 174.

23. Louis Luzbetak, *Marriage and the Family in Caucasia: A Contribution to the Study of North Caucasian Ethnology and Customary Law*, Viena, 1951, p. 84.

24. Waldemar Jochelsen, *The Koryak*, Leiden, 1905-1908, pp. 32, 754.

25. Véase, por ej., Pero de Magalhães de Gandavo, *História de Província Santa Cruz*, San Pablo, 1964.

xuales se sentirán más inclinados a suponer que esta interpretación es la más probable, en tanto que los gays sólo la considerarán una de dos posibilidades distintas.

Normalmente, la tarea de un historiador consiste en reunir, a partir de las fuentes disponibles, un relato de lo acontecido, ofrecer un análisis de las causas y efectos implicados y presentar sus descubrimientos en la forma más accesible para los lectores o los estudiantes. En un caso como el presente, y por las razones ya expuestas, esta tarea resulta enormemente más complicada debido a que muchos lectores se sentirán inclinados a resistirse a ella antes que ávidos por la información que de esta manera se reúne y sostiene. En tales circunstancias, practicar las habilidades normales del historiador se torna extremadamente difícil, tal vez contraproducente, como tratar de perfeccionar la brazada nadando contra la corriente. A modo de compensación, el autor se ha esforzado por no sobrecargar los argumentos a favor de lo que a la mayoría de los lectores parecerá intuitivamente improbable, y se ha limitado, asimismo, a presentar la mayor cantidad posible de datos para extraer de ellos las inferencias más razonables. La especulación se ha mantenido en sus niveles mínimos, aun cuando las fuentes dejan muchas preguntas sin respuesta.

Los lectores atentos advertirán que en los capítulos siguientes hay mayor información acerca de hombres que de mujeres. Este desequilibrio es inevitable. En su mayor parte las fuentes históricas premodernas fueron escritas por hombres, para hombres y acerca de hombres; en ellas, las mujeres figuran como propiedad o como objeto de deseo sexual. Las mujeres que eligieron formar y mantener uniones permanentes con otras mujeres no encajaban en ninguna de estas categorías. En un estudio previo he defendido una desigualdad comparable con la afirmación de que «sin una deliberada distorsión sería imposible compensar la abrumadora desproporción de datos con-

cernientes a las sexualidades masculinas y femeninas»,²⁶ pensando en que nadie podría argumentar a favor de la falsificación del registro histórico, ni siquiera por una causa valiosa. No obstante, una feminista por mí conocida publicó una dura crítica de este trabajo,²⁷ en la que me ponía en la picota por no haber ofrecido más material relativo a mujeres.

Esta situación se ve agravada por un problema que afecta todos los esfuerzos por ampliar el panorama de la corriente principal de la historia a fin de incluir distintos tipos de minorías: si los grupos previamente ignorados por la profesión histórica son separados en capítulos, estudios o cursos particulares, su «marginalidad», lejos de disminuir, se incrementa, hasta que se termina por contemplarlos como una corriente secundaria que discurre paralelamente a la principal en lugar de una parte significativa del conjunto de la historia. Por otro lado, si no se hace ningún esfuerzo por compensar siglos de negligencia por parte de ciertos grupos y el estrecho enfoque por parte de la élite masculina dominante, nunca surgirá una visión realista de la historia humana. Para subsanar este inconveniente he optado, tal como hago en mis clases, por prestar particular atención, como parte de la historia general, al examen y el comentario de los correlatos femeninos de los fenómenos registrados por los varones y que, por supuesto, se centran en ellos.

Es difícil explicar el hecho de que, no obstante la gran cantidad de fuentes que indican que las mujeres también constituían uniones permanentes entre individuos del mismo sexo, todas las ceremonias que han sobrevivido invocan arquetipos masculinos. Es probable que se trate de un subconjunto de la dominación general que en la

26. *CSTH*, p. 20.

27. Me parece más cortés no desvelar la autoría de la recensión ni el nombre de la publicación.

sociedad occidental los hombres ejercen sobre las mujeres, como se pone de manifiesto en el hecho de que en la mayor parte de las iglesias cristianas el padre todavía «entrega a la novia», pese a que la idea de que las mujeres son propiedad de los padres o de los maridos ha desaparecido hace tiempo. Puesto que las partes que entran en matrimonio se casan oficialmente una a la otra, es muy probable que las mujeres inventaran sus propias formas y promesas, como podrían hacerlo hoy.

Incluso es posible que la falta general de atención de los clérigos respecto del homoerotismo femenino llegara a ser una ventaja para las mujeres.²⁸ La mayoría de los autores —hombres—, probablemente no consideraron que valiera la pena preocuparse por el lesbianismo. En un curioso cuento medieval irlandés acerca de una mujer soltera que pide al rey que determine quién es el padre de su hijo, se termina por decidir que fue inseminada a través del sexo de otra mujer que previamente había tenido una relación sexual con su marido. La perspicacia del rey para urdir esta respuesta se considera digna de alabanza, pero el relato no muestra conmoción ni horror alguno ante la idea de que dos mujeres mantuvieran relaciones sexuales entre sí, sino sencillamente interés en localizar al padre biológico.²⁹ Esta preocupación por las mujeres en tanto portadoras de linajes y como vías de conducción de estos, más que como seres con su propia vida y sus propias necesidades eróticas, es típica de las fuentes europeas premodernas.

Desgraciadamente, es muy poco lo que se ha escrito sobre el homoerotismo femenino en Europa, tanto en la

28. Desde una perspectiva más amplia, véase Melvin Goldstein, «Some Tolerant Attitudes toward Female Homosexuality throughout History», *Journal of Psychobiology* 9, primavera de 1982, pp. 437-460.

29. Traducción y análisis en David Greene, «The "Act of Truth" in a Middle-Irish Story», *Saga och Sed [Annales academiae regiae Gustavi Adolphi]*, 1976, pp. 30-37.

Antigüedad o como durante la Edad Media.³⁰ La mayor parte se cita en las páginas que vienen a continuación: informaciones sobre lesbianismo (a veces con implicación de uniones permanentes) en la antigua Roma tardía y parejas de lesbianas implicadas en relaciones duraderas en las órdenes religiosas de la baja Edad Media.³¹ La des-

30. Una excepción es Bernadette Brooten, «Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism», en C. W. Atkinson, C. H. Buchanan, M. R. Miles, comps., *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, 1985, pp. 61-87. Véase también el número del verano de 1992 de *Medieval Feminist Newsletter*; E. Ann Matter, «My Sister, My Spouse: Woman-Identified Women in Medieval Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1986, reimpresso en Judith Plaskow y Carol P. Christ, eds., *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, 1989, pp. 51-62.

31. C^{STH}, pp. 243-244; ahora también están traducidos los *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*, trad. de Thomas Stehling, Nueva York, 1984, 112 y 113. Vale la pena presentar aquí dos ejemplos de lesbianismo que no acaban de encajar en los capítulos posteriores: en la segunda mitad del siglo XII, el obispo de Rennes, Étienne de Fougères, dividió a las mujeres en tres grupos: la *riche dame*, la lesbiana y la esposa perfecta (Étienne de Fougères, *Le livre des manières*, Ginebra, 1979; la sección sobre lesbianas empieza en la p. 97, vv. 276 ss. Fueron objeto de análisis en Jeri Guthrie, «Maternity Effaced: Coquette, Lesbian and Noble Dame in *Le livre des manières*», trabajo inédito presentado en la Medieval Association of the Pacific. Agradezco a la autora la copia que me proporcionó). Dos de esos tres grupos se presentaban como ejemplos negativos: sólo la esposa perfecta escapaba a la censura. La exposición del obispo sobre lesbianismo comenzaba con las confusas pero típicas combinaciones de conducta animal y homosexualidad (véase C^{STH}, pp. 165-170, 179-183, 225-226, 327-328, 418-419), que previamente se habían dedicado a los varones, pero que, bajo la hostilidad cada vez mayor de la época, se dirigieron también a las mujeres.

A finales del siglo XII, un monje tuvo una visión de las pobres almas que sufrían en el purgatorio a causa de su conducta homosexual. Sorprendido, advirtió que había allí una cantidad de mujeres («el sexo inferior» [... *minorem sexum*..., p. 325]), cosa que él no había sospechado siquiera hasta ese momento, aunque, reconocía, debía haberse dado cuenta, por el Nuevo Testamento, de que las mujeres se veían tan afectadas como los hombres por este «crimen», «que no puede men-

proporción se invierte a partir de finales de la Edad Media, cuando a los escritores varones, que se sentían cada vez más perturbados por la posibilidad de la homosexualidad masculina, les pareció menos peligroso describir relaciones lésbicas (suponiendo, probablemente, que no eran realmente sexuales). Los lectores de este libro tal vez adviertan que, si bien es raro que en los primeros capítulos aparezcan uniones entre mujeres, en el que versa sobre las observaciones en la temprana edad moderna y en la edad moderna en sí, los antropólogos a menudo escogieron ejemplos femeninos de homosexualidad (si bien las informaciones más objetivas del período sugieren que, en realidad, el número de las relaciones homosexuales masculinas era mayor).

Pero una nueva complicación dificultó aún más el proyecto; a pesar de que la redacción del número original de las páginas que se leerán a continuación requirió el dominio de muchas especialidades diferentes (además de lenguas realmente extrañas), es posible que a muchos lectores no les interesen las precisiones técnicas del desarrollo litúrgico o los detalles de las leyes morales o civiles relativas a la condición matrimonial. En consecuencia, se ha dirigido el texto a lectores sin conocimientos particulares en el campo de ninguna de las especialidades que han servido de sostén a la investigación; todos los materiales técnicos se han relegado a las notas, que serán útiles a los especialistas pero que, en general, el resto de los lectores puede pasar por alto. Es posible que algunos capítulos

cionar decentemente un cristiano, ni un incrédulo ni un pagano» («Vision of the Monk of Eynsham», en H. E. Salter, comp., *Eynsham Cartulary*, Oxford, 1908; 2:257-371, pp. 323-330). El autor emplea la frase *innaturalem prostitutionem* para esta forma de homosexualidad (p. 325); no queda claro si «prostitución» es sencillamente una descalificación convencional, o si entendía realmente el término en el sentido de *Romanos*, 1:26.

sean demasiado específicos para quienes tienen escaso interés en la historia de la liturgia nupcial: el material del capítulo 6, por ejemplo, se presenta deliberadamente desgajado del conjunto, como un análisis independiente, de interés para aquellos a quienes les preocupen de manera específica las precisiones litúrgicas, pero tal vez no sea precisamente fascinante para el lector cultivado. Quienes no encuentren interés alguno en él, pueden muy bien saltarlo sin perder por ello el hilo del estudio.

*Uniones entre personas del mismo sexo
en la
Europa premoderna*

Uno

«¿Qué hay en tu nombre?»

EL VOCABULARIO DEL AMOR Y EL MATRIMONIO

Únicamente un optimismo ingenuo y desinformado supone que toda palabra o expresión puede verse rigurosamente de una lengua a otra; las cosas no son así, y ésta es precisamente una de las razones por las cuales los expertos en ciertos temas deben aprender las lenguas en que los textos han sido escritos originariamente. Los traductores se ven obligados a desplazarse sobre una línea extremadamente delgada: el «ayudar» demasiado a los lectores —ya sea por exceso, ya por defecto de especificaciones— puede terminar engañándolos.

Los lectores reflexivos advertirán con toda claridad que uno de los problemas que hay que tener en cuenta a la hora de emprender una investigación de este tipo es justamente la inevitable dificultad de evaluar —a través del alambique de las fuentes escritas hace mil años— las emociones, los sentimientos y los deseos involucrados en las relaciones afectivas entre los seres humanos. En su mayoría, los angloparlantes se sentirán capaces de reconocer intuitivamente, distinciones entre sentimientos que, en términos poco estrictos, podrían caracterizarse como «eróticos», «amistosos», «fraternales» o «paternales». Sin

embargo, la realidad es que tales sentimientos suelen ser objeto de confusiones, tanto de parte del sujeto que los experimenta como de la persona a quien se dirigen, confusiones que no sólo derivan en decepciones y malentendidos de naturaleza romántica entre amigos, sino también en sentimientos de culpa en torno a deseos incestuosos o a la imposibilidad de reconocer relaciones abusivas entre padres e hijos.

La mayor parte de los sentimientos —aun los profundos, urgentes y omnipresentes— son difícilmente especificables, no sólo porque el lenguaje es un medio frágil para transmitir emociones vigorosas y abrumadoras, sino también porque los sentimientos mismos suelen ser confusos, cambiantes, imprecisos, a tal extremo que muchas lenguas no consiguen distinguir cosas que el angloparlante considera esenciales: por ejemplo, muchas lenguas antiguas y modernas no distinguen con claridad entre «amigo/a» y «amante». En lo que respecta al griego clásico, existe la convención (sobre todo entre las sociedades con acusada antipatía por los sentimientos homosexuales) de traducir ἑταῖρος como «compañero», y ἐταῖρα como «cortesana» o «amante», aunque básicamente ambos términos tenían el mismo significado y todas las razones apuntalan (sobre todo en lo que se refiere a la Atenas clásica) la creencia de que prácticamente no había diferencia importante de naturaleza en las relaciones de uno y otro caso. Análogamente, en siríaco y otras lenguas semíticas son escasísimas las distinciones entre los términos correspondientes a «amar» o «gustar».¹

1. El siríaco *r-h-m*, por ejemplo, puede referirse a «desear» en sentido físico o a «amar» al prójimo como a uno mismo; el sustantivo puede designar un «amante» o un amigo de confianza. El árabe *ḥabīb* (حبيب) tiene un espectro de significaciones semejante. Ambos términos se aproximan al francés moderno *aimer*, que puede utilizarse para un amigo, para una preferencia culinaria o para el gran amor de la vida. Incluso en inglés podría decirse que uno *ama* a un determinado actor,

Mientras que la combinación de amor y odio puede constituir un extremo muy poco frecuente, los sentimientos de amor se combinan casi siempre con otras emociones (celos, orgullo, cólera, resentimiento, deseo, etcétera), de modo que el término único «amor» resulta inadecuado para expresar todas esas combinaciones. Además, muy raramente los seres humanos pueden asegurar con precisión cuáles son sus sentimientos en un caso dado; esta ambivalencia es tema de gran parte de la cultura popular en Occidente, junto con la visión realista de que incluso las emociones más fuertes y estables están expuestas a cambios impredecibles.

Una manera de distinguir —en lenguajes modernos— entre sentimientos básicos para este estudio consiste en distinguir entre «amar» [*loving*] y «enamorarse» [*being in love*]. No son categorías mutuamente excluyentes; por el contrario, simplificando un poco podría decirse que lo último es un subconjunto de lo primero, pero en Occidente moderno la diferencia es esencial. Mientras que, por ejemplo, sería adecuado «amar» prácticamente a todos los seres humanos (muchos sistemas éticos proclaman en verdad el amor a todos los seres humanos como una obligación de la vida moral), el abanico de personas del que, sin abandonar la decencia, podría uno «enamorarse» está enormemente limitado tanto por motivos de edad como de sexo, disponibilidad y parentesco (sanguíneo o legal). Uno debería «amar» a sus hermanos y hermanas, por ejemplo, pero no «enamorarse» de ellos, al tiempo que en la escuela secundaria es posible tanto «amar» a la mayoría de los condiscípulos del otro sexo como «enamorarse» de ellos. Que un profesor «ame» a sus estudiantes es digno de encomio; pero que «se enamore» de ellos es sospechoso y reprehensible, e incluso, en ciertas

aunque la misma persona tal vez se vería en dificultades si le dijese «te amo» a una pareja romántica meramente posible.

circunstancias, es un delito. Es de suponer que los niños pequeños «aman», pero no son capaces de «enamorarse».

Existe mucha gente que no distingue claramente entre «amor» y «enamoramiento», incluso en sus propias relaciones, y es probable que el tránsito del «enamoramiento» al «amor» sea un rasgo típico de la mayor parte de los matrimonios de larga duración, sin que los propios actores sean capaces de señalar el momento en que tal transformación se produce. No obstante, pensamos que el «enamoramiento» es una condición previa esencial de la satisfacción matrimonial. El «enamoramiento» implica pasión y, en general, aunque no siempre, interés sexual. (Ciertas personas tienen muy poco interés sexual y, sin embargo, parecen «enamorarse» de otras personas.) El «amor» podría o no incluir pasión y sexualidad; en la mayor parte de sus encarnaciones (por ejemplo, entre miembros de la misma familia) no las incluye y, en muchas situaciones, se piensa que el interés erótico aleja del «amor» o lo corrompe.

De acuerdo con el empleo que se les da en este estudio, el término «amor» [*love*] incluye el de «enamoramiento» [*being in love*], pero *no son equivalentes lexicales*. «Eros», «erótico», «romance», «romántico», «pasión» y «apasionado» son correlatos del «enamoramiento» y, en tanto tales, subconjunto de «amor» como fenómeno general. Allí donde las fuentes son lo suficientemente claras y precisas como para permitirlo, he distinguido en mis análisis y traducciones entre «amor» y «enamoramiento», pero muy a menudo los escritores premodernos no querían o no podían establecer tales distinciones, de suerte que en muchos casos, aun cuando intentaran hacerlo, la diferenciación que codificaban ya no puede descifrarse con confianza. El empleo del inglés en este terreno, por cuidadoso que sea, probablemente no reproduce con precisión el campo semántico del vocabulario griego ni

del latino acerca de amor y erotismo, que reflejaban, y a su vez engendraban, experiencias personales, estructuras sociales y visiones del mundo muy diferentes.

La idea, por ejemplo, de que los grecoparlantes del mundo antiguo distinguían con total nitidez entre los diferentes términos griegos que expresan «amor» —idea muy difundida por C. S. Lewis² entre el público lector inglés— es errónea. En realidad, las tres expresiones griegas más corrientes para designar la palabra «amor» (cada una de ellas, verbo y sustantivo; ἐρᾶν-έρως; φιλεῖν-φιλία, ἀγαπᾶν-ἀγάπη)³ eran ampliamente intercambia-

2. En *La alegoría del amor*, Oxford, 1936, y en *Los cuatro amores*, Nueva York, 1960. Esta idea se ha perpetuado en Alan Soble, *Eros, Agape and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Nueva York, 1989. Benjamin Warfield había sostenido previamente en «The Terminology of Love in the New Testament» (*The Princeton Theological Review*, 16, 1918, pp. 1-45, 153-203) que ἀγαπᾶν y ἀγάπη predominan en el Nuevo Testamento porque se habían convertido en las voces más corrientes para «amor» en el griego hablado de la época. En cambio, P. Spicq, en *Agapè dans le Nouveau Testament: Analyse des Textes*, París, 1958, insistió en que los autores cristianos habían elegido deliberadamente estas palabras de entre el abanico de términos griegos disponibles porque tenían connotaciones de amor racional, evaluativo, más bien que de mero sentimiento o pura pasión. El trabajo de Spicq incluye una exhaustiva bibliografía sobre el tema y detalladas listas de palabras, pero mucho más rigurosa y reflexiva es la investigación que ha emprendido Robert Joly (*Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? φιλεῖν et 'Αγαπᾶν dans le grec antique*, Bruselas, 1968), quien llegó a la conclusión de que el cambio constante de las preferencias lexicales no pone de manifiesto modelo o idea rectora alguna, y que en la mayor parte de los textos griegos éstos son en gran medida equivalentes desde el punto de vista semántico. Véase también Anders Nygren, *Agape and Eros*, Chicago, 1953.

3. Una cuarta expresión en griego clásico relacionada con «amor» como concepto (στέργειν-στοργή) tenía una connotación más específica, pues se utilizaba principalmente en relación con sentimientos asociados con parientes biológicos en línea ascendente o descendente. Los cristianos agregaban χάρις a su vocabulario de amor, pero en griego secular esto mismo se había relacionado con favores sexuales (χαρίζειν significaba específicamente gratificar sexualmente a un com-

bles,⁴ aunque cada una implicaba asociaciones levemente

pañero), no con «amar», y en griego cristiano tenía poco que ver con el sentimiento humano. Para su uso sexual anterior véase en particular Yvon Garlan y Olivier Masson, «Les Acclamations pédérastiques de Kalamí (Thasos)», *Bulletin de Correspondance Hellenique*, 106, 1982, 1: *Études*, 3-21, p. 17.

4. Muchos autores griegos las empleaban de manera intercambiable: Polibio usa ambas —φιλεῖν y ἀγαπᾶν— con el significado de «gustar» (como en «le gusta hacer...»); Heródoto usa en general φιλεῖν en este mismo sentido, pero también lo cita dos veces como «amar» y cuatro como «besar»; Plutarco escribe φιλεῖν y ἀγαπᾶν aproximadamente con la misma frecuencia en el sentido de «gustar/amar», pero a menudo aparece φιλεῖν en sus obras con el significado de «besar», mientras que en cuatro o cinco ejemplos en Filostrato, esta palabra significa «besar». Los papiros mágicos presentan φιλεῖν donde los autores áticos probablemente habrían dicho ἐρᾶν. Φιλεῖν y ἐρᾶν resultan indistinguibles en Aquiles Tacio (por ej., en 1.9, 6.20 o 77.6, en relación con la pasión inequívocamente sexual). En *Efesíaca*, la novela de Jenofonte de Éfeso, φιλεῖν y ἐρᾶν caracterizan por igual los sentimientos eróticos de Habrocomes por Anthia, y el primer término nombra incluso la lealtad de una esclava a Anthia (2.3.5, 2.4.1). Plutarco aplica ἐρᾶν a la sed de lluvia que tiene la tierra (*Eroikós*, 770A) y al amor entre hermanos (ἐρῶντες ἀλλήλων καὶ φιλοῦντες ἀδελφοί, Περὶ φιλαδελφίας, 480B). El carácter relativamente intercambiable de los términos aparece con particular claridad cuando se los emplea en listas para describir el mismo afecto en el mismo enunciado: por ej., Dión Casio, 80[79].15.4 ἐκεῖνον... συντόνῳ καὶ δευσοποιῷ ἔρωτι ἡγάπα, ὥστε... μᾶλλον αὐτὸν φιλεῖν... [de una relación homosexual]; Ἐράσθην, ἐφίλου, ἔτυχου, κατέπραξ', ἀγαπῶμαι, *Greek Anthology*, 5.51 (probablemente «Me enamoré, besé, tuve suerte, actué, soy amado», aunque ἐφίλουν podría ser sencillamente otra expresión con el sentido de «amor»). Cf. 12.5: τοὺς λευκοὺς ἀγαπῶ, φιλέω δ' ἅμα τοὺς μελιχρώδεις; y 9.401: ἡφύσις... φιλῆς θεομῶν ἀγαπῶσα. En *Lucio o el asno*, atribuida (¿erróneamente?) a Luciano (trad. de M. D. Macleod, Londres, 1967, *LCL*, Luciano, vol. 8), se caracteriza la relación de Aquiles con Patroclo tanto con ἀγαπᾶν como con φιλία, pero el autor deja claro que la entiende como una relación indudablemente física (sec. 54). (Dice, por ejemplo, que su φιλία era mediada por el placer: τῆς ἐκείνων φιλίας μεσῖτις ἡδονή; aunque esto se presta a una variedad de interpretaciones, por el contexto parece clara la existencia de placer sexual entre ellos.)

distintas. Ἔρως se asociaba sobre todo a amor apasionado, a «enamoramiento», y sus derivados modernos «eros»/«erótico» ofrecen una buena aproximación de su significado (aunque no haya en inglés —ni en castellano— un verbo a ellos asociado). φιλία era el término común para designar «amistad», que en general se consideraba, tanto entonces como ahora, distinguible de «eros», pero el verbo correspondiente, φιλεῖν, era la palabra más corriente para los múltiples sentidos de la palabra «amor», y se empleaba regularmente para todo, desde «gustar» de un camarada hasta «besar» apasionadamente a un/a amante.⁵ Ἀγαπᾶν se utilizaba tanto para el casto amor divino y humano como para relaciones específicamente físicas, a menudo entre miembros del mismo sexo.⁶ El propio Platón, al hablar de los arquetípicos amantes áticos Harmodio y Aristogitón, de quienes se decía que habían fundado la democracia ateniense, empleó tanto ἔρως como φιλία en un mismo enunciado y con referencia a la misma relación.⁷

Ἀγαπᾶν tenía una aplicación análogamente amplia,⁸

5. Dión Casio (80[79].16.1) dice incluso que el atleta Zotico era «amado» (ἐφιλήθη) por el emperador Heliogábalo por el tamaño de sus partes pudendas. Φιλέω se emplea para el beso con que Judas traiciona a Jesús, por ejemplo, en Mateo, 26:48.

6. Como ya se ha destacado (n. 4), en *Lucio o el asno* [de Luciano], § 54, se dice específicamente que el amor entre Aquiles y Patroclo fue físico, aunque ἡγάπα (de ἀγαπᾶν) se empleaba para describir los sentimientos de Aquiles hacia Patroclo.

7. ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἀρμοδίου φιλία βέβαιος γενομένη... *El banquete*, 182 D. En la traducción de *El banquete* de LCL (p. 113), W. R. M. Lamb vierte esto muy literalmente como «El amor de Aristogitón y la amistad de Harmodio».

8. En *El banquete* (8.18), por ejemplo, Jenofonte combina deliberadamente ἐρᾶν y φιλεῖν: ἐρῶνς τῆς φιλίας (cf. 8.3, donde ἔρως une esposo y esposa). Combinación semejante es la que se da en Ateneo (13.563), quien usa φιλῶν para los sentimientos de un amor que goza de la apariencia física de un joven. En *Toxaris*, Luciano emplea φιλεῖν y

pero menos frecuente hasta que las Escrituras judía y cristiana lo establecieron como el verbo preferido para describir cualquier amor dentro de los límites de la vida moral.⁹ Ἐρῶν aparece muy raramente (sólo en tres oportunidades) por «amor» (normalmente אהב en hebreo) en la vasta traducción griega de la Biblia conocida como los *Setenta*, y φιλεῖν sólo apenas un poco más a menudo,¹⁰ mientras que ἀγαπᾶν aparece una y otra vez como el término general para representar toda clase de «amor».¹¹ Ἐρῶν no aparece en absoluto en el Nuevo Testamento —ausencia particularmente sorprendente, pues ἐρᾶν y sus derivados se encuentran entre los temas más corrientes

ἀγαπᾶν más o menos al azar, como si la diferencia entre ambos términos fuese muy pequeña o nula.

9. Sobre las razones de este cambio, véase los autores citados en n. 1 de este capítulo. No es verdad, como pretenden ciertos exégetas, que ἀγαπᾶν sea sencillamente el verbo que se utiliza para designar el amor de Dios o el amor humano a Dios. Los afectos de Dios también se expresan mediante φιλεῖν, como sucede en Juan, 16:27, y ἀγαπᾶν se usa tanto para la pasión heterosexual (*Oseas*, 3:1, y cinco veces en referencia a esposos que aman a sus esposas en *Efesios* y *Colosenses*) como para los sentimientos decididamente humanos de David y Jonatás (1 Reyes, 18:1). Esto es coherente con la costumbre lexical de griego ordinario, en que ἀγαπᾶν denota a menudo pasión sexual (por ej. Ate-neo, 13.579; Luciano, *Toxaris*, 25).

10. Por ejemplo, en el apócrifo 1 *Esdras*, 4:24-25, se hace referencia a una esposa como la ἐρωμένη del esposo, e inmediatamente después de este texto se afirma que un hombre quiere a su esposa más que a sus padres, para lo cual se emplea el verbo ἀγαπᾶ para designar este sentimiento conyugal, presumiblemente a causa de que puede aplicarse a ambas clases de afectos, mientras que ἐρᾶν era insólito con respecto a los padres. Las otras apariciones de ἐρᾶν se hallan en *Ester*, 2:17 y en *Proverbios*, 4:6. El nombre ἐραστής («amante») aparece de diecisiete a diecinueve veces según la tradición de manuscritos que se consulte. (La historia sexual de los LXX es compleja.)

11. Στέρχειν, otra palabra griega corriente, sólo se utiliza una vez, en conjunción con φίλος: Στέρξον φίλον καὶ ποιώθητι μετ' αὐτοῦ (*Eclesiastés*, 27.17).

de la literatura griega de la época—. En cambio, φιλεῖν (25 veces) y ἀγαπᾶν (136 veces) se emplean de manera exclusiva para connotar gran variedad de emociones, sentimientos y deseos que en inglés se traducirían como *like* o *love* («gustar» o «amar») en lo que, como ha mostrado Joly, reflejan el uso común contemporáneo.¹² La cultura grecocristiana alteró las connotaciones de las palabras χάρις y χαρίζειν, que hasta ese momento habían estado asociadas a los favores sexuales, y las ligó a conceptos de abnegación, de amor desinteresado, en lugar de proporcionar o recibir placer sexual, que eran sus asociaciones antiguas.¹³

Fuera de estos pequeños cambios, el abanico tradicional de connotaciones de las diversas palabras para «amor» se mantuvo durante toda la Edad Media y comienzos de los tiempos modernos entre los sujetos grecoparlantes. Ἐρῶν seguía siendo insólito en una cultura que conscientemente debilitaba el acento sobre el erotismo humano.¹⁴ A pesar de la conmovedora y clásica formulación de amor desinteresado como ἀγάπη en 1 *Corintios*, 13-14, los cristianos aplicaban el término a todo, desde el deseo

12. Véase nota 2.

13. En el Nuevo Testamento se lo encuentra gran cantidad de veces —en todos los libros a excepción de Mateo, Marcos, las Epístolas primera y tercera de Juan—, y con varios significados, en particular relacionados con el favor o la bondad de Dios.

14. Sólo en contadas ocasiones se lo utilizó como modo de referirse analógicamente a formas más elevadas de amor: por ej., san Juan Crisóstomo (*Contra eos qui subintroductas habent virgines*, 1, PG, 47:495-497) emplea ἐραστής para referirse a la pasión sexual entre macho y hembra; vuelve a aparecer en referencia a Dios en *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (9 y *passim*, PG, 47:531-532), pero con indudable implicación de la pasión, sugiriendo que las vírgenes debían aceptar como amante a Dios en lugar de un amante humano, pues en última instancia Él es más apasionado y Su amor, más duradero. Es evidente que el sentido tradicional del término ἐραστής subyace al sentido tradicional del mismo.

humano corriente¹⁵ hasta la pasión sexual íltica,¹⁶ en tanto que φιλεῖν operaba al mismo tiempo como identificador de una amistad noble o de un beso apasionado.¹⁷

El latín, que se convirtió en el medio de expresión de la cultura cristiana, tenía menos términos que el griego para los sentimientos humanos, y en general dividía el amor en: 1) *amor-amare*, la categoría más amplia; 2) *dilectio-diligere*, inclinación personal por una persona o cosa; y 3) aproximadamente a ἀγάπη.¹⁸ Al igual que su contra-

15. Ana Comnena emplea ἀγαπᾶν para el «deseo» de la soldadesca de que Alexis ascienda al trono imperial: τὴν αὐτοῦ ἀνδρῆσιν καὶ ἡγάπων καὶ ἐπηύχοντο (2.4.8).

16. Para el primero véase el Nuevo Testamento, Epístolas, *passim*; en el caso del último, los cristianos seguían el uso común antiguo: véase, por ej., [Luciano], *Lucio o el asno*, donde se dice (§ 54) que Aquiles «amó» a Patroclo —en un sentido *explícitamente* sexual— y para lo cual emplea la palabra ἡγάπα. Para ejemplos posteriores, véase *Nomocanon XIV titulorum*, en I. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* 2, Roma, 1868, 8.14, p. 529: Μὴ ἐχέτωσαν αἱ διακόνισσαι συνόντας αὐταῖς τινας ἐν τάξει δῆθεν ἀδελφῶν ἢ συγγενῶν ἢ τῶν καλουμένων ἀγαπητῶν, ἀλλ' ἢ καθ' ἑαυτὰς οἰκεῖτωσαν, ἢ τοῖς ἀληθέσιν αὐτῶν ἀδελφοῖς, ἢ θετοῖς ἢ γονεῦσιν ἢ παισὶν («Las diaconisas no vivirán con nadie a la manera de un “hermano” o “pariente”, ni con nadie llamado “amigo querido”, sino que o bien deben vivir solas, o bien con sus hermanos, tíos o hijos reales»; ca. 580, que cita como autoridad a Nicea Canon, 3, de Basilio a Gregorio, Código 1.3.9, Novelas 1.2).

17. Muchas palabras en lengua inglesa son huellas de lo primero (por ej., *philantropy* [«filantropía»] y unas pocas lo son de lo segundo (por ej., *philander* [«flirtear»]; para el uso medieval de φιλεῖν como «besar», véase, por ej., *Ecloga Legum in Epitome Expositarum* [Ἐκλογὴ νόμων τῶν ἐν ἐπιτόμῳ ἐκτεθειμένων] en Zepos, 4:26, pp. 1-585, 21:11, p. 405: Ἐὰν ἐφύλησεν ὁ μνηστὴρ τὴν μνηστὴν ἐν τῷ τῆς μνηστείας καιρῷ [...] φιλεῖν se emplea a menudo para designar el beso que sellaba la amistad fraterna entre cristianos (por ej., 973 de Sinaí, fol. 58v). Incluso en la Antigüedad tardía, podía decirse φίλα en referencia a una pasión homosexual: véase *supra*, p. 45.

18. Usado en lugar de ἀγάπη, por ejemplo, en la versión latina de 1 *Corintios*, 13-14, pero no para la mayor parte de los múltiples ejem-

partida griega, se aplicaba con la misma frecuencia tanto a la pasión sexual del marido por su mujer, como a la casta amistad entre célibes en busca de la virginidad religiosa.¹⁹

Obstáculos comparables oscurecen el análisis histórico del término «matrimonio». Es prácticamente imposible formular de manera precisa y con esperanzas de aceptación general el significado de la palabra «matrimonio», tanto entre los hablantes modernos como en los textos antiguos. «No puede darse una única respuesta a la pregunta acerca del significado de “matrimonio”; cada cultura debe buscar su propia respuesta.»²⁰

En la variedad de las relaciones heterosexuales premodernas es particularmente difícil, si no imposible, identificar qué entienden los hablantes modernos por «matrimonio», o sea, establecer si esta o aquella disposición premoderna es equivalente o no al matrimonio moderno. La dificultad se debe, en parte, a la escasa unanimidad acerca de que constituye el matrimonio en las sociedades modernas, como lo demuestra con toda elocuencia el párrafo de procesos judiciales. Incluso las dos

plos de ἀγάπην, en el Antiguo Testamento. Por otro lado, durante casi toda la Edad Media fue el término que se empleó para referirse a «amor», incluyendo el que se daba entre esposo y esposa. En general, las fórmulas de divorcio especificaban la ausencia de *caritas* entre los cónyuges como causa legítima del mismo; véase, por ej., Karl Zeumer, comp., *MGH Legum*, 5.1.: *Formulae*, Hannover, 1886; «Marculfi formularium», 2:30, p. 94 (*Dum et inter illo et coniuge sua illa non caritas secundum Deum, sed discordia regnat...*; cf. Cyrille Vogel, «Les rites de la célébration du mariage: Leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Age», en *Matrimonio*, p. 457).

19. Por ej., en Pseudo-Cipriano, *De singularitate clericorum*, 32 (CSEL, 3.3, p. 207), donde se aplica deliberadamente a ambos en yuxtaposición: *Grande miraculum, ut uirginum caritas uirgines faciat uelut coniuges credi et coniugum caritas coniuges faciat uelut uirgines aestimari.*

20. Ellen Kandoian, «Cohabitation, Common Law Marriage, and the Possibility of a Shared Moral Life», *Georgetown Law Journal*, 75, 6, agosto de 1987, 1829-1873, p. 1861.

partes involucradas en una relación prolongada suelen discrepar —y de manera vehemente— acerca de si esa relación era o no un «matrimonio». Es ocioso apelar a definiciones o diccionarios; hasta los tribunales lo consideran inadecuado para resolver el problema. Cuando se piensa en la gran controversia que, sin salir de los límites de una sociedad legal y culturalmente homogénea como es la de Estados Unidos en el siglo XX, puede producirse en torno a casos particulares y a problemas de definición de parámetros generales del concepto (por ejemplo, ¿es esencial a la definición el sexo de las partes que constituyen el matrimonio?, ¿debería el matrimonio «de hecho» tener fuerza legal en una jurisdicción determinada o en cualquier jurisdicción?), sólo cabe esperar que en sociedades menos unificadas y alfabetizadas la variación y la incertidumbre fueran aún más acusadas.

A mi juicio, la mayoría de los angloparlantes modernos entienden que el término «matrimonio» (*marriage*) se refiere a lo que las partes involucradas esperan que sea una unión permanente y exclusiva entre dos personas,²¹ que engendraría hijos legítimos *si prefieren tener hijos*, y que crea derecho y responsabilidades mutuas de orden legal, económico y moral, aunque varíen con las distintas parejas concretas y la jurisdicción correspondiente. (Ciertamente, la mayoría de la gente no consideraría matrimonio una unión que no implicara cambios en los derechos o las responsabilidades de cada una de las partes que lo constituyen.)

Esta relación es, al mismo tiempo, más y menos que

21. La expectativa es el elemento decisivo: en Estados Unidos, de hecho, alrededor de la mitad de los matrimonios no son permanentes, y más de la mitad de los cónyuges comete adulterio. Ninguno de estos aspectos induciría a la mayoría de los observadores a extraer la conclusión de que aquellos matrimonios afectados por el divorcio o la infidelidad en realidad no lo son; se trata, sencillamente, de que no logran satisfacer los ideales populares y personales.

cualquier variedad de emparejamiento heterosexual en el mundo antiguo, la mayor parte de las cuales eran acuerdos de propiedad, salvo las de concubina y amante; pocas se basaban en consideraciones o expectativas de índole emocional o afectiva (una vez más, con la excepción de la concubina y amante).

En este estudio, los términos «matrimonio», «nupcial», «conyugal» y otros similares no se aplican a las parejas premodernas con sus significados familiares modernos, sino de acuerdo con la definición que se habría aplicado en *esa época*, en la medida en que pueda evaluarse. Existen unas pocas excepciones claramente identificadas, todas las cuales implican una comparación deliberada de modelos antiguos y medievales con categorías modernas. Como mi propósito fue en gran medida el de *determinar* si las formas de parejas del mismo sexo premodernas constituían «matrimonios», y como no hay razones *históricas* para suponer que no fuera así —por mucho que el disgusto personal y el prejuicio pudieran predisponer a ciertos individuos a creer lo contrario— he empleado, por un lado, la fraseología más general que he podido («unión», «emparejamiento», etcétera) y, por otro, no me he abstenido de aplicar el término «matrimonio» o términos afines siempre que pareciera la descripción más adecuada.

Tan fluida era la terminología griega relativa al matrimonio que es casi imposible inferir únicamente de las palabras la naturaleza precisa de una relación. *Γάμος* (o a menudo el plural *γάμοι*)²² era el término legal más corriente para una boda y, por extensión, para el matrimonio, pero, como observa Redfield, «*Gamos*, en su sig-

22. Por ej., Teodoreto de Ciro, *Graecarum affectionum curatio*, 8; PG, 83:1032; Jenofonte de Éfeso, *Efesíaca*, 1.8.1, 2.7.1, 3.7.2; [Luciano], *Lucio o el asno*, § 36: τῶν καλῶν γάμων. No me ha sido posible descubrir patrón alguno en el uso del singular en oposición al plural.

nificado primario, no es el nombre de la ceremonia, sino del acto sexual mismo.²³ El matrimonio civil, que es un *ἱερὸς γάμος*,²⁴ contrasta con el *μεθημερινοὶ γάμοι* que se contrae con prostitutas y con el *Πανὸς γάμος*, matrimonio que tiene lugar en la vida salvaje y que se asocia con la masturbación, el bestialismo y la violación».²⁵

Una complicación ulterior en el análisis de las fuentes es la que acarrea el hecho de que las palabras comunes para «esposo» y «esposa»* fueran simplemente los sustantivos que correspondían a «hombre» y «mujer» (*cf.* en inglés, «Ahora os declaro *man* [hombre] y *wife* [esposa]»). Aunque en muchos casos el contexto deja poco espacio para dudar de que se alude a un cónyuge legal, en otros no queda claro si el autor se refiere al «hombre» de

23. Aunque no los enumera, si se tomaran como fuentes escritos clásicos griegos, podrían citarse muchos ejemplos del uso de *γαμεῖν* con el simple significado de «tener relación sexual con»; véase, por ej., *LSJ*, s.v. *γαμέω*, 1.2.

24. Por ej., Platón, *La República*, 5, 485e; *Leyes*, 8, 841b.

25. James Redfield, «Notes on the Greek Wedding», *Arethusa*, 15, 1982, 181-201, p. 188, que, para el tercer tipo, se basa en P. Borgeaud, «Du paysage à l'érotique, Musique», en *Recherches sur le Dieu Pan*, Roma, 1979, 2.2, pp. 115-135.

* Un prurito de precisión en la traducción de un libro particularmente riguroso me obliga a la siguiente justificación. Primero: en castellano no existe un término femenino específico que se oponga al masculino «marido», como sucede con el par de términos ingleses *husband/wife*, sino que con este sentido se emplea el par «marido/mujer», relación semántica en que el segundo término restringe su extensión para adquirir el significado de «mujer casada». Segundo: aunque el par «esposo/esposa» no equivale exactamente al de «marido/mujer», pues en primera acepción significa «hombre y mujer que han contraído esponsales», el uso ha hecho prevalecer la acepción de «hombre o mujer casados», que, por tanto, en la práctica es equivalente al par anterior. Tercero: para despejar toda ambigüedad «marido/esposa», he optado por utilizar «esposo/esposa» para traducir *husband/wife* y dejar para «mujer» exclusivamente la acepción general (*woman*). Cuarto: en cuanto al inglés *spouse*, que carece de determinación de género, lo he vertido como «cónyuge». (*N. del T.*)

una mujer o a su «marido» (o si se refiere a la «mujer» o a la «esposa» de un hombre). La diferencia podría llegar a ser importante. Un notable ejemplo de ello, en el que se explota deliberadamente la ambigüedad, es el que nos brinda el Nuevo Testamento, en Juan, 4:18, cuando Jesús, al dirigirse a la samaritana que encuentra en un pozo, le dice que ella ha tenido cinco ἄνδρας («hombres», aunque sin la calificación siguiente podría traducirse como «maridos»), y que el que tiene en ese momento no es su ἄνθρωπος («hombre» o «marido»), a lo que ella responde: «Señor, veo que eres un profeta».²⁶

El uso latino ofrece comparables oportunidades de confusión al utilizar las palabras para «boda» —especialmente *nuptiae*— tanto en el sentido general de matrimonio como en el del comercio sexual evidentemente extramatrimonial. Las expresiones corrientes para «esposo» y «esposa» eran «hombre» (*vir*) y «mujer» (*mulier*),²⁷ lo que daba lugar a la misma posibilidad de confusión que sus equivalentes griegos.²⁸ Pero los romanos disponían de términos técnicos, exactos, tanto para «matrimonio»

26. Por supuesto, es muy difícil que Jesús hubiera dicho esto a la samaritana en griego, y no estamos en condiciones de asegurar cuál pudo haber sido el equivalente arameo. Tal como llegó a la comunidad griega y latina, parece implicar que aunque Él fuera reacio a condenarla o juzgarla, a Su juicio todas las relaciones sexuales de la samaritana habían sido demasiado ocasionales como para calificarlas de «matrimonio». Para un análisis de este pasaje desde un punto de vista muy contemporáneo, véase J. Eugene Botha, *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42*, Nueva York, 1991.

27. En *La Eneida*, 4:192, Virgilio dice que Dido se une a Eneas «como su hombre/esposo» (*cui se pulchra viro dignetur iungere Dido*), aunque sus lectores adviertan la magnitud del error de Dido si cree que Eneas es o quiere ser su «esposo»; aquí *viro*, irónicamente, sólo se entiende rigurosamente en su sentido de «hombre».

28. Así, la versión latina de Juan, 4:18, es capaz de explotar la ambigüedad del griego: *quinque enim viros habuisti, et nunc quem habes non est tuus vir*.

(*matrimonium*) como para «cónyuge» (*uxor, coniux*).²⁹ Sin embargo, las ventajas que esta exactitud entraña para el traductor quedan empañadas por el problema de la sobreprecisión en las expresiones correspondientes a «casarse», que se dividen en una forma para el varón (*duco*) y otra para la mujer (*nubere*), ambas con el mismo significado de «casarse», pero con indicación de género, tal como las hay en los sustantivos de ciertos idiomas modernos: *actor* y *actriz*.³⁰ (A veces el griego hacía esta distinción mediante el uso de *γαμέω* para el varón y la forma pasiva para la mujer.)

En la intersección de textos antiguos y el moderno análisis histórico y moral, los investigadores del «matrimonio» se encuentran, pues, al menos con tres obstáculos notables:

1. Puede que el significado (en términos modernos) sea suficientemente claro y, sin embargo, la tarea de tra-

29. No exento de expectativa, Apuleyo, *Metamorfosis*, 1.7, emplea *uxor* para referirse a una relación de larga duración pero en absoluto oficial; un oráculo dice «qué día hará firmes los lazos matrimoniales» (*qui dies copulas nuptiarum affirmet*). *Nuptias* se utiliza de un modo muy laxo, como en 7.21, donde describe la tendencia del asno a montar cualquier «niña casadera» o cualquier «muchacho atractivo» (*seu virgo nubilis seu tener puellus [...] aversa Venere invitat ad nuptias*); los sacerdotes afeminados dicen que su conductor ha comprado un asno para que sea su «esposo» (*maritum*) 8.26; *matrimonium* se emplea para designar una relación entre el asno y una mujer extranjera en la arena (10.29; el mismo acontecimiento es *nuptiis* en 10.34). La fluidez y la imprecisión semánticas se reflejan en la versión griega: *γαμέω* por ejemplo, se emplea para designar las relaciones sexuales ocasionales (por ejem., § 32).

30. «Actor» y «actriz», en oposición, por ejemplo, a la distinción que se da entre *doctor* y *nurse* [«doctor» (o «médico») y «enfermera»], que no sólo expresan la diferencia de género. Para otros términos latinos relacionados con el matrimonio, pero que no lo denotan, véase pp. 163 y 169.

ducción se vea complicada por una fraseología imposible de reproducir de modo exacto. En Lucas, 20:35, por ejemplo, el griego emplea una distinción entre el papel del varón y el de la mujer en el matrimonio que pocos idiomas modernos pueden reproducir.³¹ Las traducciones premodernas reflejaban la fraseología del original: «Los hijos de este siglo se casan y son dados en matrimonio. Pero aquellos a los que se juzgue dignos del otro siglo [...] ni se casarán, ni serán dados en matrimonio» (KJV).³² Es posible que el significado de esto se haya perdido para los lectores de nuestros días. Las versiones más modernas repiten a veces la terminología de la KJV,³³ a veces presentan una interpretación completamente nueva,³⁴ y ocasionalmente llegan a una forma concisa y rigurosa de verter la idea en el lenguaje contemporáneo: «Los hijos de este siglo toman esposas y esposos, pero aquellos a quienes se

31. οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου... οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται. La Vulgata ofrece *Filii huius saeculi nubunt et traduntur ad nuptias, illi vero, qui digni habebuntur saeculo illo [...] neque nubent neque ducent uxores...*

32. Cf. Rheims-Douai: «Los hijos de este mundo se casan y son dadas en matrimonio; pero aquellos a quienes se juzgue merecedores del otro mundo [...] no se casarán, ni tomarán esposa». Ésta es una buena traducción literal, pero todavía confusa para quien puede leer griego. ¿Qué distinción establecen los traductores entre «casarse» y «tomar esposa»?

33. Por ej., New Revised Standard Version: «Quienes pertenecen a este tiempo se casan y son dadas en matrimonio; pero aquellos a quienes se considera dignos de un sitio en el tiempo por venir [...] ni se casan ni son dadas en matrimonio».

34. Por ej., New American Bible: «Los hijos de este tiempo se casan y vuelven a casarse; pero aquellos a quienes se juzga dignos de alcanzar el tiempo por venir [...] no se casan ni son dadas en matrimonio». No encuentro aquí justificación a «vuelven a casarse»: por difícil que sea transmitir el sentido del griego, no cabe duda acerca de su significado.

juzga dignos de un lugar en el otro siglo [...] no se casan...». ³⁵

En el griego eclesiástico de la Iglesia medieval, el término más corriente para designar el matrimonio heterosexual era «coronación», a causa de que el uso de coronas nupciales era el acto simbólico más impresionante de las ceremonias matrimoniales (aunque no formaba parte de todos los ritos heterosexuales orientales: véase pp. 364 ss.). Pero sería por lo menos confuso, cuando no directamente «erróneo», traducir verbos y nombres griegos derivados de στεφαν- como «coronar» o «corona», pues los lectores ingleses (y no sólo los ingleses) asocian primordialmente «corona» a la unión o la instalación de la realeza. En ciertos casos, es mejor traducir literalmente como «coronar» y agregar una explicación; en otros, es más claro y útil hacerlo como «casarse», que es, en rigor, lo que los grecoparlantes querían decir. ³⁶

2. Puede ser que el significado sea claro pero que descanse en una terminología ambigua, de modo que el traductor ha de decidir si (y, en caso afirmativo, cómo) presenta la ambigüedad lingüística: el caso de la mujer junto al pozo y sus «hombres» es un buen ejemplo de ello, y un breve examen de diversas traducciones

35. Versión inglesa de la Biblia de Jerusalén. Otras traducciones de esta versión (por ej., la francesa, la castellana, la alemana, etc.), son igualmente efectivas. Cf. Revised English Bible: «Los hombres y las mujeres de este mundo se casan; pero aquellos a quienes se ha juzgado dignos de un sitio en el otro mundo [...] no se casan».

36. Un paralelismo menos delicado, pero igualmente idóneo, es el que presenta el francés moderno *baiser* y que se analizará más adelante. La palabra griega para tomar o celebrar la «Comunión» —εὐχαριστέῖν— presenta un adecuado paralelismo litúrgico. En griego, la palabra significa literalmente «agradecer» y se relaciona con el griego moderno correspondiente a «gracias», pero «acción de gracias» (*thanksgiving*) no es una traducción adecuada ni útil de «Comunión».

inglesas demostrará al lector toda la dificultad de la tarea.

3. Puede que el significado sea incierto, en cuyo caso el traductor tiene que acertar en la manera de presentar la falta de claridad del texto; un ejemplo de esto, tomado también del Nuevo Testamento, es 1 *Corintios*, 7:36-38, acerca de un hombre «y su virgen»,³⁷ tan confuso en griego como en la mayor parte de las traducciones. En general, se ha entendido como un enunciado acerca de un padre que se pregunta si entregar o no a su hija en matrimonio,³⁸ pero exégesis recientes han llegado a la conclusión de que podría referirse a una pareja comprometida, lo que es completamente diferente.³⁹

Por otro lado, la palabra normal en los Evangelios para designar la expresión «estar comprometido» era *μνηστεύομαι* —la palabra que usaba María tanto en

37. εἰ δέ τις ἀσχυμονεῖν ἐπὶ παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾗ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω· οὐχ ἁμαρτάνει γαμεῖτωσαν. En la Vulgata: *Si quis autem turpem se videri existimat super virgine sua, quod sit superadulta, et ita oportet fieri; quod vult faciat: non peccat, si nubat.*

38. Por ej., Crisóstomo, *De Virg.*, 78 [PG, 48:590]; Basilio, *De Virg.*, 56 [PG, 30:784] Agustín, *Quaest. in Hept.*, 4.57 [CSEL, 28:361]; véase un análisis moderno en Pierre de Labriolle, «Le “mariage spirituel” dans la antiquité chrétienne», *Revue historique*, 137, 2 (1921), pp. 204-225, esp. p. 207.

39. La New American Bible comenta: «El pasaje es difícil de interpretar, porque no queda claro si Pablo piensa en un padre y su hija (o esclava) soltera, o en una pareja comprometida en un matrimonio fraterno o espiritual». La Revised English Bible ofrece dos traducciones, que cubren ambas posibilidades; la New Revised Standard, al igual que la Nueva Biblia de Jerusalén, supone que se refiere a una pareja fraterna. La KJV adopta tal vez el enfoque más seguro, mediante el simple recurso de traducir muy literalmente: «Pero si cualquier hombre piensa que se comporta de manera inconveniente con su virgen y si ella pasa la flor de la edad y así lo requiere la necesidad, que haga lo que quiera, que ella no peca: que se casen». Aunque esto es exactamente lo que dice el texto griego, al lector moderno ofrece muy poca información acerca de lo que estamos analizando en realidad.

Mateo, 1:8 (μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ) como en Lucas, 1:27 (παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί) y 2:5 (τῇ ἐμνηστευμένῃ). En cuanto al esposo y la esposa, en general los Evangelios se refieren a ellos sencillamente como hombre (por ejemplo, en Mateo, 1:19: Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) y mujer (Mateo, 1:20: Μαρίαμ τὴν γυναῖκά σου).

En realidad, el compromiso matrimonial o esponsales ofrece un ejemplo particularmente útil de la problemática interacción de costumbre, derecho y lenguaje, puesto que en la Europa premoderna el compromiso no se entendía meramente como el período de preparación para el matrimonio, sino como el período comprendido entre una promesa vinculante de matrimonio (a veces concertada en el nacimiento mismo) y el matrimonio real (durante el cual la pareja podía o no convivir, según la costumbre local). Una de las dos expresiones italianas para «comprometerse»⁴⁰ es *dare promessa di matrimonio*; para las partes «comprometidas», el término general es *promessi sposi*. En el italiano moderno la palabra para designar «compromiso» es *fidanzamento* (de «confianza», como el inglés *betrothal*), pero más común es aludir a los comprometidos como *promessi sposi* —cónyuges prometidos—, clara indicación de las expectativas públicas que se depositaban en el «compromiso». Por el contrario, el compromiso es una parte tan pequeña de la costumbre inglesa, que se han tomado voces extranjeras para referirse a sus principales participantes (al igual que el término *fiancé*) —como si no existieran términos ingleses.

Mayor fuente de error constituyen los términos que se refieren a relaciones no matrimoniales, pero prolongadas. El inglés moderno no tiene término común para

40. La otra es *fidanzare*.

compañeros del mismo sexo en una relación permanente y comprometida, de modo que es prácticamente imposible traducir precisamente en inglés contemporáneo términos antiguos que designan esto (y los había en abundancia). «Cónyuge» es confuso y objetable para muchos (tanto para gays⁴¹ como para no gays, aunque por razones muy distintas); mejor va *partner* [que reúne los significados de «socio», «compañero» y «pareja»],* pero es bastante vago, pues el mismo término podría aplicarse a una relación prolongada basada exclusivamente en intereses legales o financieros. No obstante, me he apoyado ampliamente en él para traducir términos antiguos y medievales en referencia a parejas (*partners*) del mismo sexo; a menudo la ambigüedad también está presente en el original.

Probablemente, la palabra más común en el inglés contemporáneo sea *lover* (amante), pero es muy engañosa, porque a menudo se aplica también a las relaciones mayoritarias, que son completamente distintas, y contamina el uso de la palabra en relación con las parejas homosexuales. El «amante» heterosexual no es en general equivalente a cónyuge, pues o bien es alguien con quien una persona heterosexual no está casada (al menos por el momento), o bien existe un interés amoroso *además* del

41. En este estudio no se abordan los problemas relativos al uso de la palabra *gay*, aunque la literatura moderna sobre la preferencia de género los ha tratado ampliamente. «Homosexual», «de mismo sexo» o «de un solo sexo» son expresiones lo bastante elocuentes como para dejar claro qué se analiza en la mayor parte de este texto; por este motivo, me ha parecido mejor no complicar más una exposición ya de por sí larga y fatigosa con el añadido del problema de si en la Europa premoderna había o no «gays». Sin embargo, no reniego de mis opiniones ya publicadas al respecto.

* Utilizaré «pareja» en sus dos acepciones, que el contexto permitirá siempre identificar con claridad: 1) la colectiva, en tanto conjunto de dos personas que mantienen una determinada relación [*couple*] y 2) cada una de esas personas [*partner*]. (N. del T.)

que existe por el cónyuge, a quien se ve en privado y casi siempre clandestinamente (un/a «querido/a»). Estas asociaciones no se corresponden con la voz «amante» tal como se la aplica a parejas del mismo sexo, para quienes el término designa casi siempre el foco primordial y exclusivo de la vida erótica, que normalmente se entiende como permanente. Si se usa «amante» para parejas del mismo sexo, se está sugiriendo implícitamente que *todas* las uniones entre personas del mismo sexo son relaciones ilícitas, comparables a lo que sucede entre un varón casado heterosexual y su querida, antes que a la unión con su esposa. Puesto que nuestro objeto de investigación es precisamente éste, constituiría un mal procedimiento analítico prejuzgarlo con negligencia semántica.⁴²

Las relaciones heterosexuales y homosexuales no son, por supuesto, necesariamente simétricas (aunque valdría la pena tener en cuenta que tampoco todas las relaciones heterosexuales son similares entre sí). Esto, sin duda, es más verdadero en lo que concierne al mundo antiguo, porque la subordinación era, casi inevitablemente, una parte de las relaciones antiguas entre hombres y mujeres (lo cual probablemente sea la razón por la que se usaba «hermano» para distinguir las uniones entre individuos del mismo sexo tanto de las uniones heterosexuales nor-

42. Por contraste, sería adecuado un esfuerzo para *eliminar* la interpretación homosexual en el caso de la expresión británica popular «compañero» (*mate*), que designa un amigo, con claras connotaciones no eróticas; la misma palabra, en boca de un hablante norteamericano designaría claramente una pareja en una relación heterosexual, que se supone erótica. Sería completamente erróneo traducir la expresión inglesa al francés como *conjoint*, o la voz norteamericana como *camarade*, aun cuando ésas sean las palabras correctas si se las aplica en el contexto adecuado. Análogamente, el latín *vir* puede emplearse literalmente para significar «hombre», pero a menudo se lo emplea con el significado de «esposo», y en tales casos, el traducirla «literalmente» como «hombre» distorsionaría el significado, sugiriendo así una relación *menos específica* que la que anida en la intención del autor latino.

males como de ciertos modelos comunes de relaciones homosexuales, tales como las parejas de ἐραστής-παῖς; véanse al respecto las observaciones siguientes acerca de «hermano»).

Igualmente problemático es el término «concubina». Para un lector moderno, sus connotaciones son en gran medida descalificadoras, pues sugieren (como «amante») una relación esencialmente ilícita. Pero en la mayor parte de las culturas premodernas, incluidas muchas de las que se mencionan en este libro, el concubinato era una relación legal y moral, claramente definida y con límites específicos y bien articulados en relación con las uniones matrimoniales, a las que se superponía o con las cuales coexistía. Por otro lado, no parece haber alternativas a este término, tan firmemente establecido en el uso moderno, de modo que los lectores tendrán que estar en guardia contra el supuesto de que una «concubina» sea intrínsecamente incompatible con un «cónyuge» o una violación de la comprensión o el contrato matrimonial. Actualmente, en Estados Unidos el concubinato constituiría por cierto un impedimento —moral, legal y emocional— para el matrimonio, pero no debería abordarse el concubinato premoderno con criterios propios del matrimonio *moderno*, pues en la mayor parte de las culturas premodernas la posición de una «concubina» no era ilícita, sino legítima (aunque inferior).

Con mucha diferencia, el problema más importante de todo el catálogo de deslizamientos semánticos relativos al amor y la sexualidad es el que reside en el empleo de designaciones fraternales para parejas románticas, cualquiera que fuese el sexo. El fondo histórico de esto se esboza en los capítulos siguientes, período por período. Parece ésta una ocasión propicia para abordar el problema más amplio de la correcta traducción inglesa de tales términos. «Hermano» (*brother*) y «hermandad» (*brotherhood*) han tenido muchas veces matices sexuales o ro-

mánticos en el inglés moderno durante los últimos dos siglos.⁴³ Walt Whitman empleó «hermano» en contextos ostensiblemente homoeróticos (por ejemplo, «Calamus», n.º 5), aunque él mismo negara persistentemente cualquier aspecto homosexual en su poesía (véase el pertinente análisis de Jonathan Katz en *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.*, Nueva York, 1976, pp. 337-340. Elton John, la gran estrella de rock y conocido gay,⁴⁴ usa en su canción *Daniel* el término «hermano» para expresar cariño en una relación homosexual (con Bernie Taupin), pero el propio John insiste en que no son más que amigos. Por otra parte, cuando se le preguntó a Matt Groening si era correcto interpretar como gays a sus personajes de dibujos animados Akbar y Jeff, respondió: «Son hermanos o amantes, o tal vez ambas cosas [luego, susurrando], pero son gays».⁴⁵ Además, «hermano» se usa comúnmente en los anuncios personales contemporáneos de parejas sexuales, aparentemente en sentidos estrechamente relacionados con el uso que se hacía de «hermano» en el latín «imperial».⁴⁶

43. Para análisis y referencias véase, por ej., Georges Michel Sarotte, *Comme un frère, comme un amant: l'homosexualité masculine dans le roman et le théâtre américains de Herman Melville à James Baldwin*, París, 1976, *passim*.

44. Tras negarlo por muchos años, probablemente para no disgustar a su madre, John admitió abiertamente que era gay en «The Rebirth of Elton John», entrevista realizada por Philip Norman en *Rolling Stone*, 19 de marzo de 1992, pp. 42-49, 110.

45. Doug Sadownick, «Groening against the Grain», *The Advocate*, 571, 26 de febrero de 1991, pp. 30-35, p. 31.

46. He aquí una muestra al azar: «Cincuenta y pocos años, novato en este terreno, busca hermano, hijo o una suerte de pareja joven plenamente masculina...» *Honcho*, enero de 1985, p. 87. «HERMANO MENOR. GWM [Gay, White, Male] profesional, 36 años [...] desea encontrar hermano menor de 26 para amistad y posible relación...» *Metroline: News for the Gay Community*, 13, 16, 24 de agosto de 1990, p. 65. «Se busca herm[an]o men[or]...» *The Advocate*, 559, 11 de septiembre de 1990, Clasificados, p. 5. «HERMANO MAYOR [...] Espe-

A buen seguro, en la cultura moderna casi siempre se entiende que las referencias de tipo fraternal indican lo contrario de la interacción erótica («me trató como a un hermano»), lo cual predeterminaría en la mayoría de los lectores la interpretación de la naturaleza de las relaciones que describen las fuentes premodernas otorgando a tales palabras su sentido más simple, «más literal», de «hermana» y «hermano», sobre todo en contextos inusuales, en los que el lector tendría dificultades para corregir la dirección errónea⁴⁷ (en tanto opuesta, por ejemplo, a «hermana/hermano» en *El cantar de los cantares*, de inequívoco contexto erótico y, en el siglo xx, casi indiscutido).⁴⁸

Problemas comparables presenta el verbo «fraterni-

cie de hermano mayor busca amistad, relación con muchacho guapo de aspecto adolescente, edad 18-25...», *Frontiers: The Gay Newsmagazine*, 9, 9, 31 de agosto de 1990, p. C-12. «SE BUSCA HERM[ANJO] MAY[OR]/PARA...», en *Frontiers: The Gay Newsmagazine*, 9, 9, 31 de agosto de 1990, p. C-14. «SE BUSCA HERM[ANJO] MEN[OR]...», *Frontiers: The Gay Newsmagazine*, 9, 9, 31 de agosto de 1990, p. C-18. «2 amantes ardientes, menos 30 años [...] buscan hermano menor para diversión cálida, segura...», *Frontiers: The Gay Newsmagazine*, 9, 9, 31 de agosto de 1990, p. C-20. «DESEA HERMANO MENOR. Var., GWM masc., 34 años, 173 cm, 76,5 kg, pelo castaño, barba [...] Busca muchacho sumiso menor, 18-26 años», *Metroline: News for the Gay Community*, 14, 13, 12 de julio de 1991, p. 50.

47. Aunque no cabe duda de que hay ejemplos del uso de esta expresión en sentido inequívocamente no erótico, incluso entre aquellos familiarizados con *El cantar de los cantares*. Por ejemplo, una de las siete bendiciones judías tradicionales de boda es «hermandad» (אחות) que probablemente no sugiere ninguna implicación erótica, aunque la palabra que se emplea para «amistad» (רצוח), pueda, en el mismo contexto, referirse a un amigo, un socio, un vecino, un amante o un amor clandestino, según Jastrow, c. 1475.

48. Pero era muy problemático en la Europa premoderna: véase el comentario en pp. 223 ss. Volkov traduce *pobratimstvo* como «fraternización», y Frček vierte el griego como «fraternidad adoptiva». Ambas cosas son engañosas en muchos aspectos.

zar». En inglés (*fraternize*) implica una doble carga: puede significar sencillamente «socializar» (usualmente sólo con *iguales*), o puede referirse específicamente a la intimidad emocional o sexual, como ocurre cuando se prohíbe a los oficiales de las fuerzas armadas «fraternizar» con los soldados rasos. (La finalidad de la prohibición, evidentemente, es mantener la distinción jerárquica, pues «fraternizar» sugiere una relación de igualdad.) Asignar un sentido íntimo al ostensible equivalente francés, *fraterniser*, sería una torpeza grave, pues este último lleva consigo sólo connotaciones del primer sentido inglés, esto es, el de asociarse con alguien sobre una base de igualdad (de aquí la *fraternité* de la Revolución).

Quizás el paralelismo más cercano a lo que acaba de decirse lo encontramos en el problema de traducir al inglés el *baiser* del francés moderno. A la mayoría de los angloparlantes se le habrá enseñado en clases de francés que dicha palabra significa «besar» (*to kiss*), lo cual es cierto, pero en el lenguaje cotidiano de la calle utilizado en los países francófonos tiene también el significado de «follar» (*to fuck*), con la sustitución de «besar» por *embrasser* (anteriormente, «abrazar»). Debido a razones de reticencia y propiedad anglosajona, esto no puede enseñarse a la mayoría de los estudiantes en las escuelas de Gran Bretaña o Estados Unidos, pero, sin duda, el estudioso consciente no debería traducir «literalmente» *baiser* como «besar» allí donde realmente significa (e incluso más «literalmente» aún), «follar».

Probablemente el paralelo más estricto de esta particular confusión semántica sea en idioma inglés la expresión «dormir con» (*to sleep with*). ¿Debería vertérselo como «dormir con» en un lenguaje en que «dormir con» no signifique tener relación sexual?⁴⁹ Podría sostenerse

49. Aunque, por ejemplo, en francés moderno, *se coucher avec* («acostarse con») tiene este sentido, *dormir avec* (el equivalente más

que ésta es la interpretación «más literal», pero si la cultura no reconoce en «dormir con» un significado *específico* de relación sexual, aunque haya lectores que comprendan que la expresión sugiere *metafóricamente* que ambas personas han tenido una relación sexual, otros pueden razonablemente negar que esa fuera precisamente la intención de la expresión. Si el traductor desea ofrecer un servicio honesto deberá verterla como «tener una relación sexual», aun cuando pudiera aducirse que el autor original preferiría la expresión más suave —«dormir con»— a la más directa de «tener relación sexual». Si el resultado de una «traducción literal» es que los lectores no comprenden qué sucedió, nos hallamos ante una traducción incorrecta, por «exactas» que puedan ser las palabras en correspondencia con el original.

Los nombres que más comúnmente se traducen del griego (ἀδελφός), del latín (*frater*) o del eslavo (брат-) como «hermano», son similares. La ceremonia que se analiza en las pp. 316-317 y se traduce en las pp. 501-504 lleva por título y emplea frases que podrían traducirse como «hermanarse» o «confraternizar» (por ejemplo, ἀδελφοποιία, братотворения),⁵⁰ y un enfoque podría ser el de verterlas de esta manera, «literalmente». Pero si, como parece incontrovertible (véase capítulo 7), para los contemporáneos los nombre significaban «amante», y «constituir una unión erótica», respectivamente, «hermano» y «hermanar» son traducciones incorrectas que despistan seriamente a los lectores de hoy en día, quienes relacionarían esos conceptos con sentimientos de buena voluntad e

«literal» de «dormir con») no lo tiene. Del mismo modo, en castellano, «acostarse con» connota actividad sexual *además* de su sentido literal, pero generalmente «dormir con» no la tiene.

50. En la Biblia, el творит, del que deriva la segunda parte de este término, tiene en general connotaciones de obrar *bien* (por ej., en Juan, 4:34, 5:29, 6:28).

interés fraterno más que con intimidad o afecto romántico. En la cultura bíblica, en la egipcia o en la romana imperial, el «amor fraterno» podía ser erótico o no podía serlo; para los lectores modernos es enfática e inequívocamente no erótico; en consecuencia, las traducciones deben conservar una ambigüedad que no lleve implícito su equivalente más «obvio» o «literal». En muchas de estas ceremonias se emplea «hermano» como un término general para dirigirse a todos los cristianos, pero no cabe duda de que la finalidad del rito no es meramente la «hermandad» en este sentido.⁵¹

«Hermano» se usa en las Escrituras judías: 1) para designar a un hermano físico, un primo o un sobrino;⁵² 2) como término cariñoso dirigido a un cónyuge (Tobías) o a un amante (*El cantar de los cantares*, donde, si bien son cónyuges, no es éste su significado principal);⁵³ 3) para

51. En el uso eslavo medieval, братотворения y otros términos afines eran las palabras más corrientes para el rito y la relación que éste establece. Pero al comienzo de los tiempos modernos se lo llamó побратимство mientras que a las partes así unidas se les dio el nombre de побратимы, término que parece introducir nuevas sutilezas. En ruso moderno, el prefijo по- puede connotar una limitación temporal (como en побегать «correr un rato», o поспать, «dormir un rato»); en este sentido, podría entenderse que побратимство significa «hermandad temporal». Pero по- también connota intensificación o repetición (como en подруга, «repetir»), y un grado de afecto (como en повторять, «пови́а» —aunque no en el sentido formal de la palabra—, de друг, un amigo ordinario) o mutualidad (подобно, «semejante a», y помощник, «asistente»). En estos sentidos no hay términos equivalentes en inglés, pero se trata de una forma tardía.

52. Para el último, véase *Génesis*, 29:15, donde Labán dice a Jacob, que es inequívocamente su sobrino: «¿Acaso porque eres mi hermano?» (תָּמָא) (ὅτι γὰρ ἀδελφός μου εἶ).

53. Pero obsérvese que la palabra griega de *El cantar de los cantares* es ἀδελφίδ-, que en griego clásico había significado usualmente «sobrina/o?». En muchas traducciones eslavas, брат- o un derivado se emplean en Tobías tanto en calidad de término de cariño material como para referirse a parientes (en general primos).

expresar un sentido de alianza o lealtad.⁵⁴ En el Nuevo Testamento se convierte en el término normal de cariño entre cristianos, y este uso persiste en el griego y el latín sermonario o epistolar, pero probablemente no refleje el uso cotidiano, en el cual los sentidos de la palabra son indudablemente mucho más comunes.

Las palabras inglesas son también algo confusas. Por ejemplo, *brotherhood* (hermandad) y *brother* (hermano) parecen guardar estrecha relación, pero sus aplicaciones lexicales son muy dispares. Raramente se usa «hermandad» para describir la cualidad de «hermano» en el sentido más obvio de la palabra «hermano». Normalmente no se habla de tener «hermandad» con hermanos de nacimiento; para eso se emplean términos tales como «parentesco». «Hermandad» se utiliza casi exclusivamente para describir relaciones entre personas que no han nacido realmente de los mismos padres: confraternidades, uniones, relaciones de buena voluntad, parentesco étnico, etcétera. (Entre los afroamericanos es el término definitorio para distinguir quién pertenece a la comunidad negra y quién no: un «hermano» pertenece a ella; sorprendentemente, también hay grupos blancos, como los masones o el Ku Klux Klan, que emplean el término «hermano» en ese sentido.) Además, hay en inglés una expresión mucho más genérica que en cualquier lengua antigua, *brotherly love* (amor fraterno), que evoca la unión masculina, incluso en un contexto familiar, mientras que φιλαδελφία o

54. 1 [LXX:3] Reyes, 20 [LXX 20]:32-33: como gesto de conciliación, el rey de Israel se refiere a Ben-hadad, rey de Siria, como «mi hermano» (ἀδελφός μου ἔστιν), que sus oyentes («acostumbrados a prestar mucha atención a lo que dice»), reconocen, y dicen: «Ἀδελφός σου νῖος Ἀδερ». En 1 *Macabeos*, 12, el gran sacerdote Jonatás (sucesor de Judas Macabeo como líder de los judíos) llama a los espartanos, en una carta dirigida a estos, «hermanos» de los judíos (τοῖς ἀδελφοῖς) y habla de la «amistad» (φιλία, 12:10) y la «hermandad» (ἀδελφότης en 12:10 y 12:17) que comparten.

caritas fraterna son más inclusivas y pueden sugerir tanto afecto de hermana como de hermano. (Entre otras razones, en griego o en latín, no hay manera específicamente femenina de expresar esta abstracción, de modo que el mismo término debe implicar ambos sentidos.)⁵⁵

No es sorprendente que la abstracción tenga un uso metafórico esencial, pero es bastante extraño que su significado más inmediato y básico falte por completo en el lenguaje cotidiano. Los angloparlantes tienen la sensación de saber qué significa «hermandad» porque saben que es un «hermano», pero, en realidad, en el inglés normal, dos hermanos biológicos no tienen entre sí una relación de «hermandad», mientras que sí la tienen los miembros de una fraternidad o un sindicato o en la República francesa. Sucede lo mismo con el castellano.

En otras palabras, la mayor parte de los significados de «hermandad» no son extensiones de su sentido biológico, que ha caído fuera del uso regular, sino que presentan transferencias oblicuas de nociones no expresas y profundamente experimentadas de lo que es bueno en las relaciones entre hermanos y/o hermanas (*siblings*). No se trata del mero agregado de la función de la terminación abstracta «-dad» (*-hood*): muchos términos estrechamente relacionados que emplean el mismo sufijo sirven a funciones dobles, tanto para definir una relación física como para caracterizar extensiones metafóricas de la misma (por ejemplo, «paternidad», «maternidad», «humanidad»). Se puede hablar de la «paternidad» de Dios, por ejemplo, y también preguntar a un amigo cómo disfruta de la «paternidad» en sentido biológico. Pero si un hombre deseara decir que ama a alguien porque es su hermano, no diría que tiene con él la gozosa experiencia de «herman-

55. Ni *ὁδελφ*- en *φιλαδελφία*, ni *fratern*- son específicamente masculinos: el primero podría ser una abreviatura de *ὁδελφῆ*; el latín carecía de equivalente de *fraternus* derivado de *soror*.

dad», sino que tendría que emplear un circunloquio como «porque somos hermanos». Esto parece deberse al hecho de que en la mayor parte de las sociedades, «hermano», a diferencia de otros términos de relación biológica, lleva una carga de significados metafóricos más importante que el sentido directamente biológico, que termina por quedar parcialmente oscurecido.

Por todas estas razones, traducir εὐχή εἰς ὀδελφοποιία o молитва на братотворение como «plegaria por la hermandad» sería completamente engañoso. Sugeriría la clase de bendición que en tiempos modernos podría pedirse a una organización fraternal de muchas personas, mientras que, prescindiendo de lo que cada uno pueda entender como la naturaleza exacta de la relación, la ceremonia antigua conmemoraba y establecía inequívocamente algo personal y específico *únicamente entre dos personas* —en cierto modo, una pareja— y no era una invocación del tipo mucho más general de relación humana que denota el vocablo «hermandad», vocablo que puede referirse, y de hecho casi siempre es así, a más de dos personas. (La palabra griega normal para la expresión «amor fraterno» en este sentido más amplio, es φιλαδελφία —de donde toma su nombre la ciudad estadounidense de Filadelfia—; se la encuentra en ciertas ceremonias [por ejemplo, en la ceremonia traducida en el Apéndice de Traducciones bajo el n.º 3], aunque no para describir la unión de las dos personas, sino para describir la relación de los apóstoles, modelo para todas las uniones cristianas permanentes, incluido el matrimonio heterosexual.)

Además, aun cuando en la Europa premoderna se conociera un sentido antierótico de «hermano»,⁵⁶ como se ha hecho notar, éste coexistía con significados claramente eróticos de la misma palabra, lo cual creaba en los textos una ambigüedad plenamente consciente. En la

56. Véase pp. 146-147.

mayor parte de los contextos premodernos, la presencia o la ausencia de conexión legal, de erotismo o hasta de simple afecto no tenía nada que ver con el uso de la palabra «hermano». Las relaciones «fraternales» iban desde las abiertamente sexuales (Petronio, *Tobías* o *El cantar de los cantares* en las Escrituras judías) hasta las completamente impersonales: los monjes, en general, tenían prohibido mantener «amistades personales» con otros monjes, aun cuando todos fueran «hermanos» y, en esa medida, hubiera referencias recíprocas de todos con todos. Lo común a estos usos de la referencia fraterna (*sibling reference*) es la noción de igualdad: nadie hablaría normalmente de Dios como de un «hermano» del hombre, ni del abad como de un «hermano» de los monjes, ni del obispo como de un «hermano» de su grey. En cambio, se usarían términos de paternidad: Dios es padre para los hombres, el abad es padre para los monjes y el obispo es pastor para su rebaño. En cuanto a las relaciones cuya naturaleza está determinada por la autoridad, son comparativamente raras las metáforas con referencias fraternales; la descripción de matrimonios en términos fraternales no gozaron en absoluto del favor de la baja Edad Media. En cambio, se aplican al esposo términos activos de posesión o dominación, mientras que a la esposa se aplicaban esos mismos términos en su aspecto pasivo, es decir, de ser poseída y dominada.

Cuando se consideran los diversos modos en que los cristianos premodernos usaban la terminología fraterna —para otros cristianos, para monjes, para cónyuges castos, para todos los seres humanos—, queda claro que el único aspecto de la relación entre personas a las que se denomina «hermanos» —y contenido intrínsecamente en el término mismo— es la noción general de igualdad. Los cristianos insisten en que todos los seres humanos del mundo son «hermanos», con un único Padre, para sugerir la igualdad entre ellos, noción popular entre las religiones

más desarrolladas del imperio temprano y que hacía frente a una creciente esclavitud y a estructuras políticas totalitarias y opresivas.⁵⁷ Hasta cierto punto, las imágenes mentales de «fraternidad» se empleaban como sustitutos de un reto a la jerarquía y el gobierno. Para los monjes, los «hermanos» de la comunidad eran todos iguales en una familia de elección bajo el «abad», palabra derivada de la voz aramea que significa «padre». Los cristianos eran «hermanos» tanto en calidad de hijos de Dios como de iguales bajo el cuidado paternal de sacerdotes (de πρεσβύτεροι, «los mayores») y obispos (de ἐπίσκοποι, «supervisores»). Esposos y esposas debían tratarse entre sí con respeto mutuo y amor, aun cuando el primero gozara de una cierta posición de privilegio en la *estructura* de la Iglesia y el Estado.

Otra confusión inherente a la comparación del concepto moderno de «hermano» con los antiguos es de orden económico: en las sociedades modernas la relación de «hermano» es en gran medida inmaterial. Las sociedades ya no están organizadas principalmente en función de vínculos familiares; los hermanos son ampliamente independientes entre sí, tanto legal, como financiera y emocionalmente. En la adultez, viven casi siempre en casas separadas, a veces muy lejos el uno del otro, y no es probable que eso sea importante para ellos, salvo en la medida en que, en virtud de lazos afectivos, *eligen* que lo sea. En las sociedades premodernas la riqueza no se distribuía a través del salario, sino que la poseían las familias. De aquí que los hermanos fueran económicamente dependientes entre sí y asumieran de distintas maneras responsabilidades legales recíprocas, o dependieran conjuntamente de un

57. Aunque no deja de ser una ironía que precisamente el cristianismo, con el término «jerarquía» (del griego ἱερός, «santo», y ἀρχή, «orden»), popularizara la noción de que el «orden» es intrínsecamente «santo».

padre que los mantenía y controlaba. Raramente vivían separados, y lo más corriente era que formasen parte del mismo grupo familiar en sentido amplio, si no de la misma casa.

De aquí que el término «hermanarse» sugiera al lector moderno el ingresar en uno de los diversos tipos de relaciones afectivas u organizativas conocidas en las modernas sociedades industriales, vínculo creado casi exclusivamente por lazos de sangre, que no por afinidad de gusto o experiencia compartida (por ejemplo, camaradas) o por erotismo (la ocasión primaria de vinculación permanente en las sociedades modernas). Pero en las sociedades preindustriales, «hermanarse» no era sólo una relación afectiva entre otras, sino que implicaba mucho más. Significaba constituir una unidad socioeconómica reconocida por la sociedad y la economía, para las que revestía particular importancia y tenía consecuencias materiales y jurídicas. En este sentido, guardaba una relación mucho más estrecha con el matrimonio moderno, en el que ambas partes forman una nueva unidad familiar de responsabilidad mutua, con independencia de que el contexto afectivo o sexual de la unión se mantenga o sea satisfactorio.

En verdad, el sentido antierótico de «hermano» era ampliamente conocido en el mundo cristiano premoderno, porque se esperaba que *todas* las relaciones fueran castas en el sentido de la subordinación del deseo a la responsabilidad. Incluso de esposos y esposas se esperaba que tuvieran relaciones castas, y las analogías de naturaleza fraternal eran muy comunes en lo concerniente al matrimonio cristiano. En este contexto, «castidad» no implicaba *ausencia* de sexualidad, sino sencillamente su uso adecuado. Todos los hombres y las mujeres cristianos eran «hermanos» y «hermanas» en Cristo y, naturalmente, podían casarse y tener relaciones sexuales. Incluso en el seno del matrimonio, la metáfora de la relación fraternal no implicaba necesariamente ausencia de sexualidad, aun-

que en ocasiones éste pudiera ser el caso. Lo más común era que sugiriese que la relación *no se basaba primordialmente* en la atracción sexual, sino en el respeto y el afecto prudente, comparable a las relaciones entre hermanos y/o hermanas; el aspecto sexual de la unión tenía que mantenerse en su sitio adecuado. En Occidente, se entendió que este sitio era exclusivamente el de medio de procreación, aunque es dudoso que la pareja cristiana media sintiera así las cosas, pese a la vehemencia con que los teólogos insistían en esta cuestión. Quizá la mayoría de los cristianos comunes compartiera de corazón la doctrina oficial de Oriente, según la cual *en el seno del matrimonio* cualquier utilización de la sexualidad era casta. Esto les habría permitido leer el *Tobías* o *El cantar de los cantares* de la Biblia sin sorpresa ante la aparente yuxtaposición de reacción fraterna y erotismo intenso.

Al traducir los conceptos originales, y a fin de retener esta rica multiplicidad de connotaciones —sexual, asexual; que trasciende el sexo y que lo incorpora—, he empleado los términos más neutrales que me ha sido posible, tales como «unión» para ὁδελφότης (que podría traducirse por «hermandad»), o «estar unidos» en lugar de «hermanarse», término que sería abierta y claramente engañoso para la mayoría de los angloparlantes, pues evocaría nociones de adopción.

Quienes se sienten inclinados a rechazar el componente erótico o romántico de las relaciones en cuestión difícilmente podrían ser despistados por esto: fuera cual fuere el *tipo* de unión, es indiscutible que se trata de una unión, y quienes en ella se hallan involucrados están sin duda «unidos», ya por adopción colateral, amistad espiritual o relación con individuos del mismo sexo. A mi juicio, este enfoque es la única metodología honesta y la que menor efecto distorsionador tiene sobre las traducciones, pues conserva la ambigüedad presente en los textos originales. En notas, he proporcionado ejemplos de traduc-

ciones en un caso (Apéndice de Traducciones, n.º 5, n. 84), en los que la ambigüedad se resuelve en ambas direcciones: en uno de ellos, se ha usado las palabras «hermano» y afines; en el otro, se ha empleado términos que sugieren «matrimonio homosexual» para traducir los términos griegos que pueden connotar esto mismo a los contemporáneos.

Una nueva dificultad de traducción es la que presenta el nombre con que se designan las ceremonias que aquí se analizan y publican, y que en los manuscritos originales se identifica con una variedad de designaciones, si bien predominan términos griegos tales como ἀδελφοποιία o ἀδελφοποιήσις o el eslavo братотвор— (con diversas terminaciones, según la época y el lugar de composición del manuscrito). Goar vertió los términos griegos en el latín *spiritualis fraternitas*; Frček tradujo como «*fraternité adoptive*» el eslavo de la Antigua Iglesia,⁵⁸ aunque ninguna de las versiones, cualquiera sea la lengua en que esté escrita, contiene palabra alguna perteneciente a la ceremonia, o con ella relacionada, que justifique la introducción del adjetivo «adoptiva».

A la luz de lo que ya se ha expuesto acerca de las dificultades de transmitir a los lectores modernos (ingleses y otros) las múltiples valencias tanto eróticas como no eróticas de referencia fraterna, debería ser evidente la probabilidad de que tales traducciones sean gravemente engañosas. A causa de los esfuerzos de Goar y otros autores para disfrazar la naturaleza de la unión entre personas del mismo sexo, deberían sumarse a este problema las incertidumbres introducidas por la vaguedad de las palabras —antiguas o modernas— relacionadas con el «espí-

58. Otros estudiosos, que escriben en francés, emplean *fraternisation*; esto puede sostenerse en francés, pero sería erróneo en inglés; el equivalente en esta lengua tiene un significado corriente marcadamente distinto, que ya se ha analizado *supra*.

ritu». Goar tituló «Oficio para la hermandad espiritual»⁵⁹ a la ceremonia que él mismo publicó. Puesto que la palabra «espiritual» no aparece ni siquiera en un solo título manuscrito de la ceremonia,⁶⁰ es preciso preguntarse qué lo movió a hacer tal cosa,⁶¹ y muchos siguieron tras su huella al suponer que la ceremonia implicaba el establecimiento de cierta clase de vínculo religioso. Las razones para cuestionar esta suposición ya han sido expuestas.

En el Nuevo Testamento, la palabra griega πνευματικός podría referirse a la vida de la mente o del alma en oposición a la del cuerpo, el espíritu de Dios (en cualquiera de las tres personas de la Trinidad), la ley dada por Dios, cualquiera que se inspire en ella,⁶² o cosas celestiales

59. Ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιῖαν πνευματικὴν (*Officium ad spiritualem fraternitatem ineundam*). André Jacob, «Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane», *Didaskalia* IV, 1974, pp. 131-222, posiblemente inspirado por Goar (a quien cita para comparar los textos que analiza), también llama a la ceremonia «*Officium ad fraternitatem spiritualem ineundam*» (por ej. para Barb. grec 293, ff. 51v-55r, donde la categoría de clasificación es simplemente Εὐχή εἰς ἀδελφοποιήσιν; Barb. grec 329, ff. 116-118, donde el título de la ceremonia es en realidad <Τάξις εἰς τὸ ποιῆσαι ἀδελφούς>). La transparencia de estos esfuerzos para enmascarar la naturaleza de la ceremonia es tan evidente que no puede dejar de complicar el análisis de aquélla. Véase también n. 143 al cap. 5.

60. Una muestra de títulos griegos incluye Εὐχή εἰς ἀδελφοποιήσιν —la categoría más antigua y corriente hasta del siglo XI—, Ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιήσιν —que comenzó a aparecer en ese siglo—, Τάξις εἰς τὸ ποιῆσαι ἀδελφούς —común a partir del siglo siguiente—, Τάξεις καὶ ἀκολουθία (o bien Ἀκολουθία καὶ τάξις) εἰς ἀδελφοποιήσιν —que apareció cien años después—, y Τάξεις γενομένοι [sic] εἰς ἀδελφοποιῖαν que se conoce a partir de manuscritos medievales un poco posteriores. Las categorías eslavas también omitían toda palabra correspondiente a «espiritual»: las primeras de éstas tenían молитва (plegaria) на братосътворение, pero luego se transformó en уинь (oficio) братотворенію.

61. Dado el contexto de estas largas notas sobre la ceremonia (que se analiza en p. 332 ss.), no es demasiado difícil de conjeturar.

62. En este caso, contrasta sorprendentemente (por ej., en *Corin-*

o no mundanas.⁶³ Con frecuencia se apelaba al espíritu humano, como en Mateo, 26:41 («El espíritu está pronto, pero la carne es flaca»), allí donde no cabe ninguna duda de que tanto el espíritu como la carne son humanos.⁶⁴ En el griego posterior podía significar «de la respiración», «vivaz», «vigoroso», «feroz», «del alma» (en oposición al cuerpo), «sobrenatural» o «espiritual», tal como en el sentido inglés más corriente (véase lo que sigue).⁶⁵ Pero también se aplica muy comúnmente a los humanos, como en la fórmula litúrgica «y con tu espíritu».⁶⁶

En cualquier caso, si Goar y sus seguidores pensaron que la inserción de la palabra «espiritual» haría inútil toda comparación con el matrimonio heterosexual, come-

tios, 2:14-15) con ψυχικός, por lo que habría podido pensarse que significaba más o menos lo mismo, pero en el habla de los primeros cristianos no ocurría así, pues el significado preminente de πνεῦμα tenía relación con lo divino. Jerónimo fue capaz de emplear el latín *animalis* para traducir esta palabra en su versión del Nuevo Testamento, que funcionó bien: *anima* era la voz latina correspondiente a «alma», y para la mayor parte de la historia cristiana los animales, privados de juicio e inspiración divina, fueron un ejemplo negativo. El triunfo de la escolástica invirtió la situación e inculcó la idea de que el reino animal constituía una suerte de «espejo» del plan de Dios para el universo. Esta idea, sorprendentemente, fue conservada por el protestantismo, mientras se rechazaban muchísimas otras innovaciones teológicas medievales. Si los animales constituían una suerte de «espejo», se trataba de una especie de «casa de los horrores» llena de asombrosas distorsiones y tergiversaciones: muchos animales devoran a sus propios hijos, se matan unos a otros por la comida, y se aparean indiscriminadamente. Ninguno se casa ni conoce ceremonia litúrgica alguna, ni puede leer, ni se sabe que hayan recibido la revelación divina.

63. Encabezamientos tomados de *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, de Walter Bauer, William Arndt y F. W. Gingrich, Chicago, 1979, s.v. πνευματικός, donde hay ejemplos específicos.

64. Cf. 1 Corintios, 7:34.

65. Estos son los encabezamientos en Lampe, s.v. πνευματικός.

66. Por ej., εἰρήνῃ πάντοτε καὶ τῷ πνεύματι σου.

tieron un gran error. «Espíritu» o «espiritual» aparecen en la mayor parte de las liturgias cristianas de todo tipo, y «espiritual» formaba parte de la retórica matrimonial heterosexual desde los primerísimos días.⁶⁷ ¿Cómo una bendición que se lleva a cabo en la iglesia podía no ser «espiritual» en algún sentido importante?⁶⁸ Con extraordinaria frecuencia la bendición de la pareja casada —incluso cuando se convirtió en un oficio de pleno derecho, con implicaciones sacramentales— fue denominada «bendición espiritual».⁶⁹

El término *spirituel* del francés moderno puede significar «ingenioso», en un sentido inequívocamente mundano; «sentimental» (por ejemplo, que expresa emoción); o bien «espiritual» en el sentido ya mencionado en relación con el inglés.⁷⁰ También el inglés varía: lo más corriente es que signifique «religioso», «pío» («era una persona pro-

67. Véase, por ej., Tertuliano, *De virgin. veland*, 11.9 (CSEL, 76:96,11. 43-45): *Si autem ad desponsationem velantur, quia et corpore et spiritu masculo mixtae sunt per osculum et dexteram...* Obsérvese que el «cubrir con un velo», el beso y la unión de las manos derechas forman parte de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, en tanto son referencias al «espíritu», como quiera que se lo entienda.

68. Ἡ πνευματικὴ συγγενεῖα era «relación espiritual», pero no en sentido moderno: se refería lisa y llanamente al parentesco divino que se creaba al apadrinar a un niño en el bautismo, y que subsistiría mecánicamente entre las personas aun cuando nunca se hubieran encontrado (por ej., el hermano del padrino de alguien era el «tío espiritual» de este último, etc.). Había tratados enteros sobre tales relaciones, compuestos por Pediasimos, Chomiatenos y otros.

69. Por ej., el 973 de Siná (C.E. 1153) (Dmitrievskij, VIII, p. 101): Αὐτός καὶ νῦν εὐλόγησον τὸν γάμον τοῦτον εὐλογίαν πνευματικὴν, καὶ ἔνωσον καὶ διαφύλαξον τοὺς δούλους σου ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ, καὶ δὸς αὐτοῖς τὸν στέφανον τῆς ἀφθαρσίας; en el Santo Sepulcro LXIV de Dmitrievskij, Constantinopla, 8, 182 (siglo XV), p. 461 (de la pareja que se hermana): ἵνα, κατὰ σάρκα καὶ κατὰ πνεύματα καὶ κατὰ ψυχὴν ἐνωθέντες τῷ φόβῳ σου.

70. En francés, *spiritual* se refiere a los himnos cristianos afronorte-americanos.

fundamente espiritual»), pero también puede significar lisa y llanamente «sobrenatural» en un contexto claramente ajeno al teísmo («un espiritista») y «perteneciente al corazón» o «cordial» («había entre ellos un vínculo espiritual»). Únicamente el tercero de estos significados tiene relación inequívoca con la ceremonia. «Almas gemelas» sería una traducción mucho más realista que «hermandad espiritual».

«Por la familia y el país»

EL MATRIMONIO HETEROSEXUAL
EN EL MUNDO GRECORROMANO

«He aquí lo que significa estar casado: tener hijos que puedan presentarse a la familia y los vecinos, y tener hijas propias para dar en matrimonio. Pues tenemos cortesanas [ἐταίρος] para el placer, concubinas [παλλακίς] para que atiendan nuestras necesidades corporales cotidianas, y esposas para que engendren hijos legítimamente y sean fieles guardianas de nuestros hogares.»¹

«Pues, ¿hay algo mejor que una esposa casta [σώφρων], doméstica, buena ama de casa [οἰκόνομος], buena educadora de hijos; alguien para alegrarlo a uno en la salud, atenderlo [θεραπεύσαι] en la enfermedad, para que sea su pareja [παραμυθήσασθαι] cuando la fortuna es buena y

1. Demóstenes, *Contra Neaera*, 122, citado por Ateneo, 13.573b. (Ateneo agrega luego narraciones acerca de gente joven y enamorada que rehusa enérgicamente casarse, lo cual sugiere una importante variación en las actividades antiguas. El editor del Ateneo en *LCL* [vol. 6, 95, n. e] observa la inexactitud menor de la cita [παλλακείας por el *θεραπείας* de Demóstenes], pero no proporciona la cita exacta de Demóstenes.)

para que lo consuele en el infortunio; para restringir la loca pasión de juventud [τοῦ τε νέου τὴν ἐμμανῆ φύσιν] y atemperar la intempestiva aspereza de la ancianidad? ¿No es acaso un placer reconocer [ὀνέσθαι] a un hijo que exhibe las buenas cualidades de ambos padres?»²

Puesto que la mayor parte de los datos acerca de las relaciones eróticas³ en la Europa premoderna corresponde a relaciones heterosexuales, parece apropiado presentar un esbozo de éstas a modo de contexto general y comparar luego con ellas los más escasos ejemplos de uniones homosexuales.⁴ Se trata de un enfoque heurístico que va sencillamente de una muestra más amplia de casos a una más reducida, sin intención de sugerir que las relaciones homosexuales fueran imitaciones de sus contrapartidas heterosexuales. Es evidente que ambas clases de relación tienen afinidad conceptual y que en algunos casos eran similares, pero no en todos, como se ha visto.

Durante la Antigüedad clásica —esto es, desde aproximadamente 400 A.E.C. hasta alrededor de 400 E.C.—, en las ciudades de la cuenca del Mediterráneo los empa-

2. Dión Casio, 56.3.3-4, *LCL, Historia romana de Dión*, 7, trad. ingl. de Earnest Cary [*Dio's Roman History*], Londres, 1924.

3. Aunque cualquier interacción sexual entre dos personas podría considerarse una «relación» erótica, aquí utilizo la palabra en su significado más ampliamente reconocido de relación prolongada, o «emparejamiento». En esta exposición se ha omitido la simple prostitución (en oposición a la variedad más compleja y sofisticada que practicaban las cortesanas), los encuentros sexuales ocasionales, la violación y otras formas comunes de contacto sexual, no porque no fueran significativas en la Europa premoderna, sino porque no caen en el marco de lo que se entiende por «relación».

4. La desproporción es sorprendentemente menor en el mundo antiguo de lo que sería luego en los países industriales. En realidad, una extensa documentación deja al observador la impresión de que en la Antigüedad alrededor de la mitad de la actividad sexual era homosexual: véase *CTSH*, pp. 25-111.

rejamientos adoptaban en general cuatro formas: uso, concubinato, matrimonio y amor romántico.

Las mujeres eran objeto de utilización sexual por parte de los hombres, bajo cuyo control o en cuya posesión se hallaban; ni las costumbres de la cultura pagana, ni los preceptos de las religiones más antiguas impedían a los hombres el acceso sexual a las mujeres que tenían bajo su poder. Podía tratarse de esclavas, ex esclavas (esto es, libertas), sirvientas domésticas, cautivas de guerra, clientes u otras mujeres que, de alguna manera, caían bajo el dominio político o económico de un hombre. «Si no estás enamorado de tu muchacha músico, por favor envíamela por diez talentos», escribía Alejandro a un conocido.⁵ A menudo eran relaciones muy prolongadas, por ejemplo, era común que las mujeres estériles enviasen sus propias criadas a sus maridos para tener sucesión.⁶ Es probable que ocasionalmente se produjera también la inversa —la utilización sexual de los dependientes masculinos por señoras y propietarias—, pero eso entrañaba un riesgo para la mujer, y las pruebas al respecto son escasas.⁷

5. Plutarco, *Erotikós*, 760C. Más tarde (768-B), observa que las esclavas rechazan los avances de los amos si están enamoradas de algún otro.

6. Esto crea un conjunto muy complicado de relaciones en la casa de Jacob, tal como se cuenta en *Génesis*, 29, 30. Esta clase de relación suele ser más privada y, por lo tanto, difícil de detectar en la documentación pública, pero en diversas discusiones éticas y legales se hace referencia al problema.

7. Es abundante la legislación romana acerca de las mujeres de estatus elevado que mantenían relaciones sexuales con esclavos o dependientes no libres; su peso varía según los siglos, pero es correcto decir que casi siempre redundaba en desmedro de la mujer y que a menudo era duramente punitiva. Véase, por ej., *Código*, 5.4.3 y *Digesto*, 23.2.61.1. En literatura, si bien constituye un episodio excitante en muchos libros de ficción, semejante interés de parte de las amantes termina casi siempre en un giro infeliz de los acontecimientos (por ej. en Jenofonte de Éfeso, 2.2-10, 3.12). Tanto la Biblia hebrea (*Génesis*, 39:7-20) como el Corán (12:23-34) cuentan un incidente en el cual la

Las relaciones de este tipo, como es evidente, casi no implicaban obligaciones para el varón, ni en cuanto al otorgamiento de estatus o propiedad a su pareja, ni en cuanto a compromiso temporal alguno.

El término «concubina» deriva del verbo latino «yacer con»,⁸ y denota una persona socialmente inferior (pero en general no una persona a la que se poseyera personalmente) que se mantenía en una relación de larga duración para satisfacción sexual de un varón. (Era muy raro que las mujeres tuvieran concubinos; no hay documentos acerca de si, con ese fin, se valían de mujeres subordinadas.) A veces, esta clase de relaciones implicaba un cierto compromiso. Las concubinas podían vivir en la casa familiar o bien ser mantenidas en una casa aparte, en general, aunque no siempre, en función de que hubiera o no una esposa. El equivalente moderno más cercano es la «mantenida», aunque la mayor independencia de medios de las mujeres en el Occidente moderno ha vuelto bastante rara esta figura. No cabe duda de que en la Europa premoderna el concubinato era más respetable (para ambas partes) que la prostitución,⁹ e incluso podía

esposa de Putifar, amo de José, trató de forzar a este último a mantener relaciones sexuales con ella, pero el hombre la rechazó; en la cultura islámica José se convirtió en arquetipo de belleza masculina, en tanto que ella devino símbolo del mal entre los judíos, los cristianos y los musulmanes. (Es interesante la transformación talmúdica de este incidente heterosexual [Sotah, 13b y comentario de Rashi], que atribuye al propio Putifar el interés sexual por José, como si sólo la peculiar enormidad de la homosexualidad pudiera explicar las circunstancias.)

8. *Concumbere*, de donde *concupinus*; los latinoparlantes empleaban también *pellex/paelex* y *amica*. Los griegos utilizaban o bien una traducción literal, *παρὰκοιμώμενος*, o bien *πάλλαξ* (o *παλλακή*), de donde el latín tomó *pellex*. Cf. el hebreo *זָנָה*, probablemente tomado también del griego. Para breves observaciones acerca de estas palabras, véase Saul Levin, «Hebrew (pi[yl]légeš), Greek παλλακή), Latin *paelex*: the Origin of Intermarriage among the Early Indo-Europeans and Semites», *General Linguistics*, 23.3 (1983), 191-197.

9. «Ni se comete adulterio por tener una concubina: pues, dado

haber una concubina oficial, reconocida por la familia, la comunidad o, en el caso de un monarca, el Estado. Estas relaciones se diferenciaban del matrimonio en que normalmente no involucraban la propiedad o el estatus de derechos dinásticos para la concubina, o al menos no los de una esposa: eran una *alternativa* al matrimonio o un agregado al mismo. Lo típico era que una concubina no cumpliera algunos de los requisitos que se exigían a una pareja matrimonial (por ejemplo, familia, clase social o estatus económico convenientes), pero que satisficiera las necesidades sexuales y afectivas de un modo más respetable que una simple esclava (o una prostituta) a la que se utilizaba como medio de desahogo sexual. «En contraste con el matrimonio, que era una institución social mediante la cual las familias del mismo nivel establecían alianzas para perpetuarse, el concubinato era una unión personal, una cuestión de amor, al menos de parte del hombre.»¹⁰

Habitualmente y al menos en teoría, las concubinas eran libres para poner fin a la relación cuando lo quisieran, pero en realidad la mayor parte de las veces dependían económicamente de hombres ricos. Parece ser que en las sociedades antiguas esta clase de relaciones duraba meses, o a lo sumo unos años, aunque no es inconcebible que algunas fueran permanentes.¹¹ Normalmente, si tenían intención de permanecer con las concubinas para siempre, los hombres se casaban con ellas, aunque san Agustín no

que el concubinato está reconocido por la ley, su castigo no puede ser legal», *Digesto*, 25.7.3.1.

10. Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*, trad. Richard Southern, Cambridge, 1979, p. 181 (hay trad. cast.: *Orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona, 1979).

11. La relación de san Agustín con una concubina duró quince años, y fue el único compromiso erótico serio de su vida, aunque tenía un amigo en particular al que consideraba su «alter ego» (tal como lo describe en *Confesiones*, 4).

se casó con la suya sino que la despreció tras quince años y un hijo.¹² En las sociedades poligámicas, el concubinato solía ser permanente, como se observará más adelante.

El matrimonio, la única relación sexual respetable para las mujeres en la Antigüedad, adoptaba dos formas.¹³ La poligamia estaba muy extendida entre los hombres ricos de ciertos pueblos mediterráneos.¹⁴ De acuerdo con la Biblia, Salomón, el más sabio de los patriarcas,¹⁵ tenía setecientas esposas y trescientas concubinas.¹⁶ El matrimonio poligámico se entendía como *permanente*, porque estaba pensado para los varones, que sencillamente cogían esposas *adicionales* (o concubinas) si las anteriores dejaban de ser satisfactorias de una u otra manera

12. No obstante, esta relación puede haber influido en su opinión acerca del concubinato, ya que consideraba «esposa» a toda mujer que alentara el propósito de ser fiel al hombre con el que vivía: *De bono conjugali*, 5.5 (PL, 40:376-377).

13. Para la literatura sobre el matrimonio griego, véase *infra*, nn. 25 y 70, pp. 88-108. Los estudios eruditos sobre el matrimonio romano son mucho más numerosos; aquí sólo podemos mencionar una muestra de ellos. Véase, por ej., Astolfi Riccardo, *La lex Julia et Pappia*, Milán, 1986, y n. 17 a este capítulo.

14. En realidad, se trataba de poligenia, que era la forma de poligamia que implicaba un único hombre y varias mujeres: véase Laura Betzig. «Roman Polygyny», *Ethology and Sociobiology*, 13, 1992, pp. 309-349.

15. Según el Aggadah y la Biblia hebrea, Abraham, Isaac y Jacob eran los únicos «patriarcas», pero 4 *Macabeos*, 16:25 [LXX] se refiere a estos tres por su nombre y agrega «y todos los patriarcas» (καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι), y *Los Testamentos de los Doce Patriarcas*, que ahora se considera una obra judía, ofrece las últimas palabras de los doce hijos de Jacob. Estos dos ejemplos sugieren que en el pensamiento judío precristiano «patriarca» tenía un significado más amplio que el que adoptaría en Aggadah, tal como ocurre ahora con la palabra correspondiente del inglés ordinario (*patriarch*).

16. 1 *Reyes*, 11:3. Las esposas serán de sangre real, mientras que las concubinas, no (ibíd.). La relación de Salomón con sus esposas —pero no con sus concubinas— es objeto de crítica, ibíd., 4-14, por ser extranjeras y permitirles influir en sus propias creencias religiosas.

(esto es, si se volvían aburridas o demasiado viejas o si no eran capaces de producir herederos del sexo adecuado, etcétera). En esta clase de sistema las mujeres generalmente no podían volver a casarse.

En todas las sociedades mediterráneas la clase más corriente de matrimonio heterosexual (y la única forma legal en Atenas y Roma) era la monogamia: una pareja formada por un macho y una hembra.¹⁷ A menudo, esas uniones sólo eran oficialmente posibles para las clases propietarias, pero, al parecer, en las clases bajas las relaciones monogámicas permanentes se entendían de la misma manera. No se trataba de emparejamientos irrevocables, al menos para los varones: en casi todas las culturas precristianas del Mediterráneo se permitía el divorcio, generalmente (aunque no siempre) por iniciativa del varón.¹⁸ Los romanos idealizaron y alababan con la voz *univira* (que significaba, más o menos, «mujer de un solo hombre») a las mujeres que tenían un solo esposo,¹⁹ ideal

Sobre el matrimonio y sus variaciones en la Biblia, véase Claire Gottlieb, «Varieties of Marriage in the Bible: [*sic*] and their Analogues in the Ancient World» (tesis doct., Universidad de Nueva York, 1989). En el Mediterráneo antiguo, la poligamia era menos común entre los judíos que entre sus contemporáneos.

17. Hoy por hoy, el mejor estudio del matrimonio romano es Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991, que sustituye una extensa bibliografía anterior, a la vez que la resume adecuadamente y a ella remite. También es útil, y más fácil de leer, el tratamiento más breve que hace Suzanne Dixon en *The Roman Family*, Baltimore, 1992, cap. 3.

18. Aunque incapaz de aventurar una conjetura acerca de la tasa de divorcio, Treggiari cita (pp. 435-482) juicios específicos que dan a entender el carácter excepcional de un matrimonio prolongado: por ej., *Rara sunt diuturna matrimonia, finita morte non divortio in[terrupta]*, de *El llamado Laudatio Turiae*, ed. Erik Wistrand, Gotemburgo, 1976, 1, pp. 27-28.

19. Véase, por ejemplo, Gordon Williams, «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», pp. 23-24, donde se muestra

que se aplicaba tanto a las mujeres que mantenían matrimonios vitalicios como a quienes declinaban volver a casarse tras haber enviudado. Pero no existía ningún concepto semejante para aplicar a los hombres.

La verdad es que en la mayor parte de las sociedades premodernas la *institución social* del matrimonio heterosexual (en oposición a la experiencia personal del mismo o a su significado religioso, etcétera) ha sido ante todo un acuerdo en torno a la propiedad.²⁰ Estas sociedades proporcionaban pocos medios para adquirir riqueza fuera de la propiedad, ya fuese de tierra, de personas o de bienes preciosos. La gente no podía ir a trabajar y ganar un salario, y tanto para las familias como para los individuos, el mantenimiento y la expresión de la base de tal riqueza era la preocupación que más se aproximaba a lo que en las naciones industriales modernas es la necesidad de encontrar trabajo y/o tener una carrera. Una pareja joven disponía de pocos medios para mantenerse por sí misma si no contaba con recursos de las respectivas familias, de modo que en el momento del matrimonio era forzosa la fijación de una dote o cualquier otra transferencia de propiedad. Además, el matrimonio (obsérvese la relación con «matrimonio») implica un aumento del valor familiar (a través del matrimonio con una familia de igual o mayor prosperidad) o una disminución, si el/la nuevo/a cónyuge no poseía recursos y se limitaba a coger una parte de las posesiones familiares. En cualquier caso, los hijos de la unión tendrían derecho a los recursos familiares, lo cual confería al matrimonio un interés legítimo y apremiante para la

que, en este contexto, la palabra *solus* (aplicada al esposo) también se empleaba para expresar admiración respecto de la esposa.

20. Este argumento fue sostenido por Treggiari en un artículo de juventud, «Consent to Roman Marriage: Some Aspects of Law and Reality», *Classical Views*, 26, 1982, 34-44, pp. 34-35. La autora concluye: «El dinero, la influencia política, la posición social, la perpetuación de la familia, todo eso iba ligado a la elección de pareja».

mayoría de los parientes de la futura novia o el futuro novio. No sería exagerado decir que la mayor parte de los matrimonios de las clases altas anteriores a los tiempos modernos eran tratos de negocios, acuerdos cuya principal preocupación eran las consideraciones dinásticas y de propiedad, y sólo en segundo plano los aspectos afectivos y generales: «El matrimonio romano se percibía claramente como un asunto familiar, no como una decisión individual sobre la base de la atracción personal.²¹ [...] La cuestión se percibe claramente como un tema de discusión familiar, puesto que habrá de influir en las generaciones futuras».²²

No sería excesiva simplificación el afirmar que un matrimonio era el principal *negocio* de las clases altas, dado que heredar dinero y casarse con el dinero eran las únicas maneras legítimas de obtener riqueza al margen de la agricultura, la posesión de tierras o el ejercicio de un empleo en el gobierno. El comercio, en casi todos sus aspectos, estaba a tal punto desclasado que en muchas culturas premodernas excluía de sus filas a una persona perteneciente a la nobleza.

De esta suerte, Cicerón cita la búsqueda de marido para una hija, la compra de una granja y los secretos relativos a la agricultura entre los asuntos de negocio para los que debería pedirse consejo profesional.²³ El poeta imperial Marcial (segunda mitad del siglo I), cuyos escritos están tan impregnados de erotismo como cualquier ficción moderna, criticó a un conocido por gastar la dote de

21. Suzanne Dixon, *The Roman Family*, Londres, 1992, p. 62. Cf. Wolff, *Written and Unwritten Marriages*, 78-79: «Legalmente se consideraba a la novia como mero objeto del contrato que se celebraba entre su *κύριος* y su futuro esposo». Wolff se refería al caso particular del Egipto romano, pero la observación es válida también en una escala más amplia.

22. *Ibíd.*, p. 63.

23. *De Oratore*, 3.133, según observación en Treggiari, p. 35.

su mujer en amantes masculinos, y observó que eso era tanto más reprehensible cuanto que se trataba de una esposa «a la que un esposo indigno difícilmente podía atreverse a aspirar». Pero lo que hacía tan «valiosa» a la esposa no era ninguna cualidad asociada con el romance y la satisfacción erótica, sino el hecho de que fuese «rica, noble, culta y casta», cualidades que difícilmente exaltarían la pasión, pero atributos muy deseables si se tiene en cuenta el aspecto económico de un matrimonio sensato.²⁴

En efecto, para establecer acuerdos acerca de las transacciones económicas relativas al matrimonio había ceremonias especiales: las *ἐγγύη* en la sociedad ateniense,²⁵ las *sponsalia*²⁶ en Roma, unas y otras en correspondencia aproximada con el compromiso formal de matrimonio²⁷ de la Europa medieval y moderna. Estas ceremonias precedían a lo que hoy se consideraría la «boda», pero a los

24. 12.97. En otro poema (12.75), Marcial confiesa que prefiere sus parejas masculinas a la mayor de las dotes que una esposa pudiera proporcionar. Los *Epigramas*, naturalmente, son satíricos, pero no por eso contienen menos información. Por otro lado, Plutarco (*Erotikós*, 767C-E) critica severamente a los hombres que evalúan a las esposas únicamente por su capacidad para tener hijos, a la vez que insta a esposos y esposas a gozar de una auténtica amistad (φιλία) recíproca (vale decir, no de amor romántico [ἔρως]).

25. De una palabra que se empleaba también para acuerdos puramente financieros, como el establecimiento de una fianza o la exigencia de una garantía. «La *engue* es la ceremonia a partir de la cual se transfiere el título a una mujer. Es una transacción entre hombres y el ideal es que lo sea entre suegro y yerno.» James Redfield, «Notes on the Greek Wedding», *Arethusa*, 15, 1982, pp. 181-201, p. 186.

26. De la palabra que significa «promesa», «contrato», «garantía».

27. De una palabra que significa «fidelidad a la promesa». «El compromiso matrimonial es un pacto social, y a menudo también político, que crea y cementa alianzas entre familias.» Judith Evans-Grubbs, «Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh ix.24.1) and Its Social Context», *Journal of Roman Studies*, 79, 1989, pp. 59-83, p. 79.

ojos de casi todos los juristas y las familias de la era premoderna, el matrimonio se contraía —y en consecuencia era válido y vinculante— a partir del momento en que se concluían estos acuerdos financieros y legales, y el no proceder a la realización de las ceremonias decisivas constituía una ruptura del contrato más que una mera pérdida personal.

Hay estudiosos que han interpretado estas costumbres como el residuo de acuerdos matrimoniales más primitivos, tales como la venta lisa y llana de novias.²⁸ Esas ventas —a veces apenas enmascaradas— también persistieron en la Europa premoderna.²⁹ Otras costumbres matrimoniales, tales como la de cruzar el umbral con la novia en brazos y quemar el carro en que se la había transportado a la casa del novio, quizá sean sobrevivencias del rapto ceremonial (o auténtico) como modalidad de matrimonio.³⁰ El rapto con fines matrimoniales era común en ciertas regiones del Mediterráneo y se lo encuentra con rasgos destacados en el mito y en la historia, tal como luego se observará.³¹

28. «Las investigaciones más recientes han dejado bien establecido que el derecho matrimonial griego —lo mismo que el de otras naciones, indogermánicas o no, con sistema social patriarcal—, empezaron con el concepto del matrimonio como compra.» Wolff, *Written and Unwritten Marriages*, 76. A quienes se oponen al matrimonio por amor, Plutarco les sugiere sarcásticamente que deberían volver a la costumbre de comprar novias en el mercado: *Erotikós*, 753D. A las novias romanas se les arrojaba nueces, práctica corriente también con los esclavos recién comprados.

29. Griselda, de Boccaccio, etc.

30. Plutarco reflexiona acerca de estas reacciones en *Cuestiones romanas*, 27, 271d-e, lo cual se observa y analiza en Redfield, pp. 191-192. Como dice Redfield, la expresión ἐπὶ νύκτι para la primera noche de la novia en su nuevo hogar sugiere rapto: es un derivado del verbo «acampar» o «dormir al aire libre». Cf. *infra*, las prácticas cretenses de rapto.

31. En P. Oxy. L. 3581 se registra una interesante lamentación de una mujer del siglo IV o del V, que se casó con un hombre que la había

Las uniones de clase baja eran más informales y presuntamente se realizaban por apego afectivo, para satisfacción sexual, por un deseo de descendencia o para obtener apoyo económico (las dos últimas razones podían coincidir), pero hasta bastante tarde en la historia europea, raramente el derecho reconocía esas uniones o se les otorgaba significado público relevante, aun cuando, evidentemente, quienes conocían a los miembros de la pareja consideraban que estaban casados. Incluso entre las clases más pobres —excepto en el caso de los extremadamente indigentes y serviles—, la propiedad desempeñaba un cierto papel, si bien menos prominente que entre sus vecinos ricos; la capacidad de los padres para dar algo a alguna de las partes o a ambas podía en muchos casos llegar a ser decisiva para su viabilidad como pareja.

Esto es lo que hizo que la dote —en sus diversas formas— y otras maneras consuetudinarias de asignar a las futuras esposas cierta clase de riqueza, modesta o importante, constituyera un elemento tan central e indispensable del matrimonio premoderno, y tan destacado en las fuentes legales, sociales y ceremoniales relativas al matrimonio premoderno. El que en la actualidad la mayoría de recién casados se gane el sustento con su trabajo y un salario regular explica que la dote haya perdido tanta consideración en las evaluaciones matrimoniales contemporáneas: hoy es casi enteramente sentimental y simbólica, mientras que «el aumento de poder» y de bienes que se adquieren *durante la unión* se ha convertido en tema de litigio en

raptado y al que luego le solicitó el divorcio cuando él cohabitó con otra mujer: véase el análisis en Roger Begnall, «Church, State and Divorce in Late Roman Egypt», pp. 41-61, esp. 41-42. Tan común es el matrimonio por rapto en el mundo helenístico, que en la literatura las mujeres mayores incluso raptan hombres menores con quienes desean casarse, tal como sucede en *Erotikós*, de Plutarco, donde una viuda joven y rica rapta a un muchacho al que ama, con gran escándalo para la gente del pueblo, que termina por aceptar el matrimonio.

los juicios de divorcio. (En la mayor parte de las comunidades anteriores, el marido tenía que devolver la dote para divorciarse, y la esposa apenas podía reclamar algo más que esto, prescindiendo de las circunstancias de la separación.)

De lo que se acaba de decir no debe inferirse que el matrimonio no satisficiera auténticas necesidades personales. Para las clases acaudaladas era esencial si pretendían mantener su posición en la comunidad, proporcionaba intimidad y apoyo afectivo, constituía la base para la administración de una casa y también una fuente decisiva de estabilidad emocional, a la vez que permitía la satisfacción de tener hijos y educarlos y entrañaba abruptos cambios de estatus. En el mundo antiguo, para los adultos de ambos sexos había una enorme diferencia entre estar casados o no. Entre los varones era a menudo el criterio de independencia legal respecto de los padres. Para las mujeres, que nunca adquirirían la plena independencia,³² era aún más profundo, ya que el matrimonio constituía el rito de iniciación en la adultez (por el que el marido generalmente ya había pasado en otro contexto).³³ Ella se hacía adulta en virtud del matrimonio, y gran parte de la ceremonia asociada al matrimonio simbolizaba el aban-

32. Para la elaboración de esto, véase Anne Schwerdtfeger, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*, Estocolmo, 1982, 2:1 «The puberty rite: forerunner of the basic marriage ceremony».

33. En su excelente artículo «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideales», *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, 16-29, Gordon Williams destaca acertadamente tres ideales del matrimonio romano: un solo matrimonio con un solo esposo (N.B., no con una sola esposa); obediencia de la esposa; permanencia del vínculo matrimonial. Debido al primero, está claro que incluso el tercero es un problema, sobre todo para las mujeres (esto es, no se ejercía presión en contra de un varón que se divorciaba de su esposa o que volvía a casarse tras la muerte de ésta), lo que sugiere que el *matrimonio* implica una diferencia más apreciable en la vida de una mujer que en la de su esposo.

dono de la niñez por parte de la novia y su ingreso en el estatus de matrona. Una mujer que no se casaba siempre sería dependiente y en muchos respectos continuaría siendo una niña, mientras que una mujer casada administraba una casa y, en caso de enviudar, podía incluso hacerlo bajo su entera responsabilidad.³⁴

Por matrimonio también podían obtenerse la belleza de una pareja (masculina o femenina), estatus y riqueza. Aunque muchos documentos antiguos sugieren que el atractivo físico era un capital tanto para la novia como para el novio, un matrimonio por mero amor habría merecido la calificación de lujurioso: la belleza se agregaba a la dote de la novia o hacía más deseable al novio, pero difícilmente podía ser el factor principal en la elección de una pareja, sobre todo en el caso de gente joven bajo la influencia de poderosas presiones dinásticas.³⁵

Todas estas relaciones eran asombrosamente diferentes de sus correspondientes contrapartidas modernas, similares sólo en apariencia. Algunas —e incluso todas— eran

34. Incluso en ruso moderno, la expresión para referirse a un hombre que se casa tiene básicamente el significado de «obtener una mujer» —Жениться—, mientras que en el caso de una mujer significa esencialmente «tomar estado público» (*to come out*) (выходить о выйти Замуж За), esto es, convertirse en miembro de una sociedad más amplia, como en Roma. En los círculos anglófonos aristocráticos, sobre todo en Estados Unidos, *coming out* es el preludio al cortejo y el matrimonio (más precisamente, la presentación formal de una joven en sociedad), que inaugura la condición de casaderas de las jovencitas de buena familia. Es probable que de aquí derivara la expresión *coming out* de la cultura gay, con la que un gay da a conocer abiertamente su condición de tal, oculta hasta ese momento.

35. Un análisis reflexivo de este tema puede encontrarse en Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 100-103, así como agudas observaciones sobre el matrimonio por amor en Bradley, *Discovering*, pp. 125-130. Este último concluye (p. 129) que «no es aceptable la inferencia según la cual [...] el ideal romano de amor conyugal diera lugar, en gran escala, a matrimonios que resultarían afectivamente satisfactorios para los criterios de hoy en día».

posibles para el mismo hombre al mismo tiempo, pero no para la misma mujer. Porque el matrimonio era en gran medida un acuerdo dinástico y de propiedad, un hombre podía muy bien tener una esposa por razones dinásticas y económicas, y una concubina y una cantidad de esclavas por razones sexuales (o por amor), como observaron Demóstenes y otros.³⁶ Y además de todo esto, hasta podía recurrir a prostitutas. Este modelo parece haber sido común para los varones griegos y romanos ricos, sin que nadie lo considerase inmoral ni promiscuo.³⁷ En *Los Menecmos*, de Plauto (1.2), un esposo afirma rotundamente a su esposa que su amor no es cuestión que a ella incumba, actitud completamente incomprensible en el contexto del matrimonio moderno.

36. En *Toxaris*, de Luciano, un hombre se lamenta de que los enemigos hayan «violado a nuestras concubinas y a nuestras esposas» (N.B., en ese orden): ὑβρίζοντες τὰς παλλακίδας καὶ τὰς γυναῖκας (39-40). El decimotercer libro de *Deipnosophistas*, de Ateneo, lleva por título Περὶ γυναικῶν, lo cual comúnmente sugeriría que en realidad se refería a «esposas»; sin embargo, en la introducción Ateneo deja muy claro que en verdad se refiere a las «mujeres», ya se trate de esposas (περὶ γαμετῶν), ya de concubinas (εταίρων). (También incluye un notable material sobre homosexualidad.)

37. Para el varón romano adulto sólo existían unas pocas conductas moralmente reprobables en materia sexual: podía acusársele de falta de castidad si su apetito sexual lo llevaba a la locura financiera o política, si adoptaba el papel pasivo en una relación sexual o si vendía sus favores sexuales; y en caso de violar la santidad de la familia de otro (por adulterio o abuso de menores) incurría en escándalo y posiblemente se hacía pasible de un castigo severo. Esto no quiere decir que a las mujeres les satisficiera que sus esposos se implicaran en actividades sexuales extramatrimoniales, y cabe recordar al respecto los *Epigramas* de Marcial, llenos de ingenioso humor acerca de las lamentaciones de las esposas en tales circunstancias. Está claro que apenas si les quedaba otro recurso que la lamentación: los esposos no trasgredían ninguna ley, ni hacían nada que pudiera volverse contra ellos. Ni era probable que los parientes varones de una mujer intervinieran contra un esposo, a menos que éste llevara a la casa otra pareja sexual no esclava, que pudiera convertirse en rival de la esposa.

Las enormes diferencias entre el matrimonio antiguo y el moderno, sin embargo, eran más profundas que la mera posibilidad de relaciones múltiples. Involucraban también, y de modo fundamental, distintas expectativas. Puesto que los romanos no se casaban para satisfacer necesidades eróticas, ni siquiera un matrimonio devoto y feliz dependía de la orientación sexual ni la exhibía (contrariamente a lo que ocurre en las sociedades modernas, donde la gente escoge parejas matrimoniales primordialmente para satisfacción afectiva y sexual), ni el estar enamorado de otra persona distinta de la esposa tenía el mismo significado para un romano que el que tiene para un norteamericano. En las culturas judeocristianas modernas, semejante situación implica infidelidad, inestabilidad, traición e incluso codicia: el deseo de placer erótico *sobreagregado* a las satisfacciones de las relaciones conyugales. Puesto que al matrimonio premoderno no se le exigían ni de él se esperaban semejantes satisfacciones, las relaciones extramatrimoniales del mundo antiguo eran, sencillamente, «la búsqueda de la felicidad», las opciones consistían en conformarse con el matrimonio, probablemente sin plena realización erótica, o bien buscar satisfacción sexual en otro contexto.

Por esta razón es difícil, quizás imposible, trasladar a la red de relaciones heterosexuales premodernas lo que los hablantes modernos entienden por «matrimonio»: no hay en el mundo antiguo nada que corresponda a la idea de una unión permanente y exclusiva entre iguales sociales, libremente elegida por estos para satisfacer tanto necesidades emocionales como para imponer las mismas obligaciones de fidelidad a ambos cónyuges. En verdad, la noción de «sociedad» voluntaria, que se presta al debate legal acerca de los acuerdos matrimoniales contemporáneos, difícilmente podría haberse aplicado al matrimonio anterior al último imperio, que como ya se ha observado

era más bien la adopción de la mujer en la familia del hombre.³⁸

Además, *todas* estas relaciones tienen en común que la naturaleza rígidamente jerárquica de las estructuras sociales antiguas (todo el mundo estaba ligado por vínculos de dependencia o subordinación a personas que tenía por encima y por debajo) se trasladaba abiertamente a las relaciones, incluido el matrimonio, de manera tal que los aspectos emocionales quedaban limitados en gran medida por los papeles sociales desempeñados por cada una de las partes.

Después de reconocer todo esto, ciertos estudiosos han extraído la exagerada conclusión de que en las sociedades premodernas el amor y el matrimonio no tenían nada que ver entre sí, que el matrimonio era un puro acuerdo de naturaleza económica, sin faceta afectiva alguna. Una minoría incluso llegó a proclamar que en la Antigüedad la gente no «se enamoraba».³⁹ Esta visión es casi tan distorsionada y acrítica como el supuesto anterior de

38. Salvo excepciones: véase *infra*, n. 82. Los atenienses se casaban probablemente alrededor de los treinta años de edad, mientras que las mujeres lo hacían más o menos a los quince: véase Mark Golden, «Demography and the Exposure of Girls at Athens», *Phoenix*, 35, 4 (1981), pp. 316-331, esp. pp. 322-323 y n. 25. Para el mundo romano, véase P. A. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford, 1971, p. 137.

39. Es lo que parece implicar, por ejemplo, John d'Emilio y Estelle Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nueva York, 1988, enfatizando en múltiples ocasiones que el amor romántico sólo surge en Occidente en los siglos XIX y XX; cf. el trabajo anterior del mismo d'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: the Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago, 1983. Keith Hopkins, en su excelente artículo «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt», *Comparative Studies in Society and History*, 22, 2, 1980, pp. 303-354, afirma, mucho más razonablemente, que «... la experiencia extendida del amor romántico fue rara en las sociedades preindustriales y estuvo en relación con [...] el control que ejercían las mujeres sobre la propiedad» (p. 346).

que nuestros antepasados buscaban casarse para satisfacción erótica, tal como ocurre hoy en día. Los historiadores están desarrollando precisamente un cuadro más matizado y complicado, que sugiere que aunque la mayoría de la gente esperara que el amor *surgiese* del matrimonio (vale decir, que era su causa), no lo concebía como amor romántico en el sentido moderno, sino más bien como amor amistoso, paternal,⁴⁰ o como relaciones fraternales. Catulo llegó a escribir a su amante, Lesbia:

Una vez te amé, no simplemente como la gente corriente ama a una amante, sino como un padre ama a sus hijos [varones] y a sus yernos.⁴¹

Y si se esperaba que el matrimonio satisficiera las necesidades sexuales, no era porque se eligiese una pareja que se aviniera precisamente al interés sexual del esposo o la esposa, sino porque los cónyuges eran mutuamente considerados con los deseos del otro y limitaban voluntariamente la sexualidad al campo del matrimonio. Antes del último imperio, los cónyuges real y recíprocamente «enamorados» resultaban casos extraordinarios y raros.⁴²

40. En su forma ideal, y en la medida en que los documentos nos permiten inferirla, todas estas relaciones involucran a un varón diez o veinte años mayor que la mujer, que solía hallarse entre los diez y los veinte. Por esta razón, el efecto filial parece más natural que en las relaciones modernas, en las que la diferencia de edad es normalmente menor. Existen ciertas pruebas de que éste era en realidad el modelo más corriente en tanto ideal cultural, pero es difícil asegurarlo con certeza, y no cabe duda de que, según la época y el lugar, las variaciones eran enormes. A esta cuestión se refieren casi todas las obras citadas en las nn. 17 y 20 de este capítulo.

41. *Carmina*, 72.3.

42. Véase, por ej., Jenofonte, *El banquete*, 8, 3: «He oído decir que Nicerates ama a su mujer y es amado por ella» (Νικηράτος, ὡς ἀκούω, ἐρῶν τῆς γυναικὸς ἀντερᾶται). (Si en la Antigüedad se hubieran conocido los signos de admiración, a buen seguro que habrían enmarcado esta oración.)

No obstante, uno se encuentra en la Antigüedad, sobre todo bajo el imperio, relaciones heterosexuales con una base menor en consideraciones de propiedad y estatus y que correspondían más estrechamente a lo que en épocas posteriores se llamaría «amantes», esto es, dos personas implicadas en una relación romántica sin un elemento coercitivo predominante, ni legal (como en la esclavitud), ni económico (como en el concubinato).⁴³ En esas relaciones, al menos al comienzo, las consideraciones de propiedad o familia no eran fundamentales. En cambio, se basaban en la atracción y el amor entre personas cuyos respectivos estatus sociales y económicos eran comparables o bien carecían de importancia; raramente se casaban entre sí, aunque podían estar casadas con terceros. Estos arreglos sólo eran posibles en sociedades prósperas y sofisticadas, en las cuales las mujeres podían mantenerse a sí mismas en sus casas sin protección militar, esto es, en los centros urbanos del Mediterráneo y de Europa meridional. En la literatura popular se los describía como exclusivos y permanentes («amor eterno, imperecedero»), si bien la evidencia sugiere que en realidad no eran ni lo uno ni lo otro.⁴⁴

La noción de «amantes» en términos de igualdad relativa (al menos en el marco de la relación) acompañó o bien provocó un cambio en lo referente a las expectativas de matrimonio entre ciertos elementos de la población.

Plauto se refiere a los «*amatores mariti*» como una clase especial de personas (*Los Menecmos*, 129). Todavía en Plutarco (siglo II E.C.) nos encontramos con una actitud de asombro ante un esposo «enamorado» de su esposa (*Erotikós*, 761E: Ἀδμήτῳ [...] ἐρῶντι μὲν αὐτῷ τῆς γυναικός; téngase en cuenta que es un trato sobre el amor erótico).

43. Afirmar que no había ningún elemento de coerción no sería realista.

44. Esta literatura sobrevive sobre todo en Grecia a partir del imperio, e incluye las novelas helenísticas antes analizadas, así como *El Satiricón* (ya analizado) y poesía amorosa como la de Ovidio.

Tanto en Atenas como en la República romana la función esencial del matrimonio heterosexual legal era la transferencia del poder sobre una mujer, que había estado bajo el control de su padre (o hermano, tío o cualquier otro varón adulto), al del esposo (o padre del esposo, en caso de que éste no fuera cabeza de su casa), quien asumía este papel de controlador/protector.⁴⁵ Los romanos llamaban a este matrimonio *cum mano*.⁴⁶ La idea básica era que todas las personas de una casa estuviesen sometidas al varón adulto, el *paterfamilias*; esto incluía a su esposa, sus hijos, sirvientes, clientes y esclavos. La palabra *familia*, de *famulus*, «sirviente», describía esta unidad, y era sensiblemente distinta de su derivado moderno «familia», que en general se aplica únicamente a parientes y no denota propiedad ni control. (Obsérvese, por ejemplo, que cualquier miembro de la familia estaba en disponibilidad para los fines sexuales del *paterfamilias*,⁴⁷ mientras que en la familia moderna sólo lo está la esposa.)

45. Gordon Williams señala que la misma palabra *morigera* («debido», «obligatorio») se emplea en la literatura latina para describir la piedad filial y la obediencia de la esposa: «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», pp. 21-22.

46. Esta frase, que literalmente significa «con mano», es intraducible. En la Europa premoderna, la mano es el símbolo de autoridad o control: compárese la expresión moderna «pedir la mano (de una mujer)».

47. Al parecer, incluye sus propios hijos: *percide si vis, filium tuum: nefas non est* («folla a tu hijo, si lo deseas, no está mal»), Marcial, 6:39. Pero las hijas perderían estatus y valor social si no fueran vírgenes en el momento de casarse, de modo que era muy improbable que los padres abusaran sexualmente de ellas. Por lo demás, es difícil evaluar si el abuso sexual de menores era común en el mundo antiguo, ya que las palabras más usuales con el significado de «niño» —tanto en griego (παις) como en latín (*puer*)— también significaban «esclavo». En muchos casos, al decir que un adulto realiza el acto sexual con alguien a quien se designa precisamente con uno de estos términos podría aludirse sencillamente a un esclavo o siervo. Kelley Ditmar, perteneciente al Departamento de Historia de la Universidad de Yale, prepara actual-

Pero en tiempos del imperio se hizo común otra forma de matrimonio. Técnicamente, la nueva forma era *sine manu*, «sin autoridad». De acuerdo con ella, la esposa no se convertía en propiedad de su esposo, ni siquiera en parte legal de su *familia*, sino que se la concebía como una persona adulta de derecho propio o como una extensión de su propia familia, ahora unida a la de su esposo (esto es, en oposición a su asimilación a la *familia* del esposo). En la casa (aunque no fuera de ésta, ciertamente) había apariencia de igualdad. Quizás esto no parezca un gran cambio y, en verdad, no implicaba una gran diferencia en cuanto al estatus de las mujeres, pero acarrearba muchos cambios sutiles. En efecto, el anterior había sido un sistema de adopción colateral,⁴⁸ y esto fue a menudo explícitamente reconocido: básicamente, una esposa era «adoptada» por su esposo y la familia de éste, lo que quiere decir que no se trataba tanto de la unión de dos familias como de la incorporación de un nuevo miembro a una familia. A una esposa «se la llama hermana», observaba el escritor romano Gelio (siglo II E.C.), «porque, por así decirlo, ella nace separada y luego se la desgaja de la familia en que nació y se la transfiere a otra casa».⁴⁹

mente un estudio sobre el abuso sexual de menores en la Europa antigua y medieval.

48. En su estudio en dos volúmenes titulado «Old Babylonian Marriage Law» (tesis doct. Yale, 1982), Raymond Westbrook demuestra que «el matrimonio debería [...] compararse con modalidades de estatus tales como la adopción, más bien que con la de contrato».

49. *Noches áticas*, 13.10: *Sonor, inquit, appallata est, quod quasi seorsum nascitur separatur que ab ea domo in qua nata est et in aliam familiam transgreditur*. Se trata más de una fantasiosa etimología de *soror* que de un auténtico comentario sobre la naturaleza del matrimonio, pero la descripción de la adopción colateral no es menos adecuada al mismo. Para corroborar mi inferencia relativa a la familia antigua, véase David Herlihy, «Family», *American Historical Review*, 96, 1, febrero de 1991, pp. 1-16, esp. p. 5. Refiriéndose al Egipto romano, dice Hopkins que «hay abundantes alusiones a hombres que llaman

Vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que fue precisamente durante el período en que el matrimonio egipcio más se asemejó al matrimonio igualitario moderno, cuando se emplearon los términos de «hermano» y «hermana» para esposo y esposa con la intención de expresar afecto, o incluso para reflejar rigurosamente la relación biológica: «En el curso de mil quinientos años los contratos egipcios de matrimonio iban desde el divorcio sin acusación, esto es, por acuerdo mutuo, y con una importante compensación económica para la mujer a través de la comunidad de la propiedad y de obligaciones morales recíprocas (aunque desiguales) entre el esposo y la esposa, al matrimonio virgen, en el cual la esposa estaba obligada a servir a su esposo bajo amenaza de castigos legales y religiosos. Esta última forma fue la que se incorporó a la cultura occidental».⁵⁰

El tipo más reciente de matrimonio se aproximaba más a la simbolización de la unión de dos familias representadas en las personas del esposo y la esposa, y eso contribuyó a concebir el matrimonio como una unión de individuos «casi iguales», más que como la pura y simple adquisición de mujeres en propiedad por parte de los hombres. No era un cambio completo ni muy acusado (incluso hoy, en la mayor parte de Europa y Estados Unidos las mujeres toman el apellido de sus esposos, lo que sugiere la adopción de la familia de este último más que la coparticipación de dos linajes), pero sí era un cambio importante, que recogieron muchos de los sistemas éticos de la Antigüedad tardía, incluido el cristianismo.

Tres de las consecuencias más importantes de este cambio fueron: 1) que para dar validez al matrimonio se cargó cada vez más el acento en la necesidad del consenti-

«hermana» a su esposa, así como a mujeres que llaman «hermano» a su esposo» (p. 312).

50. Hopkins, p. 342.

miento de la mujer (más que en el de sus padres);⁵¹ 2) que las esposas podían pedir judicialmente el divorcio; 3) que en muchas casas se limitó el derecho de los maridos a las relaciones sexuales con cualquier miembro de la *familia* (o de todos los inferiores sociales).⁵²

Estas tendencias se ponen claramente de manifiesto en los contratos matrimoniales que han llegado hasta nosotros en papiros del Egipto romano del primer siglo anterior y posterior a la era cristiana. Fueron redactados por gente de formación ética y cultural griega, pero que vivía, como la mayor parte de los pueblos del Mediterráneo en esa época, bajo dominación romana.

En 92 A.E.C., una pareja negociaba el siguiente acuerdo antes de su matrimonio:

Filisco, hijo de Apolonio [...] reconoce a Apolonia [...] hija de Heraclides [...], quien tiene [...] como guardián a su hermano Apolonio, haber recibido de ella dos talentos y cuatrocientos dracmas en monedas de cobre, la dote que con él se convino por ella. Apolonia vivirá con Filisco, a quien obedecerá como una esposa debe obedecer a su esposo, y mantendrá con él la propiedad en común. Filisco cubrirá todas las necesidades de Apolonia y la proveerá de vestimenta, así como de cualquier otra cosa propia de una

51. Es un problema muy complicado. Véase su análisis *infra*, pp. 99 ss.

52. Para la naturaleza de las restricciones, véase las limitaciones que se imponían en el contrato que se cita a continuación, por las cuales el esposo no debe llevar otras parejas a la casa, pero no queda claro que no pueda recurrir a ellas fuera de ésta. El *Digesto* (45.1.121.1) registra un caso en que una mujer ha estipulado que su futuro esposo debía entregarle doscientos [¿denarios?] si reiniciaba la relación con su concubina, lo cual hizo. Pipiniano no ve razón alguna para que la mujer no exigiese el dinero, pues se trataba de un contrato *ex bonis moribus*. Pero obsérvese que con ello no se sugiere que al obrar de esa manera el esposo violase el entendimiento matrimonial: sólo se trataba de una cláusula contractual.

mujer casada [ὅσα προσήκει γυναικὶ γαμετῇ],⁵³ se encuentre él en casa o en el extranjero, y en proporción a los medios de que se dispongan. Filisco no estará autorizado⁵⁴ a llevar otra esposa⁵⁵ junto a Apolonia, ni a tener concubina o amante varón,⁵⁶ ni hijos con otra mujer⁵⁷ mientras Apolonia viva, ni a habitar en otra casa en la cual Apolonia no sea el ama, ni a echarla, insultarla o maltratarla, ni a alienar nada de sus propiedades en detrimento de Apolonia. Si se demuestra que hace alguna de estas cosas o si no provee a sus necesidades, a su vestimenta u otra de las cosas ya anunciadas, Filisco deberá devolver inmediatamente a Apolonia la dote de dos talentos cuatrocientos dracmas en monedas de cobre. De la misma manera, Apolonia no estará autorizada a pasar la noche o el día fuera de la casa de Filisco sin consultar con él,⁵⁸ ni a unirse a otro hombre, ni deshonorar el hogar común, ni a dar a Filisco motivo de vergüenza con cualquier acto de su parte que cubra de vergüenza al esposo. Si Apolonia escoge por propia voluntad

53. Véase n. 16 acerca de las dificultades de traducción de γύνη. Hunt y Edgar vierten el término como *wedded wife* [«esposa casada» o, quizás, «esposa dedicada» (*Webster's New World Dictionary*). N. del T.].

54. Hunt y Edgar vierten μή ἐξέστι como «no sería legal», pero esta expresión es excesivamente enfática.

55. γυναῖκα ἄλλην: he aquí un problema para los traductores, pues γύνη significa por igual «mujer» y «esposa». Aunque esta sociedad no admitía la poligamia, el contexto parece justificar «otra esposa» (en contraposición a una concubina o un amante masculino).

56. Lectura más literal del griego (μηδὲ παλλακὴν μηδὲ παιδικὸν ἔχειν) que la que ofrecen Hunt y Edgar, quienes traducen «no conservar concubina ni muchacho», pues ἔχειν no significa «conservar» sino «tener», y un παιδικά también podría ser un adulto. Cf. B. P. Grenfell y A. S. Hunt, comps., *New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papyri*, Londres, 1897.

57. ἐξ ἄλλης γυναικός; la misma frase traducida *supra* como «otra esposa».

58. ἄνευ τῆς Φιλίσκου γνώμης; Hunt y Edgar ofrecen «sin el consentimiento de Filisco», lo que parece demasiado enfático, pues γνώμη significa «juicio».

separarse de Filisco, éste le devolverá la simple⁵⁹ dote en el término de diez días a partir de la fecha de la demanda. Si así no lo hiciere, deberá pagarle una indemnización equivalente a una vez y media la dote que recibió.⁶⁰

Aunque este acuerdo se parece mucho al de un matrimonio moderno en la medida en que se trata de un contrato (tanto en sentido literal como en sentido figurado) entre la novia y el novio, prescindiendo de los padres de una y de otro,⁶¹ se parece aún más a un contrato de negocios. Las alianzas razonables y de mutua conveniencia constituyeron el ideal cultural de matrimonio en la mayor parte del mundo antiguo, incluso durante el imperio tardío, en que las uniones se hicieron más igualitarias y afectivas.⁶² Hasta

59. Hunt y Edgar traducen por «nuda»: la idea es que la mujer no tiene derecho a nada más fuera de la dote.

60. Resumido y revisado (como se ha observado) por A. S. Hunt y C. C. Edgar, *Select Papyri with an English Translation*, Londres, 1932, vol. 1, n.º 2, pp. 4-9. Los términos son muy característicos, casi de fórmula; han sobrevivido muchos contratos semejantes, pero es imposible ofrecer estadísticas porque aún no se ha publicado la totalidad de los papiros. Véase otros comentarios en Hopkins, «Brother-Sister Marriage», *passim*.

61. Aunque la sustitución, en el Egipto helenístico, del contrato entre el esposo y el padre de la novia (γάμος ἑγγραφός) por uno de consenso entre los miembros de la pareja (συγχώρησις) podría considerarse como una peculiaridad local, lo cierto es que la documentación ha movido a las mayores autoridades sobre la evolución del matrimonio a considerarlo un reflejo de tendencias más amplias ya presentes en el Imperio Romano: véase, por ejemplo, Wolff, *passim*, y Korbinian Ritzer, *Formen, Riten und religiösen Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 38, Münster, 1962, p. 20 (la traducción francesa de este libro [*Le mariage dans les églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, París, 1970], que citan con frecuencia quienes optan por no leer el original alemán, no es de confiar y omite gran cantidad de material, sobre todo en las notas).

62. En última instancia, concluye Keith Hopkins («Brother-Sister Marriage»), ésta es la razón por la cual el matrimonio entre hermanos

en la novela *Clitofonte y Leucipo*, de Aquiles Tacio, pese a su intensidad romántica, el padre del protagonista acuerda para él un matrimonio razonable con una mujer sin atractivo, pero con fortuna (1.7).

Por otra parte, de este mismo medio nos ha llegado una considerable literatura romántica, en la cual se describe a los cónyuges como fervientes amantes, mutuamente atraídos por la belleza y la personalidad, sin interés en nadie más, no obstante las permanentes tentaciones y asaltos a su virtud, y mutuamente fieles hasta el final de su vida.⁶³ La idea de que el amor podía llevar al matrimonio no es nueva, pero en la mayor parte de la literatura griega y latina desempeñó un papel mucho más unilateral: un varón (humano o divino), cautivado por la belleza de una hembra, la hacía suya como su novia (a veces, como en la *Iliada*, la hacía literalmente suya, esto es, la raptaba; pero más común era que pidiese su «mano» al padre o al tutor). Existió cierta tradición antigua de reciprocidad de amor entre los cónyuges, al menos por lo que sugiere *El cantar de los cantares*,⁶⁴ pero antes del imperio no era éste

de distinto sexo era tan corriente en esta región: era razonable y personalmente satisfactorio, aunque es de suponer que no se fundara en el tipo de ἔρως que los siglos posteriores asociarían al matrimonio. Además, «en caso de divorcio sin falta alguna de parte de la esposa, ésta tenía derecho contractual a una parte sustancial de [la] propiedad común. Esto no era materia de ley, sino de costumbre y contrato», p. 336.

63. Hopkins sostiene que en el Egipto romano el amor desempeña un papel fundamental en el matrimonio («los contratos demóticos de matrimonio, en los que el afecto, el amor a una tercera persona o el odio al cónyuge se reconocían como causas justificadas de divorcio», p. 353).

64. Jacob quiere casarse con Raquel (más bien que con Lea), porque es atractiva (*Génesis*, 29, 30), aunque el matrimonio es también muy práctico, pero, en general, las Escrituras hebreas parecen distinguir entre el interés erótico —que a menudo es destructivo— y el matrimonio, cuya finalidad es el compañerismo y el sostén mutuo o la procrea-

un motivo corriente.⁶⁵ Aunque en la mayor parte de los ejemplos helenísticos constituye un tema de evasión, está incorporado a una literatura profundamente convencional e implica claramente el extendido *deseo* de que el matrimonio pudiera basarse en el amor y la elección, si no la reflexión de que así fuese en realidad.

Es difícil evaluar esta tradición en relación con el consejo ético casi universal de ese mismo medio en el sentido de contraer matrimonios basados en el buen juicio y que aspiraran a un afecto amistoso, fraternal o paternal para con el cónyuge.⁶⁶ Posiblemente sean incompatibles, quizá representen los valores diferenciales de diversos elementos en una población vasta y diversa, o bien la clase de sentimientos paradójicos incluso en los propios individuos y que complican los vínculos entre los seres humanos. La tensión entre ambos modelos de matrimonio es muy evidente en la mayor parte de las novelas románticas mismas, y a veces forma parte de la intriga. En *Clitofonte y Leucipo*, por ejemplo, ambos protagonistas masculinos

ción. Tan excepcional es a este respecto *El cantar de los cantares*, donde la novia y el novio hablan uno del otro en términos casi exclusivamente eróticos, que dejó perplejos a la mayoría de los comentaristas europeos.

65. En su *Erotikós*, 752C, el propio Plutarco protesta contra la descripción que un interlocutor da del matrimonio (heterosexual) como «unión sin amor y desprovista de amistad» (ἀνέραστον καὶ ἀμοιβὴν φιλικῆς κοινωνίας), pero en el mismo diálogo, más adelante, uno de los *defensores* del matrimonio por amor concede que este sentimiento vuelve «tortuoso y caótico» el matrimonio, dando a entender que la mayoría de los matrimonios no se realizan por amor (753D).

66. *Toxaris*, de Luciano (ed. y trad. de A. M. Harmon, en *LCL*, Luciano, vol. 5, Cambridge, 1936, §§ 44-54), incluye un episodio interesante en el que se involucra a un hombre que se enamora de una mujer a primera vista mientras visita al padre de ésta, y pide casarse con ella. En actitud más convencional, el padre, que busca un buen partido, rechaza al hombre por pobre. Entonces el solicitante convoca a sus amigos para raptarla.

encuentran que las parejas arregladas por los padres interfieren las pasiones eróticas (una homosexual; la otra, heterosexual). «Estoy cogido por los cuernos de un dilema», se lamenta uno. «El amor y mi padre están a malas.»⁶⁷ Y mientras que el héroe y la heroína de la novela de Jenofonte de Éfeso estaban profundamente enamorados y subyugados por una atracción mutua, sus padres acuerdan efectivamente el matrimonio, aunque por razones completamente ajenas a los sentimientos de aquellos y sin consultarlos. En el *Erotikós*, de Plutarco, una viuda rica rapta al joven con quien desea casarse porque los amigos le han hablado en contra de la unión y ella teme que vacile. Pero los padres del muchacho parecen haber favorecido la unión, ayuda sin la cual no es probable que la viuda hubiera conseguido su propósito. Aunque en esta ficción el amor *se convierte en* lo sustancial del matrimonio, en contadísimas ocasiones, comprendida la literatura más idealizada, es *causa* del mismo.

De los cuatro tipos de relaciones heterosexuales duraderas que aquí se esbozan, sólo dos tenían significación legal específica, y ambas por razones de propiedad: el uso, que era la utilización que un hombre hacía de su propiedad, y el matrimonio, que implicaba asignaciones de propiedad familiar que requerían regulación legal. El concubinato, aunque en el derecho romano se lo menciona con frecuencia, entrañaba pocas consecuencias legales (tanto en materia de propiedad como de estatus), y la relación de amantes, ninguna. Por otro lado, tanto el matrimonio griego como el romano se concebían sobre todo como pautas prácticas de hecho más que como las complejas interacciones de derecho, teología y moral en que más tarde habrían de convertirse en Europa. La ley

67. ἐν μεθορίῳ κείμει δύο ἐναντίων ἑρως ἀνταγωνίζεται καὶ πατήρ. Aquiles Tacio, *Clitophon and Leucippe*, texto establecido y traducido por S. Gaselee, Cambridge, 1969, 1.11.3, p. 36.

sólo interviene para proteger los derechos de propiedad y herencia;⁶⁸ la relación y las obligaciones recíprocas de la pareja eran supervisadas (si lo eran) por la comunidad y la familia, cuyo reconocimiento de la unión era lo que convertía a ésta en realidad.

Además de estos cuatro tipos, el matrimonio era el único cuyos parámetros se marcaban y solemnizaban públicamente. Lo que en el nivel práctico lo distinguió de los otros tres fue, en gran medida, su reconocimiento, pues estos últimos eran privados y en la mayor parte de los casos ignorados por la sociedad que los rodeaba, salvo en la ficción. En las culturas que consideran el matrimonio principalmente como proceso de *obtención* de una mujer por parte del varón —por compra, por raptó o por negociación—, el coito es la marca primaria de propiedad, porque muestra que se ha tomado plena posesión de ella (tanto en sentido literal como en sentido figurado) y porque, después de eso, la novia ya no será deseable para ningún otro novio.⁶⁹

Sin embargo, en las ciudades-estado políticas o tribales del Mediterráneo, la consumación no era el aspecto más importante de un matrimonio, en parte porque era un acto privado y en gran medida inverificable. En cambio, la

68. En consecuencia, existe una considerable legislación romana sobre el matrimonio legítimo: el derecho romano de propiedad es enorme y complejo en toda clase de propiedades. En cambio, el derecho griego es más exiguo en cualquiera de sus ramas y, por lo tanto, también en lo referente al matrimonio. Los discursos de Demóstenes contra Spudias (41) —en relación con una participación en el matrimonio— contra Neaera (59, citado al comienzo de este capítulo) —acerca de la legitimidad que asistía a un ciudadano para mantener una concubina extranjera— son particularmente reveladores de la interacción de las expectativas, las estipulaciones legales y la práctica en Grecia.

69. Aunque con cierta tosquedad, podría compararse esto con el hecho de romper un artículo en una tienda en los países industrializados: «Tú lo has roto; es tuyo».

unión constituía, en primer lugar, una alianza de familias, mientras que en el ritual público lo que se realizaba eran otros signos de emparejamiento. El matrimonio griego se celebraba (usualmente en invierno)⁷⁰ con sacrificios a las deidades del matrimonio (en general, Zeus y Hera, los arquetipos de pareja casada; al respecto véase más abajo), el baño ritual de la novia, una fiesta de boda en la casa del novio (o del padre del novio) y en la cual la pareja llevaba coronas,⁷¹ el transporte de la novia (velada y en un carro o un carruaje desde la casa del padre hasta su nueva casa: la de su esposo) por el novio y el mejor amigo de éste, precedida por una multitud que entonaba el cántico de boda (*Himeneo*). Esta procesión se iluminaba con velas o antorchas. Una vez en la nueva casa, y siempre bajo el velo, era conducida a la «cámara nupcial» y, fuera, los asistentes cantaban el *epithalamium* (canción para la cámara nupcial) mientras suponían que tenía lugar el acto clave de la ceremonia matrimonial: su consumación física (el acto por el cual el esposo tomaba plena «posesión» de la esposa). Al día siguiente, se presentaban a la novia los regalos de la ceremonia.

Estas ceremonias arrojan pocas claves acerca de la ideología del matrimonio griego. La mayor parte de los elementos de la ceremonia se refiere a la transferencia de la novia a otra casa (carro, consumación) o a su emergencia en sociedad como mujer adulta (banquete, baño ritual, vestimenta especial, himno). Los sacrificios a los dioses y

70. El «mes del matrimonio» (Γαμηλιών) correspondía aproximadamente a finales de enero y comienzos de febrero del calendario moderno. Los estudios más serios de las celebraciones matrimoniales, tanto griegas como romanas, son el de Anne Schwerdtfeger, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*, Estocolmo, 1982, y el de Ritzer, *Formen, Riten und religiösen Brauchtum*, tal como se ha consignado ya en las nn. 32 y 61.

71. Ritzer, p. 16; Ritzer dice que el novio también daba un banquete en la casa de la pareja (pp. 17-18).

las antorchas sugieren una creencia en algún aspecto místico o teológico del matrimonio, pero es difícil saber cuál. Zeus y Hera, los dioses del matrimonio, eran hermanos al tiempo que marido y mujer, y por esta razón, entre otras, constituían modelos idóneos para la bendición matrimonial humana. Zeus era conocido por sus permanentes galanteos, y en verdad la literatura griega apenas si contiene reflejos de felicidad doméstica en su relación matrimonial. A Hera, a pesar de ser la diosa del matrimonio, no se la conocía como madre,⁷² mientras que las madres divinas más notables (por ejemplo, Leto y Deméter) no presentaban asociación notable con el matrimonio.⁷³ En el mejor de los casos, para la imaginación griega la felicidad matrimonial parece haber implicado *ὁμοφροσύνη* —unión de «espíritus» o armonía de las mentes—,⁷⁴ pero no satisfacción erótica, fidelidad sexual ni realización romántica.⁷⁵

Los matrimonios romanos solían tener lugar en junio. El día anterior, la novia dejaba de lado las ropas de las muchachas solteras⁷⁶ y vestía una túnica y un cinturón

72. En griego llevaba el epíteto *ζῆντρα* («del matrimonio»), mientras que, en latín, a Juno se le llamaba también «Lucina» («la que da a luz», o sea, «del parto»).

73. Redfield también llama la atención sobre este punto (p. 182).

74. Cf. la opinión de Redfield, p. 197, y su traducción de *La Odisea*, 6, 180-184, *ibíd.*, pp. 196-197: «Tal vez los dioses te brinden todo lo que desea tu corazón: / un marido, una casa y una unión de almas podrían brindarte, / lo que es bueno. No hay nada mejor ni más hermoso que el que, con unión de almas y de intención, / un hombre y una mujer mantengan una casa».

75. De los múltiples ejemplos existentes podría citarse la leyenda según la cual Hércules dio su propia esposa Megara a Iolao, su amante (varón), antes de tener ningún hijo con ella (pero no está claro si esto significa antes de consumar el matrimonio), porque pensaba que era desventurada (Diodoro Sículo, 4.31). En este relato, el «romance» subsiste claramente entre Hércules y Iolao: la esposa no es más que una posesión valiosa. Compárese con los relatos de amigos en Luciano, así como con el de Lantfrido y Cobo a principios de la Edad Media.

76. Por ej., el *toga praetexta*.

especiales,⁷⁷ se peinaba a la manera tradicional⁷⁸ y se cubría con un gran velo del color de la llama (el *flammeum*). Hacia la época imperial, el acto simbólico central se realizaba en la casa de la novia; ante la presencia de amigos, parientes y dependientes, la pareja expresaba su consentimiento al matrimonio; la matrona de honor (*pronuba*) unía la mano derecha de ambos (*dextrarum junctio*), y se besaban. En gran parte del mundo romano un sacerdote presidía o servía de testigo oficial de la ceremonia.⁷⁹ Luego se firmaba el contrato,⁸⁰ si es que lo había.⁸¹ Estos elementos reflejan la tendencia de las parejas imperiales a considerar el matrimonio como una sociedad comparable

77. *Tunica recta* y «nudo de Hércules».

78. *Sex crines* y *vittae*.

79. Véase Ritzer, p. 20, y Wolff, p. 39.

80. Incluso los autores que creen en algún tipo uniforme de contrato matrimonial (por ej., Ritzer: véase la nota siguiente), admite que para el derecho romano las *nuptiae sine scriptura* (matrimonio sin documentación escrita) se consideraban como un matrimonio legal (Ritzer, p. 20). Cf. Wolff: «El matrimonio no requería forma especial alguna para ser reconocido por el derecho» (p. 83); «Toda unión seria y exclusiva de un hombre y una mujer [...] era admitida como un matrimonio verdadero» (ibíd., p. 72). Se trata de un criterio antiguo: para la Ley de las Doce Tablas (6.5), toda mujer que convivía con un hombre durante todo un año era su esposa legal. Con el tiempo, tal como se verá *infra*, en el imperio el matrimonio legal se circunscribió a determinadas clases y grupos culturales.

81. Estos contratos, escritos sobre cera y madera —que, a diferencia de los pergaminos procedentes de Egipto, desaparecieron a causa del clima de Italia— no han llegado hasta nosotros, de modo que carecemos de conocimiento directo de su contenido. No obstante, Ritzer (p. 28) y otros autores suponen que los comentarios cristianos posteriores acerca de la naturaleza del matrimonio pueden considerarse indicativos de las estipulaciones de los contratos paganos. Es indudable que en lo relativo a la costumbre matrimonial y la teoría del matrimonio, los cristianos tomaron mucho de la Roma pagana, pero también agregaron ideas extraordinariamente asombrosas (por ej., la mutua fidelidad sexual, la negación del divorcio), por lo cual esta conclusión me parece infundada y anacrónica.

a un consorcio comercial más que a la simple venta de una mujer que un hombre hace a otro.⁸²

El resto de la celebración romana era más antiguo y reflejaba menos la visión imperial del matrimonio. Después de un sacrificio religioso y un banquete de bodas, la novia era «conducida» (*deducitur*) en procesión pública a la casa de su esposo, donde el novio salía a su encuentro y cruzaba el umbral con ella en brazos. Al igual que en Grecia, los asistentes a la fiesta de boda cantaban después un *epithalamium* fuera de la cámara nupcial, durante lo que, suponían, era la consumación del matrimonio.

En el matrimonio romano la consumación no era esencial, al menos si se juzga por las disposiciones legales que han llegado a nosotros.⁸³ En el derecho romano, el consentimiento y el «afecto marital» (*maritalis affectio*) eran componentes esenciales del matrimonio legal,⁸⁴ y si éstos estaban presentes, cualquier pareja no excluida por

82. Acerca de la adaptación, de las ideas de *societas* y *consortium* —originariamente, en ambos casos, formas de sociedad comercial— para aplicarlas al matrimonio heterosexual, se encontrará un comentario muy lúcido y adecuado en Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 249-251.

83. «La unión y la consumación sexual del matrimonio no era más esencial en el derecho matrimonial romano que una tarta de boda en el nuestro», dice James Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987, p. 36. Como se pondrá de relieve en capítulos posteriores, las leyes no constituyen una indicación necesariamente fiable de la práctica social o de la creencia popular, pero en este caso son muchos los comentarios y las reflexiones coincidentes en el campo literario, lo cual sugiere que ésta era realmente la opinión general. Por ejemplo, en Apuleyo, *Metamorfosis*, 6.9, cuando Venus se lamenta de la relación de su hijo con Psique, objeta que se trata de un matrimonio «entre personas de diferentes estatus sociales, en una casa rural sin testigos y sin el consentimiento del padre», y afirma que, en consecuencia, la descendencia será ilegítima. Cf. 6.23.

84. *Digesto*, 50.17.30: *Nuptias non concubitus, sed consensus facit*; ibid., 24.1.32.13: *Non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectivo*. Véase también P. E. Corbett, *The Roman Law of Marriage*, Oxford, 1930, p. 95.

el estatus legal o el parentesco debería estar legalmente casada en la medida en que ambos consintieran el matrimonio y tuviesen la intención de perseverar en esa situación, estuviera o no físicamente consumado.⁸⁵ Tampoco los hijos formaban parte integral de los ideales romanos del matrimonio; por el contrario, gran parte de la legislación imperial estaba destinada a estimular a las parejas de clase alta a que tuvieran hijos, lo cual, como es obvio, no se sentían espontáneamente inclinadas a hacer. Nadie consideraba que la ausencia de hijos fuera en desmedro de la validez ni de la realidad de los matrimonios respectivos, sino meramente el incumplimiento de un deber cívico. En su tratado sobre la finalidad del matrimonio, Musonio Rufo insistía en que difícilmente la procreación justificaba por sí sola el matrimonio, pues cualquier unión sexual podía engendrar hijos.⁸⁶ El matrimonio era necesario para la *κηδεμονία*, cuidado mutuo.⁸⁷ Análogamente, en una famosa formulación del derecho romano, el matrimonio se definía como «una sociedad para la vida».⁸⁸

85. «En el derecho romano clásico la base legal del matrimonio era el consentimiento de los participantes de modo tal que convertirse en esposo y esposa [*man and wife*] no era un proceso que requiriese participación gubernamental alguna», Lee, p. 410, n. 31, que confirma la opinión anterior de Corbett.

86. Por otro lado, también sostiene que la procreación es la única legitimación del coito, incluso en el seno del matrimonio: ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παῖδων, «What Is de Chief End of Marriage?», Cora Lutz, *Musonius Rufus «The Roman Socrates»*, New Haven, 1947, p. 86.

87. *Ibíd.*, pp. 88-89. Dixon discrepa de esto (p. 67: «el propósito del matrimonio romano fue la producción de hijos legítimos y ciudadanos»), pero resulta difícil comprender por qué habría que darle crédito en lo referente a los ciudadanos romanos.

88. *Digesto*, 23.2.1: *Nuptiae sunt [...] consortium omnis vitae*; cf. la traducción inglesa, *The Digest of Justinian*, Alan Watson, comp., Filadelfia, 1985, 2:657; cf. 34.1.16.3. La misma fórmula aparece también en expresiones literarias (por ej., *Uxor est quae femina viro nuptiis collocata in societatem vitae venit*, Quintiliano, *Declamationes minores*, 247.2; Agustín emplea *naturalem in diverso sexu societatem* (*De bono coniuga-*

La formulación clásica del derecho romano sobre la constitución del matrimonio afirma que «lo que crea un matrimonio no es la verificación sino el consentimiento» (*nuptias non concubitus sed consensus facit*),⁸⁹ pero en realidad el problema es más complejo de lo que parece. Ante todo, está en juego el consentimiento de *todas* las partes al matrimonio, esto es, no sólo de la novia y el novio, sino también de sus tutores legales,⁹⁰ lo cual lo hace menos comparable a la situación moderna. Y —lo que tal vez sea más importante desde nuestro punto de vista— el «consentimiento» de la novia se daba por *supuesto*, a menos que ésta protestara oficialmente,⁹¹ lo que era muy difícil que ocurriera, y sólo constituía un impedimento en caso de que pudiera demostrarse que el novio era «indigno» o «vil» (*indignum moribus vel turpem*), es decir, que el matrimonio no dependía de los deseos o las preferencias de la novia.⁹²

li, 3.3), pero probablemente significa copulación sexual. Véase más ejemplos en Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 249-251.

89. *Digesto*, 50.17.30 (Ulpiano). En las fases de desarrollo de este principio, y acerca de si en los primeros tiempos de la república era menester el consentimiento de la mujer, véase Alan Watson, *The Law of Persons in the Later Roman Republic*, Oxford, 1930, pp. 4, 57, y en posición contraria, Susan Treggiari, «Consent to Roman Marriage: Some Aspects of Law and Reality», *Échos du Monde classique; Classical News and Views*, New Series, 1, 1982, pp. 34-44. La posición de Treggiari me parece más prudente.

90. *Digesto*, 23.2.2 (Paulo): «El matrimonio sólo es válido a condición de contar con el consentimiento de todos, es decir, de los que van a casarse y de sus tutores» (*nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt*).

91. *Digesto*, 23.1.12 (Ulpiano): *Sed quae patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur*. Cf. Dixon, p. 64: «... incluso podría pasarse por alto la negativa expresa, particularmente en el caso de la novia».

92. *Ibíd.*: *Tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus vel turpem sponsum ei pater eligat*. El divorcio después del matrimonio no requería «fundamentos» durante el

El matrimonio formado por Júpiter y Juno, arquetipos divinos de unión matrimonial en la religión romana, no era más armonioso ni feliz que sus equivalentes griegos. Por el contrario, en la mitología sus relaciones parecen consistir en los continuos galanteos de Júpiter y las amargas quejas de Juno al respecto. El mito romano concebía a *Amor*, o Cupido —el amor apasionado o romántico—, como hijo de Venus y Vulcano, que no estaban casados.⁹³ Ni Venus ni su hijo tenían inicialmente nada que ver con el matrimonio, aunque en la literatura posterior comienza a aflorar una ligera asociación.⁹⁴ Para los romanos, la deidad matrimonial primaria era *Concordia*, «armonía», en estrecho paralelismo con el griego ὁμοφροσύνη.

En verdad, es posible indicar un cambio en la ideología romana del matrimonio: bajo la república se lo concibió principalmente como la transferencia de una mujer de su condición de hija a su condición de esposa, esto es, de posesión del padre a posesión del esposo. Bajo el imperio se reemplazó este concepto por una noción cada vez más societaria y unitiva, que no excluía por entero las ideas de propiedad pero que cargaba el acento en la unión de dos adultos. Ambas concepciones idealizaban el matrimonio como *concordia* —«armonía», «paz»— y a menudo lo ilustraban en arte con el entrelazamiento de dos mantos derechas, la *dextrarum junctio*, que constituía un símbolo central de la boda imperial. Júpiter y Juno, la arquetípica pareja casada de naturaleza divina, también eran hermanos, situación que, si bien algo impropia para

período clásico del derecho romano (por ej., antes del siglo IV), pero no es probable que una hija pudiera divorciarse de su esposo sin el conocimiento y el consentimiento de sus parientes masculinos vivos.

93. Aunque Apuleyo (*Metamorfosis*, 5:29-30), describe como «matrimonios» las relaciones de Venus tanto con Vulcano como con Marte.

94. Véase la nota anterior y el capítulo siguiente.

las sensibilidades modernas, evocaba para los romanos la unión de personas de la misma generación y del mismo estatus (pues tienen los mismos padres), esto es, una relación más igualitaria que la de esposo patriarcal y esposa poseída.⁹⁵ También implicaba matices de contrato comercial y tratado político, que a menudo el arte evocaba, bien mediante el retrato de alianzas políticas en forma de matrimonio, bien mediante la utilización del simbolismo político para describir el matrimonio.

Tal vez el aspecto más significativo del derecho matrimonial romano, al menos desde el punto de vista de las sociedades en que su influencia se hizo sentir, estribaba en que, aunque en diferentes épocas y regiones de Europa se puso el acento en otros problemas,⁹⁶ la tendencia principal de la sociedad europea y mediterránea fue la de exaltar el consentimiento y el afecto marital (aunque algo difícil de definir) como los factores determinantes del matrimonio válido, perspectiva que se basaba directamente en el derecho romano: «Lo que configura un matrimonio no es la cohabitación sino el consentimiento»;⁹⁷ «Lo que constituye un matrimonio no es el coito sino el afecto marital».⁹⁸ A pesar del énfasis en la procreación como la

95. Esto no sólo era habitual para los romanos cultos, sino que también se lo ponía de relieve en la literatura clásica, como en *La Eneida*, de Virgilio, 1:47: ego [...] *et soror et coniunx*. También merece la pena destacar que casi todos los mitos antiguos de creación postulan el incesto en el origen. Las Escrituras judías lo evitan en la primera generación, al describir a Eva como una creación independiente, pero guardan absoluto silencio acerca de cómo la segunda y la tercera generaciones evitaron el casamiento entre parientes cercanos. Los cristianos se negaron a especular sobre esto.

96. En Occidente, predominantemente problemas relativos a formalidades de la dote y la consumación; en Oriente, predominantemente formalidades ceremoniales, por ej., la presencia del sacerdote.

97. *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* (50.17.30).

98. *Non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio* (24.1.32.13).

justificación teórica del matrimonio, la Iglesia cristiana adhirió en general a este fundamento básico del derecho romano (pagano).⁹⁹

Este cambio y esta disminución del énfasis en el control de las mujeres casaderas hicieron más difíciles la distinción entre el matrimonio legítimo y el *contubernium* (simple convivencia de personas sin capacidad para el matrimonio legal) y el concubinato (que tal vez fuese la forma preferible para un varón romano aun cuando estuviera en condiciones de casarse legalmente). Hasta ese momento, los romanos de las clases superiores habían manejado este último problema manteniendo bajo estricto control a las ciudadanas solteras, de manera tal que, en realidad, las únicas relaciones que se les permitía conducir al matrimonio legal. A medida que la sociedad romana fue haciéndose más variada y abierta, y que este control estricto ya no resultaba aceptable, el derecho dejó de distinguir tajantemente entre *justae nuptiae* y otras formas de cohabitación.¹⁰⁰ (A menudo, para los cristianos no habría ninguna diferencia entre ellas: véase *infra*.)

99. Véase el capítulo 4.

100. Sobre esta dificultad, véase el *Digesto*, 34.9.16.1, 34.2.35 pr. y 39.5.31 pr. La distinción decisiva parece intencional: *concubina igitur ab uxore solo dilectu separatur* (Paulo, *Sententiae*, 2,20.1). Cf. *Digesto*, 25.7.4, libro 19 resp.: *Concubinam ex sola animi destinatione aestimari opotet*; y 23.2.65.1: *si in eadem voluntate perseverat*.

Tres

«Un amigo inspirado por Dios»

UNIONES ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO EN EL MUNDO GRECORROMANO

Durante este mismo período (es decir, aproximadamente entre el 400 a. de C. al 400 d. de C.) hubo también, en términos muy amplios, cuatro clases de uniones entre personas del mismo sexo que, no obstante ciertos paralelismos con las uniones heterosexuales, presentan ciertas peculiaridades.¹ En general, las divisiones entre las cuatro clases

1. En la última década ha habido una verdadera explosión de estudios sobre la homosexualidad en la Antigüedad clásica. Para la literatura más limitada existente hasta 1980 (cuando todavía era arriesgado escribir acerca de este tema), véase *CTSH*, esp. cap. 1, nn. 3 y 25 y cap. 3, n. 61, donde se emite juicio acerca de *Greek Homosexuality*, de Dover, Cambridge, 1978, obra que vio la luz casi al mismo tiempo que mi *CTSH*. Respeto su sensatez general a pesar de ciertos aspectos puntuales que no me convencen (por ejemplo, la extraña ingenuidad de las inferencias de Dover sobre el coito intercrural a partir de las pinturas de vasos, como si el arte erótico constituyera una indicación fiable de la práctica sexual real [en la edición «actualizada» de *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1989, «con un nuevo poscripto», Dover modificó algunos de sus juicios]). Ahora habría que agregar el panorama, superficial pero desafiante, de los constructos sexuales griegos y romanos que ofrece Foucault en su *Histoire de la sexualité*, esp. vols. 2: *L'Usage des*

plaisirs, París, 1984, y 3: *Le Souci de soi*, París, 1984 (hay trad. cast.: *El uso de los placeres*, siglo XXI, México, 1986, y *La inquietud de sí*, siglo XXI, México, 1987); Paul Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», 33, 1978, pp. 3-23, e idem, «L'Homosexualité à Rome», *L'Histoire*, 30, 1981, pp. 76-78 (hay trad. cast.: «La homosexualidad en Roma» en *Sexualidades occidentales*, Paidós, Barcelona, 1987); J. P. Sullivan, «Martial's Sexual Attitudes», *Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie*, 123, 1979, pp. 288-302; F. Buffière, *Éros adolescent: La pédérastie dans la Grèce antique*, París, 1980; Jan Bremmer, «An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty», *Arethusa*, 13.2, 1980, 279-298; Yvon Garlan y Olivier Masson, «Les Aclamations pédérastiques de Kalami (Thasos)», *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 106, 1982, I: *Études*, 3-21; Gerda Kempter, *Ganymed: Studien zur Typologie, Ikonographie und Ikonologie*, Colonia, 1980; D. S. Barret, «The Friendship of Achilles and Patroclus», *Classical Bulletin*, 57, 1981, pp. 87-93, que incluye un riguroso examen de la literatura sobre la homosexualidad en Homero; J. N. Adam, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, 1982; David Cohen, «Law, Society and Homosexuality in Classical Athens», *Past and Present*, 117, 1987, pp. 3-21. Ninguna de estas obras toma en cuenta el capítulo sobre la homosexualidad romana de CTSII; para las críticas de este último, véase Ramsay Mac Mullen, «Roman Attitudes to Greek Love», *Historia*, 31, 4, 1982, pp. 484-502, y observaciones más reflexivas y mejor informadas en Eva Cantarella, «Etica sessuale e diritto. L'omosessualità maschile a Roma», *Rechtshistorisches Journal*, 6, 1987, pp. 277-292, que se desarrolla en *Secondo natura: La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988 (hay trad. cast.: *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Akal, Madrid, 1991), y Danilo Dalla, «Ubi Venus mutatur»: *Omose sessualità e diritto nel mondo romano*, Milán, 1987; para un acuerdo general (además de ciertas revisiones), Saara Lilja, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Helsinki, 1982. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Filadelfia, 1983, aunque dedicada a temas religiosos, proporciona una útil visión general de las prácticas y actitudes sexuales en el Mediterráneo durante los primeros siglos de la era cristiana, tal como lo hace Carlos Espejo Muriel, *El Deseo negado: Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-IV d. de C.)*, Granada, 1991. No estoy de acuerdo con ninguna de sus dos conclusiones; también discrepo radicalmente del enfoque antropológico tan peculiar de Bernard Sargent en su *L'Homosexualité dans la mythologie grèque*, París, 1984 (hay trad. cast.: *La homosexualidad en la mitología griega*, Altafulla, Barcelona, 1986); y, en menor medida, con Aline Rousselle, *Porneia*, París, 1983 (hay trad. cast.: *Porneia*, Ediciones Península, Barcelona, 1989). Ni Adam, *Eve, and the Serpent*, de Elaine

de uniones homosexuales son más fluidas y menos legalistas que las que se dan entre las variedades de unión heterosexual. Éstas requerían, forzosamente, distinciones desde el punto de vista legal, porque a menudo deter-

Pagel, Nueva York, 1988 (hay trad. cast.: *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona, 1990), ni *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, de Peter Brown, Nueva York, 1988 (hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993), echan demasiada luz sobre este tema. Para exposiciones más recientes de mis opiniones, véase «Revolutions, Universals and Sexual Categories», en *Salmagundi*, 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, otoño de 1982-invierno de 1983, pp. 89-113 (hay trad. cast.: «Hacia un enfoque amplio. Revoluciones universales y categorías relativas a la sexualidad» en *Homosexualidad: literatura y política*, Alianza Editorial, Madrid, 1985), reimpresso con revisiones en Martin Duberman, George Chauncey y Martha Vicinus, comps., *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, 1989, pp. 17-36; «Concepts, Experience and Sexuality», *Sexuality in Greek and Roman Society*, vol. 2, primavera de 1990, de *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, pp. 67-87. Este campo se ha enriquecido enormemente gracias a las recientes contribuciones de John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, cuya trágica muerte malogró la posibilidad de diálogo auténticamente fructífero sobre estos temas. Su contribución también es notable en David Halperin, John Winkler y Froma Zeitlin, comps., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990. Un enfoque más espectacular y doctrinario —aunque valioso por el extraordinario conocimiento en que se funda— es el que presenta David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, 1990. Halperin critica áspera y extensamente mi CTSH desde un punto de vista construccionista, aunque incorpora muchos de sus hallazgos casi literalmente (por ej., compárese sus pp. 2-3 con CTSH, pp. 41-43, aunque sin reconocerlo, pese a que mi obra se publicó diez años antes). La obra sobre homoerotismo femenino, tanto en la Antigüedad griega como romana, continúa siendo ínfima; como rara excepción, véase Judith Hallett, «Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature», *Yale Journal of Criticism*, 3.1, otoño de 1989, pp. 209-227.

minaban el estatus de la descendencia y la disposición de la propiedad; las primeras, en cambio, no tenían estos efectos.

La explotación de varones que eran objeto de posesión o control por parte de otros varones estaba bastante generalizada; al mismo tiempo, la violación era un acto corriente de agresión contra enemigos derrotados² y una manera muy común de usar a los esclavos.³ El poeta romano Marcial se lamenta sarcásticamente a un amigo de verse obligado a confiar en su propia mano para obtener satisfacción sexual, mientras que el amigo tiene con ese fin un «tropel» de esclavos pasivos, que bien podría prestar (2.43). Un personaje de la novela helenística *Cosas del corazón* afirma que es posible conocer las preferencias sexuales de un amigo observando a qué sexo pertenecen sus sirvientes.⁴ Debido a que estas relaciones eran privadas y carecían de consecuencias legales, es difícil encontrarlas documentadas en los registros; nuestras fuentes principales de información al respecto son referencias circunstanciales en la ficción, la poesía, los murales, etcétera, todo lo cual sugiere que eran extremadamente corrientes.⁵

2. Ya sean enemigos personales o nacionales: en un famoso poema de dudoso gusto («Paedicabo ego vos et irrumabo», 16) Catulo se jacta de haberles metido a ciertos rivales el pene en el ano y en la garganta.

3. Mark Golden, «Slavery and Homosexuality at Athens», *Phoenix*, 38.4, 1984, pp. 308-324, no se centra en realidad en el tema que aquí se trata, no obstante lo cual proporciona una introducción útil tanto a la homosexualidad como a la cultura esclava en Atenas.

4. Capítulo 10, p. 164, en la edición LCL, bajo la dirección de M. D. Macleod, Cambridge, Mass., 1967.

5. Plutarco piensa que los jóvenes romanos libres de nacimiento usaban amuletos llamados *bullae* para dar a conocer su condición de libres y, por tanto, no aptos para la utilización sexual, en oposición a los muchachos esclavos, siempre expuestos a ello: *Questiones romanas*, 288A-B. En los *Epigramas* de Marcial abundan las referencias al uso sexual de esclavos, sin distinción de sexo. Como orientación en esta clase de literatura y de análisis véase CTSH, capítulo 3, y Williams.

El concubinato homosexual tal vez fuere menos común que el heterosexual, pero en absoluto raro.⁶ A partir de la evidencia de la poesía de la época augusta, podría concluirse que los hombres romanos de un cierto estatus tenían un esclavo, al que se llamaba *concubinus*, cuya función específica era satisfacer las necesidades sexuales de su amo antes del matrimonio.⁷ Como parte de las fiestas de boda, se lo despedía (por lo menos de ese puesto) y la situación era objeto de un humor de tinte escabroso. La novena sátira de Juvenal consiste en una conversación con un prostituto, que forma parte de un acuerdo complejo y regular con un romano y su esposa. Los contratos matrimoniales del Egipto romano (como ya se ha advertido) especifican a menudo como condición, impuesta por la esposa, que el esposo no tenga en la casa concubinos, *ni de un sexo ni del otro*.⁸

6. De Demóstenes «se dice que llevó a su casa a Cnasion, un adolescente, aunque tenía esposa, y que ella, irritada, durmió con Cnasion», Ateneo, *Deipnosophistae*, 13.593. A menudo el término παιδικά se refiere a un concubino, en oposición a «amante» (que podía ser tanto ἐραστής como ἐρόμενος. Plutarco cuenta que Tebe, la esposa de Alejandro, se quejaba de que éste hubiera convertido al hermano menor de ella en su παιδικά (*Vida de Pelópidas*, 28).

7. Véase *CTSH*, p. 102, y las referencias que allí se hacen, así como los estudios más recientes que se mencionan *supra*, n. 1. La palabra griega correspondiente era πρόκοιτος (como en Dión, 80 [79].16.3 [en la edición de los *LCL*, la numeración del texto del *Epítome* es confusa: he dado primero los encabezamientos de capítulo, y entre corchetes la numeración marginal]). Aunque ciertos caballeros prefieren una mujer para este fin, vale la pena recordar que en aquella época no había medios anticonceptivos seguros, y aunque los adultos experimentados podían haber aprendido el modo de evitar la procreación, probablemente no podía confiarse en que los varones adolescentes también supieran hacerlo.

8. Séneca el Viejo, en su *Controversia*, 4, dice que el orador Haterio pronunció unas observaciones famosas en el curso de «la defensa de un hombre libre acusado de ser el concubino de su patrón» (*cui obiciebatur quod patroni concubinus fuisset*). No está clara la naturaleza de

La clase más común de relaciones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna (tal como ocurre hoy en el Occidente moderno), era, con mucha diferencia, el de «amantes», esto es, dos mujeres o dos hombres unidos por afecto, pasión o deseo, sin consecuencias legales ni institucionales para el estatus, la propiedad, la vida doméstica, etcétera.

Seguramente, la mayoría de los lectores estarán familiarizados con la forma ática clásica de tales relaciones, tanto por su destacada presencia en la literatura ática como porque últimamente ha sido objeto de una copiosa investigación académica.⁹

En ciertos aspectos, las relaciones de «amantes» homosexuales eran paralelas a las relaciones de «amantes» heterosexuales, pero presentan una cantidad de diferencias notables. Fueron muy relevantes no sólo en un momento u otro de la historia antigua sino a lo largo de toda ella, al punto de constituir muchas veces, entre personas del mismo sexo, equivalentes del matrimonio, por lo menos en el sentido de que constituían la relación más típica y corriente del grupo en cuestión y, en general, ejercían una influencia poderosa en otras interacciones. En la Atenas del siglo IV se asemejaban al matrimonio heterosexual en que la diferencia de edad de casi una generación era el ideal cultural tanto en las relaciones heterosexuales como en las homosexuales,¹⁰ en que entablar esa clase de

esta «objeción», puesto que los varones romanos tenían libertad para emplear esclavos, y probablemente también hombres libres, de la manera que se les antojara. En verdad, la observación que tan bien llegó a conocerse fue la que «el servicio sexual [*impudicitia*] es una ofensa para los hombres libres de nacimiento, una necesidad para los esclavos y un deber para los libertos».

9. Véase *supra*, n. 1.

10. Aristóteles (*Política*, 7.16) dice que los hombres deberían casarse a los treinta y siete años y las mujeres a los dieciocho. Platón recomienda que los hombres no se casen hasta los veinticinco o treinta años (*Leyes*, 6.773c). Hesíodo da treinta para el esposo y diecisiete

relación suponía una suerte de «presentación social» como adulto joven (de la misma manera que la novia ingresaba en la sociedad adulta a través del matrimonio),¹¹ y en que la persona mayor desempeñaba el papel educador y protector, comparable al que desempeñaba el esposo en un matrimonio heterosexual.¹²

Sin embargo, es fácil exagerar estos factores. En combinación con una lectura pedestre y errónea de la «literatura popular» (como la descripción del amor que proporciona la música rock moderna), produjeron en gran parte de la literatura moderna sobre este tema una visión superficial, convencional y engañosa de la homosexualidad griega, al presentar en general las relaciones homosexuales de la era clásica como breves interacciones formales¹³ entre un «amante», mayor (el ἐραστής) y un «amado» (el ἐρώμενος) siempre considerablemente menor y, en general, más bien pasivo.¹⁴ No cabe duda de que éste era el mito

para la esposa (*Los trabajos y los días*, 696-698); Plutarco cita y aprueba esto último (*Erotikós*, 753A). La mayoría de las mujeres de las novelas y otras obras de ficción se casan a los dieciséis o diecisiete años.

11. Sobre esto véase en especial Golden, «Slavery and Homosexuality», ya citado.

12. Obsérvese el informe de Plutarco acerca de las consecuencias del secuestro de varones espartanos menores de treinta años (que se menciona *infra*), cuyos amantes o parientes masculinos mayores iban a buscar al mercado, de modo muy semejante a lo que ocurría con las mujeres en un harén.

13. Para un argumento antiguo en este sentido, véase Plutarco, *Erotikós*, 770B-C.

14. Estratón, escritor helenista, se burla manifiestamente de esta convención en su Epigrama 4 (en *Greek Anthology*, 12), donde elogia sucesivamente a los varones de doce, trece, catorce, quince, dieciséis, diecisiete años y más, destacando que es probable que los que han superado los diecisiete esperen cierta reciprocidad en la actividad sexual (pero sin sugerir que esto sea necesariamente algo malo). Cf. 11.248: «¿Quién podría hoy no ser atractivo si lo ha sido ayer? Y si hoy es atractivo, ¿qué podría suceder para que no lo sea mañana?» Incluso se mofaban de tales estereotipos los atenienses que se hallaban

cultural, al menos en la Atenas del siglo IV, pero los historiadores tienen la misión de ir más allá de las meras apariencias culturales.¹⁵

Probablemente sea erróneo imaginar que los papeles o las posiciones de «amante» y de «amado» estuvieran claramente definidos: a menudo los autores antiguos expresaban incertidumbre acerca de quién desempeñaba uno u otro papel en relaciones muy conocidas¹⁶ —y, quizás, en

en la cúspide de la popularidad: Golden explora esto con todo rigor en «Age Differences between *Erastai* and *Eromenoi*», *Phoenix*, 38.4, 1984, pp. 321-324, donde señala un vaso, por ejemplo, en el que se representa muy gráficamente a dos muchachos que realizan el acto sexual. Por otra parte, los ideales de belleza física en todo el mundo antiguo (tal como en los tiempos modernos) tendía a centrarse en los jóvenes: así, Psique se jacta ante sus hermanas (contando la verdad sin quererlo) de que su esposo es un joven al que apenas comienza a crecerle la barba (Apuleyo, *Metamorfosis*, 5.8); cf. 5.16. Apuleyo, por otro lado, o bien perpetúa, o bien parodia la convención ática cuando a un joven que tiene una relación sexual adúltera con una mujer mayor, el marido de ésta le reprocha por «defraudar a sus amantes» al comprometerse sexualmente con una mujer casada antes de haber alcanzado la edad para hacerlo (9.28). Luego el esposo fuerza sus atenciones para con el joven, al proclamar sarcásticamente que la armonía matrimonial ha hecho que él y su esposa compartan gustos similares (*eadem nobis ambobus placerent*).

15. Resulta difícil evaluar en qué medida estos modelos influían en las mujeres: prácticamente no existen datos acerca del lesbianismo ático. En la época en que la información sobre las lesbianas se hace más abundante (por ej., Luciano, véase *infra*), los ideales sociales áticos ya no constituían la regla ni siquiera para los varones. Refiriéndose a Esparta, dice específicamente Plutarco (*Vida de Licurgo*, 18) que tan bien pensaban de «esta clase de amor» (esto es, homosexualidad: οὐτω δὲ τοῦ ἐρῶν), que incluso las «jovencitas tenían relaciones amorosas [ἐρῶν] con mujeres hermosas y buenas [τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας]» (frase típica para describir amantes varones deseables).

16. Pese a su punto de vista, en general extremadamente rígido y formal respecto de las relaciones sexuales en la Antigüedad, Halperin se ve forzado a admitir que en este período de la historia no se tenía para nada claro qué papel desempeñaban Aquiles y Patroclo en la relación (*One Hundred Years*, p. 86).

cualquier relación—¹⁷ y, por otra parte, en griego se empleaban los mismos términos para describir relaciones heterosexuales que distaban mucho de responder a tales estereotipos.¹⁸ Para facilitar la comprensión de los términos a un sujeto de la época moderna, sería preferible relacionarlos con nuestra costumbre de decir que alguien «admira» a otra persona en un contexto romántico; una persona es, pues, la «admiradora», y la otra, la «admirada» (aunque esta expresión es menos corriente).¹⁹ Aunque esto sugiera cierta desigualdad, no describe en absoluto lo que sucederá (o ha sucedido) entre ambas, y su empleo puede obedecer a circunstancias tan diferentes como el que una exprese sus sentimientos más que la otra o que

17. Por ej., [Luciano], *Cosas del corazón*, § 48, p. 224.

18. Aquiles Tacio, por ejemplo, utiliza en toda la novela ἐραστής y ἐρωμεν- (con desinencias ya masculinas, ya femeninas), tanto para las relaciones homosexuales como para las heterosexuales, e incluye explícitamente en la última categoría ejemplos en que la mujer es plenamente adulta (por ej., en 1.10), exactamente de la misma edad que su amante. Leucipo es la ἐρωμένη de Clitofonte, al mismo tiempo que el propio Clitofonte es el ἐρώμενος de Melito. A este último se lo describe (7.1) como la ἐρώσα de Clitofonte, aunque en otro sitio se caracterizan sus sentimientos en términos de mayor reciprocidad (7.6: ἀλλήλων ἐρώντες). En general, parece que ἐρώμενον se emplea respecto de Clitofonte en el sentido de «amado» de Melito, porque ella es más ardiente que él (por ej., en 5.22.6, 6.9.1). En el *Toxaris* (16), Luciano describe a un hombre amado por una mujer como ἐρώμενος, lo mismo que hacen Ateneo (13.579) y «El asno» [de Luciano] § 12, 51). En Jenofonte de Éfeso, Antia se refiere a Habrocomes como su «esposo y amado» (ἄνδρα τὸν ἐρώμενον), aunque tiene exactamente la misma edad. En *Erotikós*, 761E, Plutarco describe a Admeto como enamorado de su esposa (ἐρῶντι μὲν αὐτῇ τῆς γυναικός) y también como el amado de Hércules (ἐρωμένου δ' αὐτοῦ γενομένου).

19. Uno de los relativamente pocos classicistas en reconocerlo fue De Witt, quien en el *Ensayo erótico* de Demóstenes (LCL, Demóstenes, vol. 7, Cambridge, 1949), traduce ἐρασταί como «admirador», y observa (p. 45, n. b): «La palabra griega significa “amante” o “querido/a”, tanto en referencia a hombres como a mujeres».

exista realmente una desigualdad importante en el interés que cada una de ellas tiene por la otra. El ser la parte «admirada» no significa necesariamente permanecer inmutable, no tener sentimientos recíprocos ni necesidad de ser convencida. Puede ser, sencillamente, el resultado de mayor timidez, de mayor juventud o de sentirse ya atraída. Incluso en el nivel más básico, los historiadores de la vida social griega suelen ofrecer estos términos sin un análisis lo suficientemente matizado.²⁰ Puesto que el término «amado/a» se emplea en general para designar el objeto de afecto de alguien, y puesto que en la mayor parte de la literatura griega el afecto en juego es el de varones adultos que sólo aceptarían un papel activo, la persona «amada» tiene que ser, forzosamente, o bien un varón más joven (aunque queda abierta la cuestión acerca de cuánto más joven), o bien una mujer.²¹

Además, incluso en la Atenas del siglo IV había ideales culturales distintos y en pugna recíproca acerca de las parejas del mismo sexo. En un famosísimo fragmento de una de sus obras más conocidas, *El banquete* (diálogo sobre el amor), Platón, en el contexto de un mito específicamente ideado para explicar los orígenes del erotismo humano, presenta con toda claridad las uniones entre personas del mismo sexo como permanentes y exclusivas

20. Es especial, y lamentablemente cierto en el caso de Winkler y Halperin, como se ha citado ya, y en menor medida, en el de Dover. Keith DeVries, de la Universidad de Pensilvania, está preparando un espléndido antídoto a esta oposición, sobre la base de una revisión del arte erótico griego más amplia que la de cualquier autor previo, y tan bien documentada y con argumentaciones tan convincentes, que hasta el propio Halperin, tras haber leído el manuscrito, tuvo que corregirse al final de su *One Hundred Years*, p. 225 (lo que supuso una auténtica retractación no obstante haberla titulado simplemente «Apéndice»).

21. Todavía en Aquiles Lacio (siglo II) —por ej. 6.19— se usa claramente ἐρῶμενος con el sentido de «objeto de afecto», con independencia del sexo o la edad (cf. n. 18 de este capítulo).

de coetáneos. De acuerdo con este mito, tal como lo expone uno de los interlocutores, todos los seres humanos son originariamente dobles: hombres dobles, mujeres dobles o, en ciertos casos, una mezcla de macho y hembra («andróginos»), todos ellos con dos cabezas, cuatro manos, cuatro pies, etcétera. Cuando los dioses dividieron a los seres humanos en dos, estos pasaron el resto de la vida buscando su otra mitad; las partes del andrógino constituyen las uniones heterosexuales con las mitades anteriores de distinto sexo; las mitades de los seres femeninos «carecen prácticamente de interés en los hombres»,²² pero constituyen uniones con mujeres. Análogamente, las mitades de los seres masculinos «carecen de inclinación natural por el matrimonio [heterosexual] y la paternidad»,²³ pero cuando dan con el hombre adecuado, «se apodera de ellos la más asombrosa amistad [φιλική] una intimidad [οἰκειότητι] y un amor [ἔρωτι] tales que no quieren [...] separarse ni un segundo.²⁴ Y pasan toda la vida juntos...» (*El banquete*, 191-192).

Este relato explica con precisión una serie de preferencias sexuales familiar a los lectores modernos —heterosexuales, homosexuales masculinos y lesbianas—, todas las cuales, de acuerdo con el mito, son preferencias sexuales permanentes e innatas. Además, sugiere que cada grupo daría lugar a efectos *aproximadamente comparables* por su exclusividad y su duración de por vida. (Obsérvese que ambas mitades de los seres serían de la misma edad y pertenecerían a la misma condición social.) Si bien es cierto que de la literatura de ese mismo período es posible extraer otras opiniones acerca de las relaciones homosexuales, ésta es una de las más bien escasas *explicaciones*

22. οὐ πάννυ αὐται τοῖς ἀνδράοι τὸν νοῦν προσέχουσιν, 191E.

23. πρὸς γάμους καὶ παιδοποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοῦν φύσει, 192B.

24. Literalmente: «ni el menor tiempo posible».

analíticas del interés erótico (en oposición a las observaciones ocasionales de costumbre), debida a la pluma de un observador extraordinariamente reflexivo y hábil a la hora de expresarse, así como personalmente involucrado tanto en una unión heterosexual como en afectos entre personas del mismo sexo. En la misma obra cita el vehemente deseo de Aquiles de unirse a su amante, Patroclo, en la muerte, como forma explícitamente paralela al deseo de una esposa de morir por su esposo.²⁵ (Ambos hombres tenían edad suficiente para ser guerreros famosos; si existía alguna diferencia en este sentido, no era significativa.)²⁶ En el mismo diálogo, otro interlocutor sostiene que, aun en los casos de modelo arquetípico de un amante mayor y un amado más joven, ambos «permanecerán juntos durante toda la vida y lo compartirán todo».²⁷ Otros dos personajes del diálogo (Pausanias y Agatón), «mantuvieron una relación que suena —en términos de J. K. Dover— más bien a “matrimonio” homo-

25. *El banquete*, 180A, en referencia a *La Ilíada*, 18.80 ss. y 329 ss; cf. también 34. En *La Odisea*, 24.77, el poeta dice que después de incinerar el cuerpo de Aquiles, sus huesos fueron colocados en un ánfora de oro y se los mezcló con los de Patroclo. En *La Ilíada*, 19.330-32, Aquiles dice que trató de confiar su hijo a Patroclo, aunque aquél sólo es mencionado una vez más en todo el poema. No cabe duda de que para Aquiles Patroclo fue mucho más importante que su hijo. Incluso Shakespeare recuerda esta relación como homoerótica (*Troilo y Cresida*, acto 5, escena 1, vv. 17-20). En *La Ilíada*, 23.83, Patroclo, en una aparición, pide que sus huesos sean enterrados junto con los de Aquiles, algo que en la sociedad antigua se reservaba normalmente a parejas matrimoniales o miembros de la misma familia; Aquiles también lo desea (23.243-44); y así se hizo (como dijimos). Sobre la posición de [Luciano] sobre todo esto, véase «The Vocabulary of Love and Marriage», capítulo 1, nn. 4, 6 y 16.

26. Pero véase a este respecto los comentarios vacilantes de Platón, *El banquete*, 180.

27. 181D: ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι.

sexual»,²⁸ y que los participantes en el diálogo admiran con añoranza como el estado al que todo varón aspira, pero que sólo unos pocos afortunados pueden alcanzar.²⁹ En *Fedro*, Platón también presupone la igualdad general de amante y amado (ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν), y predice que incluso las parejas que se permiten expresar sexualmente su amor en lugar de mantenerlo en un estado de amistad no física,³⁰ «pasarán por la vida como amigos [...] con la creencia de haber dado y recibido las mayores prendas de amor (πίστεις τὰς μεγίστας)» (256c-d). Teócrito escribe (*Idilio*, 29) a su amante, tres años más joven, que su unión debía ser para toda la vida, que la edad no debía importar, y que cuando ambos se hicieran mayores, se asemejarían a Aquiles y Patroclo.

Se decía que Zenón había sostenido que los amantes debían conservarse hasta los veintiocho años, edad en que ya apenas serían «jóvenes», tanto para los criterios antiguos como para los modernos.³¹ Aristóteles describe

28. Kenneth Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior», *Arethusa*, 6.1., 1973, pp. 59-73, esp. p. 72, n. 37. En esto lo secunda H. A. Shapiro, «Courtship Scenes in Attic Vase-Painting», *American Journal of Archaeology*, 85, 1981, pp. 133-143, esp. p. 137, quien se refiere al mismo como «el “matrimonio” homosexual ateniense mejor documentado».

29. Platón, *El banquete*, 193C: «posiblemente se encuentren entre los pocos afortunados». Pero ya el mero lenguaje pone de manifiesto que esa felicidad es precisamente aquella a la que cualquier hombre podía aspirar: «pues nuestra especie alcanzaría la felicidad si cada uno de nosotros [hombre o mujer] consiguiera encontrar el amor y su pareja [παίδικα]». Aunque muchas veces παίδικα se refiere específicamente a la parte pasiva de la pareja en una relación homosexual, estos comentarios están explícitamente dirigidos a mujeres y a hombres (καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν), y la única interpretación razonable parece ser la de «pareja».

30. Que en *El banquete*, 191E, considera inevitable, pero que luego desalienta en *Fedro* y, de un modo más enérgico aún, en su última obra, *Las leyes*.

31. Ateneo, 13.563e.

como admirable —pero no extraña ni inesperada— a una pareja de amantes varones que pasaron toda la vida juntos, mantuvieron una sola casa y dispusieron que se los enterrara el uno al lado del otro.³² En una novela clásica posterior que incluía una larga disputa acerca de si es preferible que los hombres amen a otros hombres o a mujeres, el defensor de lo primero, tras haber sostenido que los amores entre personas del mismo sexo son las pasiones eróticas «más estables», expresa la esperanza de ser enterrado con su amante después de haber pasado la vida juntos.³³ En *Efesíaca*, un interlocutor afirmaba categóricamente que «el amor verdadero no tiene límite de edad».³⁴

No cabe duda de que el aspecto más sorprendente y contrario a la intuición que en el caso griego presenta el erotismo entre personas del mismo sexo no reside en su frecuencia ni en su duración sino en la prolongada y sagrada relación con la democracia y el valor militar, que los militares modernos tienden a considerar improbable e incluso increíble. A partir del ejemplo de Harmodio y Aristogitón,³⁵ pareja de amantes a quienes se creía fundadores de la democracia ateniense mediante violencia concertada, esta asociación se extendió a Pelópidas y Epaminondas,³⁶ Alejandro y Bagoas. De los dos primeros, nada menos que una mente tan aguda como la de Platón observó que:

32. Filolao, un gran legislador de Tebas y Dioclesio, un atleta olímpico: *Política*, 2.96-7 (1247a). En Tebas, en época de Aristóteles, sus sepulcros eran una atracción turística.

33. [Luciano], *Cosas del corazón*, texto establ. y trad. por M. D. Macleod, Londres, 1967, § 46, 8:220.

34. 5.1.12: ἔρως ἀληθινὸς ὅρον ἡλικίας οὐκ ἔχει.

35. Obsérvese que su nombre podría ser el origen de Geiton en *El Satiricón*, lo que se analizará *infra*. El prefijo griego ἀπιοστο- significa, sencillamente, «el mejor».

36. Véase *infra*, en este mismo capítulo.

Nuestros propios tiranos aprendieron su lección a través de la amarga experiencia, cuando el amor³⁷ entre Aristogitón y Harmodio llegó a ser tan fuerte que sacudió el poder de aquellos. En consecuencia, allí donde se ha establecido que es vergonzoso verse envuelto en relaciones sexuales con hombres [χαρίζεσθαι ἑρασταῖς], sólo ha podido ser por maldad de los legisladores, despotismo de los gobernantes y cobardía de los gobernados.³⁸

También en *El banquete*, Fedro sostiene que no hay conducta mejor que la de los que aman, porque antes harían algo malo en perjuicio de su padre o su camarada (ἑταῖρος) que de aquellos a quienes aman. Y llega a proponer la idea de que:

Si de alguna manera pudiéramos ingeniárnoslas para tener una ciudad o un ejército formados por amantes y aquellos a quienes aman,³⁹ no podría haber mejores ciudadanos de su país que estos, debido a su alejamiento de todo lo vil y el deseo de estima en que rivalizan; a hombres como esos, cuando pelean codo con codo, podría considerárselos casi como un pequeño batallón capaz de vencer al mundo entero. Pues un hombre enamorado seguramente soportaría que el resto del ejército lo viera abandonar su puesto o arrojar las armas, pero no aquel a quien ama; antes que eso escogería morir mil veces. En cuanto a dejar en la estacada a quien se ama o no socorrerlo ante el peligro, no hay hombre tan cobarde como para que la influencia del Amor [Ἔρως]

37. Para Aristogitón, la palabra es ἔρως; para Harmodio es φιλία, aunque se trataba de una relación mutua, con lo que sugería sutilmente que ambas cosas son un mismo fenómeno, enfocado desde distintos puntos de vista: véase capítulo 1.

38. *El banquete*, 182; cf. Plutarco, *Moralia*, 767, refiere la misma historia. Otros, lo ponen en duda; véase, por ej., D. C. Barrett, «The Friendship of Achilles and Patroclus», *Classical Bulletin*, 57, 6, abril de 1981, pp. 87-93.

39. Lamb da «amantes» y «amados», pero, por razones que enuncio en otro sitio, cuestiono esa traducción.

no pueda inspirarle un valor tal que lo iguale al más valiente por naturaleza; y no cabe duda de que Homero, refiriéndose a ciertos héroes, llama «coraje inspirado»⁴⁰ por un dios, es efecto del poder peculiar del Amor sobre los amantes. Además, únicamente los enamorados consentirán morir por otros.⁴¹

Unos veinte años después (378 a. de C.) Gorgidas, tal vez inspirado por esta recomendación (aunque sólo expresaba ideas del sentido común acerca de las relaciones sociales entre los hombres en la Antigüedad), creó una compañía de trescientos hombres formada por parejas de amantes. Se la conoció como el «Batallón Sagrado» (ἱερὸς⁴² λόχος) de Tebas, porque, como más tarde explicó Plutarco, «hasta Platón dice que el amante es un amigo “inspirado por Dios”».⁴³ Plutarco, que vivió mucho después, estaba en condiciones de saber que el mencionado batallón había desempeñado un papel decisivo en muchos encuentros militares (por ejemplo, en Tegira, en 375, y en Leuctra, en 371) y que:

40. *La Iliada*, 10.482, 15.262.

41. *El banquete*, 179; aunque con algunas adaptaciones, he seguido casi íntegramente la traducción de W. R. M. Lamb para la edición de LCL de *El banquete*, Cambridge, 1967, pp. 101-103 (que en su mayor parte trata de términos para «amor» y «amante», objeto de atención de este estudio). Los expertos en griego y en autores clásicos desearán cotejar el original, que no proporciono aquí porque es muy fácil de conseguir.

42. Ésta es la palabra que los cristianos grecoparlantes empleaban tanto para «sagrado» como para «santo», como resulta evidente en la palabra moderna «jerarquía» (orden sagrado).

43. *El banquete*, 179A: ἐνθεον φιλον. Plutarco no comenta lo irónico que resultaría que la recomendación de Platón se hiciera realidad, pero ningún historiador duda acerca de las líneas generales de esta explicación. Yo he interpretado los comentarios de Plutarco como si presupusieran el monoteísmo, que es lo que me parece más prudente. Muchos griegos y romanos reflexivos preanunciaron un solo dios mucho antes del advenimiento del cristianismo.

Nunca fue derrotado hasta la batalla de Queronea [338 a. de C.]; y [que] cuando, después de la batalla, Filipo [de Macedonia, triunfador en dicha batalla] pasó revista a los muertos, se detuvo en el sitio donde trescientos hombres, todos entremezclados, [μετ' ἀλλήλων ἀναμειγμένους],⁴⁴ yacían allí donde, con sus escudos, habían hecho frente a las largas lanzas de su falange, se asombró al enterarse de que se trataba del batallón de los amantes,⁴⁵ rompió a llorar y dijo: «Que muera miserablemente quien piense que estos hombres cometieron o padecieron algo deshonesto».⁴⁶

Mucho después (siglo III de la era cristiana), Ateneo (13.602) repetiría la idea de que los hombres jóvenes se vuelven excepcionalmente valientes bajo la influencia del amor recíproco, y añadiría que «en todo caso, esto quedó demostrado por el Batallón Sagrado que se constituyó en Tebas».⁴⁷

La idea de que las relaciones entre personas del mismo sexo podrían poner en peligro la virilidad del personal militar e introducir problemas morales está tan incuestionablemente arraigada en las organizaciones militares modernas, que esta idealización de las relaciones homosexuales en las sociedades guerreras puede parecer absurda a los lectores contemporáneos. Evidentemente,

44. La traducción más literal de μετ' ἀλλήλων ἀναμειγμένους debería implicar el coito, pero he adherido con prudencia a la traducción publicada, reconociendo la posibilidad de que los cuerpos de los hombres sólo se entretajaran en la muerte.

45. Otra vez he cambiado aquí los engañosos «amantes» y «amados» de Perrin, porque el inglés *lovers* («amantes»), permite más posibilidades que las traducciones tradicionales del siglo pasado.

46. «Vida de Pelópidas», 18, en LCL, *Plutarch's Lives*, vol. 5, trad. de Bernadotte Perrin, Londres, 1917. He cotejado con el griego, pero (salvo las excepciones enunciadas en las notas anteriores), admiro la traducción de Perrin, elegante en términos generales.

47. Plutarco dice que el batallón fue organizado «por Epaminondas», pero esto parece ser un error: Epaminondas era simplemente el amante de Pelópidas, uno de sus jefes de mayor éxito.

Filipo era consciente de un perjuicio en contra, que condenó con toda vehemencia cuando se enfrentó al sorprendente valor del Batallón Sagrado. «No sólo es un hecho que los pueblos más guerreros, los beocios, los espartanos, los cretenses —anotaba Plutarco—, son los más sensibles a [este]⁴⁸ amor, sino que también lo son los mayores héroes antiguos, Meleagro, Aquiles, Aristómenes, Cimón, Epaminondas. Epaminondas amó en realidad a dos hombres jóvenes, Asofico y Cafisodoro, el último de los cuales murió con él en la batalla de Mantinea y está enterrado muy cerca de Epaminondas...»⁴⁹ En su *Vida de Pelópidas* —un gran héroe militar incluso entre los pueblos guerreros— añade que «Iolao, que compartía los trabajos de Hércules y peleaba junto a él y de él era amado. Aristóteles dice que incluso hasta su época [siglo IV a. de C.] la tumba de Iolao fue un lugar donde los amantes del mismo sexo⁵⁰ se juraban mutua fidelidad». ⁵¹ Unos siglos antes, Platón había puesto la misma idea en boca de Aristófanes, quien afirmaba que los varones prefieren a otros varones y «gozan en acostarse con ellos y sentirse así estrechados por brazos de hombre [...] se trata de los muchachos y adolescentes de condición más elevada, pues son los que poseen una naturaleza más masculina [...] su comportamiento se debe a la osadía, la mas-

48. Como deja claro el resto de la cita.

49. Plutarco, *Erotikós*, 761cd. He alterado ligeramente la traducción inglesa de W. C. Helmbold en la edición de LCL, vol. 9, de *Moralia*, Londres, 1969, ya anticuada y engañosa en materia de relaciones homosexuales griegas.

50. Perrin da «amantes y amados». No cabe duda de que «amantes del mismo sexo» incluye «amantes y amados», pero esta última expresión no encierra necesariamente la posibilidad de la primera. En la n.º 45 se analiza cuál es la diferencia.

51. ἐπὶ τοῦ Ἰόλεω τὰς καταπιστώσεις ποιεῖσθαι τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἐραστάς. Plutarco, «Pelópidas», 18, ya citado. Aunque he corregido tres palabras, el inglés de Perrin transmite ajustadamente los matices conyugales del griego. Cf. *infra*, el análisis de esto.

culinidad y la virilidad, pues tienen prisa por encontrar lo que les es semejante».⁵²

Los romanos conocían estas parejas de héroes griegos —que formaban parte de su herencia cultural— y agregaron a ellas la de Niso y Euríalo,⁵³ de *La Eneida*, pareja de soldados del ejército de Eneas que se profesaban una inmensa dedicación recíproca. Niso, «al recordar el amor de Euríalo»,⁵⁴ perdió una carrera en favor de éste (libro V), quien, conmovido por ese gesto de amor, pidió que Niso recibiera de todos modos un premio, y Eneas se lo concedió. Más tarde, Niso pidió que lo mataran en lugar de Euríalo (libro IX) cuando éste se hallaba en peligro mortal, pero murieron ambos. Virgilio los calificó de bienaventurados —*fortunati ambo* (9:447)— y predijo que la devoción de estos hombres se recordaría tanto como su propia poesía. Adriano y Antínoo —el primero de los cuales fue uno de los comandantes más eficaces del ejército romano⁵⁵ y el más sobresaliente de los «cinco emperadores buenos»—,⁵⁶ formaban una de las parejas mejor conocidas de la Antigüedad y que con mayor romanticismo fueron idealizadas.⁵⁷ De la estatuaria de Antínoo

52. *El banquete*, 192a; se sigue libremente la traducción de Lamb.

53. El poeta emplea en general el término *amicus* para caracterizar la relación entre ellos, lo cual no es una clara evidencia de su índole, pues Cicerón lo emplearía para describir amistades masculinas en las que, sin duda, el interés romántico brillaba por su ausencia, y también, en femenino, para nombrar a una amante o una cortesana. También en *La Odisea* aparece una figura llamada Euríalo, en un contexto que implica competencias atléticas (8:115 ss.).

54. *La Eneida*, 5:334: *non tamen Euryali, non ille oblitus amorum*.

55. Fue el primer emperador desde Tiberio (alrededor de un siglo) que se retiró en paz, sin sucumbir al asesinato ni morir en el campo de batalla.

56. Nerva, Trajano, Adriano, Atonino Pío y Marco Aurelio; todos ellos, grandes generales.

57. A diferencia de muchos varones romanos, Adriano parece haberse interesado exclusivamente por hombres; tan poca atención prestó a su esposa «oficial», que su biógrafo Espartino llegó a sospechar

sobreviven numerosas muestras,⁵⁸ y tras su prematura muerte se celebraron juegos y se fundaron ciudades en su honor.⁵⁹ «Lo más elevado y característico del período de Adriano fue la creación del personaje de Antínoo»,⁶⁰ afecto que en su día nadie consideró que pusiera en modo alguno en cuestión la virilidad ni el carácter militar de Adriano.⁶¹

En relación con las actitudes modernas, merece la pena no perder de vista que la mayor parte de los ejércitos modernos aceptan mujeres —y en ocasiones las incorporan obligatoriamente—, lo cual, en culturas presididas por los mitos de dominación masculina y heterosexualidad universal, sería de esperar que creara dificultades morales (y de disciplina).⁶² Las sociedades militares de Grecia y Roma se habrían visto sacudidas y escandalizadas ante la mera idea, dado que en general se idealizaba la conducta varonil y se imaginaba que las relaciones entre varón y varón implicaban la destilación de los mejores elementos del carácter masculino en un elevado amor mutuo.⁶³

que la envenenó (1.7.23; Cf. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1898, 1:313).

58. Dión Casio dice que Adriano erigió monumentos a Antínoo «en todo el mundo», 69:11.

59. Véase el análisis en *CTSH*, pp. 84-86, y, más recientemente, Royston Lambert, *Boleved and God: The Story of Hadrian and Atinuous*, Nueva York, 1984.

60. Eugenia Strong, *La scultura romana da Augusto a Costantino*, rev. y trad. de G. Gianelli, Florencia, 1926, 2:228.

61. Aunque se consideraba que su pena era excesiva para un hombre; Espartino, 14.5, comenta: *Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit*.

62. En el momento en que esto se escribe, el incidente de la convención de «Tailhook» introdujo un completo desorden en las jerarquías superiores de la Armada.

63. No cabe duda de que este argumento se remonta al discurso de Aristófanes en *El banquete*. Sin embargo, en la literatura premoderna se convierte en lugar común de la gran cantidad de debates que se

En el caso de Roma, las relaciones entre personas del mismo sexo han sido menos estudiadas y es inevitable sentirse tentado a establecer un contraste, por lo menos mentalmente, entre las relaciones más bien idealizadas y formales de amante y amado que se atribuye a los griegos, y la sexualidad lujuriosa y promiscua de la tan turbadora mitología que se ha creado en torno al Imperio romano. En realidad, al margen de los aspectos más o menos sensacionales de la sexualidad romana que presenta la literatura imperial —ella misma sensacional—, también había en el mundo romano muchas parejas del mismo sexo que convivían en forma permanente, constituyendo uniones ni más ni menos exclusivas que las de las parejas heterosexuales que las rodeaban. (En Roma, el divorcio era muy corriente entre los matrimonios heterosexuales,⁶⁴ así como la sexualidad extramatrimonial, al menos para el varón, como ya se ha comentado.) Cicerón menciona al pasar que el «amante» de Catilina —un cónsul— lo abordó en nombre de éste.⁶⁵ No cabe duda de que Adriano y Antínoo constituyeron la pareja romántica más famosa de la Roma imperial del siglo II, a pesar de que entre ellos no había vínculo legal alguno; ambos eran hombres libres unidos sencillamente por amor, y cuando Antínoo murió

realizan acerca de los méritos respectivos de la pasión homosexual y de la heterosexual (conocidos técnicamente como *dubii*): véase, por ej., *CTSH*, pp. 150-154 y 276-284. Que la sexualidad formara siempre parte de ese amor sublime o no, es algo que varía de acuerdo con el punto de vista particular con que cada autor conciba los fines y las limitaciones de la sexualidad humana. Es evidente que cuando, en *El banquete*, Pausianas califica de «celestial» el amor entre personas del mismo sexo y «vulgar» al afecto por el sexo contrario, considera que en Atenas la sexualidad es aceptable siempre que esté contenida en un ritual de cortejo adecuado.

64. No obstante, ni Treggiari ni Dixon se atreven a aventurar una estimación de la proporción.

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

de manera trágica, Adriano lo lloró públicamente como habría hecho por una esposa.⁶⁶

El Satiricón, de Petronio, es una descripción vívida y detallada de esa cultura de relaciones amorosas (homosexuales y heterosexuales), de la misma manera que otra media docena de novelas románticas de los primeros siglos de la era cristiana. Los protagonistas de *El Satiricón* son una pareja de personas del mismo sexo cuyas dificultades eróticas mutuas y con terceras personas (a menudo casadas heterosexualmente) constituye la intriga básica de la obra. Los dos hombres sólo tienen una ligera diferencia de edad prácticamente insignificante⁶⁷ y funcionan como pares sociales, ambos varones y libres (*iuvenes ingenui*, 107) y dueños de sí mismos en el mundo. La relación entre ellos es el único elemento estable en su vida, a pesar de las dificultades que la afectan (y que proporcionan el interés dramático). Aunque resulta evidente que Gitón es el compañero sexualmente «pasivo»,⁶⁸ no por ello se con-

66. Véase el análisis en *CSTH*, p. 108. Ninguno de los estudios más recientes sobre la homosexualidad romana analiza este punto.

67. Gitón —como se ha observado ya—, tal vez fuera un retruécano sobre la base de los antiguos amantes-héroes áticos Armodio y Aristogitón. Gitón tiene dieciséis años (97). Aunque ex gladiador (9), Encolpio no puede ser mucho mayor, pues aduce que es *adhuc iuvenis* para excusarse de su inhabilidad con Circe (130). Además, a lo largo de la narración, tanto Gitón como Encolpio ejercen su atracción indistintamente sobre mujeres y hombres de todas las edades.

68. Las alusiones a Gitón lo presentan siempre como un *puer*: cocina (9), es objeto de las pullas de sus admiradores masculinos (más bien que regañarlos él), y desvela que su madre lo persuadió de que no era un hombre (81), pero todos esos aspesos terminan por hacer de él lo que el hablante moderno llamaría un «marica», esto es, un hombre que en una relación con otro hombre desempeña el papel «femenino». Ciertamente, no es un «muchacho» en ninguno de los sentidos tradicionales del término y desde el punto de vista sexual es exclusivamente pasivo. Los dos varones que se disputan sus favores le permiten elegir quién será su «hermano» (80). Además, Encolpio, a pesar de haber sido gladiador, tiene largos rizos (que se asocian a la juventud y la

sagra menos a su compañero que éste a él, y Petronio explota con gran habilidad el estereotipo del joven desinteresado en su relato del muchacho de Pérgamo que, sobornado por un hombre mayor para hacer el amor, mantiene luego a éste despierto durante toda la noche pidiendo más y más.⁶⁹

A la relación de los protagonistas se alude como un *contubernium* (11), que Petronio puede haber entendido como «cohabitación» o como la forma de matrimonio adecuada cuando intervienen personas de distinta clase social o alguna de ellas carece de ciudadanía romana.⁷⁰ Cuando se obliga a Gitón a participar en una ceremonia matrimonial heterosexual (26), es evidente que los participantes (y el autor) lo consideran como un consumado travesti, mientras que Encolpio piensa que su relación con Gitón lleva ya «tanto tiempo que se ha convertido en un vínculo de sangre».⁷¹ Al enfrentarse a la muerte en el mar, Gitón y Encolpio planean que se los entierre juntos y se atan el uno al otro con un cinturón (114).

Aunque *El Satiricón* delata una profunda influencia griega,⁷² está escrito en latín, y esta lengua no tiene pala-

belleza femenina: 18), y su mejor amigo lo acusa de no ser capaz de dominar más que a mujeres y muchachos (9).

69. El hombre mayor amenaza finalmente con llamar al padre del muchacho, que antes había sido el arma del muchacho contra él (*Satiricón*, 85-87). Aquiles Tacio (1.10) dice que tanto los muchachos como las chicas tienen razones psicológicas para fingir indiferencia por el placer venéreo, pero que esto no debía tomarse al pie de la letra.

70. Dados los indicios sobre el origen social de ambos, no es probable que hubieran estado en condiciones de casarse legalmente. Menos clara es su nacionalidad: los nombres «Gitón» y «Encolpio» son juegos obscenos de palabras de origen griego: el primero puede significar «vecino», pero γίτονος también se refiere específicamente a los testículos, y el último significa fundamentalmente «en el regazo».

71. 80: ... *vetustissimam consuetudinem putabam in sanguinis pignus transisse...*

72. Véase, por ej., Graham Anderson, *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, Londres, 1984, cap. 12.

bras comparables al griego para «amante/amado».⁷³ La palabra «hermano» se utiliza en toda la obra con referencia a un compañero homosexual,⁷⁴ manifiestamente como término técnico.⁷⁵ En una escena sorprendente, una mujer que trata de seducir a uno de los dos hombres, dice: «Tú tienes un “hermano”, ya me doy cuenta, pues no fui tan tímida como para no averiguarlo. Pero ¿qué te impide “adoptar” también una “hermana”?»⁷⁶ Esto su-

73. Es evidente que también podía emplearse *Amator/amans* y *amatus*, pero estos términos carecían de la distinción y la precisión de connotaciones de ἔρασις y ἐρώμενος. Lo mismo que el inglés *lover* («amante»), *amator* podía usarse para referirse a una persona aficionada a los caballos, las rosas o el bacalao salado, mientras que, en referencia a sentimientos eróticos por seres humanos, lo normal era que se empleara exclusivamente ἔρασις. Pero véase el cap. 1.

74. Por ej., en 9, 10, 11, 13, 24, 25, 79, 80, 91, 97, 101, 127, 128, 129, 130, 133. En las *Églogas* de Calpurnio, los pastores Coridón y Amintas también se llaman entre sí *frater*; no hay duda de que la motivación última del texto eran las relaciones abiertamente homoeróticas de Teócrito y Virgilio.

75. Cf. *Greek Anthology*, 4.44, donde se usa φράτερ en lugar de ἀδελφός evidentemente porque el latín tiene un sentido técnico del que su equivalente griego probablemente carece. Para el trato amistoso que se advierte en este poema, véase, entre otros, Higino, *Liber de munitio-nibus castrorum*, 45, y Fronto, *Ad amicos*, en particular 2.25, donde aparece la frase *domine frater*. *Frater* se convirtió en una forma normal de tratamiento entre los césares, no necesariamente de modo invocativo, sino para poner claramente de manifiesto la analogía de sus intensas connotaciones emocionales y las nociones de igualdad: véase, por ej., Amiano Marcelino, 15.8.12 (*amantissime mihi omnium frater*); cf. Aurelio Víctor, *Liber de caesaribus*, Franz Pichlmayr, comp., Leipzig, 1911, p. 100. Cf. Apuleyo, *Metamorfosis*, 8:7 *illium amicum, coetaneum, contubernalem, fratrem...* (que, pese a su intención irónica, resulta revelador por la elección de sinónimos). También en árabe, las palabras con el significado de «hermano» tenían connotaciones de amistad y amor apasionado: véase, por ej., E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Londres, 1863, bajo la voz اخو, y R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1981; 1:13.

76. 127: *Habes tu quidem fratrem, neque enim me piguit inquirere; sed quid prohibet et sororem adoptare?*

giere que la mujer reconocía la relación entre los dos hombres como especial, de la misma manera que la gente a la que había preguntado. Ella reconocía que eso podía ser un inconveniente para otras interacciones sexuales y que, en cierto sentido, era comparable a las relaciones amorosas heterosexuales (de donde, por analogía, ella podía ser «adoptada» como «hermana»). El intercambio también implica, dada la agudeza de oído de Petronio para el habla cotidiana, que en el mundo romano el término «hermano» se entendía, en general, con la denotación de pareja permanente en una relación homosexual, inferencia que justifican fuentes literarias antiguas de muchas culturas,⁷⁷ no obstante la amplia ignorancia al respecto que caracteriza la investigación moderna de la sexualidad antigua.⁷⁸ Catulo, por ejemplo, construyó un brillante

77. «El afecto de Gilgamesh por su amigo [Enkidu] se describe en términos igualmente adecuados para las relaciones con parientes y objetos de deseo sexual. A Enkidu se lo llama a menudo “hermano” (*abu*) de Gilgamesh... [y] la palabra que describe la atracción de Gilgamesh por Enkidu es la misma que se emplea para describir la atracción de Enkidu por una prostituta originaria de Uruk, con quien se une como pareja sexual durante seis días y siete noches», Halperin, *One Hundred Years*, p. 81; observaciones análogas se ofrecen en Jeffrey Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Filadelfia, 1982, p. 30; Anne Draffkorn Kilmer, «A Note on an Overlooked Word-Play in the Akkadian Gilgamesh», *ZIKIR ŠUMIN: Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, G. van Driel, Th. J. H. Krispijn, M. Stol, y K. R. Veenhof, comps., Leiden, 1982; y George F. Held, «Parallels between the Gilgamesh Epic and Plato's *Symposium*», en *Journal of Near Eastern Studies*, 42. 1983, pp. 133-141, esp. pp. 136-137. Véase también el cap. 4. En *La Iliada*, Apolo se asombra ante el amor de Aquiles por Patroclo porque sobrepasa en intensidad el que la mayoría de los hombres siente por un hermano o un hijo (24:44-52); el propio Aquiles lo reconoce en 19:321-327. Véase un análisis de esto en Halperin, *One Hundred Years*, p. 84.

78. En general, los lexicógrafos han reconocido estos sentidos sexuales de *frater* y *soror* a diferencia de los significados corrientes de estos términos (véase, por ej., *OLD*, voz «*frater*», 3b; voz «*soror*», 1d),

juego de palabras sobre *ambos* significados de «hermano» y «hermana» —el biológico y el sexual— en un poema sobre Aufileno y Aufilena, hermanos biológicos entre sí que, además, eran «hermano» y «hermana», respectivamente, de dos amigos del poeta.⁷⁹ Marcial no sólo emplea *frater* y *soror* con sentidos inequívocamente sexuales (2.4), sino que incluso se refiere a ellos como «nombres indecorosos» (*nomina nequiora*), y sostiene que se siente ultrajado cuando un varón con el que no

pero otros clasicistas los han ignorado casi por completo (con algunas excepciones, como Stempel, p. 32: *nimirum amasias suas, quibus ius coniugium non darent, id est, concubinas atque meretrices, quasi honestiore nomine, sorores appellabant*; Patlagean, «Rituels», pp. 628-629, que sigue a Florence Dupont, *Le plaisir et la loi du «Banquet» de Platon au «Satiricon»*, París, 1977, pp. 164-169); y Williams. Que *frater* no significara esencialmente hermano biológico es un hecho que reconoce Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, trad. Elizabeth Palmer, Londres, 1973, pp. 172-173, aunque Benveniste no dice nada acerca de su posible significado homosexual, probablemente demasiado turbador para él. Vale la pena señalar, por ejemplo, que ningún latinista ha tomado en cuenta la posibilidad de que el «hermano» cuya muerte lamenta Catulo con tanta amargura (65, 68, 101), no fuera un hermano de sangre sino un amante. No existen datos independientes que confirmen que Catulo tuviera un hermano de sangre, mientras que, por el contrario, hay más paralelismos literarios del lamento por un amante o un amigo «amado como un hermano» (por ej., el de David por Jonatás: véase *infra*, pp. 245-248), que por la pérdida de un pariente (y 68.28-30 parece sugerir una relación sexual). Además, la poesía de Catulo está llena de abierto homoerotismo (por ej., 15, 16, 21, 25, 30, 38, 48, 50, etc.). Tamassia sostiene que el Batallón Sagrado era una «hermandad militar» (*fratellanza militare*), pero tanto dice que no puede analizar esto más a fondo (*più in là [...] non possiamo andare*, p. 8), como que la afirmación según la cual el batallón se mantenía unido por atracción homosexual «no puede ser cierta» (*non può risponderne al vero*, *ibíd.*).

79. Poema n.º 100: Esto es, observa irónicamente, «amor fraterno verdaderamente dulce» (*fraternum vere dulce sodalicium*). Es posible que Tibulo, 3.23, sea también una paranomasia de amarga ironía, aunque la lectura más evidente es la de *frater* en sentido antierótico.

mantiene relación sexual lo llama «hermano» (10.65).⁸⁰ En las *Églogas* de Calpurnio, una apreciable cantidad de interlocutores trata de «hermano» a Coridón, un famoso amante de personas de su mismo sexo de la Antigüedad.⁸¹

En las sociedades mediterráneas antiguas —sobre todo en las culturas que vinculaban el matrimonio con el amor—, «hermano» y «hermana» eran expresiones corrientes de cariño entre cónyuges heterosexuales y, en este sentido, su empleo por parejas homosexuales constituye más bien un paralelismo respecto de la cultura mayoritaria que una desviación de la misma.⁸² El empleo

80. En las *Metamorfosis*, de Apuleyo, 8.7, un hombre que finge profundo afecto por alguien que ha muerto poco antes, lo describe con una secuencia muy interesante de designaciones de afecto: *amicum, coetaneum, contubernalem, fratrem...* («amigo, compañero de niñez, camarada, hermano»).

81. 1:8 (*frater Corydon*); cf. 4:17, 78, todo ello publicado en A. Baehrens, *Poetae latini minores*, Leipzig, 1881.

82. «Desde mediados del segundo milenio A.E.C. [...] fue habitual que los esposos plebeyos [esp. en el Egipto romano] llamaran “hermanas” a sus esposas», aunque durante ese período no era común que los hombres se casaran realmente con sus hermanas (apenas se conoce en el mismo unos seiscientos o quinientos matrimonios entre hermanos, al margen de la familia real): Hopkins, «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt», p. 311. Obsérvese el papiro de Oxhyrynchus n° 744 («Hilario a su *hermana* Alis, muchos recuerdos...»), acerca del cual dice Hopkins: «No hay duda de que Alis era la esposa de Hilario, pero la palabra “hermana” del saludo no prueba que fuera verdaderamente su hermana» (p. 317); la carta, escrita apenas antes del inicio de la era cristiana, fue publicada primero en *The Oxyrhynchus Papyri*, 4, Bernard Grenfell y Arthur Hunt, comps., Londres, 1904, pp. 243-244, y se ha reimpresso muchas veces (por ej., en *Select Papyri*, ed. a cargo de Hunt y Edgar, núm. 105, comps., *Greek Papyri in the British Museum*, ed. a cargo de F. G. Kenyon, Londres, 1893, 1.42.1, y en *Roman Civilization: Selected Readings*, ed. a cargo de M. Reinhold y N. Lewis, Nueva York, 1955, 2:404). A partir de Grenfell y Hunt, todos los comentaristas han estado de acuerdo con Hopkins en que «hermana» no es una indicación segura de relación de sangre sino únicamente

de voces que sugerían relaciones fraternales o lazos afectivos, íntimos, familiares (en latín, *affinitas*) —antes que los términos de control relacionados con el poder y la jerarquía— constituía la marca distintiva de los amantes antiguos, cualquiera que fuese su sexo. Evoca una relación de igualdad general⁸³ entre personas de la misma generación, en la que ninguna de las partes depende de la otra ni está subordinada a ella, en la que no hay coerción ni diferencia de estatus.⁸⁴ Quizá sea éste un reflejo exacto de las

matrimonial. Véase también los comentarios de Kenyon, Letronne y Peyron, para confirmar que «hermana» era un término muy corriente de expresión de cariño para dirigirse a las esposas egipcias, en *Greek Papyri*, p. 31, *ad unam*, y, más ampliamente, H. Thierfelder, *Die Geschwisterehe im hellenistisch-römischen Ägypten*, *Fontes et Commentationes*, 1, Munster, 1960. Podría considerarse este uso como un mero subconjunto de la tendencia a emplear términos «hermano» o «hermana» para referirse a amigos muy queridos: «pues, sin duda, cuando deseamos hacer un cumplido a aquellos que parecen ser amigos, no puede haber mayor halago que llamarles hermanos» (Quintiliano[?], *Declamationes*, 321).

83. Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 107-119, explora esto muy concienzudamente y observa cuán a menudo los niños se criaban en la misma casa en que luego se casaban.

84. «No hay afecto mayor que el de llamar a alguien “hermano”; ¿cómo se podría bendecir mejor una amistad que bendiciendo la hermandad?», Quintiliano (?), *Declamationes*, 321. Cf. *Panegyrici Latini*, ed. Emil Baehrens, Leipzig, 1874, Mamertino, 7, pp. 107-108: *Sic uos geritis quasi iuniores ambo, ambo seniores, neuter plus suis moribus fauet: uterque se uult hoc esse, quod frater est*. *Greek Anthology*, 7.551 (Agatías, el Escolástico) alaba la ὁμοποσύνη —palabra que se asocia particularmente a la armonía matrimonial, como ya se advirtió— de dos hermanos que vivieron, murieron y fueron enterrados juntos. El texto no da indicación alguna acerca de que no fuesen hermanos biológicos. Para comparaciones antiguas de la condición de «amigo» con la de «hermano», véase Jenofonte, *Anábasis*, 7.2.25, Polibio, 7.9. Stempel (pp. 8-15) analiza en detalle la igualdad como contenido principal de la *fraternitas* (por ej., 8: *Inter reliqua cognationum nomina dulcissimum videbatur nomen fratrum in primis propter aequalitatem et concordiam*). Las mujeres amigas también empleaban *soror* para nombrarse recíprocamente: véase, por ej., Apuleyo, *Metamorfosis*, 1.12.

relaciones amorosas más libres e igualitarias que se dieron bajo el imperio.⁸⁵ (En verdad, los estudiosos han sostenido que en algunas sociedades antiguas era común que los esposos adoptaran legalmente a sus esposas como hermanas.)⁸⁶ Las relaciones de hermandad eran una metáfora particularmente expresiva en una sociedad impregnada del modelo del amor excepcional y el autosacrificio de Cástor y Pólux, figuras frecuentes en el arte y la literatura romanos,⁸⁷ y probablemente menos ofensivos como arquetipos de interacción sexual en una cultura cuyas deidades principales (por ejemplo, Júpiter y Juno)⁸⁸ eran a

85. Plutarco (siglo II) escribió un tratado sobre el «amor fraterno» (Περὶ φιλαδελφίας), expresión con la cual se refería literalmente al amor que *debía* existir entre hermanos de nacimiento; lamentaba que, en su época, el amor fraterno fuera tan raro como entre los antiguos (ἐπὶ τῶν παλαιῶν) lo había sido su opuesto (μιοαδελφίαν) (*Moralia*, 478C, LCL, 6:248).

86. Esta literatura es amplia y discutible. Véase, por ej., Édouard Cuq, «Les Actes juridiques susiens», *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 28, 2, 1931, 47-71, pp. 51-53; P. Koschaker, «Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten», *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, 41, 1933, pp. 1-89; David Freedman, «A New Approach to the Nuzi Sistership Contract», *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 2.2, 1970, pp. 77-85; Samuel Sandmel, «The Haggada within Scripture», *Journal of Biblical Literature*, 80, junio de 1961, pp. 105-122; Samuel Greengus, «Sisterhood Adoption at Nuzi and the "Wife-Sister" in Genesis», *Hebrew Union College Annual*, 46, 1975, pp. 5-31.

87. Obsérvese, por ej., Marcial (quien, no obstante, emplea *frater-soror* en sentido sexual), 7.24; Estrabón, 6.2. y Claudiano, *De piis fratribus*. Tiberio restauró y volvió a dedicar el templo de Cástor y Pólux movido por el amor a su hermano (Suetonio, *Tiberio*, 20). Por otro lado, Musonio Rufo opone explícitamente la comparación de amistad intensa y hermandad biológica con el argumento de que esta última es muchísimo mejor: Cora Lutz, *Musonius Rufus «The Roman Socrates»*, New Haven, 1947, pp. 100-101.

88. Apuleyo, *Metamorfosis*, 6.4, por ej., tiene un personaje que se dirige a Juno como «hermana y esposa del gran Júpiter» (*Magni Iovis germana et coniuga*). Estos emparejamientos se conocían también en las

menudo tanto esposo y esposa como hermano y hermana.⁸⁹ Si bien en el mundo antiguo la relación entre hermanos se evocaba a veces como arquetípicamente asexual,⁹⁰

religiones místicas imperiales: Isis y Osiris eran amantes hermanos que produjeron un hijo sagrado, Horus. Su relación, aunque a la vez fraterna y erótica, se asociaba sobre todo con la pasión: véase, por ejemplo, el hechizo demótico de amor que invoca a «Isis [...] que lleva sobre los hombros a su hermano, que es también su compañero de cama», publicado en Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago, 1986, p. 66. Entre los egipcios, cuyos mitos ejercieron influencia en todo el Mediterráneo, el matrimonio entre hermanos fue una realidad empírica en la clase gobernante, y ampliamente observada en los pueblos vecinos. Por ejemplo, Ptolomeo II se casó con su hermana Arsinoe, oficialmente conocida a partir de entonces como Arsinoe «Philadelphus» («amante-hermano»); véase Hopkins: «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt», p. 311 y n. 26.

89. Véase el interesante uso retórico que de esto hace Cicerón, *De domo sua*, 34.93, donde acusa a su adversario de tener una relación comparable con su esposa/hermana. Cf. *Pro Caelio*, 13.32, donde insinúa lo mismo, pero de modo más sarcástico. (... *mulieris viro-fratrem volui dicere; semper hic erro*). Los cristianos sospechaban que los paganos, en general, mantenían relaciones incestuosas: Tertuliano dice que los estoicos duermen con sus hermanas (*quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt* [CSEL, 20:296]), e Ireneo (*Contra las herejías*, 1:3 [PG, 7:508-509]), acusa a los paganos de utilizar un pretendido afecto fraterno para encubrir relaciones incestuosas: «Otros son más modestos y desde el comienzo simulan que viven con “hermanos”, pero con el tiempo se ven delatados por la preñez que la “hermana” debe a su “hermano”».

90. En *La Constitución de Esparta*, 2.13., por ejemplo, Jenofonte dice que las censuras de Licurgo a la expresión sexual en relaciones de varón con varón en Esparta significan que los hombres vivían con adolescentes «como padres con sus hijos, o como hermanos con hermanos» (ἢ γονεῖς πατρῶν καὶ ἀδελφοὶ ἀδελφῶν εἰς ἀπποδίσια ἀπέχονται). Alcibiades se quejaba de que Sócrates se reprimió tanto cuando pasaron la noche juntos, que fue como si hubiera dormido con su padre o con un hermano mayor (*El banquete*, 219C); [Luciano], *Cosas del corazón*, repite lo mismo, pero sólo con la imagen del padre (§ 49, p. 226), pero luego lo niega de plano (§ 54) al afirmar que esta relación era de naturaleza incuestionablemente sexual. *Greek Anthology*, 10.20, parece jugar con ambas connotaciones de ἀδελφός.

la aparente paradoja no es más difícil de comprender que la evidente incoherencia de las prohibiciones modernas del incesto entre padres e hijos y la tendencia común de los hablantes contemporáneos a emplear términos como «mami», «papi» o «nena», etcétera, en contextos específicamente sexuales.⁹¹ Williams observa que los varones romanos quizá describieran «a sus esposas o a sus parejas sexuales en términos que, además utilizaban para sus amigos varones, o [...] sus relaciones con amigos mediante palabras y acciones que también se usaban para sus parejas eróticas, y a esta superposición es a lo que se apunta con la palabra *frater*».⁹²

Aunque existan ciertos autores que de los estereotipos literarios de la Atenas del siglo IV deducen que en la Antigüedad todas las relaciones homosexuales eran temporales y guardaban relación con la edad, los datos documentales sugieren, como ya se ha observado, que este cuadro es exagerado incluso para Atenas y que las relaciones homosexuales en el resto de la Europa antigua eran, sin duda, mucho más variadas y flexibles, probablemente no muy distintas de sus correspondientes contrapartidas heterosexuales. Plutarco, al escribir en griego para un público romano del siglo II,⁹³ apunta específicamente: «El amante de la belleza estará bien e igualmente dispuesto respecto de ambos sexos, en lugar de suponer que los varones y las mujeres son tan diferentes en materia de amor como lo son en la vestimenta».⁹⁴ Además, sugiere

91. Análoga incoherencia se advierte respecto del lesbianismo: a pesar de que en el mundo se reconocía su existencia, Aquiles Tacio expresa un interludio asexual con la imagen de que era como si una «mujer se levantase de la cama de otra mujer» (8.5.3; cf. 5.25.7).

92. «Homosexuality and the Roman Male», p. 319.

93. Plutarco nació en Beocia, Grecia central, alrededor de 45 E.C., fue a Roma como maestro de filosofía, se convirtió en cónsul y regresó a su Grecia natal para administrar el gobierno romano como procurador. Murió en 120 E.C.

94. *Erotikós*, 767B.

que la edad máxima para los/as «amantes» y la mínima para los/as «amados/as» debería ser la misma con independencia del sexo.⁹⁵

En la antigua literatura amorosa, los amantes masculinos suelen mantener relaciones permanentes y exclusivas, que impiden relaciones similares con otros hombres pero no excluyen necesariamente un matrimonio heterosexual; parecen ser uniones caracterizadas por la igualdad general, aunque en ocasiones existe una diferencia de edad, y la idea de que una parte será el «amante» y la otra el «amado» persiste incluso ante realidades sociales que la desmienten. Por ejemplo, Klinias, el «amante» de Caricles en *Clitofonte y Leucipo*, de Aquiles Tacio, tiene veintiún años, y no es exactamente un «hombre mayor», salvo en sentido puramente técnico. En la novela romántica *Efesíaca*, de Jenofonte de Éfeso, se enamoran dos muchachos de aproximadamente la misma edad,⁹⁶ pero uno adopta el papel de «amante» y debe emprender el rescate del otro de las garras de un hombre mayor mediante el rapto a punta de espada de la casa de este último, para llegar a la

95. *Erotikós*, 754C.

96. Se señala que tienen la misma edad y que ambos son relativamente jóvenes: 3.2.3. Podría argumentarse que el hecho de que el autor aclare esto desvela un presupuesto cultural según el cual los amantes serían en general de edades diferentes, pero la misma novela contiene argumentos en contra de tal cosa (véase la nota siguiente). Además, en este contexto, los *supuestos culturales* son menos importantes que meras insinuaciones de la vida social. Y, por último, podría considerarse el paralelismo con las expectativas modernas: si un varón mayor estuviera solo con una mujer joven y hermosa durante un tiempo, bien podríamos alentar sospechas que serían menos acusadas si la misma muchacha estuviera sola con un amigo o amiga de escuela. Esto no se debe a que los hombres mayores cohabiten regularmente con chicas jóvenes, sino a que imaginemos (correctamente o no) que se sentirán tentados a obrar de esa manera, mientras que los amigos de aquéllas están acostumbrados a su atractivo y tienen motivo para relacionarse con ellas en otros términos.

cual ha tenido que vender todas sus pertenencias y coger un navío.⁹⁷

En realidad, en esta novela hay tres parejas prominentes: Habrocomes y Antia son, respectivamente, el héroe y la heroína cuyo matrimonio por amor, aunque arreglado, y cuyas desventuras posteriores constituyen la intriga principal de la obra. Aunque están separados durante la mayor parte de ésta y constantemente se sienten tentados de casarse o dormir con otras parejas (siempre del sexo opuesto), o se amenazan mutuamente con ello, se mantienen absolutamente fieles el uno al otro y al final de la novela se reúnen con éxtasis. Sus fieles sirvientes Leuconte y Roda, que han sufrido a causa de las desventuras y la separación de sus queridos señores, se reúnen con ellos al final, ya prósperos y libres, y ambas parejas conservan la amistad. Hay una tercera pareja, formada por dos varones, Hipotoos y Cléistenes. El primero, un ex pirata, es fiel amigo del héroe; el gran amor de su vida era un joven llamado Hiperantes, muerto trágicamente. Al final de la novela, Hipotoos entabla una relación romántica permanente con otro joven (Cléistenes), al mismo tiempo bello y de buena familia (ἐν γηγονότων, 5.9.3, elemento esencial para una pareja matrimonial). Viven como pareja permanente en términos de igualdad y amistad con Habrocomes y Antia y con Leuconte y Roda.

Habrocomes y Antia se han casado legalmente en una ceremonia que la novela describe; Leuconte y Roda, por ser de condición servil, probablemente no estén legalmente casados, pero el tratamiento que recibe su relación es comparable al de sus señores, permanente y basado en

97. 3.2.6. Obsérvese que toda la historia de Hipotoos e Hiperantes, como se verá *infra*, guarda un elaborado paralelismo con la de Habrocomes y Antia, quienes también eran jóvenes y aproximadamente de la misma edad (Habrocomes tiene dieciséis años cuando comienza el relato).

el amor.⁹⁸ El autor establece en la novela muchos paralelismos entre los dos amores homosexuales de Hipotoos y las relaciones heterosexuales: el nombre de su primera pareja es un juego de palabras sobre el nombre de Antia (que significa «hermosa», mientras que el de él significa «más que hermoso» o «extremadamente hermoso»); él e Hipotoos se encuentran en un festival, lo mismo que Habrocomes y Antia; los padres del joven arreglan una relación con otro hombre sobre la base de ventajas económicas (como la mayoría de los matrimonios heterosexuales), y él e Hipotoos deben escapar (podría decirse «huir») para vivir juntos y felices.⁹⁹

Cuando al final todos los personajes principales de la novela se reúnen, el autor hace que cada pareja se vaya a la cama «según su inclinación»:¹⁰⁰ Habrocomes con Antia, Leuconte con Roda e Hipotoos con Cléistenes. Hipotoos erige una gran tumba para su primer amante, Hiperantes, y vive con Cléistenes en una unión duradera de evidente igualdad, «compartiendo sus bienes» (5.9.2.; 5.15.4). Aunque el texto ha sufrido daños, parece indicar que el aspecto legal de esta relación tomó la forma de adopción.¹⁰¹ El derecho romano veía con inmenso horror

98. En 2.3.6 se los describe sencillamente como «unidos» (συνῆσαν ἀλλήλοις), y se dice que sus sentimientos recíprocos consisten en una «unidad nacida del amor» (κοινωνήματα ἐξ ἔρωτος).

99. La relación entre Aigiale y su chica (5.1) presenta un paralelismo aún más estrecho con la de Hipotoos e Hiperantes.

100. ὅπως ἔτυχον (5.13.6). En otro contexto esto podría traducirse como «estaba predestinado», o «como las circunstancias determinaron», pero, dada la acción y el tema de la novela, no es verosímil que el autor intentara hacernos creer que las parejas de estas uniones fueran simplemente productos de la circunstancia.

101. Dalmeyda da καὶ τὸν Κλείσθενη παῖδα ποιησάμενος ὁ Ἰπποπόθοος, que ese autor identifica con una «corrección editorial» a una lengua de unas veintidós letras en el manuscrito (p. 77). Puesto que está en duda la α, pero no lo está la π, lo más probable parece ser que las

la perspectiva de casamiento de un varón con una hija adoptiva,¹⁰² pero era mucho más indulgente cuando se trataba del mismo sexo¹⁰³ o cuando la adopción se realizaba realmente como una forma de matrimonio o como preludio al mismo.¹⁰⁴

La mayoría de los escritores antiguos —de modo sorprendentemente opuesto a sus contrapartidas modernas— otorgaba, en general, más expectativas de fidelidad y permanencia a las pasiones homosexuales que a los sentimientos heterosexuales. Plutarco aduce con evidente desaprobación casos de esposos que permiten que sus esposas les sean infieles con tal de conseguir alguna ventaja, y luego observa: «En contraste, de todos los muchos amantes [homosexuales] que hay y ha habido, ¿conocéis uno solo que entregara a su amado, ni siquiera para ganar honor ante Zeus? Yo, no» (*Erotikós*, 760B). El defensor de la pasión homosexual en el debate helenístico titulado *Cosas del corazón* dice que la sabiduría y la experiencia enseñan que el amor entre varones (ἄρρενας) es el «más estable (βεβαιότατος) de los amores.¹⁰⁵ Este prejuicio sufrió, sin duda, la influencia de *El banquete* de Platón,

palabras que faltan sean πο<ιησόμενος υἱὸν ὁ ἱπ<πόθοος, frase más corriente para esto y que no requiere sustancialmente más letras. Yo preferiría leer πο<ιησόμενος ὁδελὸν ὁ ἱπ<πόθοος, pero es evidente que no hay espacio para ello en el (único) manuscrito (que describe Dalmeyda, pp. xxxiii-xxxix).

102. Ya sea que se trate de un hijo propio adoptado, ya de un hermano/a adoptado/a por uno de los padres: *Digesto*, 23.2.44 («Tan horrible se consideraba el casarse con una hija o una nieta adoptivas, que su prohibición se mantuvo vigente aun cuando a la adopción siguiera la emancipación») y 45.1.35.2. Pero confróntese la opinión de Gayo (*The Institutes of Gaius*, ed. a cargo de Francis de Zulueta, Oxford, 1985, 1.61, p. 18, que permitía el matrimonio después de la emancipación, seguido de las *Institutes* de Justiniano, 1.10.2).

103. *Digesto*, 45.1.38.15: ... *adoptiui patris persona coniungi poterit*.

104. Cf. n.º 101 *supra*, y p. 74.

105. 36, p. 206.

donde se califica de «vulgares» las relaciones y los sentimientos heterosexuales,¹⁰⁶ mientras que para los equivalentes entre personas del mismo sexo se reserva el calificativo de «celestiales».¹⁰⁷ El contraste ejerció amplia influencia en las discusiones posteriores sobre el amor.¹⁰⁸

Este juicio tan elevado de las uniones homosexuales se relaciona, para facilitar y complicar las cosas a la vez, con la superposición de los conceptos antiguos de amor homosexual y amistad masculina. Es raro que los escritores antiguos admitan la posibilidad de amistad con una mujer. Esto, casi seguramente, se debía a que, en términos generales, sólo a los varones se les atribuía el carácter moral y la inteligencia necesarios para la amistad (o, según algunos, para el verdadero amor),¹⁰⁹ ya que casi todos estos autores pensaban que la amistad era una rela-

106. Πάνδημος, que también podría traducirse por «general» u «ordinario»: he cogido la indicación de LSJ, que cita esta discusión como el *locus* para el significado de «vulgar». Cf. la expresión latina comparable en Catulo, 72.3: *ut vulgus amicam*.

107. Οὐράνιος. No hay duda de que era posible que las pasiones homosexuales fueran πάνδημος (por ej., 181E), pero no está claro que las relaciones heterosexuales fueran siempre οὐράνιος.

108. Plutarco (*Erotikós*, 764B) dice que los egipcios también tenían la dicotomía entre amor «celestial» y amor «vulgar», y a esa misma dicotomía hace referencia también Aquiles Tacio (2.36.2), un griego alejandrino del siglo II. Precisamente de estas palabras derivaban los hablantes alemanes e ingleses de la era victoriana términos para lo que ahora se llamaría «gays» (*Uranian, uranish, Urning*, etc.): véase CTSH, pp. 66-67 y John Lauritsen, *The Early Homosexual Rights Movement*, inéd., 1974, *passim*.

109. «No es adecuado que un hombre libre se enamore de varones esclavos: se trata de mera copulación, como el amor a las mujeres», Plutarco, Ἐρωτικός, 751B (LC, p. 318). Cf. ibíd., 752C: «Las mujeres decentes, naturalmente, no pueden, sin caer en impropiedad, recibir ni ofrecer un amor apasionado» (ἐπεὶ ταῖς γε σώφροσιν οὐτ' ἐρᾶν οὐτ' ἐρᾶσθαι δέητον προσήκόν ἐστιν). Pero en otro sitio del mismo diálogo, otro interlocutor observa: «Si, entonces, [...] consideramos la verdad, la pasión por los hombres y las mujeres son una y la misma cosa: amor», 751F (trad. adaptada de la de Helmbold).

ción esencial e intrínsecamente entre iguales, de modo que difícilmente podía calificarse de amigas a las mujeres, que no eran iguales a los hombres. Aunque las palabras para «amigo» o «amistad» se usan ocasionalmente en relación con compañeras sexuales o el matrimonio,¹¹⁰ el análisis de la amistad se centraba casi siempre, y casi por doquier, en los hombres.¹¹¹

No obstante, muchas descripciones antiguas de la amistad son netamente románticas, y dadas las expectativas comunes de matrimonio (y las circunstancias reales que lo rodeaban), no es asombroso que muchos hombres vieran en otros hombres la fuente evidente de intimidad emocional de un igual.¹¹² A menudo, y de muchas mane-

110. En latín, *amica* es común para designar una concubina o amante (demasiado común, en realidad, como para realizar lista de apariciones), pero ningún tratado filosófico latino sobre la amistad toma en cuenta estas relaciones. Aristófanes (*Tesm.*, 479), parece usar φίλος para referirse a un amante heterosexual, pero esto es relativamente raro en Grecia. Ateneo (13.571d) analiza el doble sentido de εταῖρα —«compañera/amiga» y «querida/cortesana»—, y utiliza φίλη para referirse a las cortesanas. Cf. n. siguiente.

111. Excepciones notables se encuentran en Aristóteles, por ej., en *Ética a Nicómaco*, 1161a-b, 1162a y *Retórica*, 2.1381b; en Jenofonte, *Hierón*, 3.7, y en Plutarco, *Erotikós*, 769A-C. El primero y el último postulan específicamente la φίλία como una propiedad del matrimonio; Jenofonte emplea el término para abarcar los sentimientos de los padres por sus hijos, de los hijos por sus padres, de las esposas por sus esposos y compañeros varones (εταῖροι). Acerca de la tendencia a suprimir las distinciones, A. W. H. Adkins observa que «toda relación, de la pasión sexual a la amistad-huésped, relaciones en que deberíamos destacar mucho más las diferencias que las semejanzas, se denota mediante *philotes*» («“Friendship” and “Self-sufficiency” in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, n.s. 13, 1963, pp. 33-45, p. 36).

112. Aristóteles sostenía que la amistad era *principalmente* el efecto entre iguales (por ej. en *Ética a Nicómaco*, 8.1157b y *Política*, 3.1287b), por lo que su empleo para referirse al matrimonio resulta mucho más sorprendente. Los escritores romanos también confunden los elementos de la amistad con los de otras formas humanas de implicación recíprocas, como, por ejemplo, el matrimonio.

ras, la literatura clásica vincula la amistad con *eros*: en *Metamorfosis*, de Apuleyo, un interlocutor lamenta que a causa de la inactividad de Venus y Cupido (esto es, en ausencia de *eros*), «ya no hay parejas conyugales, ni uniones amistosas, ni amor a los niños», como si las tres cosas dependieran de las operaciones de Venus y Cupido.¹¹³ «... Los conceptos *concordia*, *unanimitas* y *foedus amoris* no sólo se aplican a los amigos sino también a los hermanos y los cónyuges.»¹¹⁴

Con frecuencia los amigos vivían el uno en la casa del otro, y a veces de modo permanente.¹¹⁵ Esto no pretende sugerir que en la Antigüedad todas las amistades entre hombres (ni siquiera la mayoría) fueran de naturaleza erótica, sino que la distinción entre una «amistad» y una «relación amorosa», que para los lectores modernos es tan obvia, intuitiva e importante, parece haber sido rara e inútil para la mayoría de los escritores antiguos. No hay duda de que una amistad entre paganos antiguos se vería seriamente dañada si uno de los amigos se beneficiara de alguna ventaja sexual respecto del otro (aun sutilmente, por explotación de la inexperiencia o de la juventud), pero un aspecto físico consensual sería prácticamente impertinente a los fines de una clasificación taxonómica. Además, la mayoría de los europeos paganos no se verían representados en la fórmula de «simplemente amigos», lo cual supone que las amistades tienen menos poder e

113. ...*Non nuptiae coniugales, non amicitiae sociales, non liberum caritates*... 5:28; Cupido se curaba de la herida que le había inferido Psique y Venus se divertía en el océano.

114. Williams, «Homosexuality», p. 319.

115. Véase, por ej., Yámblico, *Vida de Pitágoras*, 235, Damon y Pitias συνέζων...καὶ ἐκοινόνουν πάντων); Cicerón, *De Amicitia*, 1.2 (Sulpicio vivió con Quinto Pompeyo *coniunctissime et amantissime*), 4.15 (el propio Cicerón vivió con Escipión; cf. además 27.103: *una domus erat, idem victus isque communis*).

intensidad que las relaciones eróticas.¹¹⁶ Para Aristóteles o Cicerón, la expresión «simplemente amigos» habría constituido una paradoja: no había relación más emocional, íntima e intensa que la amistad. Además, la amistad, a juicio de los autores antiguos que trataron el tema, era ante todo una relación entre dos personas, en oposición a la idea moderna según la cual es deseable tener tantos amigos como se pueda. (En tales «amigos», los autores antiguos verían meros conocidos, y negarían que entre ellos fuera posible la amistad verdadera.) La amistad era también apasionada e indisoluble, y gran parte de la literatura antigua idealiza la amistad intensa y de por vida que implica gran sacrificio de parte de uno de los amigos o de ambos, temas todos que el mundo moderno tiende a asociar exclusivamente con el amor romántico.¹¹⁷

116. A la inversa, los autores antiguos consideraban notable este hecho cuando se daba el caso de que un hombre estuviera enamorado de su esposa (por ej., Plutarco, *Erotikós*, 761E; Luciano, *Toxiris*, 61). Esto resulta extraño a la sensibilidad moderna.

117. Luciano (*Toxaris*, 61), cuenta que un hombre salvó a su mejor amigo de un incendio, mientras dejaba que su esposa y su hijo se valieran por sí mismos y que, cuando se le reprochó tal cosa, respondió que no le sería difícil conseguir otra esposa y más hijos —como si fueran intercambiables y de escasa significación emocional específica—, pero que no le sería fácil encontrar otro amigo como aquél al que había salvado. El reproche sugiere que algunos de sus contemporáneos no otorgaban a la amistad el mismo privilegio; otros autores antiguos utilizaron la misma construcción para contraponer la condición única e irremplazable de hermanos y hermanas a la relativa posibilidad de intercambiar cónyuges e hijos (por ej., Plutarco, *Moralia*, 481E [Περὶ φιλαδελφίας], o Herótodo, 3.119, donde una mujer persa elige salvar a su hermano en vez de a sus hijos, con el argumento de que podía tener más hijos, pero no otro hermano). Otras narraciones de devoción amistosa en el *Toxaris* incluyen la de Agatocles, que vende su casa para proporcionar dinero a su amigo Deintas, a quien sigue luego al exilio y con quien permanece hasta la muerte; Eutídico y Damon, amigos desde la niñez, que van juntos a Atenas a estudiar filosofía después de que el primero arriesgase la vida para salvar a su amigo de morir aho-

Los patrones lingüísticos agravan y enfatizan la confusión, tanto en las lenguas clásicas como en las modernas. En inglés, por ejemplo, aunque puede decirse «es simplemente una amiga» —con el significado de ausencia de elemento erótico consciente—, también es posible decir «Fulana se está haciendo su amiga», expresión en la que todo oyente con cierta fineza entenderá que el hablante quiere decir que, en realidad, se trata de un acercamiento romántico. En ambos casos, la información decisiva está codificada en el contexto que rodea la palabra «amigo/a», (*friend*), que es un término general y significa, sencillamente una relación personal estrecha. En el primer ejemplo, «simplemente» significa específicamente «no erótico», y en el segundo, el «su» donde se espera «una» entraña una conexión especial que en Occidente moderno se entiende en general como «erótica».¹¹⁸

Análoga ambigüedad presenta «amigo» en griego, aunque casi exclusivamente en un contexto homosexual. En *Fedro*, por ejemplo, Platón sugiere que mientras el «amante» de un joven está «enamorado», el amado experimenta sentimientos «amistosos»,¹¹⁹ en lo que se equivoca, pues lo que él considera amistad¹²⁰ es en realidad básicamente lo mismo que siente el amante, ya que desea

gado en el mar; y Demetrio de Sunio, que de día trabaja como estibador para sobornar al guardia de la cárcel donde su amigo Antifilo está preso por error, duerme por la noche junto a las rejas y, finalmente, se hace enviar a la cárcel (mediante una confesión falsa) para estar con su amigo. Obsérvese una historia semejante acerca de amigos reunidos por una *fratellanza* de Boccaccio, *Decameron*, Día 10, Cuento 8.

118. En inglés hay una notable diferencia entre *her friend* («su amigo/a» [de ella]) y *a friend of hers* («un amigo/a» [de ella]), al menos en los círculos sociales en que se reconocen las relaciones permanentes con independencia de la ley.

119. 255A: αὐτὸς («el amado»), ὃν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι («el amante»).

120. 255E: καὶ οἰεταὶ οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι.

verlo, tocarlo, besarlo y acostarse con él o junto a él, nada de lo cual es característico de la «amistad», ni como se la entendía entonces ni como se la entiende hoy.¹²¹ Esto podría interpretarse como una indicación de que Platón piensa que hay, efectivamente, una distinción, aun cuando ciertas personas tengan dificultad en aplicarla, pero luego él mismo desvela que, a su criterio, la meta más alta del joven es «la amistad con su amante»,¹²² que es una deliberada fusión de ambas cosas. Análogamente, Plutarco se refiere al afecto entre amantes como «amistad erótica»¹²³ —en combinación de ambos conceptos— y dice que un amante es «un amigo inspirado por Dios».¹²⁴ En su análisis de la naturaleza del amor (el Ἔρωτικός)¹²⁵ emplea de modo intercambiable ἐραστής («amante») y φίλος («amigo»), tal como lo hace una gran cantidad de autores antiguos.¹²⁶ Ateneo hace decir a Zenón que «Eros es el dios de la amistad y la concordia».¹²⁷ En latín, *amica* se

121. Ibíd.: ὄρεν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι.

122. ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία (256E). Al describir una de las más famosas parejas del mismo sexo del mundo antiguo —Harmodio y Aristogitón, cuya permanencia y exclusividad en el amor se consideraba como causa de la institución de la democracia ática—, emplea ἔρως y φιλία: ο γάρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἀρμόδιου φιλία (182C). Aunque pudiera considerarse que el giro de la frase sugiere que los dos hombres alentaban sentimientos mutuos muy diferentes, debe recordarse que su ejemplo se menciona en un análisis de ἔρως.

123. ἐρωτική φιλία: *Vida de Pelópidas*, 18.2. Cf. *Erotikós*, 768E, donde el autor observa que Afrodita y Eros juntos producen φιλία.

124. Ἐνθεον φίλον τὸν ἐραστήν προσεῖπε (*Vida de Pelópidas*, 18), que se atribuye a Platón, presuntamente sobre la base de *El banquete*, 179, donde también se trata el Batallón Sagrado (o *Fedro*, *passim*). Sobre la traducción de éste como reflejo de monoteísmo, véase *supra*, n. 43.

125. Ed. y trad. a cargo de W. C. Helmbold en *LCL, Moralia*, 9, Cambridge, 1969, pp. 303-442.

126. Luciano, en el *Toxaris*, por ejemplo, que es un diálogo sobre la amistad.

127. 561c: τὸν Ἐρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ὁμονοίας (libro 13 [*LCL*, 6:32]).

refiere casi invariablemente a una compañera sexual, lo que crea un vocabulario de rica ambigüedad en torno a «amigo/a», «amistad» y «amor».¹²⁸

Es obvio que Platón, Aristóteles,¹²⁹ Plutarco, Cicerón y otros varones antiguos tuvieron y conocieron amistades no eróticas y relaciones amorosas que no eran amistades. Lo importante no es que no fuese posible distinguirlas, sino que había una superposición sustancial, lo que no ocurre en las conceptualizaciones de la amistad en las naciones modernas, debido al generalizado tabú de la homosexualidad. A ojos de la mayoría heterosexual, la homosexualidad «corrompería» una amistad moderna, o al menos la transformaría en *otra cosa* distinta de amistad. Para una amistad de la Antigüedad, habría acarreado una complicación análoga a la que produciría hoy en una amistad entre un hombre y una mujer. Y a menudo, de la misma manera en que en las amistades heterosexuales modernas no es del todo claro qué papel desempeña el erotismo —incluso para los involucrados en él—, probablemente en el mundo antiguo también fuese algo nebuloso para las partes implicadas en amistades intensas entre personas del mismo sexo.¹³⁰

128. Catulo juega hábilmente con esto en 72 y 109 (que F. W. Cornish traduce para la *LCL*, Catulo, Cambridge, 1988, como «heterosexual», aunque el texto latino mantiene la ambigüedad entre «amigo» y «amiga».

129. Halperin, *One Hundred Years*, p. 131, dice que Aristóteles «se niega a considerar la relación erótica entre hombre y muchacho como una especie de la amistad», y luego cita un fragmento de la *Ética a Nicómaco*, 8.3.5., donde Aristóteles analiza específicamente y en varias oportunidades las relaciones sexuales como *φιλία*, y plantea el interrogante sobre la autenticidad de su naturaleza en tanto amistad. Sin embargo, las relaciones en cuestión no se dan necesariamente entre hombre y muchacho; el análisis trata a los jóvenes en general como *ἑρωτικοί* y les atribuye pasiones repentinas, que incluyen la amistad: *φιλοῦσι ταχέως και ταχέως παύονται*.

130. El poema, «Marcus amans puerum», atribuido a menudo a

En gran parte, la razón por la cual en la Antigüedad la sexualidad complicaría una amistad reside en que la característica primordial de la amistad (en oposición a cualquier otro compromiso emocional) implicaba una igualdad ínsita: las amistades tenían que producirse entre iguales, o, por lo menos, la relación tenía que entrañar una igualdad general.¹³¹ Puesto que la mayoría de los conceptos antiguos sobre sexualidad masculina presuponían que la parte «activa», o insertiva, dominaba de alguna manera al compañero «pasivo», o receptivo, el sexo parecía introducir en la amistad un elemento de subordinación o desigualdad y, por lo tanto, complicarla. (A esto se debe en parte el que las mujeres, a quienes siempre se creyó sexualmente subordinadas a través de su pasividad, no fueren aptas para el papel de «amigas».) Es preciso no confundir esta ideología popular —según la cual la práctica sexual implica que un varón mayor, más poderoso o más rico, obtiene placer a través de la penetración de un varón más joven, más pobre o dependiente, tanto como de una mujer— con una descripción de la realidad, así como no debe entenderse que el insulto «a tomar por culo» indique la probabilidad de actividad sexual entre los locutores, ni la creencia de que la realización de dicho acto humilla o denigra siempre y en todo lugar a la otra parte. En el mundo antiguo los mismos estereotipos y las abreviaturas retóricas no articuladas del poder sexual cedían en privado, entonces como ahora casi con seguridad, a una realidad más flexible, sensible a las complejas variedades de los deseos y las pasiones individuales. Por lo tanto,

Claudiano (finales del siglo IV, principios del V, pero posiblemente una imitación tardía), emplea explícitamente el latín *amicus* con el sentido de «amante»: «El día oye "hijo"; la noche y la cama oyen "amigo"») («*Nate*» *dies audit, nox et torus audit «amice»*), en *Poetae latini minores*, de Emil Baehrens, comp., Leipzig, 1879-1883), 3:306.

131. *Sed maximum est in amicitia superiorem parem esse inferiori*, Cicerón, *De Amicitia*, 19.69.

mientras que en público parecía existir un conflicto entre amistad y sexualidad —aunque, como se ha observado, a menudo se confundía deliberadamente ambas cosas—, no hay ninguna razón para creer que una amistad sexual fuese más rara ni más (o menos) difícil que ahora.

Una cuarta clase de relación homosexual conocida en el mundo antiguo consistía en uniones formales, es decir, en relaciones públicamente reconocidas que implicaban algún cambio en el estatus de una de las dos partes o de ambas, comparable en este sentido al matrimonio heterosexual. Cicerón, a pesar de su notorio rigorismo en materia moral, persuadió a Curio el Viejo de que pagara la deuda que había contraído su hijo en nombre de Antonio, con quien Curio el Joven estuvo, en palabras de Cicerón, «unido en matrimonio estable y permanente, exactamente como si le hubiera dado una *stola* de matrona». ¹³² Es muy improbable que Cicerón, al hacer esta comparación, considerara la relación como un «matrimonio», ni moral ni legalmente. Su observación es un amargo sarcasmo. Lo que queda abierto a la especulación es si pensaba que había algún paralelismo de hecho entre esta clase de relación entre personas del mismo sexo y las uniones heterosexuales establecidas.

Las relaciones establecidas entre personas del mismo sexo implicaban, a veces, la utilización de costumbres y formas del matrimonio heterosexual. El poeta Marcial, en el inicio del segundo siglo, describe cómo:

El barbudo Calistrato se casó con el robusto Afer
según la misma ley por la cual una mujer toma esposo.
Ante él se llevaron antorchas y velo de novia le cubría el ros-
[tro,

132. Filípicas, 2.18.45: *te [...] tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit*. La *stola* era la vestimenta distintiva de una mujer romana casada.

ni se omitió el himno a ti, ¡oh dios del matrimonio!¹³³
 Incluso se acordó una dote. ¿No te parece, Roma, suficiente
 [esto?
 ¿Esperas acaso también que de a luz un hijo?¹³⁴

No siempre estas uniones eran privadas. Pocos años antes, el emperador Nerón (que gobernó de 54 a 68 d. de C) «se casó con un hombre [llamado Esporo] en una auténtica ceremonia pública con una dote y un velo [*flammeum*], con todas las solemnidades del matrimonio, y vivió con él como si fuera su cónyuge».¹³⁵ Un amigo le entregó la «novia, tal como lo exige la ley».¹³⁶ «... Cogió a Esporo consigo, lo llevó a una litera cubierta por las galas que usaban normalmente las emperatrices, y lo besó una y otra vez.»¹³⁷ El matrimonio se celebró por separado en

133. Talasse: véase Marcial, 1.35, 3.93, 12.95; Livio, 1.9.12; Catullo, 61.127.

134. Marcial, 12.42 (mal identificado en *CTSH*, p. 105 como 11.42): *Barbatus rigido nupsit Callistratus Afro/hac qua lege viro nubere virgo solet. / praeluxere faces, velarunt flammea vultus, / nec tua defuerunt verba, Talasse, tibi. / dos etiam dicta est. nondum tibi, Roma, videtur / hoc satis? expectas numquid ut et pariat?* Cf. 1.24, donde se dice que un varón se ha «casado» al día anterior, utilizando la palabra con la denotación específica de papel de novia en una boda (*heri nupsit*).

135. Suetonio, *Nerón*, 28, relatado de modo más detallado en Dión Casio, *Epítome*, 62.28 (sobre las dificultades de este texto, véase n. 7, *supra*), quien dice que existía un contrato de matrimonio y que tanto los griegos como los romanos celebran el matrimonio públicamente (cf. el discurso de C. Julio Vindex en 63.22.4). Cf. Tácito, *Anales*, 15.370, que en general constituyen una fuente muy digna de confianza, donde el autor menciona exactamente los mismos detalles: *uni ex illo contaminatorum grege (nomen Pythagoras fuit) in modum sollemnium coniugiorum denupsisset, iniditum imperatori flammeum, missi auspices, dos et genialis torus et faces nuptiales*. Es difícil prescindir de este detalle.

136. «ὡσπερ ὁ νόμος ἐκέλευε» Dión, 62[63].13).

137. Suetonio, *Nerón*, 28. Dión añade que se esperaba que los súbditos se dirigiesen a Esporo como «dama», «emperatriz» o «señora» (62[63].13).

Roma y en Grecia.¹³⁸ En otra ocasión, el emperador mismo «fue entregado en matrimonio a un liberto, de la misma manera en que a él le había sido entregado Esporo, e incluso imitó los gritos y gemidos de una virgen a la que se desflora».¹³⁹

En tiempos de Juvenal, un poco más entrado el siglo, tales ceremonias, al menos desde el punto de vista desaprobatorio, se habían convertido en algo absolutamente común: «“¿Qué clase de ceremonia?” “Nada especial:¹⁴⁰ un amigo se casa con otro hombre¹⁴¹ y un pequeño grupo asiste al acto”».¹⁴²

«Se entregó a Graco un ejecutante de corneta (¿o tal vez tocaba un instrumento recto?),¹⁴³ una dote de cuatrocientos sestercios,¹⁴⁴ firmó las tabillas de matrimonio,¹⁴⁵

138. Así lo dice Dión Casio, 62,28 y 62[63].13.

139. Suetonio, *Nerón*, 29, Suetonio da el nombre de Doríforo para el liberto, pero tanto Tácito como Dión dan Pitágoras: Tácito, *Anales*, 15.37, Dión, 62.28. (Los matrimonios múltiples, con independencia del sexo, no eran raros: lo único que un romano tenía que hacer para liberarse de una esposa era repudiarla. Pero todas las informaciones de estos arreglos suponen [¿únicamente sobre la base de su conocimiento de ambas ceremonias?] un implícito *ménage à trois*.)

140. Literalmente: «¿Por qué preguntas?», que indica claramente que, para disgusto de Juvenal, a los invitados a la ceremonia, ésta no los perturba en absoluto.

141. El latín expresa la rareza del género mediante la aplicación de la palabra *nubere* —que alude específicamente al papel de la novia en la boda romana— al masculino *amicus*. Cf. Marcial, 1.24, donde aparece el mismo juego de palabras, e *infra*, el análisis de las leyes de matrimonio entre personas del mismo sexo.

142. Juvenal, *Sátiras*, 2:132-135. El original está en verso, pero he abreviado tanto que las divisiones de éstos ya no tendrían valor alguno. La traducción de Ramsey en la edición de LCL es discutible y carece notablemente de sutileza.

143. Retruécano obsceno: los romanos, incluso aquellos a quienes los actos homosexuales no escandalizaban en absoluto, consideraban repugnante el *fellatio* (ya heterosexual, ya homosexual).

144. Según G. G. Ramsey, el traductor de LCL, «cuatrocientos mil sestercios» (p. 27) donde Juvenal dice «*quadringentia dedit* [...]»

pronunció la bendición, dio un gran banquete y la nueva "novia" se reclina en el regazo de su esposo. Un hombre que llevó una vez los escudos ondeantes [de Marte]¹⁴⁶ [...] viste ahora brocato, una larga cola y velo nupcial [...] ¡Un hombre noble y rico de nacimiento es entregado en matrimonio a otro hombre!»¹⁴⁷ Aunque Juvenal presenta esto como ejemplo de la decadencia de las costumbres romanas (tema de toda su poesía), es evidente que su desaliento se debía, en parte, a la despreocupada normalidad con que sus contemporáneos aceptaban esas cosas.

Alrededor de medio siglo más tarde, en *Diálogos de cortesanos* (5.3), de Luciano, una mujer se describe como «casada» con otra mujer, que fue su «esposa» por mucho tiempo (γεγάμηκα¹⁴⁸ πρόπολαι ταύτην... καὶ ἔστιν ἐμῇ γυνή), aunque no hay indicios acerca de aspectos legales o ceremoniales de la relación. (En esta historia, las mujeres se caracterizan por estar exclusivamente interesadas en otra mujer [5.2].)¹⁴⁹ Y un autor contemporáneo, en su

sestertia dotem». Cuatrocientos sería una dote pequeña para los patrones de las clases altas imperiales, pero cuatrocientos mil sería excesiva.

145. Dixon cree (pp. 66-67) que éstas, antes que constituir un registro público del matrimonio, dejaban más bien constancia privada de los términos del acuerdo (por si acaso más adelante se produjera un divorcio). Si esta autora tiene razón, corresponde más a un acuerdo prenupcial moderno que a un certificado de matrimonio.

146. Aparentemente, Graco fue uno de los Salii, sacerdotes de Marte que, en Roma, portaban en procesión los escudos sagrados. También había sido gladiador: véase versos 143 ss. y 8.201, 210.

147. Juvenal, *Sátiras*, 2:117-120, 124-125, 129.

148. Obsérvese que, antes que una frase referente a una mujer, emplea la fórmula griega usual para designar el papel masculino en un matrimonio.

149. El contraste, un personaje de la novela helenista *Cosas del corazón*, erróneamente atribuida a Luciano, propone sarcásticamente que si hubiera que aceptar la homosexualidad masculina, debería aceptarse también el lesbianismo (τῆς τριβακῆς ἀσελγείας), dando claramente a entender que esto sería ridículo y absolutamente intolerable (§ 28, p. 194).

novela sobre el amor, incluyó «una digresión acerca de Berenice, la hija del rey de Egipto, y sus pasiones salvajes y desordenadas,¹⁵⁰ y acerca de cómo durmió con Mesopotamia [...] Berenice se casó con Mesopotamia y entre Garmos y Berenice estalló la guerra por Mesopotamia».¹⁵¹

Podría considerarse estas uniones como «imitaciones» del matrimonio heterosexual, pero sería más prudente verlas como modos de «participación» en la cultura mayoritaria. Presentan dos aspectos particularmente interesantes. Probablemente, antes del imperio las uniones entre personas del mismo sexo no daban lugar a esta clase de ceremonias, pues el matrimonio heterosexual era casi por completo un arreglo de propiedad que tenía que ver con los descendientes y la herencia, prácticamente sin relación con el tipo de vínculos emocionales que inspiraban las uniones entre personas del mismo sexo. En efecto, sólo el énfasis cada vez mayor en el amor como causa, consecuencia o elemento concomitante del matrimonio, creó en los ciudadanos del imperio, durante los siglos I y II, una cierta relación mental entre matrimonios

150. ἀγρίων ἀντὶς καὶ ἐκθέσμων ἐρώτων: cf. el ἀλλόκοτον de Luciano, *Diálogos*, 5.1. Al parecer, los escritores griegos y latinos, a pesar de aceptar la homosexualidad masculina como un hecho ordinario, consideraban el lesbianismo una rareza.

151. *Iamblichi Babyloniacorum reliquiae*, ed. a cargo de Elmar Habrich, Leipzig, 1960, 17, p. 58. Se trata de una perífrasis de Focio, patriarca del siglo IX; el original se perdió. La mayoría de los estudiosos del tema considera en general dignos de confianza los resúmenes de Focio: véase Tomas Hägg, *Photius als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerptierens in der Bibliotheca*, Uppsala, 1975, y Warren Treagold, *The Nature of the «Bibliotheca» of Photius*, Washington, 1980. Para un análisis previo de esto, véase CTSB, p. 107. Aunque, a mi juicio, ésta fue la primera vez que en la literatura especializada se propuso seriamente la idea de un auténtico casamiento entre las dos mujeres, ninguno de los muchos críticos de CTSB ha contradicho esa propuesta.

heterosexuales y uniones entre personas del mismo sexo. Además, la disminución en los primeros tiempos del imperio de la dinámica de completa subordinación de la novia —la declinación del matrimonio *cum manu*, («con mano»), por ejemplo, los conceptos cada vez más igualitarios de obligaciones matrimoniales, contratos que obligaciones recíprocas, etcétera—, eliminaron una de las dificultades que el matrimonio había planteado previamente para que por lo menos uno de los dos varones tratara de solemnizar la relación. Bajo el nuevo concepto, ninguno necesitaba convertirse en propiedad, en dependiente, en *famulus* del otro; por el contrario, podían constituir una sociedad similar a la de los contratos matrimoniales egipcios.

Sin embargo, el hecho de que en las uniones heterosexuales las mujeres fueran entregadas al control y propiedad de un hombre por otro que previamente las poseía y controlaba, planteaba ciertos problemas a toda unión entre personas del mismo sexo que se diseñara según el simbolismo y la autoridad de aquéllas. En el caso de dos mujeres, ¿cuál de ellas obtendría el control? Berenice, en tanto gobernante, probablemente tuvo y planteó pocas dudas al respecto en su mundo de ficción. Pero ¿qué pasaba en la realidad? Y en el caso de dos varones, ¿cuál de ellos *sufriría* el control? Se trata de una pregunta tanto más perturbadora cuanto que se trataba de un mundo en que el control y el privilegio masculino constituían el fundamento social básico. Es de suponer que precisamente esto es lo que hace que Juvenal sienta desasosiego ante el caso de que un hombre que, «nacido para la riqueza y la nobleza», era *entregado* en matrimonio.¹⁵²

152. El problema se complicaba aún más por el hecho de que uno de los bienes capitales de una novia era la virginidad, y los autores antiguos abrigaban serias dudas acerca de si la inexperiencia en un varón equivalía a la virginidad física en una mujer. Aquiles Tacio, en el siglo II, se pregunta «si hay virginidad en los hombres» (εἰ τις ἐστὶ καὶ ἐν ἀνδράσι παρθενία, 5.20).

El conflicto entre expectativas de género e implicaciones del mismo sexo en los modelos de matrimonio heterosexual tradicional resulta más evidente en el caso de Heliogábalo,¹⁵³ emperador entre 218 y 222.¹⁵⁴ Ascendido al trono imperial en su adolescencia temprana por una combinación de su pretendida relación con una dinastía anterior, la intervención de poderosas parientes femeninas, agitación política en Roma y tropas rebeldes, conmovió a sus súbditos con su extremada falta de decoro en materia sexual, sobre todo porque adoptó manifiestamente un papel pasivo con otros varones, conducta que se consideraba femenina e inapropiada para un ciudadano adulto de sexo masculino, y con mayor razón tratándose de un emperador. Mantuvo una relación duradera con un atleta, Hierocles,¹⁵⁵ relación que su biógrafo más fiable

153. Cuyo verdadero nombre era Avito; se lo llamó Heliogábalo (del griego Ἡλιογάβαλος), por el dios al que adoró y que introdujo en Roma. Puesto que muchos historiadores modernos emplean este nombre, también lo he hecho yo. Avito se apodaba a sí mismo «Antonino» para cubrirse del prestigio de los antoninos, de quienes se pretendía descendiente. Dión se refiere a él como «el falso Antonino» o Sardanápalo, por un famoso sibarita antiguo. Lampridio, en su biografía, lo llama «Antonino Heliogábalo».

154. Existen dos relatos detallados del reino y la vida personal de Heliogábalo: el *Epítome* de Dión, libros 79-80, ed. y trad. a cargo de Earnest Cary, Londres, 1927 (9 en *LCL*, Dión), y el relato de Lampridio en *Scriptores Historiae Augustae*, ed. y trad. a cargo de David Magie, Londres, 1924. En general se piensa que el primero es más digno de confianza —en verdad, Dión afirma haber sido testigo presencial de gran parte de lo que cuenta (80.1.1)— mientras que la sospecha acerca del último es prácticamente unánime. No obstante, en lo esencial los relatos concuerdan. Dión contiene muchos más detalles extravagantes, mientras que Lampridio parece haber confundido en cierto momento a Zotico con Hierocles (como se verá *infra*). Ambos autores reconocen explícitamente una profunda hostilidad hacia Heliogábalo y, dados los evidentes excesos sexuales de éste, es fácil imaginar que bordaron sus relatos con la intención de desprestigiarlo.

155. Dión, 80[79].5, 14, 15, 16. Lampridio (10) dice que «se casó» con Zotico: «le fue entregado en matrimonio y cohabitó con él, a

consideró claramente, aunque de manera desacertada, como matrimonio,¹⁵⁶ al punto de caracterizar a Hierocles como «esposo» del emperador,¹⁵⁷ e incluso describir como «adulterio» las aventuras amorosas de éste con otros hombres.¹⁵⁸ (Por otro lado, el mismo autor se muestra tan disgustado ante las uniones heterosexuales de Heliogábalo —de las que hubo cinco, incluida una con una virgen vestal— como ante el matrimonio homosexual con Hierocles. Sin duda, percibió con perspicacia que las heterosexuales, aunque más convencionales, eran realmente menos auténticas.)¹⁵⁹ Otra fuente dice que en aquella época los hombres que deseaban progresar en la

tal punto que tuvo una dama de honor...» (*nupsit et coit, ita et pronubam haberet* ...). Pero Lampridio parece haber confundido a Zotico con Hierocles: al principio describe a Zotico (ibíd.) como hombre de enorme influencia en la corte, mientras que Dión dice que Zotico sólo estuvo en el palacio del emperador y gozó de su favor una única noche, y que fue expulsado de Italia. Más adelante (15), Lampridio identifica a Hierocles como el favorito del emperador, cuyo despidio los soldados reclaman: a Zotico no se lo menciona. Quizá sólo se trate de una confusión de nombres de parte de Lampridio, o de que éste interpretara como boda el que Zotico fuese llevado a palacio coronado con guirnalda y con antorchas encendidas (Dión, 80[79].16.3-4; o bien Dión no logró reconocer detalles ofensivos, o bien los omitió, dado el contenido de su informe). La boda de Heliogábalo con Hierocles es sugerida con énfasis por el término que emplea Dión (80[79].5.5), ἐγήμετο, que corresponde al *nupsit* de Lampridio.

156. Dión incluye inequívocamente (80[79].5.5) bajo la rúbrica de «matrimonio» tanto las uniones heterosexuales como las homosexuales cuando dice: «De sus matrimonios, en los que a veces adoptaba el papel masculino y a veces el femenino, podría decirse más...» (περὶ μὲν τῶν γάμων αὐτοῦ, ὧν τε ἐγάμει ὧν τε ἐγήμετο..., καὶ γὰρ ἡνδρίζετο καὶ ἐθηλύνετο...).

157. Dión, 80[79].14.1 y 4: ὁ δὲ δὴ ἀνὴρ αὐτῆς [*sic*, con el significado de Heliogábalo] Ἱεροκλῆς ἦν. Obsérvese que el uso del griego común («hombre»), por «esposo», realza la paradoja.

158. 80[79].1.5.3: ἐμοίχευον αὐτόν.

159. Como dice explícitamente en 80[79].9.1.

corte imperial, o bien tenían esposos, o bien simulaban tenerlos.¹⁶⁰

El conflicto entre las actitudes sexuales cada vez más cerradas del período y la extraordinaria lujuria del joven soberano (incluso para patrones imperiales), tal vez hayan sido dos de los motivos de su asesinato (así lo afirma Dión). Sería imposible evaluar hasta qué punto esto es un reflejo de las actitudes generales, no sólo porque los detalles de sus excesos eróticos permanecen oscuros (y los autores contemporáneos sin duda los exageraron con fines dramáticos), sino también porque Heliogábalo presentaba muchos puntos débiles como gobernante, lo cual puede muy bien haber influido más que su idiosincrasia sexual en el descontento de los soldados que pusieron fin a su reinado. Sin embargo, los biógrafos, que escribieron para complacer a sus sucesores, tendieron a insistir en el último aspecto, que ofrecía una lectura más colorista. La inmensa mayoría de los emperadores del siglo III tuvieron reinos breves y violentos, sin ningún elemento de extravagancia erótica; a este respecto, el fin de Heliogábalo fue, tal vez, el aspecto más ordinario de su vida.

No obstante, la tendencia a una moralidad pública cada vez más ascética y la insistencia en papeles sexuales tradicionales produjeron a mediados del siglo siguiente (342) una ley de lenguaje extravagante y enormemente propagandística, que prohibía los casamientos entre personas del mismo sexo, por lo menos aquellos que implicaban papeles genéricos tradicionales:

Cuando un hombre se casa [con un hombre]¹⁶¹ como si

160. Lampridio, 11: *qui maritos se habere iactarent*. Sobre Lampridio, véase n. 155.

161. El significado de esta frase es perfectamente claro; no he introducido las palabras entre corchetes para reforzar su significado, sino porque, precisamente en este punto, muchos manuscritos incluyen *viro* («un hombre»): véase el aparato crítico de la edición de Haenel,

fuera una mujer,¹⁶² ¿qué puede buscarse allí donde el sexo perdió su lugar, donde el pecado es algo indecoroso [incluso] de conocer, donde Venus se ha transformado en una forma diferente, donde el amor se busca, pero no aparece? Ordenamos que se promulguen leyes y la justicia se arme de espada vengadora, a fin de someter a un refinado castigo a las personas desvergonzadas que sean culpables de esto en el presente o en el futuro.¹⁶³

A partir del léxico de la ley resulta evidente que lo que se hallaba en juego no era sólo la sexualidad entre personas del mismo género, sino también los papeles y las expectativas de género. La palabra que se emplea para «casarse» es *nubere*, término latino correspondiente a la novia y voz que Marcial, Juvenal y los biógrafos de Nerón y Heliogábalo emplean burlescamente para describir, en un varón, un comportamiento social que se considera arquetípicamente femenino: el ser entregado en matrimonio y

loc. cit. La palabra *nubere* se emplea en general para designar la acción de la novia en una boda heterosexual; el papel del varón se denota más corrientemente con *ducere*. Marcial y otros autores clásicos juegan con este significado específico e inequívoco de *nubo*.

162. Literalmente, «como una mujer que se ofrece a los hombres».

163. Teodosiano, Código, 9.7.3, rescripto de Constantino y Constante: *Cum vir nubet in feminam viris porrecturam, quid cupiat, ubi sexus perdidit locum? ubi scelus est id, quod non proficit scire? ubi Venus mutatur in alteram formam? ubi amor quaeritur, nec videtur? iubemus insurgere leges, armari iura gladio ultore, ut exquisitis poenis subdantur infames, qui sunt vel qui futuri sunt rei.* Dalla, *Ubi Venus Mutatur*, toma su título de esta ley, pero niega que guarde relación alguna con los matrimonios homosexuales (p. 63, n. 2), y afirma, casi al pasar, que la frase *vir nubet in feminam* es puramente metafórica, pero no explica qué razones lo conducen a pensar tal cosa. También confunde la fecha del rescripto al datarlo en 390, por aparente confusión con 9.7.6, que podría explicar en parte su lectura errónea. Para análisis anteriores de esta ley, véase CTSH, pp. 149-150 y la literatura que allí se cita.

sometido al poder y el control del esposo.¹⁶⁴ Podría parecer demasiado severa la pena de muerte que prescribía el Código por algo que era, sin duda, un hecho familiar en el paisaje social romano, pero en esa época los modelos tradicionales estaban sufriendo numerosas y radicales transformaciones. En el inicio del siglo, el cristianismo era ilegal; al finalizar, el paganismo era castigado con la muerte. Al parecer, no mucho antes los emperadores habían promulgado una regulación igualmente espeluznante en relación con el matrimonio heterosexual,¹⁶⁵ y el Código también prescribía la muerte en caso de adulterio, de una manera particularmente grandilocuente e imaginativa: a los adúlteros se los encerraba en un saco de cuero cosido y se los quemaba vivos (11.36.4, pena que se aplicaba también a los parricidas). No sólo no se conoce ningún caso en que tan draconiana pena haya sido aplicada (la esposa de Constantino, Fausta, fue ejecutada por adul-

164. Plauto (*Casina*, 1011), emplea también *nubere* en este sentido, en las sospechas de un sirviente respecto de dos hombres (*novom nuptum cum novo marito*, 859), y cuando Calino dice que se ha «casado» con dos hombres (*duobus nupsit*). El uso de *nuptum* con *maritum* es una evidencia insoslayable del empleo en cuestión; en el segundo caso, puesto que el contexto es el lamento de Calino de que ninguno de los hombres cumplió con su deber, *nubere* denota también claramente el papel femenino en el matrimonio.

165. «En 295 E.C., los emperadores Diocleciano y Maximiano publicaron un largo y pomposo decreto contra los matrimonios incestuosos, en el que llamaban a los ciudadanos romanos a celebrar matrimonios de acuerdo con las leyes romanas [...] “En consecuencia, deseamos que todo el mundo respete la propiedad y la sanidad en todos los matrimonios que se contraigan; deberían recordar que están sometidos a la disciplina y las leyes romanas: deberían saber que sólo son legales los matrimonios permitidos por el derecho romano”», Hopkins, p. 345, donde se cita la *Mosaicarum et romanarum legum collatio*, 6.3-4, en *Fontes iuris romani antejustiniani*, Salvatore Riccobono, comp., Florencia, 1940-1943, vol. 2. La naturaleza, finalidad y fiabilidad de esta obra son objeto de serias dudas, razón por la cual matizo la referencia de Hopkins con la frase «al parecer».

terio, pero muchos creen que se trató de una cuestión política), sino que casi seguramente fue abrogada por el *Novellum Majoriani*, 9.1, que en caso de adulterio prescribía el exilio y lo calificaba de precedente. Pero probablemente tampoco esto se puso realmente en práctica: sólo esposos, padres, hermanos, tíos paternos, primos hermanos y otros parientes por línea paterna podían acusar de adulterio a una mujer (9.7.2.).¹⁶⁶ En resumen, el código que contenía la prohibición draconiana de las bodas entre personas del mismo sexo no es una indicación digna de confianza acerca de la práctica sexual romana ni siquiera para el siglo en que teóricamente se aplicó, aun cuando el saber *qué* prohibía puede proporcionar ciertas claves. La severidad de la pena propuesta para los hombres «que se casaban como mujeres» puede ser una indicación de cuán negativamente consideraban esta práctica los compiladores del Código, pero no es probable que constituya una prueba del destino real de quienes en ella incurrieran, así como tampoco, por mucha imaginación que se ponga, la exótica pena para el adulterio podría considerarse como indicativo de la eliminación de éste entre la población romana.

No obstante, por una cantidad de razones, esas bodas se hicieron menos corrientes a medida que el imperio se desvanecía. La razón de ello fue, en parte, el surgimiento o la difusión de otras formas de unión entre personas del mismo sexo (modalidades de unión formal más específicas de las parejas del mismo sexo). Indudablemente, algunas de éstas no dejaron rastro; después de todo, no era probable que tales relaciones produjeran consecuencias importantes sobre la propiedad o la herencia, de modo que no existía

166. Según este código, el adulterio era aparentemente una ofensa en que sólo podían incurrir mujeres, y ni siquiera todas las mujeres: «Si se sorprende en adulterio al ama de una taberna, es decir, a la esposa del tabernero, puede acusársela; pero cogida en adulterio su dama de compañía o una mujer que presta servicio en la taberna, se la exculpará en consideración a su estatus inferior (9.7.1, trad. Pharr).

un interés excesivo en dejarlas legalmente registradas. A comienzos del siglo IV a de C., Jenofonte observa que en una cantidad de estados griegos, «como en Beocia,¹⁶⁷ hombre y muchacho vivían juntos, como personas casadas»,¹⁶⁸ pero no proporciona detalles acerca de aspectos formales de tales relaciones, ni es fácil decir cuántos estados tenía en mente. Tebas, que dio lugar al Batallón Sagrado de amantes, se hallaba en Beocia. El contexto de la observación es su alabanza de Licurgo por desalentar en Esparta las relaciones entre personas del mismo sexo basadas únicamente en la atracción física.¹⁶⁹ Contrariamente, en Esparta se permitía a los hombres «vivir con» (συνεῖναι) varones jóvenes sólo por amor y por el deseo de asistirlos en el entrenamiento y la educación. Esto, dice, se opone a lo que ocurre en «otros estados griegos, como, por ejemplo, Beocia», donde viven como una pareja casada, o Elea,¹⁷⁰ donde las relaciones entre personas del mismo sexo se basan en «favores».¹⁷¹

167. Beocia era el estado griego que se hallaba inmediatamente al norte de Atenas: es muy poco probable que Jenofonte estuviera mal informado acerca de las costumbres sociales de ese lugar. Platón también señala las relaciones homosexuales de Beocia como ejemplares en el mismo sentido: *El banquete*, 182b.

168. Traducción de E. C. Marchant, *Jenofonte: Scripta Minora*, Londres, 1925, *Constitución de Esparta*, 2:12, p. 147. Ésta es la única manera razonable de comprender el griego (ἄνθρωποι καὶ παῖδες συζυγέστες ὁμιλοῦσιν), aunque no se exprese literalmente «como personas casadas».

169. Nótese la implicación de que esto requeriría una vigorosa acción legal. Jenofonte añade: «No me asombro de que la gente encuentre esto increíble, pues en muchos estados las leyes no obstaculizan el deseo de hombres jóvenes».

170. Asentamiento griego en el sur de Italia. Cf. Platón, *El banquete*, 182b, como ya se ha hecho notar.

171. Es de suponer que el pretendiente ofrecía regalos al joven a quien admiraba y que éste lo recompensaba con el ofrecimiento de sus «favores» personales. Es probable que Χάρις se empleara tanto para el regalo como para el favor sexual, dando así lugar a una abun-

Se sabe que las parejas masculinas realizaban juramentos y se prometían mutua fidelidad en la tumba de Iolao, el amado de Hércules.¹⁷² Esto quizá constituyera una formalización de uniones del mismo sexo, comparable a una boda heterosexual, pero es demasiado poco lo que se sabe acerca de la costumbre y el contenido de las «promesas» de fidelidad. Si juraban permanecer juntos de por vida, y lo hacían, ¿equivalía eso a un matrimonio entre personas del mismo sexo? De acuerdo con la literatura, en la Grecia antigua a muchas parejas del mismo sexo, como la de Aquiles y Patroclo o la de Epaminondas y Cafisodoro, se las enterró en una misma tumba, como esposo y esposa.¹⁷³

dante y sugestiva serie de juegos de palabras (relacionadas —lo que no deja de ser interesante— con los conceptos cristianos posteriores de «gracia», también χάρις). Éste es el modelo que se sugiere en Suetonio y en muchas otras fuentes literarias griegas (resumidas en David Robinson y Edward Fluck, *A Study of Greek Love-Names, Including a Discussion of Paederasty and a Prosopographia*, Baltimore, 1937. Estas complicadas diferencias estaban ya descritas en *El banquete*, de Platón, 182b: «... es fácil de advertir la regla [νόμος] respecto del amor [τὸν ἔρωτα] en otras ciudades: allí se expresa en términos sencillos, mientras que entre nosotros la cuestión es complicada [ποικίλος]. En efecto, en Elide y en Beocia, y en todo sitio donde no se posee refinamiento de lenguaje, sólo se dispone de una expresión [καλὸν], que aparentemente se utiliza para gratificar a los amantes [χαρίζεσθαι ἐρασταῖς], y nadie, ni joven ni viejo, diría que se trata de algo vergonzoso [...] Pero en Jonia y en muchas otras regiones, donde viven bajo la dominación extranjera, se la tiene por una desgracia», trad. W. R. Lamb, ed. LCL, Londres, 1967.

172. Plutarco, *Erotikós*, 761 E. Cf. *Vida de Pelópidas*, 18.4, donde lo que ocurre en la tumba se describe como καταπιστώσεις ποιῆσθαι.

173. Para Aquiles y Patroclo, véase *infra*, p. 129. Para Epaminondas y Cafisodoro, véase Plutarco, *Erotikós*, 761D. Epaminondas no tenía matrimonio heterosexual. Su mejor amigo, Pelópidas, que se había casado con una mujer, era capitán del Batallón Sagrado de Tebas, compuesto por parejas de amantes masculinos (Plutarco, *Vida de Pelópidas*, 18, 20).

Se conoce algunos detalles más de las tres clases de uniones formales.

1. El geógrafo y etnógrafo más fidedigno de la Antigüedad pagana, Estrabón (que vivió antes y después del comienzo de la era cristiana), describió una ceremonia de raptó ritual que establece una relación legal entre amantes masculinos en Creta.¹⁷⁴

Ellos [los cretenses] tienen leyes peculiares¹⁷⁵ relativas al amor. Pues no obtienen sus amantes [κατεργάζονται τοὺς ἐρωμένους] por persuasión sino por raptó. Tres días, o más, antes de que tenga lugar el raptó, el amante advierte de tal cosa a sus amigos.¹⁷⁶ Sería una deshonra que apartaran al joven [παῖς]¹⁷⁷ o que éste evitara el camino designado, como si recono-

174. Estrabón presenta estos detalles como parte de su descripción de la Creta de su época, pero dice que se inspira en la obra de Éforo, que vivió varios siglos antes. Por lo tanto, es imposible asegurar que el raptó fuera una costumbre exclusiva del siglo IV A.E.C. (la época de Éforo) o que persistiese en la era cristiana, como parece desprenderse del texto de Estrabón. En general, se suponía una particular asociación de Creta con las pasiones homosexuales, incluso en un mundo greco-parlante en que tales sentimientos se aceptaban como moneda corriente: por ejemplo, Aristóteles, *Política*, 2.10; Platón, *Leyes*, 636b-d; *Timeo*, frag. 144; Heráclides *Póntico*, 508.

175. τὸ νόμιμον: H. L. Jones, el traductor de la ed. LCL (*The Geography of Strabo*, Londres, 1938), traduce esto como «tienen una costumbre peculiar», pero νόμος es mucho más expresivo que «costumbre»; más adelante, en el mismo pasaje, escribe «ley» —que es, por cierto, lo que significa— en relación con los regalos y el consentimiento de los jóvenes.

176. Jones y otros traductores y comentaristas han interpretado que aquí se hace referencia a los amigos del joven por raptar, pero, a la luz de lo que sigue, creo que es igualmente posible que se trate tanto de ellos como de los amigos del amante, quienes los acompañarán al campo.

177. Véase *infra*, n. 198.

ciesen que no es digno de tal amante. Cuando se encuentran, si el raptor es igual o superior al joven en clase social u otros respectos, lo persiguen, lo retienen sólo un poco, en cumplimiento de la ley, y luego lo entregan de buen grado. Si [el raptor] parece indigno, dejan en libertad al muchacho.

La persecución no termina hasta que el joven es conducido a la morada del raptor.¹⁷⁸ No consideran más valiosos a los jóvenes que sobresalen en belleza [κάλλει], sino en carácter y atractivo [χοσμιότητι].¹⁷⁹ Después de entregar un presente al joven, el raptor lo lleva a cualquier lugar del campo que desee. Los testigos del raptor lo acompañan y después de un par de meses de cazar y celebrar fiestas (no se permite llevar al joven por más tiempo), vuelven a la ciudad.

El joven regresa llevando como regalos un equipo militar, así como un buey y un cáliz (tal como especifica la ley) y otras cosas, tantas que los amigos han de contribuir a cubrir los gastos. Sacrifica el buey a Zeus y da una fiesta para los que lo acompañaron, en la cual se pronuncia públicamente acerca de la relación [ὁμιλίας] que mantiene con su amante y dice si le satisface o no. La ley prescribe esto para que, en caso de que en el rapto se hubiera hecho uso de la fuerza, pueda en ese momento, buscar una recompensa y liberarse [de la relación]. Para los jóvenes de buen parecer y buena familia supone una desgracia no tener amantes, como si tal cosa fuese consecuencia de su conduc-

178. ἀνδρεῖον: uno de los comedores públicos de Esparta y Creta, donde todos los hombres, aun cuando estuvieran casados, comían de acuerdo con una alimentación prescrita.

179. Esto no parece tener mucho sentido: es posible que el texto se encuentre alterado en este punto, o bien que signifique, sencillamente, que una combinación de aspecto físico y carácter era preferible a la mera belleza.

ta. Los que han sido raptados reciben el calificativo de «pareja»¹⁸⁰ y gozan de privilegios especiales: en los bailes y las carreras se les concede un lugar de honor, y se les permite vestir ropas más finas que los demás (provistas por sus amantes). Pero no sólo eso, sino que cuando son mayores incluso visten ropas distintivas, que indican que son «especiales» [κλεινός].¹⁸¹ Pues llaman «especial» al amado, y «amigo» al amante.¹⁸² Estos son sus arreglos legales relativos al amor [τὰ περὶ τοὺς ἔρωτας].¹⁸³

180. O «compañeros»: literalmente, «los que permanecen junto a» (παρостаθέντες). Esta expresión, que sólo aparece dos veces en la literatura griega (aquí y en la cita que Ateneo hace de ella [11.782c]), ha desconcertado hasta cierto punto a la mayoría de los comentaristas previos. El término Παρостаθέντες parece ser equivalente a «que vive en», «el otro importante», u otras expresiones que se emplean para designar a las parejas no matrimoniales que «permanecen junto a» su «otra mitad» en la vida. Koehl, «The Chieftain Cup», pp. 106-107, sugiere que deriva del hecho de que el joven raptado «estaba junto a» su amante mayor en el *andreion* y actuaba como su servidor de vino, en recuerdo de la relación entre Zeus y Ganimedes, que también comenzó con un rapto.

181. O tal vez «ilustre», «sobresaliente», «distinguido». La palabra significa literalmente «famoso», pero esto no parece apropiado, ya que Éforo/Estrabón dan a entender que se refieren a un suceso corriente.

182. φιλήτορα. Podría traducirse también como «amante», más bien a partir de φιλέω que de ἐράω; sobre las posibles distinciones (o falta de distinción) entre estas palabras, véase cap. 1.

183. Estrabón, *Geografía*, 10.4.21. Cf. Ateneo, 11.782c, 11.502b. Ateneo no añade más información, y tal vez dependa por completo de Estrabón/Éforo, aunque en el segundo pasaje reconoce su deuda para con Hermonax. Véase un comentario moderno sobre este pasaje en J. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1927, pp. 16-29; H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, Lille, 1939, pp. 450-455; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, pp. 116-117, 205; Robert Koehl, «The Chieftain Cup and a Minoan Rite of Passage», *Journal of Hellenic Studies*, 106, 1986, pp. 99-110; y Sergent, *passim*. Todos estos autores piensan que la costumbre es una suerte de rito de iniciación; ninguno la considera en relación con el matrimonio.

A excepción del aspecto del rapto, esta práctica posee todos los elementos de la tradición matrimonial europea: testigos, regalos, sacrificio religioso, banquete público, cáliz, cambio ritual de vestimenta para uno de los contrayentes, cambio de estatus para ambos¹⁸⁴ y hasta luna de miel.¹⁸⁵ El juicio público en el banquete prefigura lo que terminaría por ser el elemento más importante del matrimonio en el derecho romano y cristiano: la declaración de consentimiento a la unión. (Cf. la fórmula moderna: «¿Tomas por ...?»)

Para los patrones de la época el rapto¹⁸⁶ es menos

184. P. A. Cartledge, «The Politics of Spartan Pederasty», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, lugar de ed. no esp., 27, 1981, pp. 16-36, observa (p. 36, n. 78) que «en Esparta, la admisión como miembro de un grupo habitual de comensales [...] era condición para la ciudadanía plena», con lo que realzaba el ritual de la mayoría de edad implícito en el rito, que es el aspecto que más ha atraído la atención de los comentaristas anteriores (por ej., Sargent, Jeanmaire).

185. No obstante, pocos estudiosos más han establecido la relación, a pesar de tratarse de un pasaje muy conocido y que ha sido objeto de considerable análisis en otros contextos. Véase, por ej., Bernard Sargent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984, parte 1 y *passim*, y la bibliografía allí citada. En «Terminal Essay: D. Pederasty», añadida como apéndice a su traducción de *Noches árabes*, Londres, 1885 (reimp. en *Sexual Heretics: Male Homosexuality in English Literature, 1850-1900*, Brian Reade, comp., Nueva York, 1970, pp. 158-193), p. 184, Sir Richard Burton parece advertirlo, pues alude a esta costumbre como «ceremonias matrimoniales» (entre comillas). Mark Golden, «Slavery and Homosexuality», observa en una nota: «A mediados del siglo IV, por lo menos algunos cretenses practicaron una forma socialmente aceptada de cortejo y matrimonio homosexual» (p. 319, n. 49, al citar el pasaje de Éforo/Estrabón ya traducido).

186. Me cuido de evitar la palabra «violación», que plantea otros problemas. Sólo sería razonable en este caso si el joven lo reconociera como tal cuando se le da la oportunidad de hacerlo. El griego distingue entre «rapto» (ῥαπή) como un fenómeno general (que puede implicar la violación, pero no necesariamente) y «violencia sexual» (ὕβρις), que podía ocurrir *in situ*, sin rapto alguno. En latín, la distinción entre *raptus* y *stuprum* es menos clara.

notable de lo que parece. El soberano de los dioses, Zeus, mantenía una relación permanente con un bello príncipe troyano, Ganimedes, tras raptarlo y llevárselo al cielo;¹⁸⁷ fueron la pareja formada por personas del mismo sexo más famosa del mundo antiguo, bien conocida de todos los residentes cultos.¹⁸⁸ Zeus hizo incluso un regalo al padre de Ganimedes, equivalente a una dote, o «regalo matutino», para la familia de la novia en un matrimonio heterosexual.¹⁸⁹ Los habitantes de Calcis rendían honor a lo que creían el lugar donde se había producido el rapto de Ganimedes, llamado el Harpagión («Lugar del Rapto»)¹⁹⁰. Además, todavía en Boccaccio (*Decamerón*, día 5, cuento 1), un matrimonio por rapto parece encontrar en Creta su hábitat más natural.

El matrimonio heterosexual por rapto también era exactamente común en el mundo antiguo,¹⁹¹ sobre todo en los estados vecinos de Esparta —con los que

187. Esta historia era muy conocida, por lo menos en época de Píndaro (siglo V A.E.C.), quien se refiere a ella en *Odas olímpicas*, 1.44, 10.105. Ya Homero la había popularizado (véase n. 189), y en tiempos de Virgilio (*Eneida*, 5.255), la leyenda había adquirido la imagen elocuente de un águila que captura a Ganimedes, lo cual habría de construir la representación artística normal del incidente. (Ovidio, *Metamorfosis*, 10.155 ss., especificaba que el águila era en realidad Zeus, interpretación que aceptaron todos los escritores y artistas posteriores.)

188. El equivalente latino al nombre griego «Ganymedes» era «Catamitus», que se empleaba como sustantivo genérico para designar a los homosexuales pasivos. De allí deriva la voz inglesa *catamite*.

189. Homero, *La Iliada*, 5.265, 20.232: una raza rara de caballos; en otras versiones del relato, una vid dorada.

190. Ateneo, 13.601F.

191. «Entre los bizantinos era ley que si un hombre raptaba a una virgen y se casaba de inmediato con ella, el matrimonio era por sí mismo la penalidad», dice Aquiles Tacio (siglo II), 2.13.3 (νόμον γὰρ ὄντος Βυζαντίοις, εἴ τις ἀρπάσας παρθένον φθάσας ποιήσει γυναιῖκα, γάμιον ἔχειν τὴν ζημίαν).

Creta compartía la constitución y gran parte de la organización social—,¹⁹² donde era el modo *normal* de matrimonio heterosexual. (Después de su rapto, se afeitaba la cabeza a la novia y se la vestía con ropas masculinas, lo que constituye un curioso paralelismo con el rapto cretense de muchachos.)¹⁹³ Era frecuente, ya bien entrados los tiempos modernos¹⁹⁴ e incluso

192. Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15.3, dice que «sus matrimonios [heterosexuales] se realizaban por rapto» (ἐγόμενον δὲ δι' ὀρπαγῆς), lo cual la mayoría de los estudiosos consideró exacto (por ej., W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, Ithaa, Nueva York, 1968, pp. 197-198; Evans-Grubbs, p. 68; Ian Jenkins, «Is There Life after Marriage? A Study of the Abduction Motif in Vase Paintings of the Athenian Wedding Ceremony», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 30, 1983, pp. 137-145. Obsérvese que Plutarco también ofrece una inversión burlesca de esto mismo cuando, en su *Erotikós*, una viuda ya madura rapta a un hombre joven con quien desea casarse. La palabra que emplea Plutarco —ὀρπαγή— es, naturalmente, la misma que utiliza Estrabón para referirse al rapto cretense. (La *Vida de Licurgo* incluye mucho material dudoso; para un juicio más moderado, cf. Evans-Grubbs.) Plutarco dice a continuación que los espartanos no vivían con sus esposas inmediatamente después del matrimonio, sino que seguían residiendo en la ὠδρεῖα durante un tiempo y se limitaban a visitarlas de tanto en tanto, brevemente y por la noche, para engendrar hijos (ibíd.). Dado lo que sabemos de la organización social espartana, eso parece creíble. Cf. la nota siguiente y la 178.

193. Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15.3. Ateneo (13.602E) añade que «entre los espartanos era ley [νόμος] que, antes de casarse, las mujeres se unieran [ὄμιλεῖν] a los hombres como si fueran muchachos [ὡς παιδικοῖς]» (probablemente alusión al coito anal para impedir la concepción).

194. Véase, por ejemplo, Judith Evans-Grubbs, «Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh ix.24.1) and Its Social Context», *Journal of Roman Studies*, 79, 1989, pp. 59-83, y D. G. Bates, «Normative and Alternative Systems of Marriage among the Yoruk of Southeastern Turkey», *Anthropological Quarterly*, 47, 1974, pp. 270-287, esp. p. 272: «Entre los yoruk de Turquía, el 20% de los casamientos se realizan a través del robo de la novia o la fuga de los amantes, lo que no siempre puede distinguirse del robo de la novia». Es probable que, en realidad, muchos de los ejemplos que presentan tales estudios fueran «violaciones».

bajo influencia cristiana, que a los hombres que raptaban mujeres sólo se los obligara a casarse con ellas, sin ningún (¿otro?) tipo de castigo. En una sociedad en que se consideraba a las mujeres como una propiedad y la sexualidad como su mayor bien, en el momento de ser devuelta la mujer raptada había perdido gran parte de su valor, y la mayor atención pública se centraba en su disminuida probabilidad de encontrar esposo.¹⁹⁵ Y en un universo moral en que el rapto de Helena (y el de las sabinas)¹⁹⁶ proporcionaba los mitos fundacionales de las mayores entidades políticas contemporáneas, no había más razones para que ese acto pareciera deshonroso que para que se lo considerase heroico. Los *Discursos heroicos* atribuidos a Plutarco comienzan con relatos de raptos por amor, tanto heterosexuales como homosexuales.¹⁹⁷

Quizá valga la pena destacar también que los jóvenes cretenses se veían obligados a contraer matrimonio heterosexual en grupo, por cohorte de edad y, cierta-

195. «Para la ley, un rapto consentido se convierte inmediatamente en fuga», Evans-Grubbs, p. 65. Además, como observa Evans-Grubbs, en ocasiones las mujeres tal vez colaboran en sus propios raptos: «No cabe duda de que, lo mismo que en prácticamente todos los matrimonios de la Antigüedad los padres de la novia y del novio arreglaban las parejas sin considerar los deseos de las partes implicadas. Al dejarse “raptar”, estas novias ejercían su elección de la única manera en que les era posible hacerlo», p. 71. De tal modo, en la Antigüedad tardía la legislación se dirigía específicamente tanto contra los padres como contra el sujeto pasivo del rapto: por ej., Código Teodosiano, 9.24.1, que se analiza en Evans-Grubbs.

196. Obsérvese la importancia que confiere Plutarco a esto (τῶν ἡρπασμένων γυναικῶν) en sus *Cuestiones romanas*, 101, 287F.

197. Ed. con trad. ingl. de Harold Fowler en *LCL*, Plutarco, vol. 10, Cambridge, 1936. El tercer relato (de un total de cinco), concierne inequívocamente a la violación, y yuxtapone incisivamente los ejemplos heterosexuales y los homosexuales. Véase también Luciano, *Toxaris*, 44-54, acerca del escita que rapta a una mujer cuyo padre no consiente el matrimonio entre ellos.

mente, no por amor. Ni siquiera vivían con sus nuevas esposas hasta que éstas¹⁹⁸ fueran lo suficientemente mayores como para administrar la casa (lo que implica que no lo eran en el momento de producirse los matrimonios arreglados), sino que los nuevos esposos permanecían en los cuarteles (ὄνδρεῖον) con los otros varones.¹⁹⁹ Así, pues, es muy probable que incluso cuando un varón adulto tuviese una «pareja» masculina y una esposa, viviera en realidad más con aquélla, por lo menos hasta que ésta fuera relativamente mayor. Plutarco dice que en Esparta los hombres menores de treinta años no iban al mercado sino que los parientes varones mayores (συγγενῶν) y sus amantes (ἐραστῶν) proveían sus necesidades (*Vida de Licurgo*, 25), de modo muy semejante a lo que ocurría en gran parte del Mediterráneo con las mujeres jóvenes secuestradas.

2. En la segunda mitad del siglo I Luciano describió una ceremonia mediante la cual los varones escitas (que en su época ocupaban la costa norte del mar Negro y la actual Crimea) establecían entre sí relaciones formales y de por vida.

Una escita discute con un griego si su pueblo o los griegos otorgan más valor a la «φιλία». Cada uno de ellos aduce cinco emocionantes ejemplos de extraordinaria dedicación y afecto entre dos hombres (en algu-

198. En griego, estar casado/a —sin distinción de género— es *παῖς*, la misma palabra que se emplea para designar al joven raptado en la unión entre personas del mismo sexo.

199. Estrabón, a partir de Éforo, 10.4.20. La dote para las mujeres, al igual que los regalos en la unión entre personas del mismo sexo, estaba prescrita por ley (la mitad de la parte que de la fortuna de los padres correspondía a su hermano). Esto se compadece bien con lo que Plutarco dice de Esparta (*Vida de Licurgo*, 15.3-5), que compartía muchos aspectos de la constitución de Creta.

nos casos esto implica el sacrificio de esposa e hijos; en la mayoría, no parece que ninguno de los dos tengan otras relaciones). Además de esto, los escitas sostienen:

Consideramos apropiado a la *φιλία* lo que vosotros hacéis con relación al matrimonio [*ἐν τοῖς γάμοις*]: cortejar²⁰⁰ por un período prolongado y obrar de modo semejante a fin de no fracasar en la obtención del amigo, ni ser rechazados. Y cuando un amigo ha sido preferido a todos los demás [*προκριθείς*], hay contratos que así lo estipulan y los juramentos más solemnes de vivir juntos [*βιώσεσθαι μετ' ἀλλήλων*] y, si es necesario, morir por el otro. Desde el momento en que nos cortamos los dedos, dejamos correr la sangre en un cáliz, hundimos en él el extremo de nuestras espadas y ambos bebemos juntos del mismo, nada puede disolver lo que hay entre nosotros.²⁰¹

Se permite entrar en tales contratos un máximo de tres veces, pues un hombre que tiene muchas relaciones de esa clase [*πολύφιλος*] nos parecería como una mujer promiscua y adúltera [*κοινοῖς... καὶ μοιχευομένης γυναιξί*], y no creemos que su devoción [*φιλία*] fuera tan intensa si estuviese dividida entre muchos afectos [*εὐνοίας*].

200. *μνηστευόμενοι*, término que en otro sitio se emplea en griego exclusivamente para designar los arreglos heterosexuales que conducen al matrimonio, ya sea «galanteo», «cortejo» (en sentido romántico), o, en un contexto más técnico, «compromiso matrimonial». *Μνηστήρ* es una voz que se usa con el significado de «novio»; *μνηστεία*, la voz que, en griego cristiano, significa ceremonia de compromiso matrimonial.

201. Heródoto había descrito esta manera de realizar un juramento solemne entre los escitas unos cinco siglos antes (4.70). No asoció tal cosa con uniones entre personas del mismo sexo, ya sea porque esto correspondía a un desarrollo posterior, ya porque no estuviera enterado. No obstante, es importante su corroboración del modo de solemnizar un gran juramento.

Aunque en esta descripción figuran las palabras «amigo» y «amistad» y forman parte de una discusión acerca de la *φιλία*, traducida en general como «amistad» (pero véase p. 45), en todo el diálogo se emplean de modo intercambiable los conceptos de *φιλία* y *ἔρως*, el último de los cuales se ha entendido siempre en referencia al amor romántico. La relación entre Aquiles y Patroclo, que la mayor parte del mundo antiguo consideraba erótica,²⁰² se denomina *φιλία*,²⁰³ en tanto que la existente entre Orestes y Pílates, a quienes en general no se tenía por amantes, se califica como *ἔρως* (7).²⁰⁴ En la conclusión del diálogo, las clases de amor que tradicionalmente se atribuían a los sentimientos eróticos de Luciano respecto a los hombres

202. Esquines, *Contra Timarco*, 142, dice que aunque Homero es discreto acerca del amor entre Aquiles y Patroclo —para el cual Esquines emplea tanto *ἔρως* como *φιλία* en este mismo pasaje—, su intensidad era evidente para las personas «educadas» (*τοῖς πεποαιδευμένοις*) de su público. Véase también Esquilo, *Los mirmidones*, fr. 135-136; Plutarco, *Erotikós*, 751C; Filostrato, *Epístolas*, 5, 8; [Luciano], *Amores*, 54; Ateneo, 13.601; y muchos estudios modernos, tales como W. M. Clarke, «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes*, 106, 1978, pp. 381-396; Halperin, «Heroes and Their Pals», en *One Hundred Years of Homosexuality*, 75-87, D. S. Barrett, «The Friendship of Achilles and Patroclus», *Classical Bulletin*, 57.6, abril de 1981, 87-93; Stella Miller, «Eros and the Arms of Achilles», *American Journal of Archaeology*, 90, 1986, 159-170.

203. Los escritores anteriores también habían combinado *ἔρως* y *φιλία* en relación con esta pareja: en *Lucio o el asno* [de Luciano], § 54, se decía que el amor entre ellos era específicamente físico, aunque su amistad estuviere «mediada» por el placer: *τῆς ἐκείνων φιλίας μεσότης ἦδονή*. Cf. cap. 1, nn. 4, 6, 16.

204. En *Cosas del corazón*, § 47, se los describe específicamente como *ἐρασταί* de modo explícito en el contexto de las relaciones sexuales entre hombres (aunque el autor expresa una cierta incertidumbre acerca de quién era el *ἐραστής* y quién el *ἐρώμενος*); no obstante, el término *φιλία* se aplica a su compromiso recíproco de por vida. Véase también la nota precedente.

(παιδικοὺς ἔρωτας) se analizan explícitamente como un subconjunto de la φιλία.²⁰⁵

Además de los paralelismos entre relaciones de personas del mismo sexo y matrimonio heterosexual que el interlocutor escita enuncia explícitamente, debería observarse que el empleo de un cáliz para beber era un ritual muy extendido entre la hermandad heterosexual del Mediterráneo antiguo, tal como queda atestiguado en el mismo texto (25, 44-45) y en muchos otros sitios.²⁰⁶

El intercambio de sangre es un componente clave de los rituales que establecen el «parentesco artificial», una amplia gama de instituciones conocidas en todo el mundo, la mayor parte de las cuales no eran eróticas y ni siquiera emocionales (más adelante se analizará esto con mayor detenimiento). En numerosas ocasiones, por ejemplo, fueron ratificaciones simbólicas de paz, promesas de cooperación entre guerreros o entre pueblos, o medios para crear vínculos entre familias o tribus.²⁰⁷ La mezcla de sangre en una copa o presionando una incisión contra otra es uno de los rasgos más permanentes de tales costumbres. Pero en la descripción de la práctica escita no existe sugerencia alguna de estas funciones. En ningún pasaje del texto se emplean las palabras «hermano» y «hermandad» en relación con tales uniones; tampoco hay indicación

205. 51, p. 228.

206. Cf., por ejemplo, Ateneo (ligeramente posterior a Luciano), 13.574-576, donde cuenta una historia acerca de dicho rito entre los escitas y una de Aristóteles acerca de los masilios de Jonia, y Plutarco, *Erotikós*, 768C-D, que lo asocia a los gálatas.

207. Tácito, por ejemplo, describe la práctica de los reyes que ratificaban tratados mediante la mezcla y el consumo recíproco de sangre (*Anales*, 12.47), pero está clarísimo que no se trata de un acto que involucre necesidades o satisfacción emocionales de ningún tipo, sino de un acto político.

alguna de que se hallaran involucrados otros miembros de la familia o de la tribu; y no se presenta la sangre como política ni como estratégica, ni como poseedora de ningún otro significado social más allá del compromiso emocional personal. Su significado es manifiesta e inequívocamente personal y afectivo.

Además, no sería serio basarse en la copa de sangre para demostrar una relación particular con otras ceremonias que empleen símbolos semejantes. Los cálices aparecen predominantemente tanto en los rituales cretenses entre personas del mismo sexo como en los rituales contemporáneos de hermandad heterosexual, y beber la sangre de otra persona (literalmente o en sentido figurado) constituye el acto central de muchas ceremonias mediterráneas con significados diferentes, incluida la eucaristía cristiana. En general, el uso de sangre —de la propia o de la de otro— es un modo de sellar un acuerdo con solemnidad particularmente visceral, y por sí misma no supone una indicación del contenido del acuerdo que de tal modo, se sella.²⁰⁸

Es verdad que en lo relativo a la ceremonia escita no se aduce ningún componente sexual, pero tampoco las múltiples referencias al matrimonio heterosexual que se encuentra en este diálogo, mencionan consecuencia sexual alguna. Naturalmente, para un contemporáneo la descendencia podía ser la prueba de la intervención de la sexualidad en los casos de heterosexualidad. Pero la ausencia de semejante comprobación física en el caso de parejas del mismo sexo constituiría un argumento demasiado débil contra la expresión física de su amor, tal como lo sería en el caso de las modernas parejas gay.

208. Aquiles Tacio alude a una asociación de Escitia y a la presencia de sangre en ritos religiosos (8.2), pero no especifica su naturaleza.

Una razón de mayor peso para cuestionar el papel de la sexualidad sería el ya mencionado problema de la igualdad, que podría ser particularmente embarazoso en sociedades de guerreros, pues éstas tienden a cargar el acento en la virilidad y los papeles masculinos: ¿parecería «femenino» y deshonroso para un miembro de la pareja (o para los dos alternativamente) el «someterse» a la sexualidad del otro? Los espartanos, los cretenses, los romanos y muchas otras sociedades militares del mundo antiguo —y por encima de todos el Batallón Sagrado de Tebas— encontraron modos de solventar este problema (en general mediante la correlación de los papeles sexuales con la edad, aun cuando la diferencia fuera pequeña). No hay prácticamente razón para suponer que los escitas no pudieron haber hecho lo propio. En verdad, en el mundo antiguo era muy conocida y profusamente citada la negativa de Filipo de Macedonia a imputar perversidad alguna al emparejamiento de amantes en el contexto militar (citado *supra*, pp. 133-134).

Dos siglos después, el último gran historiador romano, Amiano Marcelino, en referencia a los pueblos bárbaros que vivían en la misma región (donde había sido destinado como soldado), informaba de que «entre ellos, los hombres jóvenes se emparejan con varones adultos en uniones sexuales inmentables, y se pasan la flor de la juventud en esas relaciones indecentes».²⁰⁹

209. ... *Ut apud eos nefandi concubitus foedere copulentur maribus puberes, aetatis viriditatem in eorum pollutis usibus consumpturi*, 31.9.5. El latín resulta tosco y difícil de traducir con precisión (la lengua nativa de Amiano era el griego), pero tanto *foedus* como *copulare* sugieren más que una sexualidad al azar, y, sobre todo, que ocurre al mismo tiempo. Amiano es, en general, aceptado como un historiador de rigor excepcional. Llama taifali al pueblo en cuestión; es muy poco lo que se sabe de ellos, salvo que ocupaban aproximadamente lo que

3. Una tercera clase de unión formal entre personas del mismo sexo implicaba la práctica de la «adopción colateral»: un hombre adoptaba a otros como su hermano, ya de hecho (como en Petronio y otros), ya de alguna manera oficial. La adopción de hijos era una práctica extremadamente corriente entre los romanos, ya fuera para tener herederos sin la molestia de engendrar (y, sobre todo para las mujeres, sin el peligro que ello suponía), o en algunos casos sencillamente como un medio de legar riqueza, posición o estatus en beneficio de una persona amada (a menudo un pariente que no era descendiente directo).²¹⁰ En la mayor parte de estos casos, los hombres —incluso los solteros— adoptaban personas jóvenes como hijos o hijas por cualquiera de los dos métodos, *adrogatio* o *adoptio*. Para la persona adoptada, las ventajas eran evidentes;²¹¹ la desventaja residía en que —con independencia del sexo— quedaba sometida a la autoridad del *paterfamilias* adoptante, que podía ser desagradable o restrictivo.²¹²

previamente se había denominado «Escitia», término geográfico relativamente fluido en el mundo antiguo.

210. Para un esbozo de la adopción en el mundo antiguo, véase Boswell, *Kindness of Strangers*, p. 66, n. 40, pp. 115-116, y la bibliografía que allí se cita.

211. Tanto Petronio (*passim*, pero especialmente 116) como Plinio el Viejo (14.1) escriben con amargura sobre la «caza de la legalidad», que en el imperio llegó a convertirse prácticamente en una profesión, pues en esa época los jóvenes dedicarían la vida a cortejar y halagar a los ricos de edad avanzada, con la esperanza de ser adoptados y heredar sus bienes.

212. En el derecho romano abundan las precisiones acerca de la adopción y se incluyen circunstancias muy peculiares, como el *Digesto*, 38.6.1.7, donde un hombre emancipa a su hijo (esto es, lo libera del control de los padres) y luego lo adopta como nieto, para más tarde emanciparlo como tal. El tribunal pregunta (pero no decide) si el nieto biológico ha sido emancipado (esto es, desheredado), junto con su padre.

A comienzos del imperio los hombres empezaron a adoptar como *hermanos* (más bien que como hijos) a personas que de ese modo se convertían en herederas, pero no en hijos.²¹³ Esto podía realizarse sin más requisitos legales que una simple declaración ante testigos. (Obsérvese la semejanza con el matrimonio heterosexual romano.) «Nadie duda —escribió el jurista Julio Paulo (específicamente en el contexto de la adopción fraternal)— de que puede designarse a alguien como heredero mediante la sencilla fórmula “Que este hombre sea mi heredero”, con tal de que la persona designada esté presente.»²¹⁴

213. No debe confundirse esta práctica con otras formas de adopción que creaban «hermandad adoptiva» —como cuando un padre que ya tenía hijos adoptaba otro, el que se convertía en «hermano adoptivo» de sus nuevos hermanos y hermanas—. A Marco Aurelio y a Lucio Vero se les llamaba «hermanos adoptivos» (por ej., Amiano Marcelino, 27.6.16), porque Adriano había adoptado a Antonino Pío como hijo a condición de que éste adoptara a Marco Aurelio y a Lucio Vero como *sus* hijos, lo que hizo, convirtiéndolos así en «hermanos». Los textos legales romanos, como el *Digesto*, emplean *frater adoptatus* y *frater adoptivus* para referirse tanto a una hermandad ocasional creada por la adopción ordinaria ascendiente/descendiente, como a una auténtica adopción de hermandad empleada como modo de unión entre personas del mismo sexo.

214. *Nemo dubitat recte ita heredum nuncupari posse «hic mihi heres esto», cum sit coram, qui ostendit, en Digesto, 28.5.59(58).* Pero ese arreglo quedaría invalidado por un cambio en el «estado civil» del hermano adoptivo supérstite en el término de cien días a partir de la muerte de su «hermano»: *si post mortem uerbi gratia fratris adoptiui intra centesimum diem adoptitiuus frater capite diminutus fuerit, bonorum possessionem accipere non poterit, quae proximitatis nomine fratris defurtur...*, en *Digesto*, 38.8.3. («Cambio en el estado civil» [*capitis diminutio*] alude a la pérdida de la libertad [mediante la reducción a la esclavitud por deuda o por un delito], de ciudadanía o de la condición de miembro de la familia.) A pesar de que esto pareciera unir más estrechamente la *adoptio in fratrem* a las adopciones de familia que al matrimonio (aunque, como ya se ha dicho, ambos eran en todo caso conceptualmente similares), el *Digesto*, 38.10.11 lo une específicamen-

De esta manera, el adoptado adquiriría derecho sobre la propiedad y los bienes inmuebles del adoptante —un derecho más amplio que el que correspondería a un hermano biológico, pues en general éste era uno entre varios herederos— y, en consecuencia, se establecía entre ellos una relación legal, pero el hermano adoptivo no caía bajo la autoridad o el control del adoptante ni, al parecer, cambiaba de nombre ni de estatus. Dado que «adoptar un hermano» era una expresión imperial específica para establecer una relación con un amante heterosexual, y que los contemporáneos entendían el matrimonio heterosexual romano como una especie de adopción colateral mediante la cual la esposa se convertía esencialmente en una hermana, parece bastante claro que tales adopciones se entendían como un medio de establecer legalmente una unión de dos personas del mismo sexo.²¹⁵ «A una persona que no es un hermano —ob-

te al matrimonio. Pocos autores anteriores sobre la *adoptio in fratrem* citaron el primer pasaje (Tamassia, p. 51, proporciona una referencia incorrecta y luego, con extraordinaria frivolidad, la desprecia como no pertinente) y, que yo sepa, ningún otro autor ha advertido el segundo (o tercero), aunque el segundo es en realidad el único sitio del *Digesto* en que aparece la frase *frater adoptivus*. Por su parte, en 23.2.12.4, *adoptiva soror* podría referirse más a una mujer adoptada por el padre del pretendiente interesado que a una hermana que él mismo adoptase; no está del todo claro. En general, en textos legales el adjetivo *adoptivus* significa «adopción» cuando se aplica a los padres, y «adoptado» en relación a los hijos. También podría venir al caso el *Digesto*, 37.4.3.9: «Si el padre de alguien, pero no el hijo, ha ingresado en una familia adoptiva, ¿tiene el hijo una participación en la fortuna de la familia de adopción a través del padre, en caso de que éste muera?» La respuesta que se da es «sí», como «una opción más humana», pero en el caso de Zizo parece significativamente diferente, porque al parecer no trata de recuperar los bienes del hermano de adopción sino los de su padre biológico, aunque es difícil afirmarlo con seguridad.

215. Se tiene brevemente en cuenta esta conexión en Everard Otto, *De Jurisprudentia symbolica exercitationum trias*, Utrecht, 1730,

servaba Julio Paulo—, pero que es amada con afecto fraterno, es justo instituir la heredera con su nombre propio y bajo la designación de “hermano”.»²¹⁶

Esas relaciones dieron lugar a arquetipos (más allá de los evidentes modelos fraternales, como el de Cástor y Pólux) que ya no respondían al modelo jerárquico de la familia romana, en la que el *paterfamilias* gobernaba a esposa, hijos y sirvientes, sino más bien a la ley comercial romana de sociedades, que Ulpiano comparaba específicamente con las relaciones entre hermanos, ya que los hermanos varones gozarían de una igualdad casi sin paralelo en el mundo antiguo, al ser del mismo sexo, el mismo estatus y la misma generación. Al respecto, observaba Ulpiano: «La sociedad [comercial] implicaba una ley de hermandad». ²¹⁷ Esta

pp. 352-364, esp. p. 354, y Christopher August Stempel, *Observationes de adoptione in locum fratris non monstrosa ad L. LVIII § 1 de hered. instit.*, Vitemberg, 1748, p. 33. (Esta obra se ha incluido erróneamente en el *National Union Catalogue* y otras referencias bibliográficas bajo el nombre Crell; Crell se limitó a presidir la defensa de la tesis de Stempel, razón por la cual su nombre figura junto al título; Glück [*Ausführliche Erläuterung der Pandekten*, Erlangen, 1800, 2:349], parece haber sido la primera persona en cometer este error.)

216. *Qui frater non est, si fraterna caritate diligitur, recte cum nomine suo sub appellatione fratris heres instituitur*, en *Digesto*, 28.5.59(58). Juvenal, 5.135-140, parece prefigurar esto al yuxtaponer *amicus frater*, en tanto sinónimos (*vos estis fratres*), a su amarga observación de que una «esposa estéril vuelve amante y devoto» a un amigo—dando a entender que al amigo/hermano heredaría más en caso de no tener hijos—, pero al igual que gran parte de la obra de Juvenal, este texto está plagado de referencias sarcásticas, razón por la cual es difícil conocer exactamente su significado. Cf. la referencia de Horacio (1.7.54-55), igualmente indirecta: *frater, pater, adde; ut cuique est aetas, ita quemque facetus adopta*. CIL, 2.498 (*frater et ser[vus]*) también podría aludir a esto, pues es difícil imaginar otras circunstancias que dieran lugar a tan peculiar duplicidad de apelaciones.

217. *Digesto*, 17.2.63: *societas ius quadammodo fraternitatis in se habeat*.

metáfora extrae su fuerza, al menos en parte, del hecho de que en muchas sociedades premodernas en que la riqueza heredera o familiar era la fuente principal de sostén económico, los hermanos adultos compartían a menudo recursos financieros, casas y propiedad; Plutarco habla de los «muchos hermanos... que comparten una casa única [οἰκίᾱ], una mesa y propiedades y esclavos comunes».²¹⁸ Es sorprendente que, durante el imperio tardío, también el matrimonio heterosexual se considerara, cada vez más, una sociedad antes que la adquisición o adopción de una mujer por la familia de su esposo, como había sido previamente. En verdad, el *Digesto* se refería al matrimonio heterosexual como «una sociedad de por vida».²¹⁹

En la segunda mitad del siglo III, un hombre llamado Zizono apeló ante los emperadores romanos Diocleciano y Maximiano para reclamar los bienes de su padre, que, a su juicio, había heredado injustamente el hermano adoptivo de aquél. Los soberanos respondieron en 285 que, puesto que el hermano adoptivo era un *peregrinus* (en sentido amplio, un «extranjero»), y que los romanos no podían constituir legalmente tales relaciones con *peregrini*, la unión no era válida y el gobernador provincial debía restaurar a Zizono la herencia que había recaído en beneficio del hermano adoptivo.²²⁰

218. «Del amor fraterno», *Moralia*, 481D-E, pasaje citado y evaluado en el contexto más amplio de las estructuras familiares romanas, por Keith Bradley, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Nueva York, 1991, p. 125. Aunque, en líneas generales, el estudio de Bradley es admirable, parece entender *frèreche* como un simple fenómeno diacrónico antes que como una abstracción a partir de una variedad de organizaciones en diferentes momentos y lugares.

219. *Nuptiae sunt [...] consortium omnis uitae*, tal como ya se ha citado.

220. *Código de Justiniano*, 6.24.7: *Impp. Diocletianus et Maximianus, A. A. Zizoni. Nec apud peregrinos fratrem sibi quisquam per adop-*

Esta resolución fue motivo de una amplia, importante y abstrusa controversia entre eruditos, que, sin embargo, no llegó a ninguna conclusión (véase más adelante, su evaluación).²²¹ Pero la cuestión más importante —la relativa a la naturaleza y función de la adopción—, apenas si se planteó, y no porque la respuesta se diese por supuesta sino porque, en el clima moral e intelectual de Europa o Estados Unidos de los dos últimos siglos, era imposible abordarla abiertamente.

tionem facere poterat. Quum igitur, quod patrem tuum voluisse facere dicis, irritum sit, portionem hereditatis, quam is, adversus quem supplicas, velut adoptatus frater heres institutus tenet, restitui tibi praeses provinciae curae habebit. P.P. III. Non. Decemb. Diocletiano II. et Aristobulo Conss. [285] El pasaje, tal como se advierte más adelante, es muy discutido, y algunas de las controversias giran en torno a la traducción. Aproximadamente, significa «Los augustos emperadores Diocleciano y Maximiano a Zizono: Nadie puede convertir en hermano suyo por adopción a un extranjero. En consecuencia, puesto que dices que lo que tu padre deseaba hacer no es válido, el gobernador de la provincia será responsable de restaurarte la parte de los bienes heredados por el hermano de adopción, contra quien presentas demanda».

221. Es probable que la primera evaluación histórica del rescripto fuera la de Everard Otto, *De Jurisprudentia symbolica exercitationum trias*, Utrecht, 1730, pp. 352-364, a la que siguió la de Christopher August Stempel, *Observationes de adoptione in locum fratris non monstruosa ad. L. LVIII § 1 de hered. instit.*, Vitemberg, 1748. La mayor parte de los tratamientos posteriores tomaron como punto de partida el conocido, pero no conclusivo análisis de Karl Georg Bruns y Eduard Sachau en pp. 254-257 de su edición de *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig, 1880: por ej., Giovanni Tamassia, *L'Affrattamento* (ἈΔΕΛΦΟΠΟΙΙΑ) *Studio storico-giuridico*, Turín, 1886, y K. Rhalle, «Περὶ ἀδελφοποιίας», *Επιστημονικὴ Ἐπετηρίς*, Γ' (1906-1907), Atenas, 1909, pp. 293-306. Para evaluaciones más modernas, véase, además de los estudios particulares citados en las notas siguientes, Carlo Alfonso Nallino, «Intorno al divieto romano imperiale dell'affrattamento e ad alcuni paralleli arabi», *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel XL anno del suo insegnamento*, Palermo, 1936, 3:321-357.

En términos abstractos, puesto que las asociaciones fraternales son una parte tan familiar y variada de la moderna topografía social (que abarca desde las órdenes monásticas hasta los sindicatos y las sociedades benéficas), podría uno imaginar para tal relación multitud de finalidades y funciones, y puesto que durante siglos se ha tenido a las relaciones homosexuales como aberraciones extrañas, «no naturales» e inmorales, semejante interpretación de este pasaje apenas si podía rozar la mente de los investigadores. Pero en su contexto histórico concreto —un contexto en que la pasión, el compromiso y el erotismo entre personas del mismo sexo eran tan prominentes y se daban en tantas formas que ni siquiera los prejuicios modernos han sido capaces de enmascararlos—, las uniones fraternales deben considerarse como algo más complejo que meras abstracciones sociales. En realidad, ninguna «unión fraternal» moderna implica la *adopción* real de una persona por otra, con consecuencias económicas y legales concomitantes, en tanto que es indiscutible que la adopción colateral romana implicaba tales consecuencias. Además, el derecho romano había elaborado y detallado disposiciones para las sociedades de negocio (*consortia*, que establecerían una relación de igualdad en términos económicos *societates*; véase *Digesto*, 17.2) así como para las adopciones familiares.²²² Se trataba de disposiciones muy conocidas y que estaban al alcance de cualquiera que necesitase establecer un negocio ordinario o una relación de he-

222. Tamassia concuerda con Bruns (*ut supra*), en que *l'afratellamento non ha niente di comune coll'adozione* (p. 54). Dada la finalidad y la naturaleza de la adopción romana, tendría mucho más sentido, desde un punto de vista práctico y legal, la adopción de un hermano como hijo que la de cualquier otro como hermano. Tito Livio (42.52.5) y Suetonio (*Calígula*, 4.3), entre otros, mencionan casos conocidos de adopción de un hermano biológico como hijo.

rencia.²²³ La única explicación convincente de la adopción colateral parecía ser la de su peculiar valor personal y emocional, acerca del cual los estudiosos del último siglo han dado tan escasas muestras de curiosidad que casi podría hablarse de aversión.²²⁴

223. En el derecho romano las restricciones sobre las edades relativas del adoptante y el adoptado fueron variables y, obviamente, en muchos casos no se las tuvo en cuenta. De acuerdo con *Institutes*, 1.11.4, tenía que haber dieciocho años de diferencia entre el adoptante y el adoptado, y un hijo adoptado mayor que el padre «sería una afrenta a la naturaleza», porque «la adopción imita a la naturaleza» (ibíd.). Por otro lado, en el *Digesto*, una colección más antigua de jurisprudencia romana, no se tiene en cuenta el principio según el cual ha de seguirse a la «naturaleza» (*hi qui generare non possunt, quales sunt spadones, adoptare possunt*, 1.7.2.). Cicerón lamenta largamente (*De domo sua*, 13-14) la adopción que Fronteyo hizo de Clodio, cuando éste era ya senador y aquél un «joven imberbe» de veinte años —esto es, *más joven* que el hombre a quien adoptaba—, pero el capítulo de pontífices había permitido sin ambages dicha adopción, con la sugerencia de que quienes tenían por misión hacer cumplir las reglas no tomaban éstas demasiado en serio, al menos en época de Cicerón. El traductor de la edición de LCL sugiere un aspecto sexual en esta relación (p. 176, n. b), pero a mí eso me parece pura imaginación: lo único que se propone la crítica en esta sección es impugnar las motivaciones *políticas* de la adopción. Es evidente que *vel eo, quo fuit* se refiere precisamente a esto y en absoluto a nada de orden sexual. Contrariamente, Suetonio afirma de manera tajante que la adopción de Augusto por parte de su tío estaba motivada por el interés sexual (*stupro: Augustus*, 68). Más tarde, el propio Augusto adoptó a Tiberio (Suetonio, *Tiberio*, 15) y obligó a éste a que adoptara a su propio sobrino, Germánico, pero en estos casos no se imputa motivación sexual alguna.

224. Stempel (por ej., pp. 17, 50) asocia la adopción fraterna con vínculos emocionales. Tamassia, pp. 56-57, observa que los argumentos bizantinos medievales según los cuales la adopción fraterna no «imita a la naturaleza» —porque en ningún caso un hermano puede engendrar un hermano (oposición a un padre que engendra un hijo)— era engañoso, puesto que esta tradición legal no versaba en realidad sobre adopciones familiares. Compárese esto con la absurda apelación de Charles DuCange, «Des adoptions d'honneur en frère», en ídem., comp., Jean de Joinville, *Histoire de St Louis IX*, 2, París, 1668, pp. 260-267, esp. p. 260, al razo-

Los campos principales de disputa, en cambio, han sido: a) si la resolución era consecuencia de alguna peculiaridad de la estructura familiar en alguna región del imperio;²²⁵ b) quiénes eran los *peregrini* y por qué la adopción de (o por) ellos carecía de valor;²²⁶ c) la

namiento de Harmenópulo —¡más de mil años después!— para explicar por qué era ajena al rescripto de 285 la regla del *Digesto* por la cual un hombre «amado como un hermano» podía heredar.

225. O bien una estructura social que privilegie a los hermanos mayores, lo que exige que los testadores «adoptaran» en esta posición a algún otro miembro de la familia a fin de dejarles una fortuna (así, por ejemplo, Paul Koschaker, «Adoptio in Fratrem», en *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel XL anno del suo insegnamento*, Palermo, 1936, 3:361-376, o bien la práctica de la fratriarquía, que afectaba principalmente a las hermanas, para lo cual véase la n. 86. La principal prueba en que se basa Koschaker para sostener su tesis es la existencia de una costumbre similar en la Rumania medieval tardía, pero el argumento resulta bastante forzado.

226. Georgios Michaelidos-Nouaros, «Περὶ τῆς ἀδελφοποιῖας ἐν τῇ ὀρχαῖα Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ», *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοποῦλου ἐπὶ τῇ ἐξακοσιετήριδι τῆς Ἐξαβίβλου αὐτοῦ (1345-1945)*, Tesalónica, 1952, pp. 251-313, resume (p. 280) las principales teorías acerca del significado de *peregrini*: 1) personas que sólo son «ciudadanos» en el sentido técnico en que, tras el edicto de Caracalla de 212, todos los habitantes del imperio eran ciudadanos, es decir, no originarios de familias o regiones tradicionalmente romanas; 2) bárbaros que viven bajo el gobierno romano; 3) romanos que forman uniones con extranjeros. Este último cuenta con el apoyo del derecho bizantino (*Basilika*, 35.13.17: μηδὲ παρὰ ξένοις τοῖς ἐξ Ὁμήης οὐκ οἶσι διὰ θέσεως ἀδελφότης συνιοτάσθω κἂν τις ὡς ἀδελφὸς τοοσλεφθεὶς κληρονόμος γραφῇ, ἐκπιτέτω τῆς κληρονομίας, que se analiza *infra*: véase pp. 396 ss.), pero la interpretación de los legistas bizantinos no es una indicación necesariamente digna de confianza de la intención que animaba a los legisladores romanos. Nallino («Intorno al Divieto») resume diversas interpretaciones de estos problemas: algunos autores han sostenido que en el momento de la adopción las tres partes (esto es, padre, hermano adoptivo y Zizono) eran extranjeros/no ciudadanos, pero que posteriormente se hicieron ciudadanos, de donde la invalidez originaria y un fundamento para el gobierno del emperador. Otros han sostenido que el padre de Zizono y el hermano adoptivo no tenían el mismo estatus,

relación entre este rescripto y las leyes relativas a la hermandad de adopción que han sobrevivido en las compilaciones provinciales romanas;²²⁷ d) si la práctica a la que el rescripto aludía corresponde a lo que en épocas posteriores se llamó *ἀδελφοποιία*, *affratellamento*, *Verbrüderung*, *побратимство* o «parentesco artificial», todos ellos términos que establecen una relación de hermandad no biológica de una clase u otra.²²⁸

Es evidente que la respuesta a la cuestión final depende del significado exacto de cada uno de estos términos, con lo que a menudo nos encontraremos en lo que resta de este estudio. En su mayoría los investigadores anteriores han supuesto, sin demasiada reflexión, que el rescripto de 285 E.C. se refiere a una forma temprana de la variedad de parentesco artificial que a ellos les interesaba, en general a precio de una grosera simplificación.²²⁹ Al igual que en otras

es decir, que uno era ciudadano y el otro no, y que esto anulaba la adopción. Sin embargo, otros han afirmado que los tres eran ciudadanos, pero que la adopción tuvo lugar en un país extranjero, por lo cual carecía de obligatoriedad o valor, dado que los ciudadanos no se atenían al *ius peregrinorum*. Unos cuantos han sustentado que las personas implicadas no eran ciudadanos ni siquiera en el momento de la prohibición. Los glosadores (citados en p. 330), tomaron a veces *apud peregrinos* en el sentido de *coram peregrinos*, esto es, con *peregrini* en calidad de oficiantes o testigos, etc. Cf. *infra*, n. 242.

227. Todos los autores antes mencionados dan por supuesta cierta relación, pero sus posiciones varían considerablemente en función de la visión que tengan del código de derecho sirio.

228. Véase *infra*, caps. 7 y 8.

229. Por ejemplo, Rhalle (pp. 293-294, Tamassia (p. 63), y Michaelidos-Nouaros (p. 229), lo consideran una inequívoca forma temprana de *ἀδελφοποιία*; Bruns y Sachau ven en él la *Verbrüderung* primitiva (p. 257), y Eduardo de Hinojosa, «La Fraternidad artificial en España», *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 3:9, n.º 7, julio de 1955, pp. 1-8, lo cita (p. 3) como la forma más antigua de «fraternidad artificial», aunque argumenta que casi siempre esta última concierne más a la costumbre que a la ley escrita.

cuestiones, sería justo decir que los esfuerzos por mostrar que delata cierta peculiaridad de la organización familiar en determinada región del imperio casi no han encontrado aceptación,²³⁰ y que la mayoría de los estudiosos la considera una prueba de la existencia de la adopción colateral, que, en ciertas circunstancias (si no éstas) era indiscutiblemente legal.²³¹

No se ha respondido a la pregunta de quiénes eran los *peregrini* y por qué esas relaciones carecían de valor en su caso,²³² pero éste es en realidad, el aspecto menos misterioso de la resolución. Parte de la razón de que en un primer momento produzca perplejidad reside en que los romanos no sólo tenían libertad para *adoptar* toda clase de personas sino que, en realidad, lo hacían: adoptaban ciudadanos, no ciudadanos, esclavos, hijos de esclavos, esclavos manumisos, niños a quienes se encontraba en basurales, etcétera.²³³ La finalidad de la adopción era conferir al adoptado el estatus y la posición (y la fortuna) del adoptante; si

230. Michaelidos-Nouaros, por ejemplo, refuta rotundamente a Koschaker, sobre todo en p. 278, siguiendo las opiniones de Otto, Stempel, Rhalle y otros, todos los cuales consideraron la unión en cuestión más bien de índole afectiva que institucional. (Rhalle, por ejemplo, define *adoptio in fratrem*—que equipara explícitamente a ἀδελφοποιία—, como una «práctica en que dos o incluso más personas, de acuerdo con fórmulas diversas, se prometen recíprocamente total devoción, amor [ἀγάπη] y protección para el resto de la vida» [p. 293].)

231. Bruns piensa que los romanos confundieron un tipo de amistad intensa, ceremonial, con una forma de adopción (p. 256), pero toma en cuenta el pasaje del *Digesto* acerca del efecto fraterno.

232. Tal como ya se ha dicho, ningún otro estudioso se ha hecho cargo de las estipulaciones del *Digesto* (38.8.3) sobre la invalidación de la fraternidad adoptiva, pero el rescripto incluido en el Código no alude a los fundamentos de *capitis deminutio* que se citan en el *Digesto*.

233. Véase Boswell, *Kindness of Strangers*, parte I.

éste último era un ciudadano, la persona adoptada también adquiriría la ciudadanía.²³⁴

El matrimonio, por su lado, se restringía a los ciudadanos romanos, que sólo podían casarse legalmente con otros ciudadanos de nivel social comparable o con residentes del imperio a quienes se hubiera otorgado específicamente el *conubium*, el derecho a contraer matrimonio legal con romanos. En el derecho romano, *conubium* es la capacidad para tomar esposa. Los ciudadanos romanos tienen *conubium* con ciudadanos romanos, pero con latinos y extranjeros sólo lo tienen si el privilegio fue previamente otorgado. No existe *conubium* con esclavos.²³⁵

El *conubium* fue uno de los privilegios esenciales que encerraba el *ius Latii*, esto es, la situación legal del pueblo que originariamente constituía el Estado romano.²³⁶ Los hijos de una unión entre un romano y un extranjero que no gozara de *conubium* no serían tenidos por ciudadanos y, en consecuencia, se hallarían en considerable desventaja legal, incluso en relación con la herencia.²³⁷ Una relación matrimonial con un no ciudadano sin *conubium*, o bien era concubinato (si la persona era libre) o *contubernium* (si era esclava)²³⁸ y, aunque a veces se los reconocía de hecho, tenían un nivel legal inferior (pero, como ha mostrado Treggiari,

234. Sólo podía ser legalmente negada si el padre emancipaba al adoptado: véase *Digesto*, 50.1.16.

235. *Tituli Ulpiani*, 5.3-5, trad. en Treggiari, *Roman Marriage*, p. 43.

236. El otro fue *commercium*, el derecho a realizar contratos con los romanos sin tener que recurrir al *praetor peregrinus*, el oficial que en Roma se encargaba de los asuntos para extranjeros.

237. Véase Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 43-49.

238. De la voz «taberna» (*taberna*), significaba en un principio simplemente «vivir juntos» y podía aplicarse también a los soldados en el cuartel o a los animales en un corral.

no eran completamente inválidos).²³⁹ En ocasiones se otorgaba a los soldados el *conubium cum peregrinis mulieribus*, el derecho, como recompensa una vez que habían sido liberados del servicio, a constituir matrimonios legales con mujeres de provincia. Esto les permitía legitimar relaciones de larga duración que de otra manera carecían de fuerza legal.²⁴⁰ En la literatura imperial ha quedado patente el peligro de establecer inadvertidamente una unión, incluso heterosexual, sin caer en la cuenta de que se trataba de un extranjero. Séneca dice: «Te prometí mi hija en matrimonio. Ahora resulta que eres un extranjero [*peregrinus*]. No tengo *conubium* con extranjeros».²⁴¹

A partir del momento en que se instituía a un gobernador provincial para que restituyese a Zizono el fundo de su padre, era muy probable que Diocleciano y Maximiano, como en este caso, consideraran inválida la hermandad adoptiva porque uno de los dos hombres era un provinciano sin *conubium*.²⁴² Pudo haberse tratado del padre de Zizono o del hermano adoptivo. El hecho de que Zizono apelara a los emperadores no

239. *Roman Marriage*, pp. 49-51.

240. El privilegio también se empleó negativamente como herramienta política: cuando Macedonia estaba dividida en cuatro distritos, se prohibió a los *peregrini* que residían en ellos tanto el *commercium* como el *conubium* recíproco, como medio para desalentar la reunificación.

241. *De beneficiis*, 4.35.1: *Promisi tibi in matrimonium filiam; postea peregrinus adparuisti, non est mihi cum externo conubium*. Comp. trad. en Treggiari, *Roman Marriage*, p. 47.

242. Cf. el suceso heterosexual comparable al que se alude en el *Digesto*, 23.2.65.1: *etsi contra mandata contractum sit matrimonium in provincia*, analizado en Treggiari, *Roman Marriage*, p. 51. Aunque es lingüísticamente posible que *apud peregrinos* signifique «en presencia de extranjeros», o «entre extranjeros», es difícil relacionar dicha consideración con alguna disposición conocida del derecho romano concerniente a *conubium* o al estatus de *peregrini*.

demuestra que él mismo fuese ciudadano: los no ciudadanos podían apelar a los gobernantes del Estado romano para obtener reparación por una herencia determinada por la costumbre o los funcionarios romanos. Además, después del edicto de Caracalla del año 212, todos los residentes del imperio fueron ciudadanos. (Esto no significa que todos gozasen de *conubium*: las reglas que regían el casamiento de romanos con ciudadanos que étnicamente no lo eran variaban enormemente de una región a otra, y se complicaban por el hecho de que los pueblos no romanos tenían sus propias costumbres y leyes, a las que a menudo los funcionarios romanos hacían honor.)²⁴³

Tamassia sostiene que, puesto que los emperadores se hallaban en Serbia o en Bulgaria en el momento en que tomaron su decisión, Zizono debió de ser un nativo de dicha región,²⁴⁴ y observa que en ésta las formas de parentesco artificial adquirieron más tarde particular relevancia. Pero los emperadores respondían a las apelaciones y a las súplicas allí donde se encontraran; no tenían por qué ser cuestiones de interés local para merecer la atención imperial. Y aunque es verdad que las formas de «parentesco artificial» constituyeron un aspecto importante de la organización social en Serbia y Bulgaria, la primera evidencia de ello no se encuentra hasta casi un milenio después, lo que difícilmente constituye una conexión de la que pueda desprenderse conclusión alguna. Zizono no es un nombre latino;

243. Refiriéndose a un período anterior, Alan Watson concedía que «es imposible determinar qué ciudades latinas [tenían *conubium*]», *Roman Private Law around 200 B.C.*, Edimburgo, 1971. Cf. Treggiari, *ibíd.* Con el paso de los siglos, el problema no hizo más que complicarse, de modo que su evaluación resultó cada vez más difícil.

244. Pp. 47-51.

sólo hay un pasaje más en toda la literatura *imperial* donde aparece un hombre como éste: el diálogo de Luciano sobre las relaciones entre personas del mismo sexo entre los escitas.²⁴⁵

Posteriormente, en un manual de derecho romano compilado (en griego) en los siglos IV y V y traducido al siríaco, el armenio y el árabe para los ciudadanos romanos que vivían en regiones orientales donde no se entendía el latín ni el griego, se declaraba la invalidez de la adopción colateral. Sus precisas estipulaciones y sus implicaciones para la adopción colateral serán objeto de detenido tratamiento más adelante.²⁴⁶

De estas formas de unión entre personas de un mismo género, la primera es menos ambigua que la segunda. Una vez admitida la posibilidad de una unión erótica y permanente entre personas de un mismo género (esto es, en oposición a la concepción de las relaciones homosexuales como situaciones intrínsecamente transitorias, siempre jerárquicas y/o puramente sexuales), apenas se podrá considerar como otra cosa la ceremonia cretense de la fuga de amantes. Es difícil compararla con alguna clase de compromiso afectivo moderno (pues, por ejemplo, podía participarse en ella y al mismo tiempo formar parte de un matrimonio heterosexual, aunque en la antigua Creta este último no correspondía a su contrapartida moderna), pero esto mismo vale para casi todas las relaciones personales del mundo antiguo, muy pocas de las cuales tienen equivalentes modernos precisos.

La unión escrita se describe específicamente en tér-

245. A partir del §57; no específicamente en relación con tales uniones. Pero este suceso sugiere que Zizono podría haber sido escita y que la unión pudo ser del tipo de la que describe Luciano.

246. Véase *infra*, pp. 385 ss., esp. n.º 7 del cap. 7.

minos relacionados con el matrimonio, y establece explícitamente una pareja, en oposición a ciertas relaciones más generalizadas. Que la pareja sea de «simples amigos» es una objeción sin sentido para los patrones del mundo antiguo, pues los términos y los conceptos de «amigos» y «amantes» no se excluían. Es posible que fueran «simplemente amigos» en un sentido moderno, pero esta interpretación requiere una deliberada ignorancia de fragmentos del texto y, al mismo tiempo, una preferencia por la creencia en que los escitas tenían una visión peculiar de la amistad, casi sin paralelo en la Europa antigua, antes que la inferencia, más económica, de que hacían honor a una forma de unión entre personas del mismo género con paralelismos en muchas culturas antiguas.

En cuanto a la tercera forma, por grande que sea la incertidumbre en torno a ella, difícilmente podrá dudarse de que se trataba del establecimiento de una unión entre personas de un mismo género, lo que es incuestionable, pero sí podrán plantearse dudas acerca del contenido emocional y sexual exactos de la relación. Sin embargo, no hace falta una comprensión precisa de esto para reconocer que se trata de un equivalente funcional del matrimonio heterosexual, pues también éste incluía acuerdos en torno a una gran variedad de vínculos personales, que iban desde el amor apasionado a los tratos de negocios y las alianzas dinásticas.

Cuatro

«Este mundo pasa»

LA PERSPECTIVA DE LA NUEVA RELIGIÓN

El triunfo del cristianismo sobre otras religiones antiguas en el siglo IV no operó un cambio tan radical en las modalidades de emparejamiento como sus dirigentes desearon ni como sus apologistas (y sus críticos)¹ supusieron.² Aun cuando en la época en que Europa fue mayori-

1. Por ejemplo Jack Goody, quien, en una serie de libros y artículos (entre otros, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Londres, 1983 [hay trad. cast.: *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona, 1986]; *Comparative Studies in Kinship*, Stanford, 1969, y *Production and Reproduction*, Cambridge, 1976), ha sostenido que el cristianismo medieval transformó los modelos de matrimonio europeos sobre todo en un esfuerzo para maximizar sus posesiones patrimoniales: para una persuasiva crítica de esta posición, véase Brent Shaw y Richard Saller, «Close-Kin Marriage in Roman Society», en *Man: The Journal of the Royal Anthropological Society*, n.s., 19, 1984, pp. 432-444.

2. Aunque, por cierto, puede sostenerse que los cambios generales que se produjeron en la sociedad europea bajo la influencia cristiana entrañaron algunas modificaciones más impresionantes en los modelos matrimoniales. Por ejemplo, Vogel ha señalado que los libros penitenciales y otras fuentes eclesiásticas castigaban duramente a los maridos que mataban a sus cónyuges adúlteras, a pesar de que esto estuviera

tariamente cristiana hubo aspectos de su infraestructura social que sufrieron una profunda transformación, con muchos otros no sucedió lo mismo, y gran cantidad de cambios en referencia a las relaciones sexuales y románticas precedieron a la enseñanza cristiana y guardaron con ella una relación meramente accidental. Por ejemplo, durante los primeros siglos de la era cristiana, la mayor parte de la sociedad europea (ya fuese pagana, judía o cristiana) abrazó la esperanza de monogamia y fidelidad sexual en el matrimonio para ambos miembros de la pareja, legisló penas para las violaciones de este ideal y comenzó a desalentar el divorcio. Tales tendencias se hicieron evidentes mucho antes de que el cristianismo se constituyese en la fuerza predominante, las defendía la mayor parte de los sistemas éticos antiguos y, en general, las convertían en ley gobernantes que no se adherían a la religión cristiana.³

En particular en cuestiones sexuales, sería un error imaginar que el programa teológico de los teólogos cristianos ascéticos se instituía de manera uniforme y masiva, al modo de los cambios legales y económicos de las burocracias altamente estructuradas del Occidente industrial. Las prácticas y las actitudes cristianas se asemejaban más bien a la lluvia de las ciudades mediterráneas, que caía sobre la población, fluía y era redistribuida a la mayoría del pueblo mediante los canales de la civilización (en el

permitido en el derecho griego y en el romano y de que se practicara de hecho en muchas culturas germánicas, aun cuando no hubiera ley escrita al respecto: véase «Discussion», en *Matrimonio*, 1:317-318.

3. Particularmente importante fue el programa de reforma moral promulgado por Julio César y Augusto al final de la república y comienzos del imperio: sobre esto, véase el conciso resumen de Raditsa, «Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs, and Adultery», en *ANRW*, 2.13, Berlín, 1980, pp. 278-339, o Treggiari, *Roman Marriage*, pp. 60-80. Para un tratamiento más detallado, véase Pál Csillag, *The Augustan Laws on Family Relations*, Budapest, 1976.

caso de la ética cristiana, en forma gradual, a través de los tribunales de justicia, que con el tiempo se rindieron a los funcionarios y a los principios cristianos).

Para el entusiasta y devoto, el cambio más tremendo en las actitudes respecto del matrimonio era su profunda devaluación. A los cristianos conversos que esperaban el inminente fin del mundo y transformaban drásticamente su vida en preparación para ello, el matrimonio —así como todos los otros placeres y satisfacciones humanos— les parecía una cosa trivial, o peor aún, una distracción peligrosa:

Y lo que 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 se huelgan, como si no holgasen; y los que hacen compras, como si nada poseyesen; y los que gozan del mundo, como si no gozasen de él; porque la pompa de este mundo pasa.⁴

Con semejante perspectiva, el erotismo resultaba enormemente sospechoso,⁵ de manera tal que durante los más de quinientos años que transcurrieron entre 400 y el 1000 de la era cristiana —período en que la literatura cayó ampliamente en manos de dirigentes ascéticos de la nueva religión—, el amor apasionado, sexual, desapareció de las *belles lettres* latinas, donde hasta ese momento había sido un tema capital. Esto no significa, necesariamente, que la mayoría de la población hubiese perdido interés en su satisfacción erótica. En realidad, es muy poco lo que se sabe acerca de los sentimientos de la gente común en cualquier sociedad premoderna.

4. 1 *Corintios*, 7:29-31, específicamente en el contexto de consejo matrimonial (la mayor parte del cap. 7).

5. Todavía a comienzos del siglo V de la era cristiana, el primer Concilio de Toledo tuvo que condenar a quienes creían que el matrimonio humano era «execrable» (Canon 16).

La respuesta más personal y característica de los devotos cristianos a su religión era el celibato,⁶ práctica que la corriente principal del judaísmo consideraba moralmente cuestionable,⁷ y la mayoría de los paganos sin sentido ni ventaja práctica alguna.⁸ Para los cristianos, en agudo contraste, constituía el modo de vida privilegiado tanto para mujeres como para varones, y a él se aspiraba individualmente y en comunidades, con abierto desdén respecto a la familia tradicional y las consideraciones personales que se centraban en el matrimonio.⁹ Para muchos cristianos —sobre todo mujeres—, el celibato ofrecía una salida a las limitaciones de las obligaciones sociales corrientes y, a medida que pasaba el tiempo, se convirtió

6. Uso necesariamente «celibato» en varios sentidos particularmente supuestos, porque el significado del término cambió a medida que Europa se fue haciendo cristiana. Para los romanos, *caelebs* significaba sencillamente «no casado/a». A la persona sin experiencia sexual se aplicaría los términos «virgen» o «casto/a». Cuando los cristianos se convencieron de que la sexualidad no podía ser lícita fuera del matrimonio, los significados se fundieron, de modo que de un hombre o una mujer célibes se suponía que se abstenían en materia de sexo, aun cuando pudieran haberlo practicado en otras épocas de su vida.

7. En el judaísmo rabínico, los judíos estaban obligados a reproducirse; sólo movimientos marginales, como el de los esenos, practicaban la abstinencia sexual.

8. La escasez de vírgenes vestales (clásicamente, seis) y el plazo limitado de su obligación de virginidad (treinta años, aunque originalmente sólo eran cinco) son una muestra elocuente de la diferencia de las actitudes paganas respecto del celibato, como ocurre con el hecho de que las vírgenes fueran más bien ofrecidas de niñas por sus padres que resultado de una elección libre en la vida adulta. Sobre la virginidad en Grecia, véase ahora Giulia Sissa, *Greek Virginity*, trad. Arthur Goldhammer, Boston, 1990. Las actitudes romanas —al menos entre los cínicos— se resumen muy acertadamente en el comentario de Ovidio *casta est quam nemo rogavit* («es casta aquella a quien nadie requiere de amores», *Amores*, 1.8.43).

9. Las razones de esto, muchas de ellas más sociales que religiosas, son evaluadas en Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Ed., 1993.

incluso en una vía hacia el poder y el prestigio sociales a través de la Iglesia. Puesto que, tal como se dijo antes, la finalidad primordial del matrimonio no había sido la satisfacción emocional o sexual, el sacrificio era, en realidad, menor de lo que parece a los observadores modernos. San Agustín, cuyas opiniones acerca de la sexualidad habrían de convertirse en norma de la Iglesia occidental, vivió con una concubina durante quince años, tuvo un hijo con ella y terminó despreciándola sin más cuando se le presentó la oportunidad de satisfacer su ambición y casarse con una heredera.¹⁰

Pero el celibato fue siempre la respuesta de un grupo reducido de personas particularmente devotas; aun cuando un milenio después de los orígenes del cristianismo le era exigido a todo el clero ordenado, una gran cantidad de curas de parroquia distaban mucho de ese ideal. Es probable que las comunidades monásticas se acercaran más a su consecución, dado que los miembros que las integraban contaban con el sostén de una vida litúrgica comunal compartida.

La inmensa mayoría de los cristianos continuó a lo largo de la era cristiana formando matrimonios heterosexuales. El cristianismo, en tanto institución, permaneció durante el primer milenio de existencia abrumadoramente ambivalente acerca de la mayor parte de las formas de matrimonio heterosexual. Es difícil sorprenderse de esto tratándose de una religión de cuyo fundador se suponía que no había tenido progenitor biológico, cuyos padres no estaban casados en el momento de su concepción, del que se creía que no tenía hermanos ni hermanas,¹¹ que

10. Con la que, después de todo, no se casó: para un análisis de estos acontecimientos véase Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley, 1970, eps. pp. 39-40, 61-62. Todo esto precede a la conversión de Agustín al cristianismo.

11. Desde la perspectiva medieval, tanto de Oriente como de Occidente, María era la «por siempre virgen» Madre de Dios, esto es,

nunca se casó y cuyos seguidores —en franca oposición a los del judaísmo o la mayoría de las religiones paganas— veían en el celibato el estilo de vida más virtuoso. Jesús había sugerido que los «muertos» (esto es, los que aún se hallaban envueltos en el mundo sublunar) enterraran a sus muertos (Mateo, 8:22); es de suponer que la Iglesia abrigara el sentimiento de que eran ellos quienes también debían regular y celebrar el matrimonio.

El matrimonio heterosexual se consideraba una capitulación ante el mundo material —que los cristianos, con diverso grado de compromiso y de éxito, luchaban por abandonar—, y su celebración y regulación se experimentaba, casi por entero, como propia de los hábitos, costumbres y personas de ese mundo. Evidentemente, los cristianos fervientes, que habían hecho bendecir sus campos, granos, nacimientos, fallecimientos y casas, bien podían pedir a un sacerdote que bendijera su ceremonia y su celebración nupcial, pero en Occidente la Iglesia prácticamente no realizó esfuerzos por regular el matrimonio hasta el siglo X, y sólo en 1215 lo declaró un sacramento y requirió la intervención eclesiástica en el mismo.

Aunque sólo mil años después de sus orígenes el cristianismo comenzase a cargar el acento sobre la familia biológica como unidad central de la sociedad cristiana (incluyendo, gracias a una forzada analogía, la Sagrada Familia), durante la mitad de su existencia se destacó por insistir en la preferencia de otros estilos de vida distintos de las unidades familiares, como el celibato sacerdotal, la virginidad voluntaria (aun para los casados) o la vida monástica en comunidad.

que no tuvo hijos después de Jesús. Se ha sostenido que los «hermanos» mencionados en el Nuevo Testamento eran primos de Jesús, argumento coherente con la nomenclatura de parentesco del judaísmo helenístico, pero evidentemente tendencioso de parte de quienes lo enunciarón. Véase *infra*, pp. 224-226.

Los dirigentes ascéticos de la comunidad cristiana, pese a su desconfianza en lo referente a este tema, juzgaban necesario enunciar posiciones sobre todas las formas de unión heterosexual conocidas en el mundo antiguo, que planteaban dificultades a los cristianos, pues muchas de estas relaciones siguieron dominando durante siglos el panorama interpersonal de Europa. No es sorprendente que, dadas sus actitudes ante el mundo sublunar, la mayor parte de sus opiniones no fueran innovaciones ni estuvieran profundamente imbricadas en la filosofía cristiana. Muchas implicaban una aplicación mucho más coherente de tabúes o posiciones morales antiquísimos. Por ejemplo, la desaprobación de la poligamia se hizo más acusada aún a finales de la Antigüedad y en la Europa medieval y, por lo tanto, fue *oficialmente* desconocida.

No obstante, durante la Edad Media el divorcio y el matrimonio en segundas nupcias, el concubinato e incluso la prostitución siguieron siendo comunes en la Europa católica romana (véase análisis en el capítulo 5).

La finalidad de la procreación proporcionó un temprano y poderoso fundamento al control de la sexualidad tanto en el matrimonio como fuera de él. El cristianismo no era, ni mucho menos, el único que promulgaba la idea de que la *finalidad* —tanto biológica como moral— de la sexualidad humana era la procreación, posición heredada del judaísmo helenístico, el pensamiento estoico, el neoplatonismo alejandrino y el prejuicio popular romano.¹² Pero el cristianismo insistió en este punto de un modo

12. Para un breve tratamiento reciente de esta idea en el pensamiento romano pagano, aunque no sin fisuras, véase Bradley, *Discovering*, esp. pp. 127-130. Griffin muestra incluso que la asombrosa advertencia de Jerónimo a los maridos cristianos, según la cual un amor excesivo o excesivamente intenso por la propia esposa constituía «adulterio», podía remontarse a Séneca; Jasper Griffin, *Latin Poems and Roman Life*, Londres, 1985, p. 119, n. 29; véase también Bradley, p. 146, n. 17.

más coherente y vehemente que ninguna tradición ética, de modo tal que cuando se estableció el poder de la nueva religión, fue equivocadamente incorporado como un principio *cristiano* en muchas filosofías y estructuras legales.¹³ Es probable que la gran intensidad que esto adquirió entre los cristianos hubiera derivado del ferviente y casi obsesivo énfasis cristiano en la otra vida como foco primario y medida de todo valor y acción mundanos, preocupación que en la actualidad podría parecer contraria a la intuición incluso para los cristianos, que viven en marcos más mundanos y materialistas de referencia vital.

Esta visión oscura del erotismo humano se veía reforzada y corroborada por dos tradiciones legales fundamentales del pensamiento cristiano: el derecho civil romano y la enseñanza rabínica. Precisamente durante los siglos en que el desarrollo teológico cristiano se dio de manera más intensa, los legistas y funcionarios romanos emprendieron una campaña para alentar la reproducción entre las clases superiores, que no conseguían mantener su nivel demográfico. Esta campaña pública comprendía la exhortación moral, las penalidades cívicas por la falta de hijos y las recompensas legales a aquellas parejas fecundas. Tales medidas impregnaban la sociedad y sin duda influyeron —incluso subconscientemente— en líderes cristia-

13. El rechazo de esta actitud a favor de una visión más matizada y abarcadora de la sexualidad humana por la mayor parte del cristianismo moderno —incluyendo las diversas ramas del protestantismo y muchos católicos romanos— fue tan masiva que, de hecho, tal vez resulte difícil a los lectores de finales del siglo XX imaginar cómo los principios morales cristianos estuvieron siempre dominados por la finalidad procreadora, en particular dada su ausencia en el Nuevo Testamento, tan absoluta que hasta podría considerársela *en oposición* a las enseñanzas apostólicas. El análisis bíblico moderno y honesto, que no persigue ningún otro fin, se ve habitualmente sorprendido por el desinterés de Jesús por la familia (como en Mateo, 8:22, Marcos, 3:33-34, Lucas, 8:21 y, sobre todo, 14:26). Esto se advirtió en la Edad Media y se adujo en parte como justificación de la idealización del celibato.

nos cultos, como Ambrosio, Jerónimo y Agustín (aunque éste repudió específicamente la procreación como única justificación del matrimonio, e insistió en que aquellas parejas que se abstenían de mantener relaciones carnales y no tenían hijos, no dejaban por ello de estar perfectamente casadas).¹⁴ Es muy probable que este programa se mirara con recelo por pagano, pero estaba ampliamente legitimado a ojos de los judíos conversos al cristianismo (la mayoría de la Iglesia primitiva), gracias a la paralela insistencia del judaísmo rabínico en la procreación.¹⁵ Para los conversos que no eran de origen judío, las ideas romanas pueden haber predominado al comienzo: los aspectos básicos del matrimonio romano no eran la cohabitación y ni siquiera el sexo o los hijos, sino el *honor matrimonii* y el *maritalis affectio*, pero después de san Agustín el pensamiento cristiano quedó fijado a la formulación tripartita que éste hiciera del matrimonio: *fides, proles, sacramentum* (fe, descendencia y voto solemne).¹⁶ Aunque la «descen-

14. Véase, por ej., *De bono conjugali*, 3.3: ... *quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Nunc vero bono licet annoso conjugio [...] viget tamen ordo charitatis inter maritum et uxorem* (PL, 40:375, CSEL, 41:192-193).

15. Para un breve panorama de este tema en el Mishnah y el Talmud, véase Judith Hauptman, «Maternal Dissent: Women and Procreation in the Mishnah», en *Tikkun: A Bimonthly Jewish Critique of Politics, Culture and Society*, 6.6, nov.-dic., 1991, pp. 81-83. En Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Nueva York, 1988, se encontrará un tratamiento más riguroso y detallado del papel de las mujeres en las Escrituras judías rabínicas. Pero compárese con el *Génesis Rabbah*, 17.1: «Sucedió una vez que un hombre piadoso se casó con una mujer piadosa y no tuvieron hijos. Entonces dijeron: "Somos inútiles al Ser Supremo, bendito Sea", y, en consecuencia, se divorciaron» (*Midrash Rabbah*, 1: *Genesis*, trad. de H. Freedman y M. Simon, Londres, 1983, pp. 213-214). El marido tuvo un mal fin, lo que sugiere que el divorcio por infertilidad puede no ser una buena idea.

16. Por ejemplo, en *De bono conjugali* («On the good marriage»),

dencia» pudo haber sido problemática para los seguidores de Jesús, quien, al igual que su padre, no tuvo hijos, en realidad no lo fue, quizá sencillamente porque la mayoría de los cristianos experimentaba un deseo humano normal de tener hijos y para ello se valía de cualquier justificación.¹⁷

Ambas cosas se sirvieron del importantísimo apoyo que les prestaba el esfuerzo filosófico por esclarecer el significado de la sexualidad en la primitiva Europa cristiana sin apelar a valores dinásticos, económicos, tribales o nacionales, que la enseñanza cristiana consideraba sospechosos cuando no los condenaba abiertamente. ¿Cuál era la finalidad de sentimientos y necesidades tan perturbadores que impulsaban a tanta gente a mantener relaciones sexuales, fueran éstas lícitas o ilícitas? ¿Cómo podían explicarlos los cristianos, que creían en una deidad benevolente y supremamente sabia (en oposición a los dioses paganos, prisioneros de la pasión y el placer)? Habían sido implantados —teorizaban los primeros teólogos—, para preservar las especies, y a menudo eran mal utilizados por los humanos, que en lugar de emplearlos para la propagación de la especie los «pervertían» con fines de placer sexual.¹⁸

La ventaja más clara de esta posición, entre otras, era su gran sencillez: puesto que era tan fácil de reducir a una idea simple y exenta de las complicaciones reales y las aristas sombrías de la sexualidad humana, podía propagársela de un modo más efectivo que cualquier otro

4:4, 7:6-7, 29:32 (PL, 40; CSEL, 41:227), y en *De Genesi ad litteram*, 7.12 (CSEL, 28:275-276). Esto aún se citaba en las encíclicas del siglo XX (por ej., «Casti connubii», de 1930, sec. 543).

17. El propio Agustín mantenía ciertas reservas acerca de la importancia de *proles*: véase n. 22.

18. Dejando de lado, pues, una de las dos explicaciones que se dan del apareamiento en el Génesis, a saber, que Eva venía a impedir que Adán estuviera «solo» (2:18).

punto de vista acerca de la multiplicidad y variedad de las necesidades sexuales y de la experiencia humanas. Probablemente la razón primordial de su éxito no residiera en la convicción intelectual, pues casi con certeza no había más cristianos capaces de repetir esta racionalización del ascetismo sexual que cristianos capaces de enunciar adecuadamente las sutilezas teológicas de la Trinidad, pero se trataba de una explicación atractiva (algo así como una de esas historias que explican «cómo ocurrió tal cosa»), que *corroboraba* las actitudes sociales y las estructuras predominantes en favor de la sexualidad más restringida. Ganó terreno rápidamente y apenas si encontró oposición.¹⁹

Una segunda ventaja —fácil de pasar por alto en una cultura como la nuestra, en que «la finalidad de un hombre es *amar* a una mujer»²⁰ residía en el hecho de que inculcaba responsabilidad en un mundo sin medios efectivos y ampliamente difundidos de planificación familiar. Estimulaba particularmente a los hombres a sopesar las cargas y responsabilidades a largo plazo que derivaban de criar un hijo, y comparar éstas con los pocos minutos de placer que procuraba el coito. De esa manera, muchos se persuadieron de que era bueno que restringieran sus apetitos sexuales, bien limitándolos con su cónyuge a las ocasiones en que *tenían la intención* de procrear, bien absteniéndose por completo de mantener relaciones sexuales con mujeres que no pudieran ser madres adecuadas de sus hijos.

19. ¿Quién podría argumentar que la sexualidad no está íntimamente ligada a la supervivencia de la especie? Las escuelas teológicas católicas modernas sostienen que la procreación sólo es *una* de sus funciones biológicas: otras son la consolidación de las uniones matrimoniales, etc. Los protestantes ignoraron en general todo el problema y, en cambio, enfatizaron la limitación de la sexualidad a las parejas casadas, como lo había hecho el judaísmo rabínico.

20. De la canción de 1965 titulada *The Game of Love*, de Wayne Fontana; para el análisis de esto, véase la Introducción, p. 18.

Por otro lado, muchos elementos del pensamiento de la patrística militaron contra la «finalidad procreadora», tanto mediante el desafío a las actitudes clásicas al respecto (que muchos cristianos aceptaban) como mediante el establecimiento de una tensión permanente en el pensamiento cristiano, la cual no se resolvería hasta la Reforma.²¹ Por ejemplo, los cristianos utilizaron la imagen retórica del matrimonio (que entre los paganos era un fenómeno terrenal y material) para simbolizar o describir una variedad de realidades espirituales. «Los traficantes de alegorías asaltaron su valor simbólico [...] e intentaron separar entre la idea y la institución del matrimonio, con lo que convirtieron [esta última] en una cáscara vacía, desprovista incluso de autorreferencia alguna.»²² Al aplicar la imaginería matrimonial a relaciones e instituciones que consideraban más importantes que el matrimonio, los cristianos devaluaron este último en beneficio de las primeras.

Esta tendencia ya era evidente en el Nuevo Testamento, en el famoso pasaje de *Efesios* (5:22-33) que compara la relación de Cristo y la Iglesia con la de esposo y esposa, así como en el último libro del Nuevo Testamento,²³ donde

21. Y que continúa sin resolver en el pensamiento católico romano: aunque el apoyo que la Iglesia brindó en las dos últimas décadas al «método ritmo» de planificación familiar podría considerarse como un inequívoco reconocimiento de que no todo acto sexual dentro del matrimonio ha de ser procreador para ser moral, esto aún espera su promulgación como doctrina oficial, y el foco de discusión moral se ha desplazado a la medida en que los modos de planificación familiar imitan o no los *procesos* naturales, terreno que en los análisis premodernos del tema brillaba por su ausencia.

22. Dyan Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, 1993, p. 39.

23. Que los católicos romanos y los ortodoxos llaman «Apocalipsis» y los protestantes «Revelación de san Juan». Aunque la dotación de los libros del Nuevo Testamento es controvertible e incierta, puede decirse que si el Apocalipsis fue escrito realmente por el discípulo

un ángel describe la «Nueva Jerusalén» —la Iglesia— como la «novia» del «cordero»: «Ven aquí. Te mostraré la novia, la esposa del Cordero».²⁴ San Pablo, al escribir a la comunidad cristiana de Corinto (2 *Corintios*, 11:2) había observado: «Ya que soy celoso de vosotros en nombre de Dios. Pues que os tengo desposados con este único esposo, que es Cristo, para presentaros a él como una casta virgen».²⁵

Esta imagen —el «matrimonio» de Cristo con la Iglesia o su pueblo— fue ampliamente invocada, se escribió acerca de ella y el arte la tomó como tema.²⁶ Raramente se exploraban o discutían siquiera los problemas que tal metáfora presentaba (por ejemplo, que Cristo fuera célibe, que el celibato fuese un estado más atractivo que el matrimonio, que al aludir a la figura del Apocalipsis antes citada haya una insinuación de bestialidad). Por el contrario, el obispo san Paulino de Nola se refirió a ello como el «gran sacramento en que la Iglesia se casaba con Cristo»,²⁷ y no sólo era objeto de referencia en los escritos teológicos,

Juan, como se afirma, tiene que remontarse a las primeras décadas de la era cristiana. En su mayoría las autoridades lo datan como máximo en la segunda mitad del siglo I.

24. 21:9: δεῦρο, δεῖξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου (*veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni*). Obsérvese el uso de γυναῖκα por «esposa» en el original griego, que en la traducción de Jerónimo fue reemplazado por *uxor*, término más específicamente latino.

25. Cf. Las observaciones muy similares sobre las mujeres religiosas en Juan Crisóstomo, Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν (*Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*), PG, 47:518-532, col. 523.

26. Véase, por ejemplo, Ernst Kantorowicz, «On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection», en *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, pp. 3-17, esp. pp. 12-14.

27. *Grande Sacramentum, quo nubit ecclesia Christo*, Carmen, 25:167. Obsérvese que *sacramentum* todavía no tiene las implicaciones teológicas que adquirirá con el tiempo. Hacia el siglo XV se agregó un elemento sacramental a esta retórica, como en el decreto «Pro Arme-

sino también en las bodas terrenales²⁸ y en otros contextos sociales. Incluso se sabía qué día había tenido lugar la boda: en Epifanía.²⁹

Una parte de esta espiritualización del matrimonio surgía de los varones cristianos —padres, hermanos, consejeros espirituales y otros—, quienes creían que para las mujeres era preferible «preservarse» para Cristo (aunque del Nuevo Testamento se desprende de modo contundente que el matrimonio será desconocido en la otra vida).³⁰ Paulino de Nola describía a su hija, Eunomia, como «doncella ya prometida en matrimonio eterno en el cielo».³¹ San Juan Crisóstomo, que marcó el tono de la

nis» del Concilio de Florencia (... *sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae*...).

28. Incluso en la ceremonia matrimonial del catolicismo romano, en el siglo XII, hay una plegaria que pide que la unión del hombre y la mujer sea «una imagen de la alianza entre tú [Dios] y tu pueblo», y la observación de que semejante unión «es un signo del matrimonio entre Cristo y la Iglesia». Véase Kenneth Stevenson, *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites*, Nueva York, 1983, p. 248.

29. Hieronymus Frank, «*Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia*: Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniefestes», en Anton Mayer, Johannes Quasten, B. Neunheuser, comps., *Vom christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel O.S.B.*, Düsseldorf, 1951, pp. 192-226.

30. Aunque en Marcos, 10:9 Jesús dice que lo que Dios ha unido (συνέζευξεν) ningún hombre puede separarlo —de lo que se deduce que el matrimonio es permanente—, también dice, y en tres Evangelios (Mateo, 22:30; Marcos, 12:25, y Lucas, 20:35), que en el cielo no habrá casamiento (οὔτε γαμοῦ σιν οὔτε γαμιζονται), con lo que sugiere que el matrimonio es una ordenación puramente terrenal. Sobre el difícil lenguaje de estos comentarios, véase cap. 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio».

31. *Et simul Eunomia aeternis iam pacta uiurago/in caelo thalamis*, Carmen, 21:66-67 (CSEL, 30:160). En la primitiva vida medieval de santa Pelagia (que sobrevivió gracias al muy posterior relato de Simeón Metafrasto), se describe a Dios como el «novio» (νύμφος) (PG, 116:916-917).

ética sexual cristiana de Oriente tal como Agustín lo marcó para Occidente, se tomó en serio la inverosímil idea de que las vírgenes serían introducidas en la cámara nupcial de Cristo en el cielo.³² La tendencia se vio acentuada por la imaginación de las propias vírgenes, convencidas de que, con el tiempo, se convertirían en cierto sentido en novias de Cristo. Febronia, por ejemplo, afirmaba:

Tengo una cámara nupcial en el cielo, no hecha por mano alguna, y se me ha preparado una fiesta de bodas que nunca acabará. Tengo como dote todo el reino del cielo, y mi Novio es inmortal, incorruptible e inmutable. Gozaré de él en la vida eterna. Ni siquiera se me cruzará por la mente la idea de vivir con un marido mortal, sujeto a la corrupción.³³

Estas ideas, que en un primer momento fueron dominantes en la época patrística, se hicieron más pronunciadas en los círculos sociales y teológicos a medida que surgían comunidades de mujeres religiosas: de todas las monjas se decía que estaban «casadas» con Cristo; y de los sacerdotes, que estaban «casados» con la Iglesia, todo lo cual

32. Véase, por ej., *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, 2 (PG, 47.516), analizado en Elizabeth A. Clark, «John Crisostom and the *Subintroductae*», en *Church History*, 46, 1977, pp. 178-179. Clark confunde el problema del matrimonio espiritual con el de las *subintroductae*, fenómeno relacionado, pero distinto, que se analizará más adelante.

33. La «Vida de Febronia» data de finales del siglo VI o comienzos del VII, y ha sido editada en P. Bedjan, *Acta Martyrum et sanctorum*, Leipzig, 1890-1897, 7 vols., 5:573-615; esta cita se halla en p. 595. El texto ha sido traducido en S. P. Brock y S. A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, Calif., 1987, en cuya p. 165 se encuentra este pasaje. Cf. «Martirio de Marta» (¿siglo V-VI?), Bedjan, 2:236-238, trad. Brock, pp. 70-71; y «Martirio de Tarbo», de los siglos V-VI, Bedjan, 2:256-257, trad. Brock, pp. 74-75.

producía una imagen más bien promiscua, si bien los católicos romanos premodernos raramente se percataron de ello.³⁴ Todavía en el siglo XIII, incluso en el derecho civil la idea de que las mujeres cristianas estaban «casadas» con Cristo solía citarse como argumento contra el matrimonio interreligioso: «Pues si los cristianos que cometen adulterio con mujeres casadas merecen por eso la muerte, con mayor razón la merecen los judíos que tienen relación sexual con mujeres cristianas, esposas espirituales de nuestro Señor Jesucristo en razón de la fe y el bautismo que reciben en su nombre».³⁵

Los primeros cristianos también espiritualizaron el matrimonio humano ordinario,³⁶ en parte debido a la fuerza

34. He mencionado estas metáforas pensando en la sorpresa que podrían despertar en los lectores modernos, familiarizados con la narración literal y la metáfora de un solo nivel, particularmente en su lectura de la Escritura. Para los autores medievales, acostumbrados a la hermenéutica de muchos niveles y entusiastas de ella, los distintos niveles de analogía no tenían por qué crear necesariamente dificultad moral alguna, porque no se los consideraría verdades históricas en competencia. No obstante, la metáfora devino aún más complicada debido a la creencia de que Cristo y Su madre eran el Rey y la Reina del cielo, extraño emparejamiento, puesto que Él estaba casado con la Iglesia, y que los reyes y reinas (y la mayoría de los gobernantes), constituían generalmente una pareja conyugal de la que se esperaba que produjera herederos para el trono. Además, ya desde principios de la Edad Media se concibió a Cristo como el *pronobis* (aproximadamente, «el mejor hombre») para *todos* los matrimonios cristianos.

35. *Siete Partidas*, VII.24.

36. Sobre este tema véase, de Pierre Labriolle, «Le “mariage spirituel” dans l’antiquité chrétienne», en *Revue historique*, 137, 2, 191, pp. 204-225; Peter Brown, *The Body and Society*, pp. 96, 101, 403-404; Jo Ann McNamara, «Chaste Marriage and Clerical Celibacy», en Vern Bellough y James Brundage, comps., *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo, N.Y., 1982, pp. 22-23, y Dyan Elliott, *Spiritual Marriage in the Middle Ages*. Brown y (en ocasiones) Elliott denominan a esto «matrimonio continente», mientras que McNamara lo llama «matrimonio casto». Se trata de nombres poco felices, pues el hecho de que en una pareja casada cada uno de los cónyuges limitara su

de esta retórica,³⁷ pero también a causa de otros dos factores: la presión general a favor del celibato, y la herencia del derecho y la costumbre romanos, según los cuales lo que constituía la esencia del matrimonio no era la cohabitación sino el consentimiento y el «afecto conyugal». Ambrosio insistía en que «el matrimonio no consiste en la copulación sino en el acuerdo mutuo de la pareja».³⁸ No cabe duda de que, en cierto modo, este desarrollo tenía relación con la creencia³⁹ de que María, la madre de Jesús, siempre había permanecido virgen, y, por lo tanto, la pareja humana *arquetípica* nunca había consumado su relación conyugal. Aunque controvertido entre los primeros cristianos, Ambrosio sostuvo de manera tan vigorosa este punto de vista que el mismo fue adoptado por su discípulo Agustín y terminó por prevalecer tanto en la tradición occidental como en la oriental.⁴⁰

actividad sexual al otro y con propósitos puramente procreadores, convertiría a dicho matrimonio en «continente» o «casto», con independencia de la mayor o menor asiduidad de tal actividad. Réginald Grégoire se refiere a tales uniones como «matrimonios místicos»: «El matrimonio místico», en *Matrimonio*, 2:701-794, pero ningún «místico» consideraría «místico» el matrimonio. El término «espiritual» también es algo equívoco, ya que de toda relación fundada en los principios cristianos podría decirse que es «espiritual», pero me ha sido imposible acuñar una designación más satisfactoria y convincente.

37. Apuntalada por el Nuevo Testamento: «El tiempo es breve y los que tienen esposa deberían vivir como si no la tuvieran...», 1 Corintios, 7:29-31.

38. McNamara, «Chaste Marriage», p. 28, cita de *De Institutione virginis* [McNamara da como título *De institutione virginibus*, al parecer por confundir este tratado con el precedente, *De virginibus*], 42 (PL, 16:331). Para los orígenes romanos de esta perspectiva, véase pp. 99 ss. Para su aplicación posterior, John Noonan, «Marital Affection in the Canonists», *Studia Gratiana*, 12, 1967, pp. 482-489.

39. Aunque es difícil determinar si se trata de causa o de efecto: Ambrosio, un aristócrata romano, formulaba sin duda este argumento acerca de la perpetua virginidad de María (véase lo que sigue) con el derecho matrimonial romano en mente.

40. Para un análisis de las motivaciones y la naturaleza precisa de

Puesto que Agustín había postulado tres componentes esenciales del matrimonio cristiano, uno de los cuales era la descendencia, como ya hemos visto, cabe preguntarse de qué manera se legitimaría un matrimonio cristiano si carecía de descendencia, segundo de dichos componentes. (Por supuesto, José y María habían tenido un hijo, que José adoptó —aunque no legalmente, sí afectivamente—, de modo que esto no plantearía problemas en su caso particular.)⁴¹ Como respuesta a esto, Agustín enunció la interesante idea de que el matrimonio establecía un «orden de amor» (*ordo caritatis*) entre los miembros de la pareja, y que la decisión de abstenerse de contacto corporal sencillamente haría «más firme [...] más amante y más armoniosa» esta base de unión.⁴² Añadía que un cónyuge (en latín *sponsus, sponsa*) es «llamado así por la fidelidad de la primera promesa [*desponsationis*] de casarse, y no es menester que haya dormido ni haya tenido siquiera intención de dormir con su cónyuge [...] No se pierde el nombre de “cónyuge” en caso de no haber habido relación carnal en el pasado ni vaya a haberla en el futuro».⁴³ Aná-

estos argumentos, véase Brown, *El cuerpo y la sociedad*, pp. 474-478. Jerónimo también sostenía este punto de vista: *Adversus Helvidium*, 3-17, 21 (PL, 23:194-212).

41. Agustín observa esto específicamente: *De nuptiis et concupiscentia*, 1.11.12, CSEL, 42, 224-226.

42. *Immo firmitus erit, quo magis ea pacta secum inierunt, quae carius concordiusque seruanda sunt, non uoluntariis corporum nexibus sed uoluntariis affectibus animorum*. Pertenece a *De nuptiis et concupiscentia*, 1.11.12, CSEL, 42:224. En otro sitio (por ej., *Sermon*, 41.21), compara lo que llama *caritas coniugalis* con el matrimonio basado en la libido (deseo): *quasi uxorem libido faciat et non caritas coniugalis*. Obsérvese el sorprendente contraste con Crisóstomo.

43. *Coniux uocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognouerat nec fuerat cogniturus; nec perierat nec mendax manserat coniugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio*. Agustín, *De nuptiis*, como antes. Tanto Brown, *El cuerpo y la sociedad*, capítulo 19, esp. pp. 538-542, como McNamara, esp. p. 28, analizan los puntos de vista agustinianos.

logamente, san Isidoro advirtió que una pareja casada no debía tener relaciones sexuales *a menos que deseara descendencia*, aun cuando, presumiblemente, permanecería casada con o sin hijos.⁴⁴

Influidos por tales opiniones y por la creencia de que la abstinencia sexual era la más excelsa vocación cristiana, muchos cristianos de muchas épocas y lugares renunciaron por completo a las relaciones sexuales, incluso con sus cónyuges. A menudo se hace referencia a ellos como matrimonios «espirituales», en alusión, presumiblemente, a la unión de los espíritus de los cónyuges más que a sus cuerpos. «Difícilmente haya habido una parcela de la Iglesia en el cristianismo antiguo en que no se hayan conocido los matrimonios espirituales.»⁴⁵ Una contemporánea de Agustín, santa Pulqueria (*m.* en 453), hija mayor del emperador Arcadio, fue proclamada emperatriz del Imperio de Oriente tras la muerte de su hermano, Teodosio II, en 450. Se casó con Marciano, un general, con la condición de que se respetara su voto de virginidad perenne, lo que efectivamente se hizo. No obstante, él fue proclamado Augusto y las monedas imperiales los muestran como esposo y esposa.⁴⁶ Varios grupos cristianos disidentes exigieron como requerimiento a sus miembros el matrimonio asexual.⁴⁷ La santa inglesa Etherldreda

44. *De conjugatis*, 5, que se estudia en Stevenson, *Nuptial Blessing*, p. 53.

45. Roland Seboldt, «Spiritual Marriage in the Early Church: A Suggested Interpretation of 1 Cor., 7:36-38», en *Concordia Theological Monthly*, 30, 1959, pp. 176-184, esp. p. 184; cf. Hans Achelis, *Virgines Subintroductae: Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs*, Leipzig, 1902, p. 59. Aunque en este estudio se trate de un aspecto secundario, Stevenson cita hilarantes ejemplos de matrimonios arreglados que terminan siendo «espirituales» (por ej., p. 25).

46. Para Marciano sobre acuñación, véase *PWRE* 14:2, Stuttgart, 1930, cols. 1514-1529, s.v. «Marciano», n.º 34.

47. Por ejemplo, los encratitas, estudiados en Elliott, y los abelianos, que adoptaban a sus parejas como hijos: véase Franz Oehler, *Cor-*

insistió en la preservación de su virginidad como condición de dos matrimonios (Bede, *Ecclesiastical History*, 4, 19).⁴⁸ De acuerdo con Agustín, aunque no es seguro que en contra de la tradición oriental precedente, el canon quincuagésimo tercero del sínodo sexto (el tercer concilio de Constantinopla, 680-681) sostuvo que «el espíritu de unidad es superior a la unión de los cuerpos».⁴⁹ En el siglo XII, en el apogeo de la controversia canonista acerca del matrimonio humano común y sus requisitos, Hugo de Saint Victor aún podía sostener que los ideales del matrimonio cristiano se realizaban con mayor plenitud cuando el matrimonio nunca se consumaba físicamente; sólo en-

pus Haeresiologici, 1, Berlín, 1856, *Praedestinati*, libro 1, cap. 87, p. 265: *Mas ergo et femina, sub continentiae professione simul habitantes puerum et puellam sibi adoptabant, in eiusdem coniunctionis pacto successores futuros...* Pero parece bastante forzado identificar como encratita una estela del siglo IV (*Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Londres, 1923, p. 81, sencillamente por la presencia de la palabra *ὁδελοφῆ*).

48. Otros matrimonios espirituales incluían el de Escolástica e Injurioso mencionado en Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, 1:47 (MGH SSRRMM, 1, 1, 1884, ed. W. Arndt, pp. 54-55; cf. *Liber in gloria confessorum*, 31, ibíd., 1, 2, 1885, p. 767; y Monigundio en *Liber Vitae Patrum*, 19, «De b. Monegunde», 1, ed. B. Krusch en MGH SSRRMM, 1, 2, 1885, p. 736 [ambos se analizan en Gregorio, ya citado]; Eduardo el Confesor de Inglaterra y su esposa, mencionados por McNamara, «Chaste Marriage», p. 31, mediante cita de Guillermo de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, 2, cap. 197; y Enrique II de Alemania y su esposa Cunegunda, ibíd., mediante cita de *Vita Sanctae Cunegundis*, de MGH SS, 4:105. Se encontrará otra lista de estos casos en Gregorio, pp. 769-770.

49. *μετῶν ἐστὶν ἡ κατὰ πνεῦμα οἰκειότης τῆς τῶν σωμάτων συνουσίας*. Esto se convirtió en artículo de derecho canónico griego y fue citado en el siglo XIV, por ej., por Blastares (RP, 6:138). Esta tradición persistió entre los nuevos conversos en la baja Edad Media: san Magno de Noruega se casó con una mujer escocesa de buena familia, pero vivió diez años con ella sin contacto físico (*Saga de Orkayinga*, cap. 45), y san Juan de Orkney se casó dos veces, pero nunca tuvo contacto con ninguna de las dos esposas (*Saga de Jon*, cap. 17).

tonces simbolizaba de manera adecuada la unión espiritual entre Dios y el alma.⁵⁰

Una segunda innovación cristiana en relación con el matrimonio fue la fraternalización de la comunidad cristiana.⁵¹ En oposición a las Escrituras judías,⁵² el Nuevo Testamento usó deliberadamente referencias a hermanos y hermanas para expresar relaciones basadas en el afecto o la causa común antes que en la sangre o la herencia; idealizaba a *todos los seres humanos* como hijos de Dios Padre y hermanos entre sí, en oposición a los hijos de Israel, pues los judíos entendían que la unidad tribal ya les había sido dada en la alianza con Yahvé.⁵³ En consecuencia, «her-

50. Véase John Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, La Haya, 1975, p. 86.

51. Podría tratarse de una excrecencia del judaísmo ecuménico, pero en su mayor parte la corriente principal del judaísmo abraza un punto de vista fundamentalmente distinto: Dios podía ser el padre de todos los humanos, pero la familia de los judíos, que descendía de Abraham, ocupaba un lugar especial en Sus afectos, y por lo tanto sus miembros tuvieron deberes particulares los unos respecto de los otros. Esta perspectiva se hizo más fuerte durante la diáspora hasta eclipsar ampliamente toda tendencia contraria antes de los tiempos modernos.

52. Aunque en las Escrituras hebreas los términos referentes a hermanos o hermanas implican en realidad ciertas ambigüedades, en las traducciones inglesas suelen resolverse echando mano a la palabra *brethren* (por ej., en Génesis, 13:8, 19.7). En ocasiones los cristianos transformaron deliberadamente el sentido de ciertos pasajes de las Escrituras hebreas, como cuando Sergio y Baco emplean *brethren* o *brothers* en el Salmo 133, con significado ligeramente distinto (véase la nota siguiente).

53. *At quanto dignius fratres et dicuntur et habentur qui unum patrem deum agnoverunt, qui unum spiritum biberint sanctitatis* («Cuánto más valioso es llamarlos y considerarlos "hermanos" [*brothers*] que reconocen un Padre —Dios— y que beben en espíritu de santidad»), Tertuliano, *Apologeticum*, 39, ed. Franz Oehler, Leipzig, 1854, p. 130. Obsérvese que el elogio que hace el salmista de los «hermanos que viven juntos en unidad» (E. hebreas/KJV, 133.1; LXX/Vulgata, 132.1), probablemente en un comienzo aplicado a parientes, se transformó, bajo la influencia cristiana, en un comentario sobre la intimidad afectiva: cf. cap. 5, y el análisis de Tobías.

mano/a» y «amado/a», tal como los utilizaban los cristianos o como se usaba en referencia a cristianos, eran términos con escasa significación más allá del hecho de que los individuos así designados fueran seres humanos (o, en algunos casos, pares cristianos).⁵⁴

Nada es tan valioso para Dios como el amor [ἀγάπη], en virtud del cual se hizo hombre y «obediente incluso hasta la muerte» [*Filisteos*, 2:8]. Y por esta razón el primer grupo de apóstoles incluía dos hermanos,⁵⁵ con lo cual el omnisciente Salvador nos indicó desde el primer momento su deseo de que todos sus discípulos se unieran fraternalmente [ἀδελφικῶς]. Por lo tanto, no deberíamos considerar nada más importante que el amor [ἀγάπη], que todo lo une y preserva en armonía [ὁμονοίᾳ].⁵⁶

Aunque en distintos momentos del Nuevo Testamento se hace referencia a «hermanos» de Jesús,⁵⁷ la tradición

54. Por lo menos tan antiguos como *Hechos*, 6:3. Este uso es semejante, pero más amplio, al de «hermano» en las comunidades afronorteamericanas. No obstante, plantea problemas respecto de los «hermanos» de mal comportamiento: véase 1 *Corintios*, 5: 11, y el análisis en Orígenes, *Commentarium in Mattheum*, 13.30 (PG, 13:1174-1181).

55. Es de suponer que Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo (Mateo, 10:2, 26:37; Marcos, 1:19, 3:17, 10:35; Lucas, 5:10; Juan, 21:2), aunque Jesús también los llamó Simón y Andrés (Mateo, 4:18-22, y Marcos, 1:16-20). Simón y Andrés vivieron juntos (Marcos, 1:29). Obsérvese que la exégesis católica nunca realizó el menor esfuerzo por demostrar que estos pares *no* estaban formados por hermanos biológicos, como en el caso de los propios «hermanos» de Jesús.

56. Isidoro de Pelusio, *Epistolarium libri quinque*, 1.10 (PG, 78.185). El uso de ὁμονοία —palabra que se empleaba tradicionalmente para designar la armonía del connubio— también es una prueba de la espiritualización de la imaginación matrimonial. Cf. el pasaje asombrosamente análogo de Orígenes, *Contra haereses*, 7.29 (PG, 16.3.3326): καὶ ἡ μὲν φιλικὰ εἰρήνη τις ἐστὶ καὶ ὁμόνοια καὶ σπουγὴ ἑνα τέλειον κατηρτισμένον εἶναι προαιρουμένη τὸν κόσμον.

57. Por ej., en Mateo, 12:46; *Hechos*, 1:14; *Gálatas*, 1:19. En la

católica ha sostenido en última instancia que eran «parientes» más lejanos —por ejemplo, primos—, lo cual refuerza la idea de que la palabra griega para «hermano», ἀδελφός, debería entenderse en sentido más amplio que el de mero accidente biológico.⁵⁸ El propio Jesús, por contraste, hablaba de Sus *discípulos* como de sus «hermanos» (Mateo, 28:10 y Juan, 20:17), y afirmaba específicamente que Su familia estaba formada por cualquiera que cumpliera con la voluntad de Dios (por ejemplo, Marcos, 3:35; Mateo, 12:50).⁵⁹

Puesto que de esta manera todos los cristianos eran «hermanos» o «hermanas» de Cristo y entre sí, este trata-

Edad Media, a Santiago se le llamó ἀδελφόςθεος: διὰ τὸ ὁμότροπον, οὐχὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ χάριν (por ejemplo, Epifanio, en PG, 42:709).

58. A mediados del siglo III, Orígenes (*Contra Celsum*, 1, PG, 11:748) sostenía que a Santiago no lo llamaban «hermano de Jesús por parentesco de sangre ni por crianza común, sino por la costumbre [ἡθος] y el habla [τὸν ἡγόν]. Alrededor de un siglo más tarde, san Epifanio enunció un argumento más elaborado en esa misma línea, (pero dejando la posibilidad de la crianza común [διὰ τὸ ὁμότροπον], PG, 42:709; cf. 46:648 y 117:1040), y François Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, Bruselas, 1963, *Subsidia Hagiographica* XXXVIII, p. 8. Tales argumentos terminaron por ser normales en la tradición católica romana. Tomás de Aquino resumió el punto de vista casi unánime de los exégetas y teólogos anteriores cuando afirmó que a los «hermanos» de Jesús «no se les llamaba así por razones biológicas, como haber nacido de la misma madre, sino sobre la base de la relación, esto es, porque eran parientes suyos» (*fratres domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati: sed secundum cognationem, quasi consanguinei eius existentes* [*Suma teológica*, 3.28.3 ad 5]). Además, en la tradición manuscrita de Mateo, 5:47, algunas versiones sustituyen ἀδελφούς por φίλους, sugiriendo así que, en la práctica, los copistas cristianos tempranos concebían ambas cosas como equivalentes.

59. Pero, en la cruz, Jesús parece atribuir al discípulo Juan una relación especial con su madre: Juan, 19:26-27. Esto podía haberse debido a que Jesús y Juan ya eran «hermanos» en cierto sentido, lo que convertía a María en la «madre» de Juan. Pero la naturaleza de esta relación permanece aún sin aclarar.

miento evocaba una resonancia confusa y complicada acerca del matrimonio, que en realidad estaba prohibido entre hermanos tanto en el derecho judío como en el romano. El hecho de que a pesar de ello los romanos concibieran muchas veces a sus esposas como hermanas (véase el capítulo 3, n.º 88), y de que «hermana» y «amada» se usaran indistintamente para caracterizar relaciones que algunos miembros de la jerarquía desaprobaban (véase más adelante), vino a complicar enormemente esta metáfora persuasiva.

Al igual que la espiritualización del matrimonio, tal fusión puede haberse originado en el Nuevo Testamento. Pablo parece introducirla en 1 *Corintios*, 9:5, donde, en el original griego, relaciona «hermana» y «esposa»⁶⁰ de manera tal que confunde para siempre a los traductores cristianos.⁶¹ Literalmente, pregunta, «¿no tenemos derecho a llevar con nosotros en nuestros viajes una esposa [?]»⁶² una hermana?».⁶³ Tal vez quiso sugerir que si tenía una esposa, la trataría como hermana, como hicieron otros importantes cristianos primitivos. Como sucede a menudo, la Versión Autorizada de la Biblia retuvo la ambigüedad original y ofreció a sus lectores un texto riguroso, pero ininteligible: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una hermana, una esposa, así como otros

60. μή οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν; Jerónimo ofrece lo siguiente: *Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi...*?

61. Parece haber estado más claro para Jerónimo, quien comenta el hecho en *Adversus Jovinianum*, 1.26 (PL., 23:245-246).

62. En el griego no falta nada, pero es difícil asegurar si el inglés —*have we not the right to take on our trips a wife, a sister?* [¿no tenemos derecho a llevar en nuestros viajes una esposa, una hermana?]⁶³— no debería agregar aquí, para tener sentido, *as* [como, en calidad de] o *who is* [que seas]. Véase el análisis que sigue.

63. O, posiblemente, «¿no tenemos derecho a llevar con nosotros en nuestros viajes una hermana como [en calidad de] esposa?» Esto parece tener menos sentido, pero véase *infra*, acerca de συνεισάκτοι.

apóstoles, y como los hermanos del Señor, y Cefas?» Otras traducciones inglesas o bien han resuelto la ambigüedad de «hermana/esposa» a favor de la segunda, o aumentaron más aún la confusión con la introducción del concepto de «esposa creyente» o «esposa cristiana». Hay quienes glosan la frase indicando que el griego podría traducirse por «una hermana como esposa». ⁶⁴ Nadie sugiere que «esposa como hermana» sería más apropiado en el contexto histórico, aunque muchos factores podrían inducir a creerlo, entre los cuales destacan los arquetipos que ofrecen las Escrituras judías.

Hasta la aparición de la prensa escrita, el cristiano medio no tuvo acceso al texto exacto de la mayor parte de la Biblia, pero la élite culta estaba muy influida por ella y trasladaba a su vez —al menos a grandes rasgos— su testimonio a las masas. El contenido de las Escrituras judías, que los cristianos, aun de mala gana, tenían que respetar en tanto se pretendían realizadores de sus profecías, eran multivalentes acerca del matrimonio humano. De los muchos textos que podrían citarse, tres parecen haber cautivado particularmente la imaginación de los cristianos en busca de precedentes bíblicos del matrimonio humano: los matrimonios de los patriarcas, de quienes había descendido Cristo; el ejemplo de Tobit, que inspiró tanto las bendiciones de las bodas judías como de las cristianas, ⁶⁵ *El cantar de los cantares*, sin duda el texto de amor humano mejor conocido antes del Renacimiento.

Adán y Eva eran vistos como una pareja casada y padres de hijos legítimos (de lo contrario, todos los seres humanos serían ilegítimos), pero no se conoce ceremonia

64. Por ejemplo, tanto la Revised Standard Version como la New Revised Standard Version.

65. Por ejemplo, los rituales matrimoniales heterosexuales visigóticos, según Stevenson, *Nuptial Blessing*, p. 51, terminaban con la plegaria de Tobit.

ni bendición litúrgica que los uniera, ni su unión implicó el cumplimiento de ley religiosa alguna.⁶⁶ En verdad, «en la Biblia [hebrea] no parece haber ningún término conceptual para la institución del matrimonio».⁶⁷ Abraham y Sara, de quienes nació el pueblo judío, fueron otro de los arquetipos de matrimonio más obvios e influyentes para los creyentes. Sara era hermanastra de Abraham, no obstante lo cual los cristianos se inspiraron en su ejemplo, a pesar de que la idea del pueblo cristiano —el nuevo Israel no biológico— reemplazara la «posteridad de Abraham» como la definición del «pueblo elegido» de Dios. Por otra parte, el enorme malestar moral acerca de la «consanguinidad» hacía enojosa la relación de sangre entre Sara y Abraham, aun cuando se la invocara.

El problema del parentesco también acecha en el trasfondo de otro famoso matrimonio patriarcal, a pesar de que en ocasiones se lo evocaba en las liturgias matrimoniales entre cristianos. Jacob se casó con dos hijas de Labán, su tío (*Génesis*, 29, 30), esto es, con primas hermanas.⁶⁸ El amor y la pasión no estaban ausentes en este relato: Jacob deseaba casarse con Raquel, la menor, porque era «hermosa y agraciada» (KJV), pero la noche de la boda Labán le tendió una trampa al introducirle en la cámara nupcial a Lía, la mayor, a quien tenía prisa por casar. De acuerdo con el relato bíblico, esto selló el matrimonio. Pero una vez que vio casada a su hija mayor,

66. Para el lenguaje peculiar relacionado con Eva como «ayuda», véase *infra*, n. 219. Sobre el matrimonio y sus variaciones en la Biblia, véase Claire Gottlieb, «Varieties of Marriage in the Bible [*sic*] and Their Analogues in the Ancient World», tesis doctoral, Universidad de Nueva York, 1989. Gottlieb entiende por «Biblia» únicamente las Escrituras hebreas, lo que limita sustancialmente el análisis.

67. Gottlieb, p. 1. Puesto que Gottlieb excluye el análisis del Nuevo Testamento, este juicio tiene validez limitada.

68. Este matrimonio era del tipo llamado *Erēbu*, que Gottlieb analiza en el cap. 7.

Labán le permitió a Jacob casarse también con Raquel. El episodio ejemplifica a las claras la compleja red de consideraciones dinásticas y sentimientos personales en que se vio envuelta buena parte de los matrimonios pre-modernos, incluso con sus consecuencias: Lía tuvo seis hijos y esperó permanentemente que tanta descendencia la congraciara con Jacob, aunque sabía que él prefería a Raquel. En contraste, Raquel era estéril, y aunque no cabía duda de que gozaba de la preferencia de Jacob, se sentía profundamente turbada por su infertilidad. Había hecho dormir a su doncella con Jacob a fin de que tuviera un hijo, al que luego consideró suyo, pero más tarde concibió por sí misma. Mientras tanto, una noche Lía «compró» a Jacob con las mandrágoras (recogidas por sus hijos, 30:16).

Este episodio de la vida de uno de los máximos patriarcas de las Escrituras hebreas, aun cuando raramente se invocara como ejemplo a seguir, dejó su importancia en la conciencia de la mayoría de los lectores de la Biblia, en parte, al menos, porque reflejaba de muchas maneras la realidad de los modelos matrimoniales antiguos. Jacob tuvo una esposa porque la deseaba y otra por razones familiares. Ambas eran primas suyas y ambas lo amaban, aunque a ninguna de ellas se le permitió escoger su pareja matrimonial. Ambas brindaron a Jacob sus doncellas «como esposas»⁶⁹ para producir más herederos, que era sin duda el modo en que una mujer consolidaba un matrimonio. Lucharon por Jacob, y hasta hubo dinero de por medio (como cuando Lía «compró» a Jacob por una noche). Por supuesto, no se trata de una relación típica, puesto que eran hermanas entre sí y primas de Jacob —según la ley levítica, estaba prohibido casarse con dos hermanas—, pero por una buena cantidad de conceptos

69. πωλή, 30:4; LXX: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Βαλλαν τὴν παιδίον αὐτῆς αὐτῷ γυναικα.

era arquetípica, incluso cuando es probable que las ceremonias matrimoniales posteriores citaran a Abraham y Sara como modelos.

Uno de los modelos más elocuentes de matrimonio, tanto para los judíos como para los cristianos, fue la historia de Tobit⁷⁰ acerca de un judío recto y profundamente religioso de la tribu de Neftalí, que vivió en Nínive y realizó buenas obras (proporcionando sepultura a otros judíos y a los pobres) hasta que quedó ciego y arruinado. Entonces envió a su hijo Tobías a Echatana a fin de que cobrase una deuda de un pariente, Ragüel.⁷¹ La hija única de Ragüel, Sara, aunque hermosísima, ya se había casado siete veces y cada vez un genio maligno había dado muerte a su novio en la noche de boda. Como un acto de bondad tanto para con Tobit como para con Ragüel, Dios envió al ángel Rafael disfrazado para que guiara a Tobías. Rafael advirtió a Tobías acerca de la desgracia que había caído sobre las bodas anteriores de Sara y lo preparó para que eludiera al demonio.

A causa de su parentesco,⁷² Tobías pidió la mano de

70. En LXX, *τωβιτ* para el padre y *τωβιας* para el hijo. En la Vulgata ambos son Tobías (por lo cual he utilizado la edición crítica de la Vulgata que realizaron los benedictinos del abad de San Jerónimo en Roma, vol. 8, Roma, 1950. Las traducciones inglesas emplean una de esas formas o ambas (en general, una para el padre y otra para el hijo). No es segura la fecha del texto, que sólo sobrevive completo en dos revisiones griegas y en la versión de la Vulgata, que difiere de ambas. Hay fragmentos del Corán que dan testimonio de su antigüedad y su origen semítico, pero están incompletos y no establecen una fecha. El Libro de Tobit no se incluye ni en el texto masorético judío, ni en las Biblias protestantes, pero en la Edad Media fue muy importante tanto para judíos como para cristianos.

71. En la Vulgata, Raguhel; probablemente, Rael en el original hebreo.

72. El LXX ofrece dos versiones de esto: de acuerdo con la versión BA 6:19, Tobías oyó hablar de su pariente y «la amó» (*ἐφίλησεν αὐτήν*); la versión S es más elaborada, pues dice que «cuando él se enteró de

Sara en matrimonio y finalmente venció la resistencia de Ragüel a que su hija, ostensiblemente mortífera, se casara con un pariente. La primera noche, Tobías advirtió a Sara que «no debían aparearse como gentiles que no conocen a Dios», y luego ambos oraron y pronunciaron alabanzas a Dios. La boda se celebró durante catorce noches —el doble de lo habitual— y en las tres primeras Sara y Tobías se abstuvieron de copular.⁷³ De acuerdo con la Vulgata, este matrimonio también implicó un documento escrito.⁷⁴ (Aunque en las recensiones griegas no se cita tal documento, no cabe duda de que era una característica normal de las bodas judías medievales.)⁷⁵

Según la versión más antigua de las bendiciones pronunciadas por Tobías y Sara que ha llegado a nosotros (la de los *Setenta*), fueron éstas:

¡Oh, Señor Dios de nuestros padres! que te bendigan los cielos, y la tierra, y el mar, y las fuentes, y los ríos y todas tus criaturas que en ellos hay.

Tú formaste a Adán del lodo de la tierra, y le diste a Eva por ayuda.

De aquí provino la humanidad. Tú dijiste: «No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle ayuda que sea semejante a él».⁷⁷

que ella era su hermana [αὐτῷ ἀδελφῇ], originaria de la tribu de su padre (σπέρματος), la amó apasionadamente (λίαν ἡγάπησεν αὐτήν); en lugar de esta frase, la versión BA ofrece «su alma se unió ferozmente a ella» (καὶ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐκολλήθη αὐτῇ οὐδόδρα). La S sustituye ἡ καρδιά por ἡ ψυχὴ y omite οὐδόδρα.

73. Véase, por ej., 8:4.

74. 7:16 sólo en la versión de la Vulgata: véase las observaciones siguientes.

75. Es posible que se trate de un agregado de la traducción latina, en reconocimiento de las prácticas entre los judíos medievales.

76. 8:6: βοηθόν en los LXX; en la Vulgata, *adiutorium* (8:8). Ambos términos se usan normalmente para la asistencia o el rescate militares, a menudo de Dios, como en los Salmos.

77. Este verso no aparece en la Vulgata ni en la traducción Rheims-

Y ahora, Señor, tú sabes que no tomo a esta mi hermana⁷⁸ por esposa movido por el placer carnal,⁷⁹ sino por amor a la posteridad,⁸⁰ en la cual tu nombre será bendecido por los siglos de los siglos.⁸¹

El tercer párrafo, omitido en la Vulgata (y, por lo tanto, desconocido en Occidente), combina de un modo interesante los valores de posteridad y compañía que subyacen a muchas concepciones antiguas del matrimonio.

Una segunda característica que influyó en el relato de Tobías es la fusión, que también se observa en otros sitios en el Mediterráneo antiguo, de las categorías de cónyuge y hermano/a. En las versiones griegas, Tobit, el padre (recensión BA: 5:21; recensión S: 5:22), Tobías, el hijo (8:4), y Ragüel, el pariente (7:15), hablan de sus cónyuges como de sus «hermanas». En una versión griega, Tobías incluso se enamora de Sara *porque* ella es su «hermana».⁸² En verdad, Ragüel saluda la boda de su futuro yerno y su hija con las palabras: «A partir de este momento tú eres su hermano y ella es tu hermana».⁸³

Douai de la misma. La revisión S de los LXX omite las dos últimas palabras, que también faltan en su fuente, *Génesis*, 2:18, pero se convirtieron en parte de las plegarias cristianas inspiradas en esta bendición.

78. LXX, 8:7: οὐ διὰ πορνείαν; Vulgata, 8:9: *non luxorie causa*.

79. En realidad, su prima, no su hermana: véase el análisis que sigue.

80. De acuerdo con la revisión de la Vulgata, que da *sed sola posteritatis dilectione* (8.8); el LXX da «amor a la verdad»: ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας (8.7).

81. La traducción Rheims-Douai (de la versión de la Vulgata, ligeramente diferente de los LXX).

82. En realidad, su prima: versión S, 6:19: καὶ ὅτε ἤκουσεν Τωβίας . . . ὅτι ἐστὶν αὐτῷ ἀδελφὴ ἐκ τοῦ σπέρματος τοῦ σίκου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

83. Mi propia traducción de los LXX, que toma en consideración tanto las lecturas de 7:12 de BA como de S. La «hermandad» se menciona incluso en la versión talmúdica de las Siete Bendiciones como una

Aunque finalmente quedó excluido del texto hebreo (masorético) de las Escrituras judías y no se lo incluyó en el Antiguo Testamento protestante, el pintoresco relato de Tobías, con su final feliz (cuando regresaron a casa, el sabio Rafael instruyó a Tobías para que administrara un bálsamo que le devolvería la vista a su padre) y sus exóticos indicios de magia, cautivó en la Edad Media la imaginación tanto de judíos como de cristianos e influyó, al menos de dos maneras importantes, en la concepción y la celebración del matrimonio. Las bendiciones que pronunciaron Tobías y Sara llegaron a constituir la base de las «Siete Bendiciones», fundamentales en el matrimonio medieval judío,⁸⁴ y así sigue siendo en la actualidad.⁸⁵ (También parecen haber inspirado una cantidad de oraciones nupciales cristianas.)⁸⁶ El Libro de Tobit fue objeto de referencia y comentario de distinto tipo por casi todos los autores cristianos que escribieron exégesis bíblicas (por ejemplo, Ambrosio, Agustín —en ocho de sus obras—, Cipriano, Jerónimo, Origen, Atanasio, Didimo, Cedreno, Zonaras, Nicéforo, Calisto, Lucifer Calaritano, Cromacio de Aquilea, Máximo de Turín, Vitricio de

de las felices creaciones de Dios, junto con «la alegría y el contento, el novio y la novia, el goce, la canción, la felicidad y el placer, el amor, la paz y la amistad» (*Kethuboth* 8a, trad. p. 32).

84. Aparecen en el Talmud de Babilonia (una compilación de la Edad Media temprana, como esencial al matrimonio judío en *Kethuboth* («*Marriage Documents*»), 7b-8b.

84. Véase, por ej., *The Authorized Daily Prayer-Book*, ed. Joseph Hertz, Nueva York, 1946, p. 1013, y Kenneth Stevenson, *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites*, Nueva York, 1983, p. 245, donde ha sido reimpreso a partir de Hertz.

86. En el siglo IX, el papa Nicolás I citaba la bendición de Tobit como básica en el matrimonio: *Siquidem et Thobias, antequam coniugem convenisset, oratione cum ea dominum orasse describitur...*, citado en Laiou, p. 201. Tobit, con su variada ortografía, aparece en una cantidad de ceremonias matrimoniales heterosexuales cuya traducción se presenta en el Apéndice 1.

Rouen, Prudencio, Casiodoro, Eusebio, César de Arles, Beda, Comodiano, León Magno, Gregorio Magno, Abelardo, Ruperto de Deutz, Hildegardo, Raterio de Verona y Agobardo de Lyon).

No hay duda de que el libro de las Escrituras judías que más se discutió entre los cristianos —y única fuente escritural que trata acerca de la pasión humana—, *El cantar de los cantares* (en hebreo esta frase significa «el mayor de los cantares»), inculcó aún más la idea de que los hermanos podían ser compañeros románticos aceptables, incluso ideales. Aunque la historia judía y cristiana lo interpretó como símbolo de una cantidad de relaciones (por ejemplo, Dios e Israel, Cristo y la Iglesia, Dios y el alma individual, etcétera), el texto versa, en su nivel más accesible, sobre la pasión y el deseo humanos, y en muchas oportunidades ambos interlocutores enamorados se llaman recíprocamente «hermano» y «hermana», a pesar de la clara evidencia de su interés sexual. Puesto que en la patrística y en el cristianismo medieval también eran claramente «novio» y «novia» o «esposo» y «esposa» (para el pensamiento cristiano, únicos seres entre quienes el interés sexual es lícito y moralmente aceptable),⁸⁷ su tratamiento fraterno fortalecía considerablemente la fusión de las relaciones de hermanos y el emparejamiento

87. Por lo menos desde la época de Orígenes (m. 253-254), que comenzó su extenso comentario de lo que él llamaba «Canticum Canticorum», explicando que era «un epitalamio, esto es, una canción de boda [...] escrita por Salomón» (*Commentarium in Canticum Canticorum*, Prólogo, en *Orígenes Werke*, vol. 8: *Homilien zu Samuel I, Zum Hohelied und zu den Propheten Kommentar zum Hohelied in Rufinus und Hieronymus' Übersetzungen*, W.A. Baehrens, comp., Leipzig, 1925, en *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 30). La mayor parte de las versiones de la Vulgata identifican a los hablantes como *sponsus* y *sponsa*: muchas traducciones inglesas siguieron este criterio, identificándolos como «novio» y «novia». En Alemania, el texto se conoció durante mucho tiempo como «Hohelied» («canción de boda») (Lutero lo llama «Hohes Lied Salomonis»).

romántico implícito en la práctica patriarcal, el Libro de Tobit y la costumbre helenística.

Tú pretendiste mi corazón, hermana mía, esposa.⁸⁸
 ¡Cuán bellos son tus amores, hermana mía, esposa! (4:10)
 Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa (4:12).

Es verdad que en esta obra —que sin duda todos los cristianos cultos la historia europea premoderna conocieron⁸⁹ los términos «hermana» y «hermano» se usaban tanto en contextos eróticos como no eróticos: el «novio»⁹⁰ emplea la palabra «hermana» de una manera manifiestamente erótica, directamente acoplada a «cónyuge»,⁹¹ pero al final (8:8), la misma palabra se emplea en lo que parece ser la descripción de una relación familiar: «Nuestra hermana [חַיִּיתִי, ἀδελφή] es pequeña, que no tiene pechos todavía...». Análogamente, la voz femenina del *Cantar* dice (8:1): «¡Oh, quien me diera, hermano mío, que tú fueses como quien de niño estuvo mamando a los pechos de mi madre, para poder besarte, aunque te halle fuera, con lo que nadie me desdenaría!»⁹²

En este contexto se encuentra la curiosa idea de que si al amado, a quien ella, efectivamente ha llamado «hermano» durante todo el tiempo, pudiera ser nombrado o pensado como hermano *biológico*, ella estaría en condi-

88. *El cantar de los cantares*, 4:9: en hebreo, נָחַמְתִּי נָלֵךְ; en griego, ἀδελφὴ μου νόμῳ; en la Vulgata, *soror mea, sponsa*; en todos los casos se trata de inequívocas confluencias de hermana y novia.

89. Véase, por ej., E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of the Songs in Western Medieval Christianity*, Filadelfia, 1990.

90. A partir del texto, no es evidente que los amantes estén desposados; de aquí las comillas que empleo para «novio». Es seguro que la Edad Media comprendía de esta manera ambas figuras (cf. *supra*, n. 87).

91. Véase, por ej., n. 88.

92. Las E. hebreas, los LXX y la Vulgata dan básicamente: «¿Quién te ha designado como mi hermano?»

ciones de besarlo abiertamente sin miedo al escándalo, aunque en realidad su interés por él no es en absoluto «fraterno» en este sentido del término. Uno no puede dejar de preguntarse cómo se relaciona esto con el hecho de que la voz masculina llame «hermana» a la mujer sin simular afecto fraterno alguno.⁹³

Es sorprendente que, a pesar la enorme cantidad de ovejas y plantas que tuvieron que morir para proporcionar pergamino y papel sobre los que volcar el torrente de especulación acerca del significado de *El cantar de los cantares* (atribuido desde muy antiguo a Salomón), se haya dedicado tan poco esfuerzo a estudiar el significado de «hermano» y «hermana» en este famoso contexto erótico. El comentario judío más antiguo desprecia efectivamente el recurso al «amor fraterno» como explicación, al señalar que en las Escrituras judías lo más probable es que los hermanos correspondan más al tipo de Caín y Abel, Ismael e Isaac, Esaú y Jacob —todos los cuales se odiaban recíprocamente— que al de Moisés y Aarón o José y Benjamín, únicos ejemplos notables de devoción fraternal.⁹⁴ Orígenes, en su largo comentario al *Cantar*,

93. El término hebreo que en *El cantar de los cantares* corresponde a «amor» o «bienamado/a» es דוד (a veces «tío» en hebreo) o דודי, que en los LXX se vierte como ἀδελφιδός (en ocasiones «tío» en griego; pero ἀδελφιδός también se usa para traducir el hebreo אח [por ej., en 8:1], de modo que apenas puede dudarse de su significado); en la Vulgata, דוד es *dilectus* («bienamado») (por ej., en 1:13, 16; 2:3, 8, 9, 10, 16, 17; 4:16; 5:2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 16; 6:1, 2, 3; 7:10, 11, 12, 14; 8:5, 14; 5:1). En Isaías, 5:1, דוד se traduce por ἡγαπημένω (*dilectus* en la Vulgata), pero el plural דדים se traduce por ἀδελφοί («hermanos») en *El cantar de los cantares*, 5:1 y por *carissimi* en la Vulgata.

94. *Midrash Rabbah sobre El cantar de los cantares*, 8.1.1; para una traducción inglesa véase *Midrash Rabbah*, vol. 9, Londres, 1983, trad. Maurice Simon, pp. 302-303. El comentario sobre 4:10 (véase *supra*), la segunda vez que aparece «mi hermana, mi novia» en el texto, se limita sencillamente a señalar que hay en las Escrituras diez ejemplos en que se hace referencia a Israel como la «novia» de Dios (en

sólo se interesa en explicar las implicaciones metafóricas de la novia y el novio, pero no el tratamiento de hermanos. En un comentario más reciente, la *Anchor Bible*, al observar que muchas traducciones inglesas omiten la traducción de esos términos, «presumiblemente para evitar la sugerencia de incesto», los explica, no obstante, de esta manera: «Los términos “hermano” y “hermana” son lugar común en muchas lenguas con referencia a relaciones amistosas sin implicación de consanguinidad, incesto u homosexualidad, aunque no se limitan de ninguna manera a las relaciones puramente platónicas».⁹⁵ La Biblia de Jerusalén observa sencillamente que es una «expresión prestada de la poesía amatoria egipcia».⁹⁶ La *Biblia del Intérprete* observa que el tratamiento «sugiere con gran fuerza el culto de la fertilidad».⁹⁷ En sus extensos estudios, tanto Pope⁹⁸ como Fox⁹⁹ sostuvieron esa misma tenue conexión. Pero, fuera de la infundada creencia según la cual *todos* los egipcios practicaban el matrimonio entre hermanos,¹⁰⁰ no parece que en esas afirmaciones exista información real alguna. Probablemente la imagen resultó atractiva en todas las épocas porque sugería una relación de igualdad en la que ninguna de las partes poseía ni

Simón, pp. 212-213). Apparently, the conjunction with «hermana» no parece tan extraña a los eruditos como para requerir comentario.

95. Vol. 7C: Marvin Pope, *The Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, N. Y., 1977, p. 480. La referencia negativa a la homosexualidad tiene que basarse en la ignorancia del uso latino, y tal vez sea una defensa partidista (léase, homofóbica) de la relación entre David y Jonatás —que se analiza *infra*— la cual, a ojos de muchos, habría sido deshonrosa en caso de haber estado teñido del «amor que no se atreve a decir su nombre».

96. Nota a *El cantar de los cantares*, 4:9.

97. Vol. 5, Nashville, 1982, p. 123.

98. Como *supra*, n. 95.

99. Michael Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wis., 1985.

100. La realidad era mucho más complicada: véase cap. 3.

dominaba a la otra, comparable a la relación entre un hermano y una hermana, y que muy pocos matrimonios de la vida real emulaban pero que ciertos escritores de ética y muchas mujeres idealizaban.¹⁰¹

Además, quizá haya ejercido una fascinación subliminal debido a que invitaba a judíos y a cristianos, con independencia del sexo, a participar en los sentimientos del otro y de esa manera reflejaba los deseos tanto de la novia como del novio.¹⁰²

El «matrimonio espiritual» tuvo un éxito sorprendente en muchos sentidos, dado que los paganos lo habrían encontrado del todo inexplicable, aunque debe recordarse que, en todo «*topos*» de santidad, no cabe duda de que hubo quienes lo atribuían a parejas para las que no había evidencia real de ello, sino sencillamente una confianza general (particularmente de parte de sus hagiógrafos) en que hubieran aspirado a una vocación más elevada que la simple satisfacción connubial. Además, el matrimonio espiritual ofrecía una escapatoria respetable de las obligaciones sexuales, tanto a las mujeres obligadas a contraer matrimonios no deseados, como a los hombres que sólo se casaban por razones dinásticas. Los hombres que otrora, como el emperador de Virro, contrataban prostitutas, tanto para satisfacción personal como para producir un heredero, ahora podían adoptar el «matrimonio espiritual» como consuelo y explicación de su falta de hijos. Sin embargo, no sería realista descartar como motivación la auténtica convicción religiosa, sobre todo en una época en que muchos cristianos aceptaban de buen grado la muerte

101. Véase, por ej., *Divine Institutes*, 5.15 (*nec alia causa est cui nobis inuicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus*).

102. Hallamos una anotación relacionada con esto en Ann Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., 1992. Se encontrará un enfoque más codicológico del mismo texto en Matter, tal como se ha citado *supra*, n. 89.

por sus creencias y, en algunos casos, incluso llegaban a cortejar con ella.

La fraternalización tuvo un éxito más calificado, puesto que en el mundo antiguo «hermano» y «hermana» habían sido términos de compromiso en un medio (probablemente incluido *El cantar de los cantares*) del cual el ascetismo cristiano recelaba. Aunque en la Iglesia primitiva las referencias fraternas entre cristianos tenían connotaciones de limitación sexual,¹⁰³ poco a poco esto fue cediendo bajo la influencia de las Escrituras (ya analizada) y la presión del uso del latín cotidiano: los romanos sospechaban de la familiaridad natural de los cristianos y, puesto que habían olvidado o reprimido el uso anterior de su propio lenguaje, no encontraban tranquilizadora la analogía de los hermanos.¹⁰⁴

103. En el texto apostólico tardío *El pastor de Hermas* (*Similitudines*, 9.11), unas doncellas hermosas rodean a un hombre que trata de mantenerse a distancia de ellas y lo urgen —en verdad, más o menos lo fuerzan— a que duerma con ellas sobre sus túnicas, pero insisten en que no lo hará «como un esposo sino como un hermano» (κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνὴρ). (Obsérvese que hasta sería posible traducir ἀνὴρ por «varón», de donde se desprende que debía dormir con ellas como «hermano, no como varón».) Todavía a finales del siglo iv —cientos de años después—, san Juan Crisóstomo emplearía el término «hermanos» para describir relaciones biológicas, acerca de las cuales no había para él ninguna sospecha razonable: Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους (*Adversus eos qui apud se habent subintroductas virgines* [en algunas páginas de esta edición *contra eos...*]), en PG, 47:495-514, esp. p. 508: ὅν δὲ ἀδελφοὶ οἱ συνοικοῦντες ὡς ἐπιδύσουσιν ὁλόκληροι τὴν ὑπηρεσίαν ταύτην. Cf. la obra algo posterior de san Basilio, *Liber de virginitate* (PG, 30:740b).

104. Minucio Félix cita a críticos del cristianismo, según los cuales los cristianos «se reconocen unos a otros por signos y marcas secretas: se enamoran casi antes de conocerse; por doquier introducen una suerte de deseo religioso, una promiscua “hermandad” masculina o femenina (*ac se promisce appellant fratres et sorores*)», *Octavius*, 9, trad. G. H. Rendall (en *LCL, Tertullian and Minucius Felix*, Cambridge, Mass., 1953), p. 337; también citado y discutido en Brown, *The Body...*, cap. 7 («A Promiscuous Brotherhood and Sisterhood»). Quizá

Incluso cristianos de notable ascetismo, como Tertuliano, con ejemplos patriarcales a los que echar mano—Tobit y en *El cantar de los cantares*—, aplicaron la terminología fraternal a las relaciones matrimoniales ordinarias:

¿Cómo haremos para referirnos a la alegría de ese matrimonio aconsejado por la Iglesia, señalado por el don y la bendición del matrimonio [y], aunque los ángeles no se percaten, aprobado por el padre? Pues en la tierra los hijos no se casan correcta y legalmente sin el consentimiento de los padres.

¡Qué unión la de los creyentes, de una única esperanza, una única plegaria, una única disciplina, un único servicio! Hermano y hermana¹⁰⁵ ambos siervos, sin distinción de espíritu o carne, y en verdad dos [personas] en una carne. Y allí donde hay una carne, también hay un espíritu: juntos oran, juntos cambian,¹⁰⁶ juntos ayunan, el uno al otro se enseñan, el uno al otro se exhortan, el uno al otro se sostienen. En la Iglesia de Dios están siempre juntos, juntos en el servicio divino, juntos en el sufrimiento, en la persecución,

los paganos juzgaran a los cristianos por su propio comportamiento: Tertuliano afirmaba que los adolescentes paganos dormían con sus hermanas: *adulxcentes tui cum sororibus dormiunt* (*De ieiunio adversus psychicos*, 17 [CSEL, 20:296], e Ireneo de Lyon ironizaba diciendo que los paganos *simulaban* vivir juntos como hermano y hermana, pero que con el tiempo la hermana quedaba embarazada por el hermano (εγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γενηθείσης, *Contra haereses*, 1.3 [PG, 7:508-509]).

105. Literalmente, «ambos hermanos» (*ambo fratres*), pero como probablemente se trate de un matrimonio heterosexual, esta traducción inglesa [*both brothers*] parece un tanto engañosa. El latín *fratres* cubre tanto «hermanos» como «hermanas», aunque en caso de que el escritor tuviera particular interés en distinguir el género, podía emplear *sorores*. La frase *ambo fratres* evoca enfáticamente (aunque no sea una cita) el *fortunati ambo* de Virgilio (*Eneida*, 9:446) acerca de una pareja masculina (ambos soldados), Niso y Euríalo. Véase *supra*, p. 00.

106. ... *simul uolutantur*...

en el descanso. Ninguno de ellos se oculta del otro, ninguno evita al otro, ninguno es una carga para el otro.¹⁰⁷

... Juntos cantan salmos e himnos y se estimulan recíprocamente para cantar al Señor mejor que el otro.

... A los fieles no debería permitírseles casarse de otra manera, y aun cuando les fuera permitido, eso sería conveniente [que lo hicieran].¹⁰⁸

También Agustín observaba que un cristiano podía vivir con un cónyuge «en armonía», satisfaciendo sus deseos sexuales, o en «unión fraterna», [*fraternam societatem*] sin relación física alguna.¹⁰⁹

Por otro lado, los ideales de «matrimonio espiritual» y fraternización se superponían de modo muy inquietante en el caso de las mujeres religiosas a quienes se mantenía en las casas de los clérigos con la pretensión de una relación puramente espiritual; la pareja —afirmaban los implicados— sólo funcionaba como si se tratara de esposo y esposa en el sentido en que el hombre protegía a la mujer y ésta llevaba la casa para él, pero nada carnal ocurría entre ellos. En la Iglesia primitiva (antes del surgimiento de las comunidades monásticas femeninas), éste era un recurso para cuidar de mujeres dedicadas a la Iglesia y que probablemente no habrían podido vivir solas a menos que hubieren sido viudas ricas, y a la vez para adaptar la práctica peculiar del celibato del clero a un mundo organizado como una casa familiar. En un princi-

107. Compárese con la canción pop norteamericana: *He Aint't Heavy, He's My Brother* (No me pesa, es mi hermano).

108. *Ad uxorem*, 2.8.6-9, en CCSL, 1:393-394. Véase también *supra*, n. 53.

109. *Potest igitur christianus cum coniuge concorditer uiuere siue indigentiam carnalem cum ea supplens [...] siue fraternam societatem sine ulla corporum commixtione, habens uxorem tamquam non habens, quod est in coniugio christianorum excellentissimum atque sublime*. Perteneciente a *De sermone Domini in monte*, *Libros duos*, 1:15, 42, en CCSL, 35:46.

pio, a las mujeres involucradas en tales relaciones se las nombraba con el término «cohabitantes» (συνεισάκτοι) y finalmente con expresiones diversas (por ejemplo, *subintroductae*, *agapetae* y *sorores*).¹¹⁰ El primer concilio ecuménico de la Iglesia cristiana, convocado en 325 para enfrentar la herejía arriana, consideró necesario abordar este problema. Así, en su tercer canon, estableció que:

Este gran símbolo ha prohibido categóricamente que ningún obispo, sacerdote, diácono o cualquier otro miembro del clero mantenga en su residencia a ninguna mujer (συνείσακτον) que no sea su madre, su hermana (ἀδελφή), su tía u otras mujeres que estén por encima de toda sospecha.¹¹¹

Además de los obispos del concilio, muchos teólogos alentaban graves reservas acerca de esta práctica y de la autenticidad de su «espiritualidad», incluido el contem-

110. Para la primera, véase Vulgata, *Gálatas*, 2:4, donde *subintroductos falsos fratres* se emplea para traducir el griego παρεισάκτους ψευδοδέλφους (aunque παρεισάγω no tiene las connotaciones de secreto que tiene συνεισάγω, la conexión puede haber sido sugerida por ψευδοδέλφους [«falsos hermanos»]). Para la segunda, véase Antoine Guillaumont, «Le Nom des “agapètes”», *Vigiliae Christianae*, 23, 1969, pp. 30-37; *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, París, 1935, s. v. «Agapètes»; Hans Achelis, «Agapetae», James Hastings, cp., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Nueva York, 1926; 1:77. Para la última, véase lo que sigue. Obsérvese que Crisóstomo (Περὶ τοῦ τῆς κανονικῆς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν [*Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*], PG, 47:518-532, p. 519) señala explícitamente que aquellos a quienes él castiga no pueden llamar madres, hermanas, esposas ni mediante ningún otro término de parentesco a las mujeres con quienes viven (οὐδὲ ἄλλο τι συγγενείας ὄνομα...). En su vida de Crisóstomo, dice Paladio que aquél escribió contra los que él denomina ὀδελφοῦσιν, τὸ δ' ἄληθες, κατὰ τῆς ἀσχήμου κακοῦσιν περὶ τῶν καλουμένων συνεισάκτων (*De vita S. Joannis Chrysostomi* [PG, 47:20]), en donde emplea ὀδελφός en un sentido claramente negativo.

111. Texto en E. Jonkers, *Acta et Symbola conciliorum quae seculo quarto habita sunt*, Leiden, 1954, p. 40.

poráneo Eusebio, que pudo haber sido quien acuñó el término más o menos torpe de συνεισάκτοι,¹¹² aunque al principio fue ampliamente difundido por los cánones de Nicea y por san Juan Crisóstomo, la máxima autoridad de la patrística en Oriente, que escribió dos tratados distintos contra esta práctica.¹¹³

Con el tiempo, la confluencia de «hermana» y «cónyuge» también terminó por afectar tales ordenamientos, y a las mujeres se las llamó tanto «bienamadas» como «hermanas». Si bien es probable que el sentido de este último término fuera el de un retruécano sobre ambos significados de la palabra, el casto y caritativo en que todos los cristianos se dirigían mutuamente como hermanos, y el erótico y matrimonial —puesto que en ocasiones estos arreglos se veían como «matrimonios espirituales»—, en este contexto el término «hermana» sugería una inequívoca reprobación que daba a entender que la palabra no excluía de manera clara connotaciones conyugales.¹¹⁴

112. En su *Historia Ecclesiastica* (7.30.12-14), escrita un año antes del Concilio de Nicea. En la traducción latina de estos cánones por Ático de Constantinopla (419 EC) se vierte como *subintroduc-ta*: PL, 84:221A. También se encuentra una versión latina en muchas colecciones canónicas posteriores; por ejemplo, el *Decretum* de Graciano, que el Concilio de Nicea cita específicamente: *Interdixit per omnia sancta sinodus, non episcopo, non presbitero, non diacono, non subdiacono, non alicui omnino, qui in clero est, licere subintroduc-tam mulierem habere, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, aut etiam eas idoneas personas, que fugiant suspiciones*, 1.32.16 [que el texto atribuye a «Dionisio», aunque eso es discutible], citado también en muchas colecciones previas de cánones (por ej., Regino de Prüm, Burchard de Worms, Ivo de Chartres [*Decretum* y *Panormia*]).

113. Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους y Περὶ τοῦ τὰς κανονικῶς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν, ambos en PG, 47, como ya se ha observado *supra*. Ambos fueron compuestos a finales del siglo IV.

114. La Novela de Justiniano, 133.3, también incorpora una nota que prohíbe el ingreso de cualquier mujer en las comunidades religiosas masculinas, aun cuando se las «llame» hermanas: *nec si quis forte frater esse dicatur, aut soror...*

Tanto el Código Teodosiano de 438, por ejemplo, como el Código Justiniano de aproximadamente un siglo después, incluían una disposición imperial de 420 que decía lo siguiente:

No es conveniente que un hombre que viva una vida loable de disciplina ascética en este mundo, deba mancillarse asociándose con una pretendida «hermana». En consecuencia a toda persona que goce de una posición en el sacerdocio, o del honor del clero, debe saber que la asociación con mujeres que no sean parientes está prohibida...¹¹⁵

Los clérigos sólo podían tener viviendo con ellos a la madre, hijas y hermanas legítimas (que se expresaba con *germana*, palabra distinta y con connotaciones diferentes de *soror*).¹¹⁶ Estas disposiciones, por lo menos en la Iglesia grecoparlante, se repitieron durante toda la Edad Media.¹¹⁷

115. En el texto latino no aparece ninguna de las otras palabras clave para συνεισάκτοι: *Eum, qui probabilem saeculo disciplinam agit, decolorari consortio sororiae appellationis non decet. Quicumque igitur cuiuscumque gradus sacerdotio fulciuntur vel clericatus honore censentur, extranearum sibi mulierum interdicta consortia cognoscant*, 16.2.44. Más o menos el mismo pasaje es citado también en el Código Justiniano, 1.3.19. El Código Justiniano también incluye (Novela 123.29), una disposición según la cual los obispos no podían tener ninguna mujer viviendo con ellos (al parecer, ni siquiera pariente), pero permitía a otros clérigos tener *matrem, et filiam et sororem* (que en la versión griega son μητρός, καὶ θυγατρός, καὶ ἀδελφῆς(. . .)), con lo cual se sugiere que, en la época de la codificación, *soror* aún no tenía connotaciones ofensivas.

116. No la palabra común para «hermana», que era *soror*; aparentemente, esta última resultó sospechosa en este contexto debido a la frase desaprobatoria *consortio sororiae appellationis*. Jerónimo empleó deliberadamente *germanas* al analizar 1 Corintios, 9:4-5, para obviar toda connotación sexual: *Adversus Jovinianum*, 1.26 (PL, 23:246).

117. Así, por ejemplo, Blastares, canonista del siglo XIV (*Syntagma*, 3.19 [RP, 6:194]) cita a *Ancyra*, 19, como texto donde se prohíbe a los

No cabe duda de que los ejemplos de los «santos en díada», cuyas imágenes se exhibían de manera tan notoria en el arte medieval adornando lugares de culto y se proyectaron a todo el mundo cristiano en leyendas populares y en la literatura, ejercieron mayor influencia sobre los cristianos comunes que la Escritura (que sólo una reducida minoría podía leer) o que los arreglos que involucraban a religiosas y clérigos. Posiblemente el ejemplo más antiguo de esto lo encontremos en el Antiguo Testamento en las figuras de David y Jonatás (1 y 2 Samuel). Aunque no eran santos y habían nacido en el seno de una sociedad que veía con muy malos ojos la intimidad erótica entre personas del mismo sexo, David y Jonatás probablemente atrajeron a los primitivos cristianos del Mediterráneo como el cumplimiento de los mismos anhelos humanos a los que en el mundo antiguo se orientaban los relatos de fidelidad y devoción entre individuos del mismo sexo (véase capítulo 3, pp. 122 ss.) y porque ambos habían sido valientes guerreros.

El Mishnah —compilado en época patrística— los citaba como *el* arquetipo de amor perdurable (Abot, 5:16), en oposición a la conocida pasión heterosexual, que se calificaba de transitoria.

Si el amor (אהבה) depende de alguna causa material¹¹⁸ y esa causa desaparece, el amor también desaparece; pero si no depende de una cosa, nunca desaparecerá. ¿Qué amor dependía de algo? El amor (אהבה) de Ammón y Tamar. ¿Qué amor no dependía de nada? El amor (אהבה) de David y Jonatás.

El relato de Ammón y Tamar se halla en 2 Samuel

clérigos tener «mujeres vírgenes» que vivan con ellos «como hermanas»: παρθένους γυναίκας κωλύει συνερχεσθαι ποιῶν ὡς ἀδελφοίς.

118. דבר דבר es en general «palabra», pero también puede significar «materia», «cosa» o «algo».

(13), donde también aparecen David y Jonatás: es sorprendente la comparación, y en todo el pasaje del Mishnah se emplea la misma palabra hebrea para «amor».¹¹⁹ Ammón deseaba ardientemente a Tamar, su hermanastra (se llamaban mutuamente «hermano» y «hermana»), y le tendió una trampa para que fuese a su casa, donde la violó. Luego sintió asco y la echó. Ella le señaló que el hecho de rechazarla después de haberla violado era todavía peor que esto último. El rey, agregó, le daría a él en matrimonio.¹²⁰ Lo anterior deja bien a las claras que la diferencia entre David y Jonatás, por un lado, y Ammón y Tamar, por otro, no es una cuestión de amor con o *sin* deseo, ya que lo que Ammón sentía por Tamar *sólo* era deseo físico. Ni parece probable tampoco que a los sabios judíos les fuera lisa y llanamente imposible concebir la pasión sexual entre varones: véase el Apéndice 3 sobre los judíos.

Contrariamente, según 1 Samuel, 18:1: «Sucedió [...]

119. Esta palabra (אהבה) también cumple las funciones de «amor» en *El cantar de los cantares*, donde es decididamente sexual, e incluso se la emplea en los libros que contienen el relato de David y Jonatás para referirse al amor de un esposo por una esposa (1 Samuel, 1:5 [Elcana por Ana], cf. *Eclesiastés*, 9:9); para el amor heterosexual que conduce al matrimonio (1 Samuel, 18:28); y aparece también en el libro siguiente en referencia al deseo sexual promiscuo (1[3 en LXX] *Reyes*, 11:1). En las Escrituras hebreas se la utiliza normalmente para designar sentimientos de afecto que se desarrollan entre esposo y esposa, así como la pasión y las relaciones ilícitas (por ej., es la palabra que forma «amantes» en muchos pasajes: *Jeremías*, 22:20; *Ezequiel*, 16:33; *Osías*, 2:5[7], etc.). En 1 Samuel, se la utiliza tanto para el amor que Micol, la hija de Saúl, siente por David (18:20) como para el amor de David y Jonatás (18:1). Pero también se la emplea en otros sitios de las Escrituras judías para describir el amor de padre a hijo (*Génesis*, 22:2), el goce de la comida (*Génesis*, 27:4), y el amor al prójimo como a sí mismo (*Levítico*, 19:18, 34).

120. Aparentemente, en esos días se permitía a los judíos el matrimonio con una hermanastra, posible anacronismo, pues había sido prohibido en *Levítico*, 18:9, 2:17, y en *Deuteronomio*, 27:22.

que el alma de Jonatás se anudó¹²¹ con el alma de David, y Jonatás lo amó como a su propia alma». ¹²² Hicieron un «pacto» —el texto (1 Samuel, 18:3) emplea la palabra בְּרִית, la misma que se usa para un pacto matrimonial en cualquier otro pasaje de la Escritura hebrea—¹²³ y David y Jonatás vivieron juntos en casa de Saúl (1 Samuel, 18:2), aun cuando Jonatás tenía hijos (mencionados en 2 Samuel). David todavía era soltero. Más tarde llevó a comer a su casa al heredero sobreviviente de Jonatás, y lo hizo —según dice— «por amor a Jonatás» (2 Samuel, 9:1 ss.). Tras el asesinato de Jonatás, David se lamentó públicamente de este modo: «Angustiado estoy por ti, Jonatás, hermano mío. Tú eras para mí especialmente amable. Tu amor me era más dulce que el amor de las mujeres». ¹²⁴

121. En hebreo esto se expresa con la palabra corriente para «atar» como, por ej., en tramar una conspiración o ligar dos cosas [דָּרַךְ יְהוֹנָתָן וְדָוִד יָדָיו וְנִשְׁדָּדָה בְּנַפְשׁוֹ], pero en griego se vierte como συνδεσθῆναι (*sic*: sin acentos en el aparato crítico), con συνδέομαι, que adquiere significado más tarde, en el contexto de la unión entre personas del mismo género.

122. Cf. 20:17: «Y Jonatás hizo que David jurara de nuevo, porque él lo amaba: pues lo amaba como amaba a su propia alma». La frase según la cual se ama a alguien «como a la propia alma» (18:1 y 3) no tiene paralelo en ningún otro sitio en las Escrituras judías (hebreo [18.1]: וַיֵּאָהֱבֵהוּ יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ; griego [18.3]: καὶ δαυὶδ διασθῆναι ἐν τῷ σπλάχνῳ αὐτοῦ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [*sic*: sin acentos en el aparato crítico]; en latín: *diligebat enim eum quasi animam suam*).

123. Por ejemplo, en *Proverbios*, 2:17, y *Malaquías*, 2:14. En griego es διασθῆναι, también utilizada para la «alianza» tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y quizá sugiera que esta relación, como el matrimonio cristiano, podría ser triangular, con implicación de Dios. En latín es *foedus*, también palabra común para el contrato matrimonial. Tamassia considera tal cosa como una prueba de que David y Jonatás habían establecido entre ellos una «hermandad ritual» (p. 34), pero su caracterización de «hermandad ritual» es demasiado amplia como para tomarla en serio.

124. 2 Samuel, 1:26. Obsérvese que este conocidísimo lamento contiene también la fórmula familiar «¡Cómo han caído esos valientes...!».

Obsérvese que no se refiere a él «como si» hubiera sido un hermano o «más que» un hermano, sino como «hermano mío»,¹²⁵ aunque, de hecho, no eran hermanos de sangre.

En el caso de Rut y Noemí, a pesar de que aquélla era nuera de ésta y de que casi no hay indicaciones bíblicas acerca de interés romántico alguno entre ellas,¹²⁶ ambas —al menos para los lectores de la Versión Autorizada de la Biblia— se convirtieron en arquetipos de amor, debido a los eufónicos e inolvidables versículos de Rut a su suegra:

No me instes más a que te deje y me vaya; porque doquiera que tú fueres, he de ir yo, y donde tú morares, he de morar yo igualmente. Tu pueblo es mi pueblo, y tu Dios es mi Dios.¹²⁷

Este versículo es mucho menos memorable y dramático en el original hebreo, o en cualquier otra traduc-

125. 2 Samuel, 1:26: $\text{יְהוָה; אֲדַלְפֵּי מוֹן יִזְנָאֹתָן}$; *frater mi Ionatha*. «En los libros de Samuel, al igual que en la época de Gilgamesh, la relación entre los amigos se construye tanto de modo fraternal como de modo conyugal», Halperin, *One Hundred Years*, p. 83. La versión de la Vulgata, tal vez espantada ante la intensidad de la relación entre dos varones, inserta el siguiente versículo, completamente falso: *Sicut mater unicum amat filium suum, Ita ego te diligebam* («Así como una madre ama a su hijo único, así te amé»), repitiendo sin intención al herido Catulo cuando declaraba a su Lesbia que la amaba (*dilexi*) como un padre a sus hijos (72:3 *dilexi tum te [...] pater ut gnatos diligit et geros...*).

126. La palabra hebrea para «ser fiel a» (דָּנָק), la misma que se emplea en Génesis, 2:24, para «esposo» y «esposa», se utiliza para describir su afecto (Rut, 1:14). Los *Proverbios* de la Vulgata (18:24) entienden esta misma palabra con el significado de «amistosamente»: *Vir amabilis ad societatem/Magis amicus erit quam frater*. El versículo ha sido omitido en la versión de los *Proverbios* de los LXX. El hebreo original dice: «Hay compañeros (רֵעִים) para hacer compañía, y hay amigos (אֲדָמִים) más devotos (דָּנָק) que un hermano» (JPS, Tanakh).

127. Rut, 1:16.

ción,¹²⁸ que en inglés jacobeo, y poco es lo que hay en el Libro de Rut como para sugerir que estaba unida a Noemí por algo más que un vínculo de lealtad (en realidad, Noemí había sugerido que Rut partiese, junto con sus otras nueras, pero Rut se negó). Por otra parte, incluso Booz (que sentía afecto por Noemí), se conmovió ante la devoción excepcional que Rut demostraba sentir por su suegra.¹²⁹

Por cierto que la pareja entre personas del mismo sexo más controvertida de la tradición cristiana es la de Jesús y Juan, el «discípulo bienamado». El arte y la literatura posteriores a menudo han descrito esta relación como íntima, cuando no erótica.¹³⁰ Juan se refiere seis veces a sí mismo como «el discípulo a quien Cristo amaba»,¹³¹ con lo cual no podemos dejar de preguntarnos si, a juicio de Juan, Jesús no «amaba» a los otros apóstoles. Como mínimo, ha de haber querido decir que Jesús sentía un *afecto especial*, por él, lo cual es corroborado por el hecho de que, en el momento de morir en la cruz, Jesús instauró a Juan como guardián de su madre, situación que recuerda lo que ocurriría si uno de los miembros de

128. Aunque en la Vulgata es bastante atractivo: *Ne adverseris mihi ut relinquam te et abeam: quocumque enim perrexeris, pergam, et ubi morata fueris, et ego pariter morabor. Populus tuus populus meus, et Deus tuus Deus meus.*

129. Rut, 2:11. Sobre la interpretación medieval de esta historia, véase Gérard de Martel, *Répertoire des textes latins relatifs au Livre de Ruth* (VII-XVe s.), Dordrecht, 1990.

130. Pero no siempre la distinción es tan clara. Véase las ilustraciones 17-19 y el análisis de Aelredo de Rievaulx en *CTSH*, pp. 244-249. El único argumento erudito que se ha sostenido acerca de la sexualidad de Jesús (aunque no ha gozado de amplia aceptación) es el de Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973.

131. Juan, 12:23, 19:26, 21:7, 20: ὃν ἠγάπα (Vulgate, *quem diligebat*); 20:2: ὃν ἐφίλει (Vulgate, *quem amabat*). Sobre las implicaciones de estos verbos, véase cap. 1.

una pareja casada muriera delante del otro. (Esto también sugiere, por implicación, que Jesús y Juan era «hermanos» —pues venían a compartir una misma madre—, en cierto modo más allá de la «hermandad» de todos los apóstoles y cristianos.)

Por otra parte, el Nuevo Testamento es extraordinariamente reticente acerca de todo sentimiento personal como para resolver por completo esta controversia tan acusada, y no cabe duda de que los evangelistas (a excepción del propio Juan) prefirieron dejar fuera del relato los afectos personales de Jesús. Cuando Jerónimo sostiene que Jesús amaba a Juan más que a los demás porque era joven y virginal, lo hace sin duda con la intención de despejar toda sospecha de sexualidad, pero sin conseguirlo por entero, dado que en la población mediterránea premoderna era de esperar que los hombres más jóvenes y solteros provocaran deseos entre los mayores.¹³²

La primera díada de santas posbílicas fue la constituida por Perpetua y Felicitas, una noble cristiana y una esclava a quienes a principios del siglo III (probablemente en 203) las autoridades romanas martirizaron en Cartago a causa de sus creencias.¹³³ Aunque formaban parte de un

132. *Adversus Jovinianum*, 1:26 CPL, 23:247). Jesús trató con varios grupos de hermanos biológicos, y se pone de relieve el hecho de que se trataran *como hermanos*, aunque posteriormente nunca se los cite en el contexto de unión entre personas del mismo sexo.

133. Muchos estudiosos creen ahora que el relato latino de su martirio fue escrito antes que el griego, aun cuando es mayor el número de manuscritos que han sobrevivido en esta última lengua. Tal vez podría imaginarse una cierta combinación de ambos: quien lo continuó dice (sec. 13) que Perpetua hablaba griego, con lo que sugiere que al menos sus propias palabras estaban escritas en esta lengua (ἤρξατο ἡ Περπετούα Ἑλληνιστὶ μετ' αὐτῶν ὁμιλεῖν/*coepit Perpetua Graece cum illis loqui*). Ambos han sido editados hace muy poco por Cornelius van Beek, *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936. Obsérvese que, en este contexto, el latín *passio* no se refiere a un romance entre ambas mujeres sino al sufrimiento. En griego se lee ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ

grupo que incluía cuatro conversos a quienes se dio muerte, en los siglos siguientes las dos mujeres inspiraron la imaginación de modo particular. No es clara la naturaleza precisa de la relación entre ellas.¹³⁴ Cada una tenía un hijo pequeño, lo cual en el caso de Perpetua, romana de buena familia, significaba que estaba casada, pero en la Roma de los siglos II o III el matrimonio de una mujer joven (Perpetua contaba veintidós años en el momento de su martirio) no indicaba necesariamente nada acerca de la orientación de sus afectos.¹³⁵

Esta incertidumbre se ve acrecentada por el hecho que en el registro oficial del martirio nunca se menciona a ninguno de los esposos.¹³⁶ En el caso de Felícitas esto podía deberse a que era esclava, y el matrimonio de los esclavos no era legal, pero Perpetua era una matrona noble, y cuando su padre trató de disuadirla del martirio, adujo su propia angustia, el hecho de que el hijo —al que aún estaba criando—¹³⁷ tendría que vivir sin ella, y el dolor que provocaría en sus dos hermanos (sec. 5). Por cierto que habría podido esperarse una tierna escena con

ΠΕΡΙΠΕΤΟΥΑΣ. Puede encontrarse una traducción inglesa («Passion of SS. Perpetua and Felicitas») tanto en Edward Charles Owen, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs*, Londres, 1933, pp. 74-92, y en Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972.

134. Por ejemplo, ¿vivían en la misma casa?

135. Véase cap. 2.

136. Aunque es difícil asegurar la fecha de ambos relatos, existen evidencias internas que sugieren que al menos parte de una versión fue escrita por la propia Perpetua, y el narrador compara los milagros antiguos con «los modernos» (sec. 1: τὰ καὶνὰ παραδείγματα/*nova documenta*), con lo que sugiere que los acontecimientos que relata son muy recientes.

137. Pero uno de los milagros asociados a su muerte consistió en que cuando, finalmente, su padre se negó a enviar al hijo de Perpetua a la cárcel para que ella le diera de mamar, el niño dejó inmediatamente de necesitar la leche materna y Perpetua no se sintió molesta por tener demasiada.

su marido, probablemente, incluso, que éste le ordenase que desistiera, en virtud de la obediencia conyugal de toda esposa.¹³⁸

Al parecer, lo que más atrajo a la mayoría de los cristianos fue la feminidad en díada de las mártires, ya que en los siglos posteriores los mártires masculinos fueron objeto de menor conmemoración,¹³⁹ pese a que también ellos habían sido decapitados a causa de su fe.¹⁴⁰ Aunque a todos se dio muerte y todos se besaron mutuamente antes de morir,¹⁴¹ Perpetua y Felícitas fueron las únicas que se negaron a vestir las ropas paganas que les habían preparado para divertir a la multitud (sec. 18) y las primeras atacadas por una vaca furiosa, manteniendo desde el principio hasta el fin el tema de la feminidad, como tan cuidadosamente observó su biógrafo.¹⁴² Sin embargo, en otros sentidos no

138. Hasta el procurador insta a Perpetua (sec. 6) a que se apiade de su padre y de su hijo, pero no menciona a su marido. Sin embargo, el tratamiento que dan a Perpetua, incluso su padre, es el de *domina* («señora»). Y se la llama «novia de Cristo», como si el único marido que interesare hubiera estado en el cielo: sec. 18. (ὡς ματρῶνα Χριστοῦ/*ut matrona Christi*): aunque para la «novia» de Cristo son comunes los sustantivos *sponsa*/νόμφη, difícilmente habría sido apropiado aplicar una de esas palabras a una mujer con un hijo. Aquí, el uso de *ματρῶνα* podría ser una razón para sospechar que la traducción griega se realizó a partir de la versión latina, pero el griego del Imperio Romano adoptó muchos términos latinos con implicaciones legales, y *matrona* podría ser, sencillamente, uno de ellos. Por ejemplo, el griego imperial para «liberto» era λιβερτικός, que se emplea en *Hechos* (6:9).

139. Revocato, Saturnino, Secundulo.

140. Tal vez el interés por las parejas femeninas fuera pornográfico; la descripción más moderna del lesbianismo —ya sea fotográfica, ya literaria— está dirigida a la lascivia de los varones heterosexuales.

141. πρῶτον κατεφιλήσαν ἀλλήλους ἵνα τὸ μυστήριον διὰ τῶν οἰκείων τῆς πίστεως τελειώσωσιν/*ante iam osculati inuicem, ut martyrium per solemniam pacis consummarent* (sec. 21).

142. El texto observa (sec. 20), τὸ θῆλυ αὐτῶν παραζηλῶν διὰ τοῦ θηρίου/*sexui earum etiam de bestia aemulatus*. Obsérvese que en ambos casos la maternidad también fue prominente: Felícitas no habría sido martirizada (golpear a una mujer embarazada iba contra la

cabe duda de que trascendieron el género, augurando las diadas de santos de los siglos siguientes: Perpetua se convirtió en varón ante sí misma,¹⁴³ y ambas fueron finalmente alabadas como los «soldados más viriles».¹⁴⁴

Alrededor de medio siglo después, pero en una jurisdicción mucho más remota, la ciudad armenia de Melitene, san Polieucto y Nearco, soldados romanos de ascendencia griega a quienes en su biografía del siglo IV¹⁴⁵ se describe como «hermanos, no de nacimiento, sino por

ley imperial) de no haber dado a luz —en su caso, una niña— antes del día señalado para los martirios.

143. Véase sec. 10: καὶ ἐγενήθη ἄρρην/*et facta sum masculus*.

144. ἀνδριώτατοι ... στρατιῶται ἐκλεκτοί. Esto no aparece en la conclusión latina, que contiene simplemente *O fortissimi [...] martyres*. Aunque *Virossimi* sería una traducción más literal.

145. Muchas versiones de la historia de Polieucto y Nearco sobreviven en gran cantidad de manuscritos, y un largo debate no ha conseguido resolver cuestiones de prioridad. B. Aubé publicó un temprano texto griego y latino (Ἡ ΘΕΛΗΣΙΣ ΤΟΥ ἉΓΙΟΥ ΚΑΙ ἘΝΔΟΞΕΟΥ ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΠΟΛΥΕΥΚΤΟΥ/*Certamen sancti et gloriosi martyris Christi Polyeucti*) en *Polyeucte dans l'Histoire*, París, 1882, ap. 1, pp. 73-104. Este autor consideraba que el griego databa de la segunda mitad del siglo IV. En el siglo X, Metafrasto (PG 114:417-429) hizo un resumen (presumiblemente del texto griego), llamado «El martirio [Μαρτύριον] de san Polieucto». En *Vark Ev Vgayaranutink Srpsots*, Venecia, 1874, vol. 2, pp. 239-254, se publicó una versión armenia de la biografía. F. C. Conybeare tradujo ésta al inglés en *The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*, Nueva York, 1894. Conybeare creía que la versión armenia había sido traducida del griego, pero Arthur Vööbus, en *A History of Ascetism*, p. 137, n. 69, consideró «arcaica» la versión armenia, a la vez que valiosa prueba de que el texto griego precedió al latino. Evitó expresarse acerca de si el texto armenio era anterior al griego o viceversa. Aubé creía que el griego por él publicado precedía al armenio, que luego venía el latino que él editó (ap. 2, pp. 105-114), después la reelaboración de Metafrasto y finalmente el texto latino que se brinda en *Acta sanctorum* (para el 13 de febrero, en feb., vol. 2, cc. 651-652, y también en Aubé, pp. 115-116). Una versión indiscutiblemente posterior —un resumen de la vida anterior y de uso litúrgico (esto es, que se leía en la festividad

afecto»,¹⁴⁶ gozan «de la amistad más estrecha posible, al ser camaradas y compañeros de armas».¹⁴⁷ Metafrasto añadió que «estaban unidos por una amistad mucho más fuerte que la sangre o el parentesco y que a partir de esa apasionada unión también las almas estaban fuertemente unidas, pues cada una de ellas creía vivir y respirar por entero en el cuerpo del otro».¹⁴⁸

Nearco era cristiano; Polieucto, no. Cuando el suegro de este último, un funcionario romano, lanzó una persecución general contra los cristianos, trató en primer lugar

de san Polieucto)— aparece en la parte VI del *Synaxarion* de Ter Israel, compilado en el siglo XIII a partir de una versión anterior del siglo V y publicado en armenio como *Haismavourk*, ed. de G. Bayan, en *PO*, vol. 6, pp. 185-360; vol. 21, pp. 1-880; vol. 27, pp. xl-276; vol. 28, pp. 409-776; vol. 30, pp. 1-270, y citado aquí a partir de 19, París, 1926, pp. 5-150. En la discusión que sigue llamo la atención sobre la relativa escasez de sitios donde la versión armenia del sinaraxio difiere de la griega, debido a la ambigüedad acerca de la relación entre el armenio primitivo y el griego, sobre el que me he apoyado preferentemente.

146. ἀδελφοὶ μὲν, οὐ κατὰ γένος, ἀλλὰ κατὰ προαίρεσιν ἐτύγγανον. El armenio dice que eran «compañeros el uno del otro, y que uno al otro se amaban como hermanos».

147. φιλίαν γησιώτατοι, ὄντες ἑταῖροι τε καὶ συστρατιῶται, Aubé, p. 80. Aubé corrige el texto, que a mí me parece suficientemente claro, para leer φιλῶν γησιώτατοι ὄντες ὄντες [φίλοι], ἑταῖροι τε καὶ συστρατιῶται, y admitir en la n. 2 que el manuscrito proporciona la lectura que yo he adoptado. La versión litúrgica armenia (p. 10/904) dice que eran «compañeros uno del otro (*ṭikeiaki*° *mimeany*), y se amaban el uno al otro (*siréin vmimeans*) como hermanos (*e-γ,° ar°*)». Advuértase que *siréin* es el verbo armenio común para toda clase de amor (como el francés *aimer*), y deriva del sustantivo *sira*, que significa «corazón».

148. οὕτω δὲ φίλῳ πρὸς ἀλλήλους συνδεδεμένοι, ὡς πολλῶ πλέον αἰματός τε καὶ συγγενείας, ἐκ τῆς κατὰ πόθον ἀκριβοῦς ὁμονοίας συνηρμόσθαι αὐτῶν τὰς ψυχὰς, ἑκατέρου τε ἐν ἑκατέρου ὁρώματι ζῆν ὅλως ἢ καὶ ἀναπνεῖν αἰεσθαι (417). Advuértase que, en la escritura griega, muchas de estas palabras —por ej., συνδεδεμένοι, ὁμονοίας, συνηρμόσθαι— se asocian al matrimonio. Metafrasto también emplea la palabra griega ὁμόψυχον («uno de alma») para describir a los amigos (por ej., en 420).

de utilizar a su hija y a sus nietos para disuadir a su yerno de que se decantara del lado de los cristianos, pero Polieucto permaneció inmutable. «Ni la esposa, ni los hijos, ni la riqueza terrestre, ni el honor militar, ni jerarquía humana alguna» lo persuadirían de que adorara a dioses paganos, a los que no reconocía ningún valor.¹⁴⁹ Cuando Nearco se enteró de que los soldados que ofrecían sacrificios a los dioses paganos serían promovidos, mientras que los cristianos que se negaban a hacerlo serían decapitados, se apenó por tener que separarse de su amigo, ya que, en su opinión, sólo él iría al paraíso. Por un tiempo se negó a confesar a Polieucto el motivo de su preocupación, aunque éste se daba cuenta del abatimiento de Nearco. Por último, con la amenaza que consideraría la actitud de éste una prueba de debilitamiento de la amistad que los unía, Polieucto lo persuadió de que le confesara qué le ocurría. Cuando Nearco hubo explicado que estaba desconsolado porque pronto tendrían que separarse,

El bendito Polieucto, aún sin comprender el significado de la separación, se levantó de un salto y dio vueltas alrededor [περιπλακείς] de Nearco rogándole e implorándole que le comunicara la causa de la inminente división.

El bendito Polieucto, unido a [συνημμένος] Nearco por amor sin límites,¹⁵⁰ estaba preparado, decía, para supe-

149. Οὐ γυνὴ τοῦτον, οὐ παῖδες, οὐ κτημάτων περιουσία, οὐ στρατιωτικὸς κόσμος, οὐκ ἀνθρωπίνη δόξα, Aubé, p. 75.

150. Aunque en muchos contextos «amistad» parece una traducción adecuada de φιλία (véase cap. 1: «El vocabulario del amor y el matrimonio», esp. pp. 45 ss.), en este caso, «amistad sin límites» parece un poco desleído, e «intensa amistad», aunque también posible, es una traducción engañosa de ὁμέτρῳ φιλία. Puesto que ὁμέτρῳ significa «sin límites» y φιλία significa «amor» en muchos casos, parece que la mejor traducción de ὁμέτρῳ φιλία aquí y, en consecuencia, de φιλία en otros momentos del relato, es la de «amor sin límites», frase corriente en los idiomas modernos. La revisión latina dice *Beatus vero Polyeuctus immensa Nearcho devinctus amicitia*, Aubé, p. 86.

ditarlo todo a su amor absoluto [εὐκρινουὺς φιλίας]¹⁵¹ por Nearco: deshonor, muerte o lo que fuere, a tal punto de que por Nearco ni siquiera el sacrificio de sus hijos ahorraría, pues los consideraba, también a ellos, menos importantes que su amor por aquél.¹⁵²

... «Aun cuando la muerte nos separara, nadie sería capaz de disminuir la devoción [φιλίας]¹⁵³ y el amor [ἀγάπη] que tenemos el uno por el otro.»

Nearco respondió: «Pero esto, queridísimo mío [φίλτατε], es precisamente lo que me pesa en el alma. Hay algo peor que la muerte de los seres humanos: la separación que temo se produzca.¹⁵⁴ [...] Pues había yo temido perderte para mi amor [φιλίας] y que perdiéramos nuestra unidad de alma [συνειδήσεως]». ¹⁵⁵

... Luego Polieucto despertó en su interior el órgano de su alma y, volviendo a Nearco con los ojos del cuerpo, le cogió la mano y le dijo: «¿Así que era esto lo que temías, Nearco, y esto lo que sospechabas de nosotros desde el comienzo? [...] ¿Lo has notado en lo que concierne a la parte corporal de nuestro amor?»¹⁵⁶

A estas alturas Polieucto anunció que también él creía en Cristo, a quien en una visión había visto como un «joven» [νεανίσκος],¹⁵⁷ y, aunque todavía no estaba bauti-

151. Véase la nota anterior sobre la traducción de φιλία como «amor».

152. Aubé, pp. 84-85. En la traducción de Conybeare del texto armenio, algo engañosa, p. 132, esto se vierte en «No, si tuviera siquiera un hijo, no habría prescindido de él, siempre que hubiera podido permitirme el amor a Nearco». Pero se trata de una expresión excesivamente retórica: el texto armenio, como el griego y el latino, ya habían afirmado que Polieucto tenía hijos.

153. Aquí, puesto que se compara con ἀγάπη, «amistad» parece una traducción más pertinente.

154. Aubé, pp. 83-84.

155. Aubé, pp. 89.

156. Ἐοικας οὖν τὰ μὲν σωματικὰ τῆς φιλίας ἡμῶν ἐγνωμέναι; Aubé, p. 89.

157. Palabra con intensas connotaciones de deseo erótico. La liturgia armenia (p. 11/905) contiene *eritasard*, que también podría significar «adolescente».

zado, se arriesgó al martirio a manos de las autoridades romanas, en este caso su suegro, Félix, quien utilizó a su hija —la mujer de Polieucto— como factor de disuasión del martirio. A esto replicó Polieucto: «¿De qué mujer e hijos he de jactarme ahora?»¹⁵⁸ No cedió ni a los ruegos de su propia mujer (Paulina).

Pero nunca olvidó su amor por Nearco, porque eran una sola alma y una única voluntad [διάθεσις] en dos cuerpos. Y cuando Polieucto miró a Nearco, dijo: «Hermano Nearco, recuerda nuestro pacto sagrado».¹⁵⁹ Estas últimas palabras dejó a Nearco como prenda de salvación.¹⁶⁰

Si bien este relato sobrevivió en muchos manuscritos

158. Ποῖαν ἔγω γυναιῖκα, ἢ τέκνα φαντάζομαι; Aubé, p. 98.

159. San Polieucto se convirtió en el patrón de los juramentos entre hermanos, al menos en Occidente: véase Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, 7.6 (MGH SSRRMM, I, ed. W. Arndt [1885], pp. 293-294), y *Miraculorum Liber I: In Gloria Martyrum*, 103, PL, 71: 793; MGH SSRRMM, I: 555-557, y para los comentarios modernos, Paul Guérin, *Petits Bollandistes: Vies des Saints de l'ancien et du nouveau Testament*, París, 1876, 2:487: «Los hombres realizaban allí sus juramentos más solemnes. Nuestros mejores reyes confirmaban sus tratados en nombre de Polieucto, santo y mártir». La versión armenia dice (p. 12/906): «No olvides, Nearco, hermano mío [*edbarim Néarxos*] nuestro pacto secreto [*ganigeli gowian*]».

160. ...τῆς Νεάρχου φιλίας οὐκ ἐπελανθάνετο· ἐπειδὴ περ ἐν δύο σώματι μία ψυχὴ καὶ διάθεσις καθιστάναι ἐνομιζέτο. Προβλεψάμενος τῷ Νεάρχῳ, ἔφη πρὸς αὐτόν· Ἀδελφε Νεαρχε, μνημόνευε τῶν ἀπορρήτων ἡμῶν συνθηκῶν. Ταύτην οὖν τὴν τελευταίαν φωνὴν, ὡς περ σφραγίδα σωτηρίας τῷ Νεάρχῳ καταλιπὼν ὁ μακάριος Πολύευκτος, Aubé, pp. 102-103. Estas palabras aparecen exageradas en los Setenta: por ejemplo, «nuestro pacto secreto» emplea συνθηκὴ, mucho más estrechamente relacionado con διαθήκη, que se emplea para describir la «alianza» entre David y Jonatás. El «sello» (σφραγίδα) aparece con particular preminencia en el texto eróticamente cargado de *El cantar de los cantares*, 8:6: Θές με ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου· ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη (KJV: «Ponme como un sello sobre tu corazón, como un sello sobre tu brazo: pues el amor es fuerte como la muerte»).

griegos y latinos a lo largo de la Edad Media¹⁶¹ y en el siglo VI se dedicó en Constantinopla una iglesia a Polieucto,¹⁶² lo cierto es que éste y Nearco, en tanto arquetipos de santos en díada, ejercieron menos influencia que Perpetua y Felícitas (aun cuando la memoria de la primera aparece específicamente evocada en la versión griega del martirio de Polieucto)¹⁶³ o que Sergio y Baco. No obstante, muchos temas del relato son bien conocidos. Para el santo y su biógrafo, cónyuge e hijos perdían igualmente

161. Véase, por ej., las observaciones de los bolandistas, que identificaron más de veinte manuscritos, en su mayor parte en colecciones occidentales: *AB*, 16, 1897, p. 306 (siglo XI); *AB*, 21, 1902, p. 15 (siglo XI); *AB*, 17, 1898, p. 51; *AB*, 23, 1904, pp. 427, 431; *AB*, 24, 1905, p. 186 (siglos XI-XII), p. 202 (siglo XII), p. 227 (siglos XI-XII), p. 228 (siglos XI-XII), p. 230 (siglo XIV), p. 439 (texto de Aubé); *AB*, 26, 1907, pp. 82, 85; *AB*, 28, 1909, p. 368 (siglo XII); *AB*, 29, 1910, p. 356; *AB*, 41, 1923, p. 157; *AB*, 44, 1926, pp. 22, 47 (siglo XVI); *AB*, 47, 1929, pp. 14-15, 20; *AB*, 57, 1939, pp. 234, 323; *AB*, 55, 1937, p. 73; *AB*, 68, 1950, p. 30; *AB*, 75, 1957, pp. 68, 69-70; *AB*, 79, 1961, p. 155; *AB*, 80, 1962, p. 11 (siglos IX y XVI), p. 202 (siglo VI); *AB*, 86, 1968, p. 375 (siglo XI); *AB*, 88, 1970, pp. 7, 8, nn. 2, 11; *AB*, 90, 1972, p. 106 (del siglo VIII al IX); *AB*, 94, 1976, p. 365 (siglo XV); *AB*, 95, 1977, p. 110, 186.

162. A finales del siglo ya Juliana, la hija de Valentiniano, había dedicado una iglesia a Polieucto: véase *AB* 31, 1912, p. 238, y Alban Butler, *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, 2, Dublín, 1871, p. 129. Se encontrará una descripción de esta estructura en *Greek Anthology* (LCL, ed. de Paton), 1:10. Cf. Martin Harrison, *A Temple for Byzantium: The Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Place-Church in Istanbul* (Austin, Tex., 1989). Véase también Cyril Mango e Ihor Sevčenko, «Remains of the Church of St. Polyeuctos at Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers*, 15, 1961, pp. 243-247, y R. Martin Harrison y Nezih Firatli, «Excavations at Sarachane in Istanbul: Fourth Preliminary Report» 175, *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 1967, 273-278. Para conmemoraciones artísticas de Polieucto, véase двъсторонние таблетки из собора цв. софии в новгороде, Moscú, 1983, y David Buckton, comp., *The Treasury of San Marco Venice*, Milán, 1984.

163. Junto con Thekla: Aubé, p. 77.

importancia en la vida de Polieucto, tal como había ocurrido en el caso de Perpetua y Felicitas, aunque está claro que aquél tenía efectivamente una esposa. (Se ignora si Nearco la tenía o no.) Polieucto y Nearco eran, literalmente, soldados, en tanto que Perpetua y Felicitas sólo lo habían sido metafóricamente.

El amor entre Polieucto y Nearco es la fuerza impulsora que subyace al relato, así como su principal componente emotivo, aun cuando en un principio involucre a un pagano y un cristiano. Además, este aspecto del relato evita consideraciones de ortodoxia: Polieucto muere convencido de que entrará en el cielo y de que allí se unirá perpetuamente a Nearco (pero no a su esposa, al parecer), aunque en la época era discutible si aquel que no había sido bautizado podía salvarse o no. (Por entonces, el «bautismo de sangre» habría llegado a establecerse con la suficiente firmeza como para justificar teológicamente la confianza de Polieucto.)¹⁶⁴

Si bien la finalidad del relato era, sin duda, atraer a los cristianos en tanto descendientes de aquellos que abrazaron el martirio como cristianos ante la persecución romana, debió de suscitar una satisfacción particular en las personas sensibles a las relaciones románticas (o amistades especiales) con un individuo del mismo sexo, especialmente cuando se trataba de dos varones soldados, además de la amplia y antigua conexión existente entre el homoeotismo y lo militar.¹⁶⁵ En la versión de Metafrasto se dice específicamente que Polieucto ha escogido la muerte por

164. En verdad, en el sinaxario armenio la visión que Polieucto tiene de Cristo como un «joven» incluye las instrucciones de este último para experimentar el «bautismo de sangre» (p. 11/905).

165. Importante para los «santos en día», cuyo caso se analiza en este capítulo, pero también para muchos otros, tales como los Teodoro, que se estudiarán a continuación, o Filoromo, un funcionario romano martirizado con Fileas, el obispo de Thmuis, al que en el sinaxario armenio se conmemora con Polieucto (p. 10/904).

amor a Nearco,¹⁶⁶ si bien en las primeras redacciones parecía haber sido inspiración del propio Polieucto. Por cierto, la visión que éste tiene de Cristo como un «joven» —empleando una palabra habitual en otras fuentes griegas para designar un hombre joven en su mejor momento en tanto objeto sexual—, podría sugerir, por lo menos subliminalmente, un clima homoerótico en el relato, aunque esto dependería en gran medida de la susceptibilidad que el oyente tuviera a tal posibilidad.¹⁶⁷ La historia podría interpretarse como evocación de la noción pagana de amistad, a la que la idea de sexualidad le es ajena. Ciertamente cierto, es posible que los cristianos tuviesen motivos para idealizar una amistad que trascendiera lo erótico, pero fueran cuales fueren los protagonistas y escritores que supuestamente codificaban, los cristianos particularmente susceptibles a tales sentimientos pueden haberlos interpretado de un modo más erótico.¹⁶⁸

Por otra parte, esto mismo es sugerido por el hecho de que Corneille, en el siglo XVII, y Cammarano,¹⁶⁹ en el XIX,

166. καὶ τὸν δι' αὐτοῦ θάνατον προθύμως ὑπέρχη. Esto se confirma tanto en la hagiografía armenia «arcaica» como en el oficio litúrgico para Polieucto, donde se describe a Cristo como *eritasard* (p. 10/904).

167. Aubé, p. 102; el armenio litúrgico dice *eritasard*, como ya se ha dicho *supra* (n. 166); la versión latina más antigua (Aubé) dice *juvenem*. Metafrasto repite esta parte de la historia (425), con el agregado de otras dos palabras (ὄρῳ, ὁμιλοῦντα) asociadas al deseo de varones (por ej., en Platón): νεανίσκων τινὰ λέγων ὄρῳ προσιόντα μοι καὶ ὁμιλοῦντα.

168. Hasta Cástor y Pólux constituyen un tema central de la literatura cristiana, lo que da claro testimonio de la permanente popularidad de las parejas del mismo sexo: véase, por ej., Pio Franchi de Cavalieri, «I SS. Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce?», en *Nuovo Bulletino di Archeologia Cristiana*, 9, 1903, pp. 109-126; K. Lübeck, «Der heilige Phokas von Sipone», en *Historisches Jahrbuch*, 30, 1909, pp. 743-761; y AB, 23, 1904, pp. 427-432.

169. Libretista de Donizetti (m. 1848), que compuso *Poliuto*, ópera inspirada en la trama que imaginó Corneille y que involucra un

compusieran piezas teatrales acerca de Polieucto en las cuales el tema predominante era el amor romántico heterosexual, aunque, al escribir en una época posterior, sintieran la necesidad de transformar la ferviente relación entre Polieucto y Nearco en un triángulo heterosexual que involucraba a Polieucto, Severo —un romano— y Paulina, la esposa de Polieucto.¹⁷⁰ En los textos primitivos esta situación no figura en absoluto, aunque sí parecen estar presentes los sentimientos erótico/románticos entre Polieucto y Nearco.¹⁷¹

Los santos en diáda más influyentes fueron, con mucha diferencia, Sergio y Baco.^{172 173} Hacia finales del

triángulo amoroso entre Polieucto, su esposa Paulina y el romano Severo. Polieucto es cristiano durante toda la ópera, mientras que Nearco se ve reducido a un papel muy secundario.

170. Esta pieza en cinco actos ha sido editada con frecuencia, por ej., E. G. W. Brounholtz, Cambridge, 1907, y traducida por John Cairncross, Harmondsworth, 1980. Una versión inmediata de la historia, en la que, aun cuando el amor entre ambos hombres domina y controla sus acciones, también interviene el amor de una mujer, se encuentra en Boccaccio, *Decamerón*, Día 10, Cuento 8. Sobre la obra de Corneille, véase Leo Spitzer, «Erhellung des "Polyeucte" durch das Alexiuslied», *Archivum Romanicum*, 16, 1932, pp. 473-500.

171. Aunque el poema griego medieval editado por Pitra (*Analecta Sacra: Spicilegio Solesmensi*, París, 1876, vol. 1, n.º 50, pp. 574-595), cuenta en su comienzo mismo que Polieucto «ignoraba» las súplicas de su esposa (ὁ ἀθλητῆς νυνὶ Πολύευκτος κολακείαις γυναικὸς μὴ ὑποκύψας) y no menciona para nada a Nearco. Sin embargo, no es probable que Corneille, ni Cammarano, se apoyaran en este texto, puesto que ambos, aunque en un papel subordinado, mencionan a Nearco.

172. Nunca se ha traducido al inglés una hagiografía antigua de Sergio y Baco; la mayor parte de los relatos modernos sienten la necesidad de mencionarlos, pero deliberadamente glosan acerca de su intensa relación (véase, por ej., Paul Allard, *La Persécution de Dioclétien et le Triomphe de l'Église*, París, 1890, pp. 112-114). En el Apéndice 5 se proporciona por primera vez una traducción inglesa completa [aquí traducida al castellano] de la biografía griega más antigua. Su fecha no es segura. Los bolandistas renunciaron a especular sobre el siglo en que fue redactada, pero Enzo Lodi, en su más reciente *Enchiridion Eucho-*

logium Fontium Liturgicorum (*Bibliothecae Ephemerides Liturgicae*, Subsidia, 15, Roma, 1979, pp. 227-230), lo atribuye a comienzos del siglo IV. Lamentablemente, Lodi no especifica la razón de sus dataciones, pero, puesto que en este caso se limita a citar la edición que los bolandistas hicieron del «Antiquior», podría inferirse que daba crédito a la fecha tradicional de su martirio (7 de octubre de 309). No cabe duda de que Sergio fue ampliamente venerado hacia el siglo VI (como se observará enseguida; cf. Gregorio de Tours, que menciona a Sergio en su *Historia Francorum*, 7:31). Metafrasto parafraseó sin duda al «Antiquior» en el siglo X y sugirió que ya circulaba profusamente con anterioridad, lo mismo que hace una homilía (n.º 57 en PO, 4, París, 1908) de Severo de Antioquía, que vuelve a contar casi todos los detalles de sus vidas y fue escrita a comienzos del siglo VI. Severo refiere también que en su día el santuario de Sergio se había convertido en un gran centro de peregrinación y fue rebautizado como Sergiópolis (ibíd., pp. 92-93). (Véase el relato de una visita a esta ciudad a principios del siglo XX en H. Spanner y S. Guyer, *Rusafa die Wallfahrtsstadt des Heiligen Sergios*, Berlín, 1926.) Más de un siglo antes, Teodoreto de Ciro (m. ca. 457) había narrado que, en su día, la fiesta de Sergio era muy conocida e importante (*Graecarum affectionum curatio*, 8; PG, 83:1033. Las descripciones visuales de Sergio y Baco se remontan al siglo IV (véase, por ej., O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archeology*, Oxford, 1911, pp. 283, 316-317, 394, 572), y el «Hymn to Serge and Bacchus», traducido en pp. 285-288, es del siglo VI, lo que implica que ya eran figuras litúrgicas familiares (cf. un icono del siglo VI reproducido en André Grabar, *L'Art byzantin*, París, 1938, n.º 60. Véase *infra* el análisis de la versión siríaca. También se los evoca en la primera «Ceremonia de unión entre personas del mismo sexo», que aparece en un manuscrito del siglo VIII, pero representa una tradición mucho más antigua. Por lo tanto, existen muchas razones para suponer que una de las versiones hoy conocidas —o un texto similar— data de aproximadamente un siglo después de la muerte de los santos. Esto no aumenta la credibilidad de los detalles particulares, pero ofrece ciertas indicaciones acerca de la temprana popularidad de su influencia como «santos en diáda».

173. El ODB escribe «Bakchos» en lugar de «Bacchus» (por ej., 3:1879, s.v. «Sergios and Bakchos»), pero a mí esto me parece rebuscado y contrario a la intuición; es exactamente el mismo nombre griego (por ej., de una deidad popular), que en inglés se vierte normalmente como «Bacchus». Muchas autoridades de segundo plano mantienen la ortografía griega «Sergios» (como en el caso que acaba de mencionarse), pero puesto que en inglés existe en nombre «Serge», parece más adecuado traducirlo por un equivalente inglés. [Todo esto, naturalmente, vale también para los castellanos «Baco» y «Sergio». (N. del T.)]

siglo III y comienzos del IV, eran soldados romanos de elevada posición social y gozaban de tan estrecha amistad con el emperador¹⁷⁴ que consiguieron que un amigo fuese designado gobernador provincial. También eran cristianos unidos en su amor recíproco, de un modo que recuerda la descripción que hiciera Tertuliano de una pareja casada de cristianos heterosexuales.

Entonces fue cuando Sergio y Baco, como estrellas que brillaban alegres sobre la tierra, irradiando la luz de [...] la fe en [...] Jesucristo, comenzaron a derramar su gracia en el palacio.

Siendo en su amor a Cristo como una sola persona, tampoco en el ejército del mundo presentaban división, unidos [συδεσμούμενοι]¹⁷⁵ como estaban, no por vínculo de naturaleza, sino de fe, siempre cantando y diciendo: «¡Mirad, qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos [ἀδελφούς] en unidad!»¹⁷⁶

Con el tiempo, efectivamente, provocaron la envidia de los menos favorecidos. Lo peor que sus enemigos pudieron aducir para denunciarlos fue que eran cristianos, lo cual provocó la ira del emperador, quien les ordenó que realizaran sacrificios a sus ídolos. Ellos se negaron.

Inmediatamente [el emperador] ordenó que les fueran cortados los cinturones y quitadas las túnicas así como toda otra vestimenta militar, que se les arrancara del cuello las torques de oro y se les vistiese con ropas femeninas; luego

174. Se dice que es Maximiano, pero hay razones históricas para dudar.

175. Véase un análisis de este término, *infra*.

176. Mi traducción del Salmo 133:1 (LXX 132:1). La KJV dice: «¡Mira, qué bueno y placentero es para los hermanos [ἀδελφούς] habitar juntos!» En hebreo es *חַיִּים כְּאַחַד נֶפֶשׁ יְשׁוּעָה וְחֵן וְחַסְדִּים כְּחֵן*. Para la versión griega, que Sergio y Baco indudablemente citan, véase *infra*, p. 188.

tuvieron que desfilar a través de la ciudad, hasta el palacio, con pesadas cadenas al cuello.

Se trataba de un modo clásico de avergonzar a los varones en una sociedad obsesionada por la masculinidad guerrera (en épocas paganas ya había sido utilizado con el propio Hércules), y no tenía nada que ver con el hecho de que fueran un «par». Sin embargo, no se consiguió avergonzarlos en absoluto, pues ellos, como cristianos que eran,¹⁷⁷ esperaban ponerse la ropa del «pueblo nuevo» y reconocían que su unión personal en tanto varones hacía menos aplicable las consideraciones tradicionales en materia de género:

Como novias nos has vestido con hábitos de mujer y nos has unido uno al otro para ti...¹⁷⁸

177. Esto podía tener algo que ver con el hecho de que fueran cristianos: infringe el *Deuteronomio*, 22:5, pero en la homilía siríaca Sergio y Baco se defienden de esta acusación, aunque de una manera algo dudosa, con el argumento de que, puesto que las mujeres pueden glorificar a Dios en tales vestimentas, no hay razón alguna para que ellos no pudieran hacerlo (cf. p. 155).

178. O bien: «nos has unido a ti». Esta frase es extremadamente difícil de traducir: ὁμοσώμενος («unidos», «ensamblados») suele referirse a dar en matrimonio, sentido que difícilmente puede estar aquí ausente, habida cuenta del contexto precedente y del hecho de que en este sentido lo usan tanto los LXX (*Proverbios*, 19:14) como el Nuevo Testamento (2 *Corintios*, 11:12). ¿A quién son dados en matrimonio Sergio y Baco? Tanto «recíprocamente», como «a ti [esto es, a Dios]», son construcciones gramaticales posibles del εἰς τοῦ que sigue. El εἰς οὗ que viene inmediatamente parece abonar contra la lectura de εἰς τοῦ con el mismo significado; semejante pleonasma no sería coherente con el estilo del autor. Por otra parte, en s. 2, ἀλλήλων se emplea para expresar «recíprocamente». En 2 *Corintios*, 11:2, Pablo dona la iglesia a Cristo; pero aquí es Cristo quien dona la novia. Cualquiera de ambas interpretaciones es sorprendente, dados los géneros involucrados. En latín se lee *conjunge nos tibi per confessionem* («nos has unido a ti a través de la confesión»). Esto podría ser una suavización de la imagen, pero no necesariamente, sobre todo si el escritor intentaba evocar aso-

Sin embargo, el desfile de Sergio y Baco por las calles de la ciudad recuerda en realidad los castigos que se imponían por actos homosexuales, tal como los describen Procopio (*Historia secreta*, 11), Malalas y Teófanos.¹⁷⁹ Este castigo fue posterior a la fecha en que se supone que tuvo lugar el martirio de los santos (309), pero puede haber sido anterior a la redacción de sus biografías. Por otra parte, en éstas no se hace referencia a ninguna clase de delito sexual; por el contrario, tras un argumento marcadamente teológico acerca de las ventajas del monoteísmo sobre el paganismo, el emperador, furioso, designó a los acusadores de Sergio y Baco en las posiciones que éstos ocupaban en el ejército y expulsó a los castigados a la remota provincia donde había designado antes al amigo de ambos. Escribió una carta en la que decía que si se arrepentían serían perdonados y volverían a sus puestos. «Pero si se niegan a ser persuadidos y persisten en su religión profana, somételos a los castigos más severos que impone la ley y elimina en ellos la esperanza de una larga vida con el castigo de la espada. Adiós.» Por el camino, «ambos cantaron juntos salmos y oraron como con una sola boca» (otra vez, una reminiscencia de Tertuliano sobre el matrimonio heterosexual).¹⁸⁰

ciaciones de *conjunx*, *conjuga*. Sobre el problema general de la androginia en la Iglesia primitiva, véase Wayne Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions*, 13.13, febrero de 1974, pp. 165-208.

179. La mejor edición es la de Boor, Leipzig, 1883-1885, p. 177. Todo esto se analiza en CTSH, pp. 199-201, y también en Evelyne Patlagean, «Byzance et le blason pénal du corps», en *Du Châtiment dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le mode antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique* (Rome 9-11, novembre 1982), Roma, 1984, pp. 405-426, esp. pp. 411-412 (sin referencia a CTSH, aunque este libro había aparecido cuatro años antes).

180. Véase en Metafrasto (n.º 202, *infra*).

A continuación se flageló a Baco hasta darle muerte; los ejecutores del castigo quedaron agotados por el esfuerzo. Sergio, a quien Antíoco debía su posición, fue devuelto a la cárcel.

El *dux*, frustrado por su derrota, ordenó que los restos [de Baco] no fueran enterrados sino arrojados y expuestos fuera del campamento, como carne para los perros, las bestias y los pájaros. Luego se levantó y se marchó. Una vez arrojado el cadáver a cierta distancia del campamento, se reunió en torno al mismo una multitud de animales. Volando por encima del cadáver, los pájaros impedían que las bestias sedientas de sangre lo tocasen; durante toda la noche montaron guardia [...]

Mientras tanto, el bendito Sergio, profundamente deprimido y con el corazón enfermo por la pérdida de Baco, lloraba y gritaba: «Ya no cantaremos juntos, hermano¹⁸¹ y camarada soldado, “¡Mirad, qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unidad!”¹⁸² Te han desunido de mí [ἀπεξεύχθης], has ido al cielo y me has dejado solo en la tierra, ahora sin compañía [μεμονωμένον] y sin consuelo». (20) Después de haber dicho esto, esa misma noche el bendito Baco se le apareció, con el rostro radiante como el de un ángel, luciendo uniforme de oficial, y le habló. «¿Por qué te lamentas y gimes, hermano? Si es cierto que me han separado de ti en cuerpo, sigo estando contigo en el vínculo¹⁸³ de unión, cantando y recitando; “Cumpliré presuroso tus mandamientos, aquellos que me ensancharon el corazón”. Date prisa, tú, hermano, a través de la hermosa y perfecta confesión,¹⁸⁴ a seguirme y conseguirme, una vez acabada tu carrera. Pues para mí la corona de la justicia es estar contigo.»¹⁸⁵

181. Sobre el significado de este término, ὁδελφός, véase pp. 61 ss.

182. Salmo 132 [M:133]:1.

183. Εὐνδέσμων: véase n. 178, *supra*.

184. ὁμολογίας: también «el vivir juntos» (= «convivir») o «el estar juntas dos o más personas» [trad. aprox. del inglés *togetherness*].

185. Σὺν σοὶ γὰρ ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. Esto

Al día siguiente, se obligó a Sergio a correr cerca de quince kilómetros con unos zapatos a los que se habían colocado clavos que atravesaban la suela y se hundían en los pies. Antíoco iba junto a él en un carro. Por la noche, un ángel le curó los pies. Al día siguiente, cuando Antíoco vio que Sergio no tenía dificultad para andar, calificó aquello de brujería. Volvió a obligar a Sergio a correr casi quince kilómetros con los mismos crueles zapatos, y al advertir que tampoco esto disuadía al santo, ordenó que lo ejecutaran. Sergio oró por sus verdugos:

«... Cuando yazgas muerto sobre ellos, acepta, Señor, su arrepentimiento, y no recuerdes el pecado de ignorancia que han perpretado contra nosotros¹⁸⁶ en tu nombre.»

Una gran multitud compuesta por hombres, mujeres y niños se acercó a ver llegar a su fin al bendito. Al contemplar la belleza que florecía¹⁸⁷ en su rostro, la grandeza y la nobleza de su juventud, lloraron amargamente y se lamentaron por él. Las bestias de la región abandonaron sus guaridas y se reunieron con la gente, sin hacer daño alguno a los humanos, y lamentaron con sonidos inarticulados la muerte del santo mártir.

La promesa hecha por Baco a Sergio de que si seguía al Señor no obtendría como recompensa la visión beatífica, ni la alegría del paraíso, ni siquiera la corona del martirio, sino a Baco mismo, era notable para los patrones de la

aparece sólo con ligeras modificaciones en la versión latina: *Quid contristaris aut quid anxiaris, frater? Etsi de corpore abscessi a te, sed confessionis vinculo tecum sum psallens et dicens, Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilataris cor meum. Et tu ergo, Frater, festina, ut per bonam et integram confessionem pervenias ad me, cursum consummans et fidem custodiens. Tecum enim mihi reposita est justitia et corona.*

186. Presumiblemente, «nosotros» se refiere a Sergio y Baco, puesto que Sergio no usa el plural como mera convención de lenguaje.

187. Si se lee ἐπὶανθοῦν, con MSS 3, 4, 5, 6. El editor prefiere el ἐπαρθοῦν de 1 y 2, pero esta lectura me parece menos aceptable.

Iglesia primitiva, que durante los primeros mil años de cristianismo privilegió sin paralelo el efecto humano. Además, Sergio y Baco no eran hermanos biológicos —ni nadie afirmó nunca que lo fueran—, de modo que la apelación de «hermano» debe entenderse como reflejo bien del uso antiguo en subculturas eróticas, bien del uso bíblico (particularmente en las versiones griegas). En cualquier caso, tendría connotaciones claramente eróticas.

Aunque no sin cierta ambigüedad, hay en el texto señales de que Sergio y Baco compartían una sola casa: «sus sirvientes domésticos los acompañaron cuando fueron despedidos del servicio del emperador». ¹⁸⁸ En esta oración, «su» tiene precisamente la misma ambigüedad en griego que en inglés [y, con mayor razón, que en castellano]: puede referirse a los sirvientes de ambas casas o a los sirvientes de una sola casa que mantuvieran conjuntamente Sergio y Baco. En el mundo antiguo no era raro el compartir un hogar, incluso entre amigos íntimos sin cónyuges legales. (Aunque, tradicionalmente, los soldados romanos tenían prohibido casarse mientras permanecían en servicio, en aquella época —comienzos del siglo IV— esa regla se había relajado, pero nunca, en la considerable literatura hagiográfica o litúrgica sobre ellos, se menciona esposa alguna en relación con Sergio o Baco.)

Además, es sorprendente la diversidad de términos

188. Véase la traducción en el Apéndice 5, «La Pasión de san Sergio y san Baco», sec. 12. Por otro lado, el salmo que ellos citan no es una indicación similar, pues el hebreo (citado en n. 176), usa la palabra נָסָה para «habitar juntos». Esta palabra, que también podría significar «descansar» (de ella proviene «Sabbath»), en general no connota cohabitación. Pero el griego, indudablemente citado por Sergio y Baco, admite esta interpretación: Ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν/ἄλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ὁδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό. El uso de *contubernalis* en latín (véase n. 204) también sugiere un hogar compartido a quienes leen versiones latinas de sus biografías (por ej., la publicada en *Acta sanctorum*).

que se utilizan en el relato con el significado de «vínculo» y «unión». Por ejemplo, σύνδεσμος, no sólo es la más enfática de las palabras posibles para «unión», o «unir», sino que combina un fascinante espectro de asociaciones, todas seguramente familiares al autor de la biografía griega de Sergio y Baco. De estas asociaciones, las más directas corresponderían a frases del Nuevo Testamento, muchas de ellas citadas o aludidas en el texto, especialmente *Colosenses*, 3:14 («amor, que es vínculo de la perfección» [ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος]) y *Efesios*, 4:3 («conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz»). Menos claro, pero más sorprendente aún, es el uso de la misma palabra en [LXX] 1 *Reyes*, 14:24,¹⁸⁹ donde desde la época de Jerónimo¹⁹⁰ se la ha empleado para aludir a la homosexualidad («y había también sodomitas en la tierra: y estos renovaron todas las abominaciones de los pueblos...»).¹⁹¹ Es probable que se trate de una mala interpretación del hebreo,¹⁹² pero difícilmente pudo el autor de la biografía desconocer esto o dejarlo de lado, como le parece evidente a Jerónimo.¹⁹³ Su implicación homosexual, además, se vio reforzada bajo la influencia cristiana por la frase del Nuevo Testamento «cadenas [vínculos] de

189. καὶ σύνδεσμος ἐγένεθι ἐν τῇ γῇ, καὶ ἐποίησαν ὅπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τῶν ἐθνῶν.

190. Vulgata: *sed et effeminati in terra, faceruntque omnes abominaciones gentium.*

191. En *KJV*, *cit.*, esto aparece en 1 *Reyes*. En época del Nuevo Testamento, σύνδεσμος aparece como parte de la frase típica.

192. Véase Boswell, *CTSH*, p. 124-125.

193. Otros pasajes bíblicos parecen menos pertinentes: en 1 [LXX, 3] *Reyes*, 6:10, es simplemente una unidad de medida; en 2 [LXX, 4] *Reyes*, 11:14 y 12.20, y Jeremías, 11:9, se refiere a la traición; en Job, 41:7, Daniel, 5.6 y *Colosenses*, 2:19, representa partes o articulaciones del cuerpo. En Daniel, 5:12, significa «dudas» o «problemas», e Isaías, 58:6 y 9 y en *Hechos*, 8:23, se aplica a los vínculos de maldad. Este abanico de significados deja claro que a esta expresión no se asociaba una única denotación.

iniquidad»,¹⁹⁴ que empleaba la misma palabra griega para «vínculo». De acuerdo con el uso clásico,¹⁹⁵ los escritores de la Antigüedad tardía y de la época patrística emplearon σύνδεσμος para describir en particular las diferentes clases de unión íntima,¹⁹⁶ desde la unión de la Trinidad¹⁹⁷ al matrimonio de esposo y esposa.¹⁹⁸

194. La frase «los vínculos de la iniquidad» (σύνδεσμος ἀδικίας) (por ej. en *Hechos*, 8:23, que cita a Isaías, 58:6), era común no sólo en el Nuevo Testamento y en la Epístola a Barnabás, 3:3,5 (que forma parte de los códices bíblicos más antiguos que han llegado a nosotros), pero también en una gran cantidad de escritos patrísticos (aunque es difícil decir si guarda alguna relación con su aparición en *Reyes*). Véase, por ej., Atanasio, *Homilía in illud: Ite in castellum*, ed. H. Nordberg, *Athanasia*, Helsinki, 1962, 5.1; *Disputatio contra Arium* (PG, 28:485: λύειν μὲν πάντα σύνδεσμον ἀδικίας); Basilio, *De jejunio* (PG, 31:164, 181); Clemente de Alejandría (*Paedagogus*, H. I. Marrou, M. Harl et al., comps. en *Sources Chrétiennes*, 70, 108, 158, París, 1960-70, 3.12.90).

195. Por ej., el de Tucídides y Aristóteles (*Metafísica*, 1045b: οἱ δὲ σύνθεσιν ἢ σύνδεσμον ψυχῆς σώματι τὸ ζῆν ... ἢ συνουσία ἢ σύνθεσις ψυχῆς καὶ ὕλης; *De interpretatione* 17a: οἱ δ' ἅλλοι πάντες συνδέσμοι εἰς; *Rhetorica* 1413b: ὁ γὰρ σύνδεσμος ἐν ποιῇ τὰ πολλὰ).

196. Que va desde el acuerdo gramatical —por ej., Ammonio (siglo V EC), *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*, Berlín, 1899, p. 67; *The Greek Anthology*, 11.139 (πρώσεις; συνδέσμους, οχήματα, συζυγίας) y 11.321 (συνδέσμων λυγρῶν)— a la unión de cuerpo y alma (por ej., Alejandro de Afrodisia [siglos II-III E.C.]: σύνδεσμος ἢ συνουσία ἢ σύνθεσις ψυχῆς καὶ ὕλης; *De corporis hominis natura*, ed. J. L. Ideler en *Physici et medici Graeci minores*, I, Berlín, 1841, 7.4-8.3: ἡ τοῦ αἵματος φύσις σύνδεσμος ἐστὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος; Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum ducem* [PG, 28:681: ἡ τοῦ αἵματος φύσις σύνδεσμός ἐστὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος]; Crisóstomo, *In epistulam i ad Corinthios* [PG, 61:345 {καὶ γὰρ πολλὸς ὁ σύνδεσμος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα}) y al hecho de compartir una casa: por ej., Asclepio el Filósofo (siglo VI), *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, M. Hayduck, comp., Berlín, 1888, p. 387: οὐτε δὲ τῶν συνδέσμων ἐν, ὥστερ ὁ οἶκος).

197. Por ej., Epifanio de Chipre, *Ancoratus*, 4, 7 y *Panarion*, 31,37; Eusebio, *De ecclesiastica theologia*, 2.17.

198. Este uso era especialmente común e influyente: véase, por ej.,

Para las posteriores generaciones de cristianos, Sergio y Baco vinieron a representar la quintaesencia de los santos militares «en díada»: se hacía referencia a ellos con frecuencia y a menudo se los representaba juntos en pinturas (a veces con las auras rozándose y los hocicos de los caballos en contacto),¹⁹⁹ y se convirtieron en la «pareja» preminente que se invocaba en la ceremonia entre personas del mismo sexo que se analizará más adelante.²⁰⁰ A co-

Asterio (siglos IV-V), *Homiliae* 1-14, ed. C. Datema, Leiden, 1970, 5: τὸν ἀρραγὴ τῶν γάμων σύνδεσμον («el indisoluble vínculo del matrimonio»); Crisóstomo, *In Genesim* (PG, 53:299 [σύνδεσμον ἀγάπης ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς], 300, esto es, utiliza ἀγάπη, otra palabra clave de la tradición de la unión entre personas del mismo sexo [Ἀκουέτωσαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες, καὶ μιμείσθωσαν τοῦτων τὴν ὁμόνοιαν, τῆς ἀγάπης τὸν σύνδεσμον], 350 [«para salvaguardar el indisoluble vínculo del matrimonio»: καὶ τῆς συζυγίας τὸν σύνδεσμον ἀρραγὴ διαφυλάττειν], 53:352 y 360 [«Donde hay armonía y paz y unión de amor entre esposa y esposo» [Ὅταν γὰρ ὁμόνοια ἦ καὶ εἰρήνη καὶ σύνδεσμος ἀγάπης μετὰ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς]]); *Interpretatio in Danielelem prophetam* (PG, 56:195 [σύνδεσμός ἐστι καὶ τοῦτο τοῦ γάμου, ὥστε πρὸς τὰ σώματα ἐπὶ τὸ οἱ ἄνθρωποι, . . . ὥστε τὸν τοῦ γάμου σύνδεσμον ἀρραγῆ μένειν]). Atanasio (siglo IV) también emplea σύνδεσμος con ὁμονοίας y εἰρήνης para la unidad de la Iglesia, superponiendo así, de acuerdo con la tradición antigua, la imagen matrimonial y la eclesiástica (por ej., en *Epistula ad Afros Episcopos* [PG, 26:1045: τὸν σύνδεσμον τῆς εἰρήνης]), como hizo san Basilio (*Homiliae super Psalmos*, PG, 29:384: οὕτως ἂν εἴη καὶ ὁ τῆς ἀγάπης καὶ τῆς εἰρήνης σύνδεσμος, συμφυεῖν τινα καὶ ἐνωσιη τῶν πνευματικῶν ὁστέων; cf. PG, 31:660, 1008). Libanio (pagano del siglo IV) adapta esta imagen a la amistad: φιλίας δὲ σύνδεσμος ἀρραγῆς τὰς τῶν βασιλέων συνέχει ψυχάς (*Orationes*, R. Foerster, comp., Leipzig, 1903-1908, p. 152).

199. Aunque durante su martirio no se permitió montar a caballo a ninguno de los dos. Véase la ilustración núm. 8. En Eufresates se le consagró un monasterio: véase Vööbus, *History of Asceticism*, p. 238 (cf. 228 para otra comunidad que se fundó en Mesopotamia); «Ya la inscripción más antigua de monacalismo que poseemos [...] muestra el culto de Sergio [...] Debería observarse que este santo era también el favorito entre los monjes», Vööbus, *ibíd.*, p. 351 (cf. p. 65).

200. También se convirtieron en los santos especiales del ejército bizantino: véase Antoine Poidebard y René Mouterde, «A Propos de

mienzos del siglo VI, Severo de Antioquía decía que tenía que mencionar a Baco con Sergio porque «no debemos separar en el lenguaje a quienes están unidos en la vida».²⁰¹ En la que es con mucha diferencia la versión más común de sus vidas,²⁰² se hace referencia a Sergio como al «dulce compañero»²⁰³ y amante» (ὁ γλυκύς ἐταῖρος καὶ ἐρῶστής) de Baco.²⁰⁴

Saint Serge», *AB*, 67, 1949, pp. 109-116, esp. 114-115; en general se los representaba como soldados, aun cuando lo fueran para comunidades monásticas: por ej., en el monasterio de Santa Catalina, en el siglo XIII, obra de un artista italiano (en Kurt Weitzmann, Gaiané Alibegashvili *et al.*, comps., *The Icon*, Nueva York, 1982, p. 232). Los mismos autores observan (p. 113), «La frecuencia con que aparece los nombres Sergios, Sergis, Sergonas en los cristianos de Siria y Arabia es señal inequívoca de la veneración de que rodeaban al mártir [...] En el material recogido con vistas a las *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* se encuentran personajes derivados de su nombre en 37 localidades».

201. Como se cita *supra*, n. 172.

202. La de Metafrasto en el siglo X, editada en *Acta sanctorum*, 7 de octubre, pp. 871-883. Alrededor de diecisiete versiones del manuscrito de la Bibliothèque Nationale contienen la de Metafrasto, mientras que sólo tres contienen la del Antiquior: en el Vaticano hay siete de Metafrasto y sólo una del Antiquior. La versión latina (que se ofrece en *Acta*), difiere significativamente del texto griego en muchos puntos.

203. Esta palabra evoca la noción antigua de «compañeros de armas»; sobre los aspectos militares del culto de los santos en diádas, véase *infra*.

204. Por ej., en *Acta sanctorum*, 7 de octubre, p. 879. La versión latina, que no es idéntica, no contiene esta frase, pero en ella Sergio se refiere a Baco con las palabras *frater meus et contubernalis* (p. 867). *Contubernalis* es exquisitamente ambiguo, pues podría referirse a personas que cohabitan románticamente (por ej., esclavos en una unión de larga duración, que, por razones de clase, no era reconocida en el derecho romano) o soldados que compartían una tienda (lo que parecía adecuado para Sergio y Baco, «camaradas de armas», pero que, habida cuenta de que vivían en una ciudad y dirigían una escuela, lo más probable es que les fuera aplicable). C.f. p. 139. No era raro que se usara Ἐρῶσταρ con el sentido de «amantes» de Dios o algún otro, pero el singular significaba «amante» en su sentido moderno.

Estas tres «díadas» fueron objeto de conmemoraciones en los ciclos litúrgicos de la Iglesia.²⁰⁵ La festividad de Perpetua y Felícitas se celebra oficialmente el 7 de marzo, pero en la Iglesia primitiva sus nombres estaban incorporados al canon de la Misa y se los recordaba en cada servicio divino.²⁰⁶ La Iglesia armenia celebraba la festividad de san Polieucto el 9 de enero (probablemente desde el siglo V), con la utilización de un resumen armenio de su vida.²⁰⁷

En Occidente, la festividad de san Sergio y san Baco se celebra el 7 de octubre, y siempre se los conmemoró de modo más amplio que a la mayoría de los santos.²⁰⁸ En

205. En torno al significado de los «santos en díada» se ha trabajado relativamente poco —por ej., H. Delahaye, *The Legends of the Saints*, trad. V. M. Crawford, Notre Dame, 1964, e *idem*, *Les Légendes grecques des saints militaires*, París, 1909—, pero durante la Edad Media se produjo una asombrosa profusión de santos en díada (véase, por ej., British Library Additional MS 28025 [siglo XIV], que no sólo incluye las festividades conjuntas de Sergio y Baco, sino también de Marcelo y Apuleyo, Cipriano y Justino, Cosme y Damián, Dionisio y Eleuterio). Cosme y Damián (médicos y hermanos biológicos a quienes en el canon de la misa se invocaba como pareja), son el único par conocido de este grupo.

206. Junto con Juan, Esteban, Matías, Barnabás, Ignacio, Alejandro, Marcelino, Pedro, Águeda, Lucía, Inés, Cecilia y Anastasia. No hubo más díadas, ni textualmente, ni en la imaginación popular.

207. La festividad de Polieucto se encuentra en pp. 10-13 de la colección de Ter Israel, mencionada *supra*, n. 145.

208. Se los menciona, por ejemplo, en el popular *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, Graz, 1965, xii.lxxvi, p. 480; al menos hacia la baja Edad Media, hubo un diácono cardenal de san Sergio y san Baco (véase, por ej., el análisis en Helene Tillman, *Pope Innocent III*, trad. Walter Sax, Amsterdam, 1980, en *Europe in the Middle Ages: Selected Studies*, 12); cf. *Bibliotheca Hagiographica latina*, Bruselas, 1900-1901, vols. K-Z, p. 1102. Mucho tiempo antes, Procopio había mencionado (*Anecdota*, 4.21.1), un padre y su hijo, llamados Baco y Sergio. En cuanto a iglesias a ellos consagradas, véase Antoine Poidebard y René Mouterde, «A propos de Saint Serge»; J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria, Supplementary Paper*, 4, p. 3; Howard

Oriente fueron aún más populares: «Estos dos, pero en particular san Sergio [...] se convirtieron en los santos más populares entre los cristianos de Arabia y Siria». ²⁰⁹ Severo, obispo de Antioquía de 512 a 518, aunque monofisista, compuso en siríaco una bella homilía en honor de los dos santos, y en ella refería la mayor parte de los detalles que se habían conservado en la biografía griega: Sergio y Baco eran, respectivamente, el primero y el segundo en el servicio del emperador. Hasta la cantidad de kilómetros que Sergio había sido obligado a caminar calzando aquellos zapatos con clavos, coincide en Severo con la que indican las versiones griegas. Por otra parte, agrega algunos detalles: no sólo se aman el uno al otro, sino que también se parecen entre sí en tamaño, aspecto, grandeza y juventud de cuerpo y alma. ²¹⁰ En respuesta al hecho de que el emperador les impusiera usar ropas femeninas, dijeron que, puesto que había muchas mujeres a quienes tal vestimenta no les impedía honrar a Dios, difícilmente se lo impidiese a ellos. ²¹¹

En la tradición árabe, Baco y Sergio tenían festividades

Crosby Butler, y *Early Churches in Syria, Fourth to Seventh Centuries*, ed. y completada por E. Baldwin Smith, Princeton, 1929; reimp. Amsterdam, 1969, pp. 47, 249-250. Véase también *Vies des saints et des bienheureux par les [...] bénédictins de Paris*, ed. J. Baudot et al., París, 1935-1959, 10:191-197, esp. nn. 2-3, bajo «Bibl.»; François Halkin, *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, Londres, 1973, pp. 99, 101, 102, 104-105, 107, 119, 120, 308; V:84, 88; VI:334, 336; IV:308; Cyril Mango: «The Church of Saints Sergius and Bacchus at Constantinople», en *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 21, 1972, pp. 189-193; *idem*, «The Church of Sts. Sergius and Bacchus Once Again», *ibíd.*, 68, 1975, pp. 385-392.

209. Butler, *ut supra*, p. 47.

210. Naturalmente, se trata de generalidades más que evidentes de la escritura erótica griega, y es fácil imaginar que Severo sencillamente las añadiera como adorno retórico.

211. Ter Israel, pp. 87-88.

separadas los días 1²¹² y 7²¹³ de octubre, pero cada uno de ellos era mencionado como «pareja»²¹⁴ del otro (entre los dos relatos se cubre la mayor parte de los detalles contenidos en la biografía griega),²¹⁵ y una tercera festividad conmemoraba la consagración de su Iglesia conjunta en Roṣafah (الرصافة), el lugar donde Sergio murió.²¹⁶

Hasta cierto punto; todos estos santos (y otros que lo seguirían en los siglos siguientes), se beneficiaron de la antigua admiración mediterránea por lo masculino, lo militar (que entonces era exclusivamente masculino), y por el compañerismo masculino. Los tres primeros «santos en díada» que se han analizado tenían entre sí alguna conexión militar, hipermasculina, aun cuando les fuera atribuida en exclusividad (como en el caso de Perpetua y Felicitas, a quienes en la biografía griega se califica de «sumamente varoniles»)²¹⁷. Si bien la idea de que el cristianismo primitivo era incompatible con el *ethos* militar²¹⁸

212. René Basset, «Le Synaxaire Arabe Jacobite», PO, 1, París, 1907, pp. 316-317.

213. Basset, *ibíd.*, pp. 327-328.

214. La *رفيق*, palabra de asombroso parecido con la griega *εταίρος*, pues, como ésta, en femenino (*رفيقة*) podía referirse a una cortesana, una amante, una pareja, una enamorada, una relación sexual clandestina o una compañera, mientras que en masculino se refería a un compañero del mismo sexo, a menudo sin implicación sexual alguna.

215. Se ha omitido la asombrosa promesa de Baco, según la cual Sergio lo recibiría como recompensa, pero el sinaxario árabe introduce en este punto la palabra *اخو* («su hermano»), que hasta ese momento no se había empleado en referencia a Sergio o a Baco, lo que deja la impresión de que el compilador original tenía a la vista el texto griego o bien un documento en el que éste se había basado.

216. Basset, «Synaxaire», PO, 3, París, 1909, pp. 310-311.

217. Véase también la mención (*supra*, n. 143) del sueño de Perpetua en el que se veía a sí misma como varón.

218. Probablemente debido a la incomprensión de las antiguas prohibiciones a los cristianos de prestar servicio en el ejército romano, al que se consideraba un instrumento de opresión pagana. Aunque

está muy extendida, es errónea. No sólo en el Antiguo Testamento (como lo llamaban los cristianos) hay numerosos relatos de conquistas militares del «pueblo de Dios»,²¹⁹ muchas veces guiado por Dios mismo, sino incluso el Nuevo Testamento contiene más términos extraídos de la experiencia militar que de cualquier otro aspecto de la vida (sólo la palabra griega para «espada» aparece veintisiete veces).²²⁰ Hasta los ángeles son descritos como si constituyeran un «ejército».²²¹ Aunque Cristo predicó que quienes se sirvieran de la espada (μάχαιρα), por la espada morirían,²²² también afirmó que Él mismo no había venido a traer paz sino la espada (μάχαιρα).²²³

Además, este *ethos* militar del cristianismo persistió a través de la historia: no sólo en los siglos posteriores Constantino fue idealizado por sus «conquistas» (militares) en nombre de Cristo,²²⁴ sino que las propias órdenes monásticas imitaron en su organización la disciplina y la

más tarde pelear en la guerra fue materia de controversia, muchos clérigos lo hicieron, y rara vez se juzgó malo que lo hicieran los laicos. En verdad, las cruzadas constituyeron una actividad arquetípicamente cristiana.

219. Incluso a Eva se caracteriza como βοηθός (esto es, en masculino), en *Génesis*, 2:18, cit. en Tobías, 8:6. Normalmente, en Grecia este término se refiere a la ayuda material, casi siempre militar. (En hebreo es צוּר.) La traducción latina era *adiutorium*, que casi siempre se empleaba en referencia a Dios Mismo.

220. Esto es, μάχαιρα, στρατεία, στρατεύεσθαι, στράτευμα, στρατηγός, στρατιά, στρατιώτης, στρατολογεῖν —todas asociados a los militares—, también se presenta a menudo.

221. Por ej., Lucas, 2:13 (la Natividad), *Hechos*, 7:42.

222. Mateo, 26:51.

223. Mateo, 10:34.

224. Antes de la batalla del Puente Milivio (que en realidad fue política), se supone que vio una cruz en el cielo con una inscripción que rezaba: «En esto conquistarás» (probablemente τὸν τῷ νικᾷ, pero que Occidente ha querido ver como *in hoc signo vinces* [en este signo vencerás]).

severidad militares, así como la vida del cuartel. (Incluso la tonsura se asemejaba al corte de pelo del soldado.) Las órdenes militares de la Edad Media alta y tardía, como los templarios y hospitalarios, fueron concebidas, en realidad, como órdenes de guerreros, y las de comienzos de la Europa moderna, como los jesuitas, estaba inspiradas y a la vez dominadas por un *ethos* militar. Ignacio de Loyola fue un soldado converso y organizó la Compañía de Jesús como si se tratase de un ejército de alistados sometido a una disciplina militar. Tanto el monasticismo benedictino como el cluniacense habían sido más paternalistas y realistas que el de los jesuitas en lo concerniente a la organización, pero el propio Benito había impregnado su gobierno —la base de monasticismo más corriente en Occidente—, de pensamiento y lenguaje militares,²²⁵ y a menudo utilizaba los términos latinos *militare* y *militia*: «nuestros corazones y cuerpos deben estar preparados para dar la batalla [*militanda*] en la santa obediencia de sus órdenes» (*Prólogo*, pp. 96-97); «aquel que renuncie a sus deseos personales debería levantar las poderosas y brillantes armas [*arma*] de la obediencia para luchar [*militaturus*] por el Señor Cristo Rey» (1:3); «todos somos uno en Cristo y todos prestamos igual servicio en el ejército [*aequalem servitutis militiam baiulamus*] bajo un solo Señor» (2:52-53); «mirad la ley bajo la cual tratamos de dar la batalla [*militare*] (58:22); «en todo lugar hay un Señor al que se sirve, un rey por quien se libra la batalla [*militatur*]]» (61:25-26). (En inglés moderno, la expresión para referirse al cuerpo de los cristianos sobre la tierra es «la Iglesia militante».)

225. Christie Mohrmann explora brillantemente este punto en su introducción a la regla: *Sancti Benedicti Regula monachorum*, ed. a cargo de Philbert Schmitz, Maredsous, 1955, pp. 30-33. En adelante, todas las referencias a la regla remiten a los números de capítulo y de línea de esta edición.

En un mundo romano en que el mantenimiento del orden (tanto político como social) era tarea del ejército, esto resultaba perfectamente comprensible, ya que en última instancia Dios era la fuente del orden. Incluso en la Edad Media, la fuerza de las armas y la habilidad para manejarlas solían determinar la realidad social y política, de modo tal que apenas si puede sorprender el que se viera a Dios como cabeza de un gran ejército, muchos de cuyos soldados eran santos militares.²²⁶ El cristianismo latino se apropió incluso en *virtus* como la (literalmente, «masculinidad») unidad básica del valor moral.²²⁷ La

226. Además, el feudalismo —modo predominante de organización social en la Edad Media—, se basaba en la lealtad y la confianza entre los distintos niveles de una jerarquía, y a muchos de los involucrados en la estructura esto les parecía coherente con la admiración cristiana de aquellas cualidades. A menudo los santos infligían graves castigos a los pecadores: véase Tomas Head, *Hagiography and the Cult of the Saints* (Cambridge, Inglaterra, 1990), pp. 172-181; Henri Platelle, «Crime et châtement divin aux XIe et XIIe siècles d'après la littérature hagiographique du Midi du France», en *La religion populaire en Languedoc du XIIIe à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, 1976, *Cahiers de Franjeaux*, 11, pp. 49-59. Acerca de la sacralización del feudalismo mismo, véase Jean Flori, *L'idéologie du glaive: la préhistoire de la chevalerie*, Ginebra, 1983, y *L'essor de la chevalerie*, Ginebra, 1986. Aunque en general se reconoce la implicación del clero en batallas durante la Edad Media, esta cuestión no ha sido objeto de análisis riguroso. Pronto tendría que aparecer un estudio moderno de conjunto debido a la pluma de Andrew Duggan. Mientras tanto, los lectores pueden consultar, si lo desean, Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg in früheren Mittelalter*, Stuttgart, 1971, *passim*.

227. Aunque raramente se reconoce como el significado básico de este sustantivo, tiene en verdad mucho que ver con la naturaleza profundamente patriarcal de la sociedad cristiana europea. Treggiari advierte esto y traduce *virtus* por «virilidad», incluso en la descripción de Isidoro de lo que un hombre debería buscar en una mujer (*Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991, p. 86), pero discrepo de ella en este ejemplo, donde *virtus* tiene que revestir el significado cristiano convencional de «virtud».

misma clase de asociaciones persiste aún en épocas más pacíficas, como ponen de manifiesto himnos modernos tan populares como *Soldados de Cristo, resucitad* (1749), *Adelante, soldados de Cristo* (1861) y *Levantáos, levantáos por Jesús, vosotros, soldados de la Cruz* (1859), todos ellos arraigados en expresiones literarias del sentimiento militar tan antiguas como *Psychomachia* («Batalla Espiritual») de Prudencio, [siglo IV], y *Vexilla Regis*, de Venancio Fortunato (siglo VI). Delehaye (véase n.º 231), por ejemplo, explica la popularidad de los santos militares sencillamente por el hecho de que el cristianismo primitivo se expandió entre los soldados, lo que, sin embargo, fue mucho menos cierto en épocas posteriores. Pero este autor observó también que los santos militares se clasificaban claramente en dos grupos: los que eran venerados en solitario y los que lo eran por díadas o por grupos. En esta segunda categoría se encuentran Probo, Taraco, Andrónico, Juventino, Máximo y también Sergio y Baco.²²⁸

En los tres casos analizados detalladamente aquí se advierte una cierta desigualdad social que quizá fuese esencial en los apareamientos entre personas del mismo sexo. Felicitas, por ejemplo, era una esclava, en tanto que Perpetua era una noble romana; Polieucto pertenecía a un estatus social más elevado que Nearco; Sergio tenía un rango más alto que Baco y gozaba de mayor influencia que éste. Dos de las tres historias implicaron travestismo, aunque no voluntario.

Aun cuando hasta ahora ningún autor lo ha advertido, no existe una gran distancia conceptual entre el Batallón Sagrado (analizado en el capítulo 3, pp. 132-133), y las díadas *sagradas* entre los mártires militares de la Antigüedad tardía.²²⁹ Tampoco es sorprendente que entre los primeros

228. No incluye a Nearco y Polieucto en la lista.

229. Es menos sorprendente a la luz del hecho de que la mayor

cristianos, conducidos por prelados y teólogos ascéticos a pensar que el emparejamiento heterosexual sólo se basaba en consideraciones terrenales (propiedad, libido o deseo de descendencia), los santos cristianos que orientaban sus afectos hacia su propio sexo (o de quienes se podía interpretar que así lo habían hecho) en relaciones cuya única base posible era el amor, debieron de ser idealizados y celebrados en los siglos posteriores como fieles a la sagrada tradición bien del Batallón Sagrado, bien de David y Jonatás, bien de ambas.²³⁰

En verdad, el hambre de santos militares en diada fue tal, que en épocas posteriores muchas veces se los inventó. «Son relativamente numerosos los santos de la Iglesia griega que, de acuerdo con sus *Hechos*, estaban insertos en el servicio militar y a quienes los artistas representaron con un escudo, rodela y lanza.»²³¹ Entre estos se hallaban los dos Teodoros —el general y el soldado de infantería—, casi siempre representados como una pareja (al menos uno, supuestamente el general, montado a caballo), y a menudo abrazados.²³² La leyenda probablemente en el siglo V, comenzó con Teodoro, el soldado de infantería

parte del trabajo erudito sobre santos la realizaron miembros de órdenes religiosas durante el siglo XIX (como Delehaye: véase *infra*, n. 231).

230. Hay muchos estudios de la transferencia del aprendizaje, el mito y la cultura de la Antigüedad al mundo cristiano. Como extraño contraejemplo de esto, véase Ralph Hexter, «The Metamorphosis of Sodom: the Ps-Cyprian "De Sodoma" as an Ovidian Episodie», en *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, 44, 1988, pp. 1-35.

231. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes grecques des saints militaires*, París, 1909, p. 1.

232. Jorge y Demetrio también formaron pareja en el arte posterior, aunque en literatura no aparece ni una sola conexión entre ellos. Nikolas Oikonomidès, «Le dédoublement de S. Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia», *AB*, 104.1-2, 1986, pp. 327-35, esp. p. 329, cree que la vida real más antigua del soldado es el siglo IX.

(relato atribuido a Gregorio de Nisa),²³³ de quien se pensaba que había sido martirizado a comienzos del siglo IV.²³⁴ A principios del siglo XIX se le atribuía, al menos, haber dado muerte a un dragón. Pero hacia el mismo siglo se había inventado también un segundo Teodoro a fin de constituir una diáda; se trataba de Teodoro el general, los detalles de cuya vida fueron claramente trazados siguiendo los del Teodoro original.²³⁵ Los bizantinos se volvieron hacia los mártires soldados en busca de ayuda en la vida, de modo que las imágenes de estos santos tenían que presentar el aspecto adecuado a ello. Manuel Files, un poeta del siglo XIV, al describir un icono que representaba a ambos santos Teodoros luciendo su armadura, dijo que

233. Teodoro el soldado nació en Oriente, pero un invierno llegó a Grecia con el ejército romano. Era la época de la persecución de Maximiano (cf. Sergio y Baco). Después de iniciar el templo de la madre de los dioses en Amaseia, fue quemado.

234. Para el desarrollo de las leyendas de ambos Teodoros, véase Delehay (supra, n. 231), pp. 10-42, y, más recientemente, François Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, Subsidia hagiographica, 38, Bruselas, 1963, 6: «Passion de Santi Théodore le Stratélate», pp. 71-85; y Oikonomidès, «Le dédoublement...», citado *infra*. También vale la pena tener en cuenta Henry Maguire, «Disembodiment and Corporality in Byzantine Images of the Saints», en Brendan Casidy, comp., *Iconography at the Crossroads: Papers from the Colloquium sponsored by the Index of Christian Art*, Princeton University, 23-24 de marzo de 1990, Princeton, 1993.

235. Para ello véase Halkin, citado en la nota anterior. Cf. Kazhdan, en ODB, 2047: «Su biografía desarrollada [...] se modeló sobre la base de la de Terón». Cf. B. E. Scholz, «Die paarweisesymmetrische Darstellung des Hl. Georg und des Hl. Theodor Stratelates zu Pferde in der Kunst von Byzanz und Georgien im 10.-13. Jahrhundert», en *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32.5., 1982, pp. 243-253; Nikolas Oikonomidès, «Le dédoublement...», *ut supra*. De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt*, Londres, 1937, pp. 262-266, opinaba que la división la habían realizado los coptos en Egipto, pues uno de los relatos «se ajustaba más estrechamente a la narración griega, mientras que el otro estaba mucho más alterado por la interpolación del folclore egipcio».

ni el propio Hércules habría podido igualarse a ellos.²³⁶ El arte pictórico a menudo representaba a los dos Teodoros tiernamente abrazados, y en ceremonias entre personas del mismo sexo se los recordó como arquetipos de amor entre varones (por ejemplo, en el Apéndice de Traducciones, n.º 14). En efecto, en un conjunto de iconos de Kiev anterior al siglo XII, los Teodoros aparecen a la par de Sergio y Baco,²³⁷ lo que sugiere que ya en fecha tan temprana los artistas veían la conexión entre las dos díadas de santos, aunque la única conexión real residía en el hecho de que ambas díadas eran entendidas como parejas propiamente dichas.

A veces, el deseo de díadas de santos se extendió más allá de los compañeros militares; aunque en la práctica no hay información acerca de ellos en los Evangelios,²³⁸ en la imaginación popular de los cristianos de los siglos posteriores los apóstoles Felipe y Bartolomé constituyeron una pareja (véase, por ejemplo, Apéndice de Traducciones, n.ºs 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15). La leyenda bizantina posterior a los siglos V y VI aún describía el martirio

236. Henry Maguire, «Disembodiment and Corporality in Byzantine Images of the Saints», p. 4, en Brendan Cassidy, *Iconography at the Crossroads*, op. cit. en n. 234, pp. 1-9. Obsérvese que Hércules también tenía relaciones con un amante masculino (ya analizado, p. 134). Cf. Alexander Kazhdan y Henry Maguire, «Byzantine Hagiographical Text as Sources on Art», *Dumbarton Oaks Papers*, 45, 1991, pp. 1-22, esp. planchas 12-16.

237. Actualmente, el panel se halla en el Muzej Cerkovno Arheologichnyj, pero fue prestado al Courtauld para su exhibición, momento en que un fotógrafo lo publicó en *Connoisseur*, 91, 1993, p. 184, fig. 1. La datación se proporciona en el pie de foto correspondiente.

238. Bartolomeo sólo aparece mencionado en Mateo, 10:3, Marcos, 3:18, Lucas, 6:14, y en *Hechos*, 1:13. Su nombre forma pareja con el de Felipe en Mateo y Lucas, pero tal vez sólo de manera accidental. Felipe es mencionado en Mateo, 10:2-4, Marcos, 3:14-19; Lucas, 6:13-16 y en Juan, 1:44.

simultáneo de ambos en la ciudad de Hierápolis (en la actual Siria), aunque se carece de prueba histórica al respecto.²³⁹ Esto podría deberse, sencillamente, a la frecuencia con que sus nombres se enunciaban juntos.²⁴⁰

Por improbable que pueda parecer a quienes se han educado en las naciones del Occidente moderno y tienen tendencia a considerar la homosexualidad como un vicio tan grave que ni siquiera se lo puede *nombrar* delante de personas bien educadas, los residentes de las naciones que emergían de la Antigüedad pagana y entraban en la Edad Media tenían muchas razones para despreciar los acuerdos heterosexuales, que se tenían por mera conveniencia o ventaja terrenal, y, al mismo tiempo, admirar la pasión y las uniones entre personas del mismo sexo, culto residual de lo masculino y de la atracción masculina por la gran cantidad de ejemplos de mártires militares unidos hasta la muerte por la devoción mutua. Por todas estas razones resulta menos sorprendente que cuando, finalmente, la Iglesia cristiana pergeñó ceremonias de compromiso, algunas de ellas fueran las correspondientes a las parejas formadas por individuos del mismo sexo.

239. Para las fuentes de la vida de Felipe, véase J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, París, 1967, y *The Gospel of Philip*, trad. R. M., Wilson, Londres, 1962, y M. Bonnet, comp., *Acta apostolorum apocrypha*, 2.2, Leipzig, 1903. Para Bartolomé, véase F. Halkin, comp., *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 4, Bruselas, 1969, pp. 227-232, y M. van Esbroeck, «The Rise of Saint Bartholomew's Cult in Armenia», en *Medieval Armenian Culture*, Chico, Calif., 1984, pp. 161-178.

240. Por ej., en el Nuevo Testamento (citado *supra*), y de acuerdo con Clemente de Alejandría, Basilio, Eusebio y Juan Crisóstomo.

«Lo que Dios ha unido»

EL DESARROLLO DE LOS OFICIOS NUPCIALES

Antes del año 1000, y más precisamente con anterioridad a la introducción de las decretales de Pseudo Isidoro en las colecciones canónicas del siglo XI, la bendición [eclesiástica] de un matrimonio contraído de manera laica se consideraba un *favor*. En determinadas circunstancias, la Iglesia negaba este favor... o lo declaraba nulo.¹

Tal vez porque las bodas romanas nunca habían perdido su público y su carácter religioso, la Iglesia no vio razón alguna para interferir en ellas. Todavía en el siglo XII, los canonistas sólo veían la ceremonia eclesiástica como un corolario de la boda pública que, en consecuencia, dejaba lugar a una gran flexibilidad de formas rituales y diversidades regionales.²

1. Cyrille Vogel, «Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut Moyen Âge», en *Matrimonio*, pp. 397-465, esp. p. 426. Cf. Anne Schwerdtfeger, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*, Estocolmo, 1982, p. 111: «Es arriesgado hablar de “matrimonio cristiano” en este período, pues no se distinguía realmente entre las ceremonias cristianas y las que no lo eran. Durante varios siglos, y en el marco de la era cristiana, lo más correcto sería hablar de “matrimonio entre cristianos”».

2. Esther Cohen y Elliott Horowitz, «In Search of the Sacred:

La primera razón por la que los paganos habían valorado el matrimonio heterosexual tenía poco significado para los cristianos. No se trataba de una gratificación sexual, que los paganos podían obtener de esclavos, de prostitutas o prostitutos, o de amores más o menos ilícitos,³ y que a los cristianos devotos les parecería impertinente o incluso deshonrosa. Hasta las preocupaciones por la herencia o la descendencia biológica eran demasiado materialistas para estos últimos, y en el plano de imperativo nacional o religioso, el bautismo dejaba efectivamente de lado el problema del «nacimiento», que tan importante había sido para los judíos y los romanos aristócratas,⁴ al incorporar en la comunidad cristiana a adultos

Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Later Middle Ages», en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 20, 1990, pp. 225-248, esp. p. 231.

3. Véase en el cap. 2 los comentarios de Musonio Rufo a este respecto; cf. Jenofonte, *Memorabilia*, 2.2.4: «por supuesto, nosotros no procrearemos por interés sexual [ἀφροδισίων ἕνεκα], pues para eso ya están las calles llenas de gente. Nosotros escogemos como esposas a las mujeres que nos darán los mejores hijos, y luego nos casamos con ellas para producirlos [τεκνοποιούμεθα]».

4. No obstante, un resumen provincial de derecho romano, indudablemente influido por los cristianos, dice que «todas las [...] leyes se constituyen teniéndolo todo en cuenta con el fin de que un hombre pueda dejar sus bienes en herencia a sus hijos» (Arthur Vööbus, *The Syro-Roman Lawbook: The Syriac Text of the Recently Discovered Manuscripts Accompanied by a Facsimile Edition and Furnished with an Introduction and Translation* [Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 39, Estocolmo, 1983, p. 60, §157]. (El texto real de esta obra, a pesar de que Vööbus planeaba publicarlo, nunca se editó.) En el Código Teodosiano —también amalgama de principios legales romanos y creencia cristiana—, es evidente que las múltiples consideraciones acerca del casamiento en segundas nupcias se inspiran mayormente en la preocupación por la herencia de los hijos y por la posibilidad de que los herederos del primer matrimonio sufrieran desmedro en beneficio de los del segundo: 3.13.3, 4.6.3, 3.17.4, 8.13.1, 8.13.4, 2.21.2, 3.8.2, 3.8.3, 3.9.1, 5.1.8 y Novella Theodosiani, 14.1. Esta preocupación es abiertamente reconocida por Juan Crisóstomo, en *De virginibus*, XXXVII.3.

de cualquier origen. Este proceso perpetuaba el estatus ambiguo de la relación de sangre y parentesco en el Nuevo Testamento.⁵ Si bien los judíos eran los «descendientes de Abraham» y podían apelar litúrgicamente a sus «antepasados» en el sentido más literal de la palabra, los cristianos, consideraban que Dios —en tanto Padre de la humanidad— y los «Padres de la Iglesia» se relacionaban con ellos de un modo más vibrante y espiritual. En verdad, contra la gran cantidad de cristianos que dudaban de la legitimidad —y la santidad— del matrimonio, el Nuevo Testamento se sintió obligado a afirmar que «el matrimonio es honorable para todos, y sin mancha el lecho [conyugal]»,⁶ aunque «honorable» (τίμιος) no era precisamente un gran elogio.

No cabe duda de que en la Edad Media hubo bendiciones esporádicas así como oficios locales de matrimonio —aunque la cuestión la ha levantado una encendida polémica—,⁷ pero durante siglos no cuajó en una tradición

5. Para el empleo que Jesús hacía de «hermano», véase pp. 223-227.

6. *Hebreos*, 13.4: Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος/*Honorable conubium in omnibus et torus immaculatus*. Obsérvese que este comentario sigue el mandatario de «dejar continuar fraternalmente el amor» (ἡ φιλαδελφία μενέτω [particularmente llamativo en la Vulgata {*Caritas fraternitatis maneat in vobis*}, porque el término *caritas* es luego empleado para designar afecto conyugal e incluso en los ritos matrimoniales]).

7. El mejor estudio de este tema sigue siendo Korbinian Ritzer, *Formen, Riten und religiösen Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 38, Münster, 1962. Hay una traducción francesa (*Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, París, 1970), que es la que con mayor frecuencia se cita y que actualiza la alemana en unos cuantos detalles, pero abrevia muchas notas. También es útil Kenneth Stevenson, *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites*, Nueva York, 1983 (que en adelante se citará como Stevenson). Véase además Polycarpus Radó, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codi-*

litúrgica coherente u obligatoria, ni en Europa oriental ni Europa occidental. En efecto, la autoridad más entendida en el tema sostuvo de manera enérgica que durante los *primeros mil años* el cristianismo sólo exigió la bendición nupcial para los sacerdotes; en cuanto a los laicos, una ceremonia eclesiástica era un honor que únicamente se concedía a quienes se casaban en el seno de su misma clase (libre) y por primera vez.⁸ Stevenson discrepa de la conclusión de Ritzer (mejor documentada), según la cual

cem rubricarum, II, Roma, 1966; y, para una época posterior, Jean-Baptiste Molin y Protais Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, París, 1973, y Prieto Dacquino, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della bibbia*, Turín, 1984. Vale la pena consultar también Gaetano Possarelli, «Stato della ricerca sul formulario dei riti matrimoniali», en *Studi bizantini e neogreci*, Galatina, 1983, pp. 241-247, y Schwerdtfeger, *op. cit.* n. 1, *supra*. Sobre el problema general del matrimonio en la Edad Media, véase, para el Este, E. Herman, «De Benedictione Nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile», en *Orientalia Christiana Periodica*, 4, 1938, pp. 169-237, y para Occidente, David Herlity, *Medieval Households* (Cambridge, Mass., 1985), y, aunque no con el mismo provecho, Georges Dumézil, *Mariages indo-européens*, París, 1979; Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Inglaterra, 1983; Christopher Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, 1989; Frances y Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, Nueva York, 1987; Georges Duby, *Medieval Marriage*, trad. E. Forster, Baltimore, 1978, y *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, París, 1981 (hay trad. castellana: *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982); y Madeleine Jeay, «De l'autel au berceau. Rites et fonctions du mariage dans la culture populaire au moyen âge», en Pierre Boglioni, comp., *La culture populaire au moyen âge*, Montreal, 1979, pp. 41-45.

8. Ritzer, p. 170. Considérese también la disposición del papa León I Magno, Epístola, 167.4, PL, 54:1205: *Igitur cuiuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non ita accipiendum est quasi eam coniugato dederit, nisi forte illa mulier et ingenua facta et dotata legitime et publicis nuptiis honesta videatur*. Obsérvese la referencia al caso en que un sacerdote casa a su hija con un hombre que ya tiene concubina, lo que debe de haber sido bastante frecuente como para dar lugar a una disposición papal.

antes de los siglos VIII o IX no existían liturgias nupciales estandarizadas, pero las frecuentes referencias a la *bendición* del matrimonio, que datan de la Edad Media y que aquel autor cita, no indican que para este fin *se requiriera* liturgia alguna: Tertuliano, Cirilo de Alejandría y otros autores patrísticos se referían, sencillamente, a la bendición de la novia.⁹ (Entre los primeros cristianos también se bendecían los campos y las casas, lo que no significaba necesariamente que *tuvieran* que ser bendecidos o que se los considerara «sacramentos».) El día de Crisóstomo, fuera cual fuere la forma que adoptara dicha bendición, tenía lugar la *víspera* de la ceremonia nupcial; el matrimonio se realizaba al día siguiente, según el clásico estilo *pagano*.¹⁰

El matrimonio romano, no obstante la falta de control y la naturaleza enormemente indefinida que lo caracteriza hasta la época de Augusto, tenía afinidad tanto con la Iglesia pública como con los ritos privados; con aquélla en principio, y con estos en la práctica. Pero puesto que a comienzos de Edad Media la mayoría de las sociedades medievales se veían ya como «cristianas», se suponía que también debían serlo, al menos en cierto modo, la mayor parte de las instituciones como el matrimonio, aun cuando fuesen, en lo que respecta a su origen, total o mayoritariamente paganas. Agustín consideraba que las bendiciones sólo debían concederse a la novia, pero no para establecer la pareja o asegurar su unión sino para marcar el cambio de estatus de aquélla.¹¹

9. Estos casos son engañosamente aducidos como ejemplos de ceremonias de matrimonio en Stevenson, pp. 14 ss., 24-25. Sin embargo, según el propio Stevenson, *Nuptial Blessing*, p. 67, en la Inglaterra del siglo XI se aludía a las ceremonias matrimoniales como bendiciones a la *novia*.

10. Ritzer, pp. 81-82.

11. Stevenson cita la descripción que Tertuliano ofrece de una ceremonia «cristiana», que en realidad es equiparable a las costum-

Lo que en última instancia, y en parte debido a la ausencia de una práctica eclesiástica general, enseñaba la Iglesia romana, era que la pareja se casaba; la Iglesia, como máximo, atestiguaba y bendecía (como lo bendecía todo, de los campos a la espada).¹² El importante debate entre los estudiosos del tema no ha logrado esclarecer a qué época se remonta el «servicio» del matrimonio cristiano heterosexual; la enorme incertidumbre y la carencia de pruebas que subyacen a esta controversia dan testimonio elocuente del escaso interés que la Iglesia primitiva tenía por la forma precisa de la celebración cristiana del matrimonio. La insistencia, durante los siglos IV y V, en que los sacerdotes se casaran por la Iglesia, sugiere que los laicos normalmente no lo hacían, y que incluso aquellos podían abstenerse si no fuera una exigencia canónica. (En muchos lugares, incluso de Europa occidental, los sacerdotes podían casarse legalmente hasta que el movimiento reformista del siglo XI lo prohibió.) Esto no quiere decir que no sobreviviera ninguna liturgia nupcial de aquel período, sino únicamente que no eran regulares y que su realización (o falta de realización) no afectaban la legitimidad de la unión. El sacramento leonino (atribuido al papa León, 440-61 EC), declaraba la observancia del *Velatio nuptiales* («el acto de cubrir a la novia con un velo»), una clara continuación de la concepción romano-pagana del matrimonio, y la ceremonia consistente en la bendición de los implicados en la boda, el intercambio de regalos prescripto para el matrimonio, una larga bendición *sólo para la novia*, plegarias acerca de la unión de la pareja y la procreación de hijos, y la plegaria *Pater mundi*

bres esponsales y nupciales de la tradición romana (por ej., la *velatio*), seguida de una Eucaristía, y cita pruebas contemporáneas de «Hechos de Tomás», que sugieren una boda en el hogar con una bendición a cargo de un miembro de la familia (pp. 17-19).

12. Esto explica, sin duda, la bendición de Ambrosiaster, que Stevenson interpreta erróneamente como liturgia (pp. 26-27).

conditor («Dios, Fundador del mundo»)¹³ En los siglos siguientes, el sacramentario leonino fue absorbido y sustituido por el gelasiano y el gregoriano,¹⁴ lo que hizo que estos testimonios primitivos de costumbre matrimonial fuesen, en cierto modo, discutibles.¹⁵

Por el contrario, el sacramentario gelasiano (siglos VII y VIII)¹⁶ llamaba *Actio nuptialis* al rito connubial, y con ello se hacía referencia al matrimonio como el «yugo de la concordia, la cadena de la paz»; incluía también una bendición en conexión con la descendencia y la libertad de las trampas del enemigo, así como la comunión, lo que sugería un contexto eclesiástico.¹⁷ No obstante, de acuerdo con Pierre Toubert, incluso en época carolingia el matrimonio no se consideraba un sacramento, y no sólo en el

13. Publicada por Charles Feltoe: *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge, Inglaterra, 1896, pp. 140-142: analizada en Stevenson, pp. 35 ss.

14. Aunque sufrieron claramente su influencia. Antoine Chavasse, *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, Estrasburgo, 1958, se ocupa de esto con cierto detalle. También data el sacramentario en el siglo XII, y compara cuidadosamente su contenido con el de otros libros litúrgicos tempranos (por ej., para las ceremonias matrimoniales, véase pp. 483-488), aunque Stevenson maneja este mismo material con habilidad y concisión mayores (cf. cap. 2.1 «The Roman Sacramentaries»).

15. Se hallará un análisis breve y lúcido de esto en Edward Burbridge, *Liturgies and Offices of the Church*, Nueva York, 1886, cap. 3.

16. El gelasiano probablemente se promulgó en Galia, pero su origen es, sin duda, romano: véase, por ej., el análisis del mismo que realiza Chavasse en pp. i-xxxiii, y el resumen de Stevenson, pp. 37-40.

17. Editado en H. A., Wilson, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford, 1894, pp. 265-268 y traducido en el Documento n.º 2 del Apéndice de Traducciones. Probablemente la comunión no fue sólo el cáliz común, tan extendido en las primitivas ceremonias orientales, sino de ordinario la Comunión eucarística, pues para describirla se usa el latín *communicare*.

bien definido sentido tridentino sino en ningún sentido.¹⁸ El obispo y teólogo carolingio Hincmar de Reims fue, al parecer, el primero en combinar en la definición del matrimonio los principios de consentimiento y consumación,¹⁹ pero «hasta el siglo XII la Iglesia no desarrolló un derecho canónico sistemático del matrimonio ni un sistema de tribunales con capacidad para hacerlo respetar».²⁰

Cuando Graciano recogió esto e insistió en que la consumación y el consentimiento eran necesarios al matrimonio, se planteó, entre otras muchas dificultades, el problema de José y María, quienes, de acuerdo con la doctrina católica, nunca habían consumado su relación. De acuerdo con Pedro Lombardo y otros canonistas, la solución a este problema residía en el hecho de que el matrimonio dependía efectivamente del *verbum de presenti* («consentimiento presente»),²¹ lo cual planteaba, a su vez, nuevos problemas. Por último, ciertos canonistas se resignaron con disgusto ante el dilema —por ejemplo, el italiano Vacario volvió a la idea primitiva según la cual la verdadera clave del matrimonio residía en el *traditio* (el traspaso) de una mujer—, pero prevaleció la noción de Lombardo sobre el matrimonio consensual.²²

18. «Incluso según el espíritu de la época y la concepción que nuestros autores tenían de los sacramentos como signos visibles de la gracia operante, el matrimonio no puede entenderse en esa acepción. Tenemos de ello mil pruebas», de «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», en *Matrimonio*, 1:233-282, esp. p. 269-270.

19. Brundage, p. 136.

20. Herlihy, *Medieval Households*, p. 10.

21. Ésta es la solución que prefiere santo Tomás de Aquino, *Suma Theológica*, Suplemento Q.42-45.

22. Esto se discute a fondo en Brundage, pp. 260-278. No sólo la insistencia en que el consenso de la pareja y la consumación eran lo que informaba el matrimonio, sino también en que el consenso de los padres era secundario, tal vez optativo, fueron innovaciones de Graciano. Esto significaba que una pareja podía casarse sola, sin asistencia de nadie más, incluso contra los deseos de sus padres (como Romeo y

En Oriente la doctrina fue un poco más clara. Tanto los eclesiásticos como los funcionarios civiles y pueblo laico consideraban formativo el papel del sacerdote, lo que significa que un matrimonio cristiano legítimo requería los oficios de un sacerdote.²³ Es probable que tal cosa se debiera menos a una diferencia profundamente arraigada entre Oriente y Occidente en lo referente a la teología del matrimonio, que a una diferencia más profunda entre las dos mitades del mundo romano en lo que concierne al papel de la Iglesia en las actividades cotidianas. La jerarquía oriental, sostenida por los emperadores orientales, desempeñó en general un papel más activo en las cuestiones mundanas que el de la mayoría de los eclesiásticos occidentales, y no es sorprendente que esto afectara también la institución del matrimonio, acontecimiento a la vez público y privado. En un manual de derecho bizantino del siglo XI se lee: «La relación entre esposo y esposa y su posteridad legal no forman parte de la ley de la

Julieta). También fue la posición de Tomás de Aquino. Sobre la realidad del matrimonio, en oposición a la teoría, véase Robert Palmer, «Contexts of Marriage in Medieval England: Evidence from the King's Court circa 1300», *Speculum*, 59,1, enero de 1984, p. 42-67.

23. Justiniano exigió a las parejas de clase media y alta que acudieran a la iglesia para que allí las casaran, aunque es probable que su finalidad no fuera que los funcionarios eclesiásticos casasen efectivamente a la pareja sino la preparación de documentos: véase un análisis en Alvian Smirensky, «The Evolution of the Present Rite of Matrimony and Parallel Canonical Developments», en *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8,1, 1964, pp. 38-47. Véase también Ritzer, pp. 77-79, 88-89 (donde sugiere que la comunidad armenia constituía una excepción, aunque en la p. 85 admite que no había una liturgia establecida). La *Epanagoge*, colección del siglo IX de derecho bizantino posromano, reconocía que el matrimonio tenía lugar por medio una bendición, una coronación o un contrato de la iglesia (Tito, 16 § 1, analizado en Ritzer, p. 113). Al final del mismo siglo, León el Sabio, Novela 89, PG, 107:602-603, declaraba nulo el matrimonio sin bendición eclesiástica.

naturaleza sino del Estado». ²⁴ Por otro lado, si el matrimonio se anunciaba públicamente a los amigos, o se trataba de un caso de concubinato en que una pareja convivía y gozaba de relaciones carnales, no se requería ceremonia eclesiástica ni documento escrito alguno. ²⁵ En el siglo VIII, las *Écloga* reconocían el matrimonio sin documento escrito, siempre que: a) hubiera sido bendecido en una iglesia, o, b) hubiera sido anunciado a los amigos. También reconocían como matrimonio la convivencia abierta de un hombre con una mujer con quien tuviera relaciones sexuales. ²⁶ «El matrimonio —agregaban— se establece por acuerdo mutuo [literalmente, “se intercambia”]; el agregado de una dote no es esencial.» ²⁷ En Oriente, la dote había sido en gran medida una cuestión de prestigio social: las leyes especificaban el nivel social por en-

24. ὅτι ἡ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς συγγένεια καὶ διαδοχὴ οὐ φυσικοῦ νόμου ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ πολιτικοῦ, Zepos, 4: 1-260, 52.4, p. 235.

25. Ἀγράφως συνίσταται γάμος ἀδελφουσυναινέσει τῶν συναλλασσόντων προσώπων καὶ τῶν τούτων γονέων, εἴτε ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦτο δι' εὐλογίας ἢ καὶ ἐπὶ φίλων γνωρισθῇ. *Écloga* 2.6; cf. Justiniano, Novela 74.4.2.

26. Analizada en Angeliki Laiou, «*Consensus facit nuptias-et non*: Pope Nicholas I's *Responsa* to de Bulgarians as a Source for Byzantine Marriage Customs», *Rechtshistorisches Journal*, 4, 1985, 189-201.

27. Γάμον μὲν οὖν διάθεσις ἀμοιβαία ποιεῖ, τῆς τῶν προικῶν γε οὐκ ἐπιδεομένη προσθήκης, *Écloga*, 22.3. En la traducción árabe de la *Écloga* que se realizó en el siglo XIV para cristianos arabófonos (*Die arabische Ecloga: Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios*, ed. Stefan Leder, Frankfurt, 1985), se ha alterado este texto (§ 1.2) para exigir que la dote fuera escrita (كتب), que estuvieran presentes dos sacerdotes y que la ceremonia se realizara con una cruz, un anillo y una corona. En § 2 (no en el griego de las *Écloga*) esto se ve ostensiblemente contradicho por la disposición (§ 2), según la cual, lo que constituye el matrimonio entre los cristianos —en oposición a lo que ocurre entre «la mayoría de la gente» (أكثر الأمم)— no es el pago de la dote, sino la presencia de los testigos, que el sacerdote bendiga a la pareja y que les dé la Comunión el día de la boda (cf. § 3[2]).

cima del cual era esencial para constituir un matrimonio.²⁸

Tanto en la Europa grecoparlante como en la latino-parlante, la falta de prisa para desarrollar una liturgia cristiana oficial reflejó sin duda la persistente ambivalencia que los cristianos —sobre todo los líderes ascéticos— experimentaron acerca de las finalidades, en su mayor parte mundanas, del matrimonio. En Oriente, prominentes hombres de la Iglesia, como Crisóstomo, no consideraron el matrimonio como el modo que Dios había escogido para poblar el mundo, sino, sencillamente, como un control de la debilidad humana: «El matrimonio es el remedio de la concupiscencia».²⁹ En Occidente, ni siquiera una bendición eclesiástica eliminaba la impureza putativa de la carnalidad humana; se instruía en general a las parejas para que se refrenaran de consumir el matrimonio durante por lo menos tres noches después de la ceremonia³⁰ y, en ciertas regiones, la pareja no podía entrar en una iglesia hasta treinta días después de la ceremonia, ya que seguía siendo impura aun cuando hubiere observado este precepto.³¹

Juan, el «apóstol bienamado», ofreció una evaluación de los que aceptaron el mensaje de Jesús —Él mismo soltero y con una herencia biológica excepcional—, según

28. Laiou, pp. 194-195.

29. Γάμος δὲ πορνείας ἀναγκητικὸν φάρμακον (*In illud, propter fornicationes uxorem*, 2 [PG, 51:210]).

30. Generalmente llamadas las «noches de Tobías»; véase Ritzer, pp. 192-193, 211-212.

31. Cesario de Arles, Sermón 44.5 (CCSL, 103:198); para Ritzer, se trata de una «costumbre gala», pp. 212, 260; cf. Brundage, p. 92, Stevenson, p. 58, y Molin y Mutembe, cit. *supra*, n. 7, pp. 291-292. Cf. «The Penitential of Theodore» (668-690 EC), 12:1, que sugiere que esta costumbre no se limitaba a la Galia (trad. John McNeill y Helena Gamer, *Medieval Handbooks of Penance: A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents*, Nueva York, 1938, p. 208).

la cual «no nacieron de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de querer de hombre...».³² «La atribución cristiana de sacralidad al matrimonio no actuó en conjunción con sus aspectos carnales, sino más bien como factor de neutralización del pecado inherente a estos últimos.»³³ (Véase *infra* sobre la revelación de la ambivalencia en los primeros rituales de matrimonio.)

Esto, por supuesto, no indica que los seres humanos de las sociedades cristianas no se casaran, sino, sencillamente, que trataban de seguir las costumbres étnicas antiguas, algunas de las cuales equivalían a las leyes romanas, de las cuales derivó el derecho de la Iglesia, que en general tomó como modelo la jurisprudencia romana, mientras que otros no lo hacían. Por ejemplo, la *Lex Romana Burgundiorum* (la ley para los romanos que vivían bajo gobierno burgundio), establecía que «el consentimiento creaba el matrimonio [*nuptias*]», aunque también exigía que «se reconociese solemnemente el regalo de boda, a fin de evitar cualquier sospecha acerca de la legitimidad de los hijos».³⁴ Las leyes de los mismos burgundios (esto es, en oposición a las de los romanos que vivían bajo su gobierno: véase, por ejemplo, secciones 66, 69, 86) requerían el pago a la familia de la novia, lo cual, de acuerdo con Hans Wolff,³⁵ equivalía a la compra de ésta. Sin duda, la costumbre germana de la *Morgengabe* (*morgengifu* entre los anglosajones), el pago de una suma *adicional al precio*

32. Juan, 1:13.

33. Cohen y Horowitz, «Rituals of Marriage», p. 237.

34. § 37: ... *consensus perficit nuptias. Quod si pares fuerint honeste personae, consensus perficit nuptias, sic tamen ut nuptialis donatio sollemniter celebretur; aliter filii exinde nati legitimum locum obtinere non poterint*. Análisis con ciertos detalles en Hans Julius Wolff, «Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law», *Philological Monographs*, 9, publicado por la American Philological Association, Haverford, 1939, p. 89.

35. P. 90.

de la novia la mañana siguiente a la boda, era un residuo del pago por la virginidad de la mujer, que no podía venderse hasta que el esposo hubiera verificado su existencia. Durante la Edad Media esta costumbre se disoció de sus orígenes y se convirtió meramente en parte de los regulares arreglos prenupciales de propiedad. Diane Hughes observa que «en la alta Edad Media, la consumación [N.B., no el consentimiento, que en Roma habría sido suficiente] constituía un matrimonio y la *Morgengabe* era su signo».³⁶

Probablemente, la diferencia entre los romanos que pagaban una dote y los germanos que ofrecían un precio por la novia no tenía tanto que ver con la provisión de mujeres como con las respectivas maneras de concebir la naturaleza misma del matrimonio: para los romanos, hasta más o menos el siglo III, se trataba de la *transferencia* de una mujer de una familia a otra. Más tarde fue el establecimiento de una relación *entre* familias. Para los germanos se trataba, sencillamente, de la compra de una mujer. Si no había familias romanas implicadas —por ejemplo, en el caso de esclavos o extranjeros—, una unión permanente era, a ojos de los romanos, pura y simplemente un *contubernium*, esto es, una convivencia.³⁷ Para los germanos, el matrimonio legítimo era prácticamente posible para todos. Durante la alta Edad Media (hasta las grandes reformas canónicas del siglo XII, que terminaron por definir con mayor cuidado el concepto de matrimonio), «los esponsales eran un contrato de enajenación —que se establecía como los contratos comerciales— entre el novio y el clan o el tutor de la novia, por medio del cual ésta era vendida en matrimonio».³⁸

36. Diane Hughes, «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», *Journal of Family History*, 3, 1978, pp. 262-296.

37. Como en el caso de Sergio y Baco, al que se ha hecho referencia *supra*, pp. 261 ss.

38. *Die Verlobung war der Veräußerungsvertrag, in der Form des*

En la Europa de la alta Edad Media también existía el matrimonio por raptó, como lo había habido en Grecia; se lo denominaba *Friedelehe*. El esposo raptaba a la futura novia del seno de su familia. La Iglesia trataba de desalentar esta clase de matrimonio pero, en general, si las familias lograban posteriormente conseguir un acuerdo de propiedad, se permitía la realización del matrimonio. (Una vez que la hija era desflorada, resultaba muy difícil venderla a otro.)³⁹ Esta tolerancia encaja con un principio común del matrimonio: *publica vox et fama*, esto es, conocimiento común del matrimonio o testigos.⁴⁰

El concubinato también sobrevivió y, aunque a regañadientes, incluso fue aceptado por la sociedad cristiana.⁴¹ Esto se debió, al menos en parte, a que hasta el siglo XIII el matrimonio no se asoció, ni en el derecho ni en la teología ni en la imaginación popular, con la satisfacción erótica o romántica. En efecto, según la Iglesia el matrimonio *no debía* basarse en la atracción sexual; en

Realkontrakts abgeschlossen zwischen dem Bräutigam und der Sippe und dem Vormund der Braut, durch dem diese in die Ehe verkauft wurde, H. Brunner y Cl. Frh. von Schwerin, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, Munich, 1930, p. 222. Para ejemplos ingleses de compra de una novia, y su legalidad, véase las «Laws of Ine», del siglo VII, especialmente § 31, en *The Laws of the Earliest English Kings*, Cambridge, Inglaterra, 1922, p. 46, y cf. las «Laws of Aethelbert», *ibíd.*, n.º 31.

39. *Decamerón*, día 5, cuento 1, donde se habla de un matrimonio por raptó, tras el cual la pareja va a Creta, donde es alegremente recibida. Pero un caso histórico real de finales del siglo XIV involucraba a una viuda de cuarenta años, quien luego ha de haberse casado voluntariamente con su raptor: *Recueil des documents concernant le Poitou contenus dans le régistres de la chancellerie de France*, ed. Paul Guérin, Poitiers, 1893, 6:1390-1403, en *Archives historiques du Poitou*, 24.

40. Análisis en Frances y Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, Nueva York, 1989, p. 244.

41. Incluso en las vidas de santos irlandeses se mencionan ejemplos frecuentes de concubinato: véase David Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 38-40.

una famosa sentencia erróneamente atribuida a Jerónimo⁴² y citada a menudo en épocas posteriores, era adúltero cualquier hombre que amase de cualquier manera a la esposa de otro hombre o con emoción a su propia esposa. Hasta el siglo XII se esperaba que los cristianos experimentaran sentimientos afectuosos o devoción fraternal o paternal (según las respectivas edades) respecto de sus esposas.⁴³ Sólo en el siglo XII, por razones que han sido ampliamente expuestas,⁴⁴ comenzó a tomar forma la idea

42. Quien pudo haberla repetido (*Contra Joviniano*, 1:49), pero que no la inventó: véase *supra*, cap. 4, n. 14.

43. En Florencia, a principios del siglo XV —primer período del que se dispone de extensos registros—, la edad promedio del padre era de cuarenta años y la de la madre de veinte, lo que sugiere al menos una generación de diferencia entre la mayoría de los esposos y sus esposas: véase David Herlihy: «The Generation in Medieval History», *Viator*, 5, 1974, pp. 347-364. El frecuente equívoco del hijo que, sin saberlo, se casa con su madre (por ej., en la leyenda de Gregorio), sugiere que la diferencia generacional tal vez operara también en sentido inverso.

44. Quienes tengan interés en este tema deberán consultar Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, Inglaterra, 1977; ídem, *The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain*, Londres, 1978; Nathaniel B. Smith y J. T. Snow, comps., *The Expansion and Transformation of Courtly Literature*, Atenas, Ga., 1980; Joan Ferrante, «Cortes d'Amor in Medieval Texts», *Speculum*, 55, 4, octubre de 1980, pp. 686-695; Joan Ferrante, George Economou, comps., *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature*, Londres, 1973; Paul Imbs, «De la fin'amor», en *Cahiers de civilisation médiévale*, 12, 1969, pp. 265-285; Douglas Kelly, «Courtly Love in Perspective: The Hierarchy of Love in Andreas Capellanus», en *Traditio*, XXIV, 1968, pp. 119-147; Douglas Kelly, *Medieval Imagination: Rhetoric and the Poetry of Courtly Love*, Madison, Wisc., 1978; Henry Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Ithaca, N.Y., 1975; Erich Köhler, *Sociologia della «Fin'amor» saggi troubadorici*, Padua, 1976; Moshé Lazar, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XIIe siècle*, París, 1964; Jack Lindsay, *The Troubadours and Their World of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Londres, 1976; Ivos Margoni, *Fin'amors, mezura e cortizia*, Milán, 1965; F. X. Newman, comp., *The*

de que «amor y matrimonio» iban juntos «como caballo y carro»,⁴⁵ hasta que terminó por barrer todo lo que tenía delante, aunque para ello tuvieron que pasar varios siglos. No es que antes de eso no hubiera ninguna conexión entre amor y matrimonio, pero la relación era o bien de coincidencia, o bien aparecía con posterioridad, es decir, que el amor no era el motivo del matrimonio sino que venía después de éste.

Entre los europeos cristianos de la Edad Media el divorcio siguió siendo corriente⁴⁶ «las relaciones de aman-

Meaning of Courtly Love, Albany, N.Y., 1968; Bernard O'Donoghue, *The Courtly Love Tradition*, Manchester, 1982; William Paden, «The Troubadour's Lady: Her Marital Status and Social Rank», en *Studies in Philology*, 72, 1975, pp. 28-50; Alan Press, «The Adulterous Nature of *Fin'amors*», en *Forum for Modern Language Studies*, 6, 1970, pp. 327-341; Edmund Reiss, «*Fin'amors*: Its History and Meaning in Medieval Literature», en *Medieval and Renaissance Studies*, 8, 1974, pp. 74-99; L. T. Topsfield, *Troubadours and Love*, Cambridge, 1975; Keith Busby y Erik Kooper, *Courtly Literature: Culture and Context*, Filadelfia, 1990; John Benton, «Clio and Venus: An Historial View of Medieval Love», en F. X. Newman, *The Meaning of Courtly Love*, Albany, N.Y., 1969; John Chydenius, *Love in the Medieval Tradition*, Helsinki, 1977; Matilda Bruckner, «Fictions of the Female Voice: The Women Troubadours», *Speculum*, 67, 4, octubre de 1992, pp. 865-891.

45. En el relato de Ille y Galeron, de la baja Edad Media, un caballero mutilado en un torneo imagina que su esposa ya no podrá amarlo; véase Anthime Fourrier, *Le Courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen Age*, 1, París, 1960, pp. 275-278. Aproximadamente en la misma época, un texto latino cuenta que un caballero se casa con una mujer «impulsado por la intensidad de su pasión» (*duxit uxorem, ad id amoris uehemencia motus*), en Marvin Colker, comp., *Analecta Dublinensia: Three Medieval Latin Text*, Cambridge, Mass., 1975, p. 226.

46. Cyrille Vogel, «Les rites de la célébration du mariage: leur signification dans la formation du lien durant le haut moyen âge», en *Matrimonio*, pp. 456-463, concluye que el divorcio era en realidad bastante común, y cita varias fórmulas de la temprana Edad Media; cf. también Gies, p. 56, que cita a Charles Galy, *La Famille à l'époque Mérovingienne, étude faite principalement d'après des récits de Grégoire*

tes» también lo fueron y casi en igual medida y el concubinato, incluso en sociedades ampliamente católicas, como la europea del siglo XII durante el desarrollo más riguroso del derecho canónico en lo relativo al matrimonio.⁴⁷ El divorcio y el nuevo matrimonio tras la muerte de un cónyuge, controvertido en el Imperio romano (sobre todo para las mujeres), fue oficialmente prohibido por los primeros teólogos, aunque ambos aún eran familiares en la Europa cristiana. La tradicional admiración romana por la condición de *univira* de la mujer⁴⁸ interactuó con la creciente tendencia de la sociedad helenística a considerar el matrimonio como una sociedad mutua, y esta interrelación (que desalentaba el divorcio o el casamiento en segundas nupcias de *cualquiera* de los miembros de la pareja) ejerció su influencia incluso antes de que los teólogos cristianos enunciaran la prohibición absoluta. Por otro lado, Justiniano —uno de los emperadores bizantinos más teocráticos y conscientemente cristianos— autorizó explícitamente el divorcio voluntario con el razonamiento de que, «puesto que la base del matrimonio es el afecto mutuo, por la misma razón lo contrario debería ser fundamento válido para su disolu-

de Tours, París, 1901, p. 107, que permite explícitamente volver a casarse o bien entrar en un monasterio. No obstante, es explícitamente cristiano (... *sive ad servitium Dei in monasterio aut copulam matrimonii sociare voluerit, licentiam habeat...*); causas de divorcio eran la falta de *caritas* y la presencia de *discordia* (véase, por ej., *MGH Legum*, 5.1. Hannover, 1886, pp. 94, 248, 475). El Código Burgundio, § 34, permite el divorcio a cambio de una multa, lo mismo que el *Fuero* de Sepúlveda de 1076 (Emilio Sáez, Rafael Gibert, Manuel Alvar y Atilano González Ruiz-Zorrilla, *Los fueros de Sepúlveda*, Segovia, España, 1954, 16, pp. 45-51).

47. El papa León I Magno, cit. n. 8, *supra*, y analizado en Wolff, p. 101, n. 285. Obsérvese la circunstancia de que, en este caso, el hombre tiene una concubina y sin embargo piensa casarse.

48. Véase pp. 84-85.

49. *Novellae* 140: *Nam si mutua affectio matrimonia contrahit,*

ción». ⁴⁹ (Se requería una declaración formal.) ⁵⁰ Lo mismo vale para la mayoría de los cristianos de la Antigüedad tardía: «Cuando los egipcios querían el divorcio, por ejemplo, no permitían que la enseñanza cristiana se interpusiera en su camino. A pesar de que un sacerdote había persuadido a Aurelia Attiaena de Oxyrhynchus de que aceptara nuevamente a su inservible esposo, la mujer no vaciló en enviar a éste una esquila de repudio, “de acuerdo con el derecho imperial”». ⁵¹

Puesto que en la práctica las prescripciones de los teólogos cristianos respecto del divorcio excedían considerablemente todo mandamiento escritural, podría razonablemente inferirse que, más que ideales, siguieron las pautas sociales de la Antigüedad. Y a lo largo de la Edad Media el divorcio persistió en varias formas en la Europa cristiana, no obstante la vigorosa denuncia que del mismo realizaron los círculos teológicos. En gran parte de Europa occidental los cristianos obtuvieron de las autoridades eclesiásticas franca autorización para divorciarse, ⁵² y en casi todos los lugares y épocas los católicos ricos y con buenos contactos pudieron arreglar una anulación, esto es, una declaración oficial de que nunca había habido matrimonio válido. La anulación, aunque teológicamente dis-

merito eadem contraria sententia ex consensu solvit, repudiis missis quae eam declarent.

50. Los decretos imperiales posteriores retiraron esta concesión, pero es indicativa de lo inadecuadas que podían ser las simpatías confesionales como líneas de orientación para interpretar los desarrollos sociales y morales de la Antigüedad. Para un tratamiento más detallado de los cambios en la legislación justiniana, véase Brundage, pp. 114-117.

51. Peter Brown, *The Body and Society*, p. 251.

52. Véase, por ejemplo, *MGH Legum*, 5.1: *Formulae*, ed. a cargo de Karl Zeumer, Hannover, 1886, «*Marculfi formularium*», 2, donde se cita (por ej., 30, p. 94) una cantidad de fórmulas de divorcio para uso cotidiano de los escribas; no cabe duda de que se trata de documentos útiles y necesarios. Cf. Vogel, «*Les rites de la célébration du mariage*», p. 457.

tinta del divorcio y teóricamente compatible con su prohibición oficial, era *funcionalmente* un divorcio que permitía un nuevo casamiento.

También el concubinato siguió siendo corriente y, a menudo, público. En el caso de los varones, se lo veía como un compromiso con el terrible poder de la sexualidad, lo cual era moralmente mejor que recurrir a las prostitutas.⁵³ En cuanto a las mujeres, a menudo se lo imaginaba una necesidad, a falta de otra cosa mejor, san Agustín (tal vez influido por su larga experiencia con una concubina), admitió su voluntad de considerar que una mujer que tenía la intención de ser fiel a un hombre con el que *convivía*, estaba «casada» con él.⁵⁴

Guntramo, rey lombardo de Orleáns en la alta Edad Media, tuvo cuatro hijos con distintas concubinas.⁵⁵ En la

53. Tal vez resulte sorprendente que la prostitución estuviera explícitamente permitida en todos los estados cristianos hasta la Reforma protestante, y que a menudo se tratase de una institución social de considerable importancia, como volverá a serlo en gran parte de la Europa cristiana, aunque, esta vez, regulada. Véase CTSH, pp. 29-30, 251, 281-284, y el más reciente Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Institution in Languedoc*, Chicago, 1925, Ruth Karras, «Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend», en *Journal of History of Sexuality*, 1, 1990, pp. 3-32; y Ruth Karras, «The Regulation of Brothels in Later Medieval England», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14, 1989, pp. 399-433. Pronto aparecerán en Oxford University Press, Ruth Karras, «Prostitution in Medieval English Culture», en Jacqueline Murray y Konrad Eisenbichler, comps., *Sexuality in the Middle Ages and Renaissance*, y Ruth Karras, *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*. La mayoría de los moralistas cristianos consideraba un vicio que un hombre recurriese a una prostituta o que una mujer se prostituyera, pero casi todos pensaban que la institución era en sí misma necesaria para la sociedad, y pocos teólogos sostenían que el Estado no debía tolerar su práctica por inmoral, a pesar de que precisamente este fundamento sirvió en la baja Edad Media para prohibir muchas otras actividades, como, por ejemplo, el juego, el divorcio o la conducta homosexual.

54. *De bono conjugali*, 5.5. PL, 40:376-377; CSEL, 41.193-194.

55. Pablo Diácono, *Historia de los lombardos*, MGH SSRLL,

España del siglo XIV, que terminó por ser el hogar de la ortodoxia extrema y de la Inquisición, el famoso código legal de Alfonso el Sabio permitía específicamente el concubinato, mientras observaba acertadamente que la Iglesia lo prohibía.⁵⁶ Sostenía que los sabios antiguos lo habían permitido (con una sola mujer) porque es mejor dormir con una mujer que con muchas (como cuando se recurre a prostitutas).⁵⁷ Además, era algo habitual el que varones y mujeres cohabitaran antes de estar casados oficialmente.⁵⁸

Sin embargo, los teólogos (y más tarde los juristas canónicos) se esforzaron en cierta medida por persuadir al pueblo bajo de que el matrimonio heterosexual oficial era la única relación erótica legítima entre un hombre y una mujer, y que quienes querían comprometerse con los deseos carnales (en oposición a la persecución del celibato, estilo de vida casi perfecto desde todo punto de vista), debían hacerlo en el contexto de un pacto exclusivo y permanente, aunque no necesariamente cristiano.

La tolerancia de Justiniano en materia de divorcio, sobre la base de que lo *constitutivo* del matrimonio era el «consentimiento mutuo», reflejó la persistencia en el pensamiento cristiano de la perspectiva romana tradicional (aunque pagana) de que el consentimiento y el afecto conyugal (todavía difícil de definir) eran los elementos

Hannover, 1878; reed. en 1988, 3.34; repetida en la recapitulación de Primat del siglo XIII: Jules Viard, comp., *Les grandes chroniques*, París, 1920, § 24.

56. VII Partidas, 4.14.

57. Muchas monarquías medievales también permitieron la prostitución, aunque técnicamente fuera pecado; véase CTSI, pp. 236, 302; *ut supra*, Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society*; Rossiaud, *Prostituzione nel Medioevo*, Roma, 1986 (hay trad. castellana: *La prostitución en el medioevo*, Ariel, 1986).

58. Véase, por ej., Gerardo de Gales, *Descriptio Kambriae*, ed. a cargo de James Dimock, Londres, 1868, 2.6, pp. 213-214.

constitutivos primarios del matrimonio legal. Así, en el siglo IX, el papa Nicolás I, en carta al rey de los búlgaros, citaba a Juan Crisóstomo, la autoridad patristica del siglo IV —no el *Digesto*—, para enseñar que «lo que constituye el matrimonio no es el coito sino la intención».⁵⁹ La evidente importancia de esto residía en que dos adultos cualesquiera que libremente lo consintieran podían contraer matrimonio con tal de que no hubiera ningún impedimento, tal como una relación de sangre.

¿Cuál era la base del matrimonio moral para los cristianos? San Jerónimo decía que las cualidades primordiales que debían buscarse en una esposa eran la belleza, el buen carácter y padres honorables, mientras que en el esposo lo eran la riqueza y la salud, pero agregaba que «estas cosas raramente se dan juntas en un matrimonio».⁶⁰ Clemente de Alejandría había considerado el amor (ἔρως) básicamente como un mal motivo para casarse; un buen motivo era la razón (λογισμος).⁶¹ San Agustín dejó escrito en sus *Confesiones* que deseaba «fama, riqueza y matrimonio».⁶² si bien las dos primeras no estaban

59. ... Iohanne Chrysostomo magno doctore testante, quid ait: «*Matrimonium non facit coitus, sed voluntas*», PL, 119:980 y MGH Epp. 5 (Hannover, 1935), pp. 569-570; esta opinión se cita en el *Decretum* de Ivo de Chartres, 8.17, y en su *Panormia*, 6.117 y, lo que es más importante, en el *Decretum* de Graciano, 2.27.2.1-3, Friedlander, 1:1063-1064. Toda la cuestión se encuentra bien estudiada en Jean Gaudemet, «Le Legs du droit roman in matière matrimoniale», en *Matrimonio*, 1:139-179; asimismo, Laiou, p. 193. Por otro lado, Crisóstomo también sostuvo que «el amor y el deseo» (ἔρωτα καὶ πόθον) eran los constituyentes últimos del matrimonio (συνουίησις): Δι' οὐδὲν γὰρ ἡ συνουίησις αὕτη νενομοθέτηται, ἢ δι' ἔρωτα καὶ πόθον (*Adversus eos qui subintroductas habent virgines*, 5, PG, 47:502).

60. Contra Joviniano, 1.47: *cum definisset, si pulcra essent, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem inire aliquando matrimonium, statim intulit: «haec autem raro in nuptiis univ-ersa concordant».*

61. *Stromata*, 2.18 (PG, 8:1020).

62. 6:6: *inhiabam honoribus, lucris, coniugio.*

deliberadamente en conexión con el tercero, al menos el contexto resulta revelador. Isidoro de Sevilla había señalado la virtud, la herencia, el donaire físico y la sabiduría como las cualidades más deseables en un varón; en una mujer, en cambio, lo eran la belleza, la descendencia, la riqueza y el buen carácter.⁶³ Pero agregaba que este último era preferible a la belleza, y sugería que, a su juicio, el amor apasionado no era, en última instancia, el *desideratum* del matrimonio heterosexual. Aproximadamente en la misma época, el Talmud sugería a los judíos que quien eligiera una esposa únicamente por razones pecuniarias, tendría hijos indignos.⁶⁴ Considerablemente más tarde, en el siglo XIII, César de Heisterbach (3.6) enumeraba como razones válidas del matrimonio la belleza, la riqueza y el linaje. Pero a pesar de esa clase de opinión y de la perspectiva de Crisóstomo, en el Occidente más ascético y antisexual el matrimonio se idealizó, en general, como una forma de amistad intensa, y casi nunca como medio de satisfacción de las necesidades eróticas. «En la medida en que todas las relaciones sexuales implicaban la esclavización de la voluntad humana, no podía exculparse por completo al sexo en el matrimonio. En teoría, tenía que ser un elemento breve, transitorio, en el marco de una relación duradera de amor y amistad que no existía gracias a la sexualidad sino a pesar de ella.»⁶⁵ Tomás de Aquino, por ejemplo, resumió la tradición teológica hasta su día con la

63. Isidoro de Sevilla, *Etim.*, 9.7.28-29: *In eligendo marito quattuor spectari solent: virtus, genus, pulchritudo, sapientia [...]* Item in eligenda uxore quattuor res inpellunt hominem ad amorem: pulchritudo, genus, divitiae, mores. Melius tamen si in ea mores quam pulchritudo quaeratur. Nunc autem illae quaeruntur, quas aut divitiae aut forma, non quas probitas morum commendat. Trad. Treggiari, *Roman Marriage*, p. 96, pero discrepo de su *manliness* (= virilidad) por *virtus*: aunque en un término sexista, debería traducirse como «virtud».

64. Kiddushin, 4.1, 70a.

65. Cohen y Horowitz, «Rituals of Marriage», p. 239.

fórmula según la cual el matrimonio es «la mayor de las amistades». «Entre un esposo y una esposa —opinaba—, parece substituir la mayor de las amistades; no sólo los une el acto carnal de la copulación, que incluso entre los animales inspira una cierta dulce ternura, sino también el hecho de compartir todas las actividades de la vida doméstica.»⁶⁶

El papel ambivalente del amor en el matrimonio se evocaba con toda elocuencia en la literatura medieval. «Una mujer no averigua primero acerca de la belleza o la moral de su amante», observa Guillermo de Blois en su pieza teatral *Alda*, que, irónicamente, versa en gran medida sobre erotismo. «No, su primera preocupación es el precio que él está dispuesto a pagar y su verdadera capacidad de pago.»⁶⁷ En una obra de literatura popular de la baja Edad Media se describe a un gobernante que prohíbe escoger mujer sobre la base de la belleza: el único criterio debía ser la riqueza;⁶⁸ pero en otros sitios de la misma obra se pone de manifiesto una gran ambivalencia al respecto.⁶⁹ Cuando, en el cuento de Boccaccio sobre Tito y

66. *Maxima amicitia: inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam at totius domesticae conversationis consortium...* De *Summa contra los gentiles*, 3.123. Es sorprendente que Tomás de Aquino vinculara la amistad a las relaciones carnales, lo que no habían hecho la mayoría de los antiguos; pero obsérvese que, en los ensayos del mundo antiguo sobre la amistad era raro (si acaso ocurría) que se analizara el matrimonio heterosexual (por ej., Cicerón, Aristóteles). En el Nuevo Testamento se refiere a las esposas en términos de *φιλόνδποι* (Tito, 2:4), palabra que connota amistad (y que la KJV traduce como «amor a sus esposos»).

67. P. 113 en «*Alda*», ed. y trad. de Marcel Wintzmeiller, en *La «comédie» latine en France au XII siècle*, ed. a cargo de Gustave Cohen, París, 1831, pp. 107-151.

68. *Gesta Romanorum*, ed. a cargo de Herman Oesterley, Berlín, 1872, cuento 277, pp. 678-680.

69. En la misma obra (cuento 75), una mujer dice que se casaría por «riquezas, poder y belleza», y su hermana responde que el amor

Gisipo (día 10, cuento 8), el segundo se ve urgido por su familia a casarse, desea que sea ésta la que disponga todo. La familia encuentra para él una bella niña ateniense de quince años.⁷⁰ Pero su amigo⁷¹ Tito se enamora de la futura novia, y Gisipo quiere entonces que sea para aquél. No es fácil, pues ya se han hecho los preparativos para el casamiento. Sin embargo, Gisipo celebra la «fiesta nupcial» (principalmente, un banquete de boda en

verdadero no puede encontrarse en el interés mercenario. El cuento 77 narra el caso de una mujer hermosa, pero pobre, y de una heredera fea: los hombres prefieren, sin excepciones, a la hermosa. En el cuento 81, una reina y su protector se casan únicamente por razones de Estado, pero con el tiempo se sienten mutuamente «atraídos»; en el 121, un anciano caballero se casa con una mujer joven por su belleza, mientras que un caballero joven se casa con una mujer mayor por su riqueza. Cuando se encuentran, el hombre joven se enamora de la esposa del hombre mayor. Aunque el cuento 151 parece incluir lo que en la actualidad se llamaría «trueque de mujeres», la motivación no es en realidad el placer sino la tierra.

70. Uso «niña» con toda intención, no como término de ocasional menosprecio sexista; para nuestros criterios modernos, no hay duda de que a los quince años una mujer todavía es una niña. Por otra parte, cuando, en la Inglaterra del siglo XII, un noble trató de casarse con una niña de cuatro años, el obispo presentó una vehemente objeción; véase Adán de Eynsham, *Magna vita sancti Hugonis*, ed. y trad. de D. L. Douie y H. Farmer, Londres, 1962, 2:23-26. Probablemente, los padres pobres vendieran hijas de esa edad.

71. Boccaccio califica su amistad como una *fratellanza*, pero, dada la naturaleza heterosexual de esta historia, y la del *Decamerón* en general, no debe darse demasiada importancia a ello. En el mismo relato, Tito, antes que ver a la novia de su amigo como una «hermana» (*sorella*), se reprocha la pasión que siente por ella. La obra es muy irónica, así que resulta difícil asegurar que esto no sea también pura ironía. Otro aspecto interesante del relato es su parecido con el *Toxaris* de Luciano en su exagerada proclamación de amistad: cuando Gisipo se encuentra con Tito en Roma y cree haberlo desairado, confiesa un asesinato para que lo maten. Pero entonces Tito también confiesa en falso para salvar a Gisipo. (Al final, el verdadero asesino confiesa y ambos, Tito y Gisipo, quedan en libertad.)

casa)⁷² y luego, con engaños, lleva a Sofronia a dormir con Tito, quien en la oscuridad le coloca un anillo en la mano. Para Boccaccio (o para su relator), no había duda de que estos eran los elementos decisivos del matrimonio, por mucho que discreparan los teólogos contemporáneos.⁷³

En este caso, un matrimonio se llevaba a cabo por razones prácticas; en el otro, por amor. El primero se describía como normal y convencional; el matrimonio por amor parecía más romántico, más dramáticamente interesante e insólito.⁷⁴ El relato, que en Europa se conocía desde hacía siglos cuando Boccaccio lo refirió,⁷⁵ procedía del mundo antiguo, pero su continua popularidad sugiere que los europeos no lo encontraban extraño o

72. Una «boda» en 10.10 parece involucrar únicamente el intercambio público de promesas y una fiesta.

73. Sobre la realidad del matrimonio, en oposición a la teoría (para lo cual véase Brundage, *passim*), véase Michel Parisse, *Noblesse et chevalerie en Lorraine médiévale: Les familles nobles du XIe au XIIIe siècle*, Nancy, Francia, 1982, capítulo 6.

74. En el mismo relato, Tito trata de estimularse para concretar su amor por Sofronia repitiéndose a sí mismo que «las leyes del amor son más poderosas que cualesquiera otras» (*le leggi d'amore sono di maggior potenza che alcune altre*). Pero véase n. 71 sobre la ironía, y Michael Clanchy, «Law and Love in the Middle Ages», en *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, Cambridge, 1983, pp. 47-68.

75. En *Gesta Romanorum*, cuento 171, donde es atribuida a Petrus Alfonsi, en cuya *Disciplina clericalis* es efectivamente el segundo relato. Alfonsi era un judío procedente de la España islámica que se ha convertido al cristianismo. Petrus Alfonsi escribió entre finales del siglo XI y comienzos del XII; es imposible datar las *Gesta Romanorum*, pero probablemente sean del siglo XIII, y la cita de Alfonsi deja claro que este relato se agregó una vez ya escrito el suyo. En la versión de las *Gesta* nos encontramos con una disparidad similar: el caballero europeo (De Baldac) amaba desesperadamente a la mujer con quien su amigo egipcio planeaba casarse por meras razones prácticas (ella era heredera), pero este último cedió a la amistad.

incomprensible sino, por el contrario, atractivo y satisfactorio.

Habida cuenta del persistente recelo del cristianismo occidental respecto del matrimonio heterosexual y sus funciones, no es sorprendente que la Iglesia haya necesitado llegar al cuarto concilio Lateranense de 1215 para declararlo sacramento o desarrollar elaboradas reglas canónicas acerca del modo de realizarlo.⁷⁶ En Oriente, como se ha observado, durante un tiempo ya había sido una función litúrgica pública. No cabe duda de la razón por la cual el primer manuscrito litúrgico griego —el Barberini 336,⁷⁷ escrito probablemente en el siglo VIII en Italia, donde hasta el comienzo de los tiempos modernos⁷⁸

76. Las reglas de consanguinidad, relacionadas con los tabúes de incesto en casi todas las sociedades conocidas, ya eran tan complicadas en el siglo IX que cuando el papa Nicolás I escribió a los búlgaros sobre el matrimonio lícito desde el punto de vista católico romano, se echó atrás antes de tener que explicárselo y dijo que ya lo haría el nuevo obispo que les sería destinado; el análisis de esto, en Laiou, p. 199.

77. Conservado hoy en la biblioteca vaticana, donde fue primeramente catalogado como Barberinum S. Marci, luego como Barberini 77 y más adelante como Barberini III.55; estas designaciones se emplearon a menudo en obras del siglo XIX. Para un análisis y una detallada relación de contenido véase Anselm Strittmatter, «The "Barberinum S. Marci" of Jacques Goar: Barberinianus graecus 336», *EL*, 47.7, 1933, pp. 329-367. En «Notes on the Byzantine Synapte», *Traditio*, 10, 1954, pp. 51-108, esp. p. 70, n. 21, Strittmatter renuncia a especificar más allá de la indicación de que el Barberini 336 era posterior al año 729. El texto presenta una paginación doble: un conjunto de números de página está indicado a mano, mientras que el otro ha sido impreso en el texto. Yo he dado generalmente los números impresos en primer lugar, puesto que son más legibles, pero también he citado los números manuscritos, porque otras referencias pueden hacerlo. Para bibliografía adicional sobre el texto (pero no sobre la ceremonia) véase Paul Canart y Vittorio Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della biblioteca vaticana: Studi e testi*, 261, Ciudad del Vaticano, 1970, pp. 143-144.

78. Durante la Edad Media, Italia había sido gobernada en forma

fueron comunes los oficios litúrgicos griegos— contiene cuatro ceremonias para la unión sacramental: una para el compromiso matrimonial heterosexual,⁷⁹ dos ceremonias separadas (llamadas, sencillamente, «plegarias»)⁸⁰ para el matrimonio heterosexual (cada una de ellas denominada εὐχή εἰς γάμους,⁸¹ y una «plegaria» comparable para la unión de dos hombres.⁸²

Las tres formas de unión persistieron entre los cristianos grecoparlantes y otros, que a menudo basaban en Barberini (o un prototipo común) el léxico y la forma de

discontinúa por el Imperio bizantino; hasta el siglo XX se mantuvo una enorme población de católicos grecoparlantes.

79. Strittmatter, núm. 210, p. 376.

80. Véase Viscuso, «A Byzantine Theology of Marriage», pp. 245-246, donde afirma que en las discusiones canónicas sobre matrimonio, los términos «bendición», «oración» y «coronación» se usan para referirse a ritos eclesásticos con este propósito.

81. Estas tres se presentan una después de otra, aunque la numeración que les da Strittmatter no lo indique. La primera plegaria por la unión heterosexual lleva por título εὐχή εἰς γάμους. Strittmatter le asignó el número 212 y se la puede encontrar en p. 186 (según los números impresos; según la paginación manuscrita, 377); la segunda (llamada εὐχή ἄλλη εἰς γάμους) lleva el n.º 216, en p. 188/381. Sobre esta ceremonia, véase Giuseppe Baldanza, «Il rito del Matrimonio nell'Eucologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica», *EL*, 93, 4-5, 1979, pp. 316-351. Aunque el manuscrito propiamente dicho nunca se publicó, la mayor parte del texto griego del rito nupcial del Barberini 336 aparece (con fines comparativos) en Gaetano Passarelli, «La cerimonia dello stefanoma (incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il codic cryptense G.b. VII (s. x)», *EL*, 93, 4-5, 1979, pp. 389-391. A pesar de los intentos de Baldanza por responder a estas cuestiones, sigue sin quedar claro cuál de las dos versiones es más antigua y qué significan las diferencias entre ellas. Baldanza también tradujo ambas versiones al italiano moderno: p. 320, nn. 21-22 y p. 321. n. 23.

82. Números de páginas impresos 204v-205v; números antiguos, 413-415. En años posteriores se desarrollaría una versión sobre dos mujeres. Aunque ὁ ἀλλοῦ pueda entenderse en referencia a mujeres, no hay ninguna razón para creer que esta ceremonia particular no fuese para dos hombres.

las ceremonias de unión. Cada una de ellas experimentó también un considerable desarrollo individual.⁸³ El manual data del siglo VIII, pero las ceremonias que registra son, sin duda, mucho más antiguas, de modo que es imposible asegurar nada acerca de la medida en que cualquiera de las cuatro evolucionó. La autoridad que más detalladamente estudió las preguntas nupciales heterosexuales llegó a la conclusión de que la segunda de estas dos ceremonias databa de los siglos II o III.⁸⁴ Es posible que la ceremonia de la unión entre personas del mismo sexo sea igualmente antigua, aunque resulta difícil asegurarlo. Entre esta segunda ceremonia de unión heterosexual y la ceremonia de unión entre individuos del mismo sexo hay muchas semejanzas de terminología que sugieren influencias mutuas y sustanciales, o bien desarrollos paralelos.⁸⁵

Cada una de estas formas de unión cristiana permanente tiene un nombre distinto. La primera se llamaba *μνηστεία*, palabra con que normalmente se designa el compromiso matrimonial, o «esponsales», que, tanto en Oriente como en Occidente se consideraba un vínculo

83. Véase obras citadas *supra*, nn. 1 y 7. esp. Stevenson, pp. 97-100, para las ceremonias heterosexuales. Para uniones entre personas del mismo sexo, véase el análisis que sigue.

84. Giuseppe Baldanza, «Il rito del Matrimonio nell'Eucologio Barberini 336».

85. Obsérvese que no se trata de una ceremonia para un segundo matrimonio, que siguió siendo controvertida en Oriente durante mucho tiempo aún; en los cánones de Nicéforo, a comienzos del siglo siguiente, se estipulaba que el segundo matrimonio sólo se marcara con un banquete de boda para diez amigos (Ritzer, p. 106), y todavía en el siglo XII en Occidente, Graciano, que codificó el derecho de la Iglesia occidental, calificó como «fornicación honesta» al segundo matrimonio (*Decretum* 2.31.1.9. Friedberg 1:1110). (Graciano atribuyó esta opinión a Crisóstomo, pero los *correctores* eran menos seguros.) Sobre los orígenes antiguos de este prejuicio, véase Michel Humbert, *Le remariage à Rome: Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán, 1972.

irrevocable entre un hombre y una mujer.⁸⁶ (Pero la palabra común para referirse a la ceremonia misma era ἀρραβών.) El verbo del que derivaba μνηστεία —μνηστεύω—, comportaba un abanico de significados mucho más amplio, desde «cortejar» a «casarse» y «confiar», de modo que aunque es indudable que podía significar «esponsales»,⁸⁷ se hallaba muy lejos del término más específico para tal ceremonia, y podía, en realidad, haberse referido a toda una variedad de ceremonias distintas, relacionadas o no con el matrimonio.⁸⁸ Debido a su contenido y a que en el derecho canónico griego hay reglas elaboradas acerca de los esponsales, parece razonable suponer que ésta fue una forma de compromiso heterosexual. Este último se realizaba a menudo en conjunción con el matrimonio y, a veces, inmediatamente antes. En el mundo cristiano grecoparlante, una vez cumplida públicamente la ceremonia del compromiso, sólo la muerte de una de las partes, o de las dos, podía eximir a la otra de hacerle honor.

La segunda y la tercera ceremonias se designan «plegaria de matrimonio»: εὐχὴ εἰς γάμος. Γάμος también era la palabra griega más corriente (por ejemplo, en el derecho civil y canónico) para referirse al matrimonio heterosexual, aunque no lo era para designar la ceremonia que creaba realmente esta relación, a la que más a menudo se nombraba con un derivado de στέφανος, «corona». Por ejemplo, de las cuarenta y cinco ceremonias de matrimonio heterosexual impresas en la mayor colección de docu-

86. Véase, por ej., Schwerdtfeger, pp. 114-121.

87. De esta palabra deriva la voz usual en el Nuevo Testamento para designar una persona comprometida, pero los Evangelios nunca mencionan una ceremonia. Por otro lado, la cuestión acerca de qué significa «hermanado» y cómo se relaciona eso con los textos del Nuevo Testamento es una cuestión sumamente controvertida; véase cap. 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio», pp. 65 ss..

88. Sobre esto, véase Lampe, s.v. μνηστεύω y ἀρραβών.

mentos litúrgicos griegos editada hasta hoy, sólo diez se apoyan en la palabra γάμος; las otras usan στεφάνωμα, o derivados de ésta, ya solos, ya en combinación con γάμος.⁸⁹ Jacob Goar, el dominico que en 1647 dirigió por primera vez una edición crítica de los libros griegos de plegarias (llamados generalmente *Eucologios*),⁹⁰ para lo cual utilizó manuales litúrgicos a disposición en bibliotecas occidentales, recogió bajo esa categoría general y publicó la ceremonia de matrimonio sexual con el título de «Oficio de coronación»,⁹¹ aunque es difícil que en alguna lengua cristiana occidental «coronación» signifique «matrimonio». Tan poderosa fue en Italia la influencia litúrgica griega, que la palabra *incoronazione* fue común para lo que en latín se denominaría *matrimonium*, en inglés *wedding* o en castellano «boda».

Habida cuenta de lo que ya se ha enunciado acerca de la veneración de que eran objeto en la Iglesia primitiva las diadas de personas del mismo sexo (especialmente cuando se trataba de santos militares) y de una correspondiente ambivalencia en lo referente al matrimonio heterosexual, no debe sorprender que haya habido una ceremonia cristiana que solemnizara uniones entre individuos del mismo sexo. La ceremonia de matrimonio heterosexual del Bar-

89. Stevenson observa que ya en el siglo V, en Egipto, donde el griego era una lengua nativa, «coronación» se entendía en referencia al matrimonio heterosexual.

90. Εὐχή es la palabra griega que significa toda suerte de «plegarias». Por lo tanto, los eucologios contenían más que los «oficios» oficiales que se cumplían en una iglesia o monasterio. Esto forma parte de la razón por la cual los libros litúrgicos, en general limitados a los usos eclesiásticos, recibían el nombre de «sacramentarios».

91. Ακολουθία τοῦ στεφανώματος, en la p. 314 de la edición veneciana de 1730, revisada y corregida. Análogamente, Edmund Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus libri tres*, Venecia, 1788, 1:9:16, editó (en latín) su traducción a partir del eucologio griego de «Ordo servari solitus in sponsalibus celebrandis, videlicet in nuptiarum subarrhatione», bajo el título de «Officium coronationis nuptiarum».

berini llega incluso a invocar a Dios —hasta cierto punto defensivamente— como «arquitecto de la naturaleza», frase peculiarmente ajena a las Escrituras⁹² y que obviamente intenta justificar la bendición cristiana a un aspecto biológico ordinario de la vida humana.⁹³ A esto sigue la afirmación con tono de plegaria según la cual Dios es el «legislador del matrimonio», que ha juzgado «no prohibido a todos»,⁹⁴ lo cual entraña una considerable degradación respecto del ya tibio «honorable» del Nuevo Testamento.⁹⁵ En sentido inverso, las plegarias de uniones

92. El concepto de «naturaleza» (φύσις) aparece raramente en el Nuevo Testamento, en contraste con gran parte de la escritura griega de la época, en la que dicho concepto ocupaba un lugar muy destacado. Véase comentarios en *CTSH*, pp. 135-137. Baldanza (p. 332) está de acuerdo en que esta frase parece defensiva.

93. Frases similares, ligeramente modificadas, pero siempre defensivas, se encuentran en el Eucologio identificado en Dmitrievskij (n.º LXIV) como Santo Sepulcro, Estambul, 8, 182.

94. ὁ τοῦ παντὸς κόσμου δημιουργὸς Θεός, ὁ τῆς φύσεως εὐ[ε]ργ[ε]τήτης, καὶ τοῦ γάμου νομοθέτης, ὁ τοῦτον μὴ βδελυκτὸν εἶναι πᾶσι ἡυδοκῆσας (Barberini, 336, p. 188/381). Βδελυγμια era la palabra de los Setenta para referirse a los actos sexuales prohibidos a los judíos (por ej., en *Levítico*, 18:22 y 20:13). Es asombroso encontrarla aquí acogida y rechazada como descripción del matrimonio legítimo.

95. Pero en las ceremonias de matrimonio heterosexual también se evocaba la línea que parte del Nuevo Testamento: en una ceremonia del siglo X (Gaetano Passarelli, *L'Eucologio cryptense* Γ.β. VII [sec. X], Tesalónica, Grecia, 1982 [*Αναλεχτα βλαταδων*, 36], n.º 166.10), también hay una plegaria en la letanía, según la cual el matrimonio podía ser «honorable» y la cama «inmaculada» o «pura» (χαρίσῃται αὐτοῖς τίμιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἁμίαντον). Puesto que ἁμίαντος se emplea a menudo específicamente en referencia a las vírgenes, y sobre todo a la Bendita Virgen María (como en Atanasio [PG, 25:109c], Gregorio de Nisa [PG, 46:324b]), al culto (Santiago, 127), o bien a Dios Mismo (*Hebreos*, 7:26 [Cristo], Metodio [PG, 18,37], sería fácil cogerse de ello para indicar la expectativa de que la pareja no tenga sexo, pero esto, aunque posible, parece improbable. (Más probable parece una expresión de esperanza acerca del estado de la mujer en el momento del matrimonio: cf. Santo Sepulcro, Estambul, 8, 182, Dmitrievskij, n.º LXIV, p. 464: τοὺς παρθενικοὺς γάμους.) En Γ.β. VII (Pas-

entre personas del mismo sexo invocaban específicamente admiradísimos santos en díada,⁹⁶ incluidos Sergio y Baco, miembros arquetípicos y ampliamente conocidos de parejas cristianas formadas por individuos del mismo sexo.

El nombre de la cuarta ceremonia de unión es la más difícil de traducir: εὐχὴ εἰς ἀδελφοποίησις. Una traducción podría ser «plegaria para hermanar»,⁹⁷ pero hay muchas y convincentes razones para considerar engañosa tal traducción y, en cambio, ver este conjunto de «plegarias» como el equivalente para uniones entre personas del mismo sexo de las otras. Algunas de estas razones ya se han analizado en capítulos anteriores: van desde la historia peculiar de «hermano/a» como término de cariño román-

sarelli, núm. 166.9), la letanía incluye la plegaria de que la vida conjunta de la pareja permanecerá «intachable» y «libre de condena» (τοῦ ἀμειπτον καὶ ἀκατάγνωστον τὴν συμβίωσιν αὐτῶν διαμείναι). A menudo las plegarias nupciales apelan a la protección del demonio (por ej., el *Benediccionario de Canterbury*: véase Stevenson, p. 65); tales plegarias eran un lugar común en una época en que la mayor parte de la gente creía en un demonio real, pero en este contexto particular probablemente desvelaban recelos respecto de la institución.

96. Con el tiempo, la mayoría de éstas dejaron de ser evocadas en tanto díadas en este contexto (aunque a menudo se los conmemoraba como santos en díada par): incluían a Pedro y Pablo (que se analizará *infra*), Pedro y Andrés, Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé, Cosme y Damián, y Ciro y Juan. Obsérvese que originariamente se los evocaba como *diádas*, aunque algunos (por ej., Cosme y Damián), eran en verdad hermanos biológicos, que es sin duda la razón por la cual con el paso del tiempo fueron excluidos de la ceremonia. Para Ciro y Juan, véase la vida tempranomedieval de Safronio («*Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis sapientium anargyrorum*», PG, 87, 3:3380-3673), y un análisis secundario en R. P. S. Vaihé, «*Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*», en *Revue de l'orient chrétien*, 7, 1902, pp. 360-385, y Paul Peeters, *Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine (Subsidia hagiographica)* 20, Bruselas, 1950, esp. 3.7.

97. Véase el análisis de este término en el capítulo 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio», pp. 61 ss.

tico en la literatura bíblica (por ejemplo, *El cantar de los cantares*, Libro de Tobit —siempre parte del Antiguo Testamento Griego—, el lamento de David por Jonatás) y los ecos de tales frases en los términos de afecto romántico que emplean famosos santos en diáda como Nearco y Polieucto⁹⁸ o Sergio y Baco,⁹⁹ al lenguaje ordinario,¹⁰⁰ todo lo cual era indudablemente familiar para los compiladores del manual litúrgico.¹⁰¹ Otras razones se han evaluado en el capítulo 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio».

El uso medieval perpetuó esta fusión. En la reelaboración del lamento de David por Jonatás que Abelardo realizó en latín tardomedieval, David dice «más que un hermano para mí, Jonatás» (*plus Frater mihi, Ionatha*).¹⁰² «Hermano» y «hermana» se emplean como términos de intimidad entre amantes masculinos en dos de las colecciones poéticas mejor conocidas de la Edad Media (*The*

98. A los que no se invoca en la ceremonia.

99. A los que se invoca en todos los ejemplos de la ceremonia. Sobre el uso de este término por ambos, véase p. 263-267.

100. La literatura latina tal como se ejemplifica en Petronio, que era en general un observador agudo —en verdad, nuestra fuente más importante del habla cotidiana—, y que se refleja en la *Greek Anthology* mediante la transliteración de *frater* en el griego φράτερ: véase cap. 3, n.º 75.

101. Por supuesto, también es un término obvio de afecto entre varones: san Agustín lo empleaba para referirse a Alipio, con quien vivió durante la mayor parte de su vida adulta (*frater cordis mei*: de las *Confesiones*, 9:4). No hay razón para afirmar que la relación fuese erótica, ni tampoco razón para suponer que no lo fuese. Aunque al parecer después de su conversión al cristianismo Agustín desaprobó la conducta homosexual, tal vez concibiera de otra manera una amistad apasionada y duradera.

102. Abelardo (m. 1142) fue uno de los hombres más instruidos de su tiempo y ampliamente conocido por sus hazañas heterosexuales. El poema ha sido reimpresso en *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, ed. rev. por F. J. E. Raby, Oxford, 1959, n.º 172, pp. 246-250.

*Cambridge Songs*¹⁰³ y *Carmina burana*),¹⁰⁴ y las mismas palabras se usaron entre esposo y esposa en una variedad de

103. La colección se realizó en el siglo XI, pero no se sabe la fecha precisa de las piezas individuales. En el poema «Lantfrido y Cobo» (editado por primera vez en Karl Strecker, *Die Cambridge Lieder*, Berlín, 1926, pp. 18-20; reimpresso en *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, tal como se cita en la nota anterior, n.º 119, pp. 163-166), se describe primero a los dos amigos íntimos como «dos en uno» (*quasi duo unus esset*, 1-29) —descripción típica de la armonía matrimonial— y el poeta se refiere a ambos como «hermano-amigo» (*fratri soto [sic]*) y emplea el término «hermano» de modo recíproco, al menos tal como el poeta lo imagina (*Hortor, frater, maneat [...] frater fratri facias*, vv. 54, 58). Este poema y su significado se analizan en *CTSH*, pp. 217-219.

104. Una colección del siglo XII que se halló en un manuscrito monástico del siglo XIII en Benediktbeuern. «Deus pater, adiuva» se encuentra en los folios 51v-53r del texto, pero sólo raramente fue editado como parte de la colección, por ej., por J. A. Schmeller, en su edición original (*Carmina burana: lateine und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII Jahrhunderts aus Benediktbeuern*, en *Bibliothek des literarischen in Stuttgart*, 16, 1847), y por Alfons Hilka y O. Schumann, *Carmina Burana*, Heidelberg, 1930-1970, n.º 127. Los editores posteriores, tal vez por discreción, descuidaron a menudo este poema, aunque no cabe duda de que forma parte del manuscrito. Schumann tal vez superó este pudor, pues publicó un artículo aparte sobre el poema, «Über einige Carmina Burana», en *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 45, 1926, pp. 81-99. También se reeditó el poema, con traducción alemana, en la edición bilingüe del Deutscher Taschenbuch Verlag de 1979. Se dispone de dos traducciones inglesas completas: una *CSTH*, pp. 378-380 (versión castellana en *CTSH*, pp. 405-407), con análisis en *CTSH*, pp. 271-272, y otra en *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*, trad. de Thomas Stehling n.º 7, en la *Garland Library of Medieval Literature*, Nueva York, 1988, n.º 117, pp. 127-129 (con texto latino). Es evidente que la disputa del poema tiene lugar entre amantes, uno de los cuales planea entrar en un monasterio, mientras que el otro afirma que si lo hace los dos estarán solos. Al final, el que planea abrazar la vida monástica cambia de idea y exclama: «Enjuga tus lágrimas, hermano» (*Parce, frater, fletibus*, v. 60). Es posible que, en este contexto, *frater* sea un término monástico de amarga ironía, pero, dado el nivel de sofisticación del poema, no parece probable.

fuentes literarias medievales, comprendidas aquellas en que se suponía que el amor subsistía en el matrimonio.¹⁰⁵

Además del Barberini 336, hay por lo menos otras siete versiones de semejante ceremonia que datan de antes del siglo XII y provienen del monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí,¹⁰⁶ París,¹⁰⁷ San Petersburgo¹⁰⁸ y el monasterio basilio griego de Grottaferrata,¹⁰⁹ al sur de Roma. Durante el siglo XII se produjo una verdadera explosión de copias de la ceremonia, de las que por lo menos diecisiete han subsistido (en la antigua Iglesia eslava y griega) del monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí,¹¹⁰ el Vaticano,¹¹¹ París¹¹² y Grottaferra-

105. Por ej., en el *fabliau* «Estormi», en *The French Fabliau*, B.N. MS 837, ed. y trad. de Raymond Eichmann y John Du Val, Nueva York, 1984, vvb. 41 y 44; y en la *Gesta romanorum*, ed. Hermann Oesterly, Berlín, 1872, cap. 18, pp. 311-313.

106. El 957 de Sinaí, de los siglos IX o X, Sinaí 958, del s. X (ambos editados en Dmitrievskij, n.º I y III, respectivamente), y Sinaí 959, del siglo XI, también en Dmitrievskij, n.º V).

107. Coislin, 213, del año 1027, también en Dmitrievskij, n.º CLXII. Estos manuscritos no fueron producidos en Francia, aunque probablemente los que se conservaron en el Vaticano fueran escritos en Italia, que contó durante toda la Edad Media con una numerosa población grecoparlante.

108. Códice Griego n.º 226 del siglo X, publicado parcialmente con comentario en André Jacob, «L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod Leningr. gr. 226 (Xe siècle)», *Le Muséon: Revue d'études orientales*, 78:1-2, 1965, 173-214.

109. Este monasterio alberga muchas versiones notables de la ceremonia. La más antigua (del siglo X) es Γ.β. VII, editada en Gaetano Passarelli, *L'Eucologio cryptense* Γ.β. VII, (Tsalónica, Grecia, 1982), pp. 130-133, traducida en Apéndice de Traducciones, n.º 3.

110. Cuatro en griego: 962, 961, 973 y 1036; una en eslavo, del *Euchologium Sinaiticum*, el documento litúrgico más importante que sobrevive en esta lengua. La traducción de esta versión se presenta en el Apéndice de Traducciones, n.º 6.

111. Barberini, 329, 345, 431, y *Vaticani graeci*, 1552, 1554, 1811, 1872 y 1875.

112. Grec 330 y 392, Coislin 214. Estos manuscritos, por supuesto, no se escribieron en Francia, pero se los llevó a la colección de

ta.¹¹³ Se ha preservado también una cantidad ligeramente inferior de copias originarias del siglo XIII, hoy albergadas en Grottaferrata,¹¹⁴ el Vaticano,¹¹⁵ el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí,¹¹⁶ el monte Athos,¹¹⁷ y en la isla de Patmos.¹¹⁸ Menos conocidas aún son las del siglo XIV,¹¹⁹ período oscuro y agitado para Europa y el Mediterráneo en general, pero en el siglo XV se produjo un resurgimiento que dio como resultado unos nueve ejemplares manuscritos.¹²⁰ Del siglo XVI se conocen dieciséis copias, el último aliento de la producción manuscrita antes de que la imprenta se convirtiera en el modo normal de difusión de textos.¹²¹

La mayor parte de esas ceremonias fueron escritas en griego, ya sea en Italia (donde sobrevive la mayoría de ellas), ya en Grecia o en Levante; tres están escritas en lenguas eslavas. No han llegado a nosotros ejemplos en latín, aunque la ceremonia se llevaba a cabo en áreas

documentos litúrgicos griegos que hoy alberga la Bibliothèque Nationale.

113. Γ.β. I.

114. Γ.β. IV (sólo se ha preservado el comienzo; el resto ha sido arrancado) y Γ.β. III.

115. Barberini, 293, 443; *Vaticani graeci*, 1840.

116. 960, 966, 982 y 971 de Sinaí.

117. Lavra St. Athanasios, editado en Dmitrievskij, n.º XX.

118. 104 y 105 de Patmos, Dmitrievskij, n.º XIV y XVII.

119. Hay una versión eslava en la colección Hilferding: véase p. 374, n. 16; 981 de Sinaí (n.º XXXIX, en Dmitrievskij), y Grec 324 de París.

120. Cuatro en griego procedentes del monte Athos, dos versiones eslavas (una traducida en el Apéndice de Traducciones), y otras tres versiones griegas: 8 (182) de Estambul y 972, 977 de Sinaí.

121. Siete de ellas se encuentran en las bibliotecas del monte Athos; una está en la Universidad de Atenas, 94. El resto son los documentos 615 (957) de Estambul, el 703 de Patmos y el 989 de Sinaí. La ceremonia fue impresa durante un tiempo: véase *infra*, los comentarios sobre Goar.

tales como Irlanda,¹²² donde ni el griego ni el eslavo eran lenguas de uso corriente. Si se utilizaron, han de haberse perdido o destruido (sobre esta última posibilidad, véase pp. 436 ss.). Algunos manuscritos del Sinaí¹²³ contienen, en traducciones y comentarios marginales, inequívocas pruebas de que para los cristianos arabófonos la ceremonia era familiar en árabe, si bien no han sobrevivido versiones completas en esta lengua.

En otras palabras, la ceremonia tiene lugar en colecciones manuscritas de todo el mundo cristiano —desde Italia a la isla de Patmos y el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí— y se encuentra en algunos de los manuscritos litúrgicos griegos más antiguos de que se tiene noticia. Sin embargo, en la época en que esos manuales se imprimieron, el prejuicio en Occidente contra cualquier forma de interacción entre personas del mismo sexo era tan pronunciado, que el dominico Jacob Goar, que fue el primero en publicarlo, se sintió obligado a comentar: «Debería saberse que, aunque esta ceremonia está prohibida tanto en el derecho civil como en el eclesiástico, la hemos editado por haberla encontrado en muchos libros manuscritos».¹²⁴ No está claro que hubiera leyes «civiles» que condenasen la ceremonia, y el derecho eclesiástico sólo lo prohibía a los monjes. Probablemente Goar expresaba, sencillamente, su repugnancia personal, lo que ya sería revelador por sí mismo.

Inicialmente, la ceremonia de unión entre personas

122. Véase Capítulo 7, pp. 443-445.

123. Los 958 (siglo X), 959 (siglo XI) y 961 (siglos X o XI).

124. Ἰστέον ὅτι ταύτην τὴν ἀκολουθίαν, εἰ καὶ παρὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ βασιλικοῦ νόμου ἐκωλύθη ἐπιτελεῖσθαι, ὅλλ' ἡμεῖς ἐτυπώσαμεν, καθὼς καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς βιβλοῖς εὐρήκαμεν, Goar, ed. de 1730, p. 706. La versión de Goar de esta ceremonia, a semejanza de la mayor parte de las que él mismo ha publicado, es una combinación de varios manuscritos, y no hay que considerarlo como representante de versión ni de período alguno.

del mismo sexo, como la heterosexual en el manuscrito Barberini, no fue más que un conjunto de plegarias, pero durante el siglo XII, en la época de florecimiento de ceremonias matrimoniales litúrgicas, se transformó en un oficio completo durante el cual se encendían velas, ambas partes colocaban las manos sobre los Evangelios, unían la derecha, las manos eran atadas con la estola del sacerdote (o se cubría con ésta ambas cabezas), además de incluir una letanía introductoria (como la de Barberini 1), la coronación, la Plegaria del Señor, la Comunión,¹²⁵ un beso y, a veces, un paseo alrededor del altar. Algunas de estas características resultarán extrañas a los lectores no habituados todavía al desarrollo histórico del ritual matrimonial, por lo que se impone cierta explicación. Otras no la requieren, como el empleo litúrgico de las velas¹²⁶ o el beso en una ceremonia de unión.

De los manuscritos conocidos ya habían sido publica-

125. En oposición a la «copa común» de la ceremonia heterosexual en el Barberini 336, de la que Ritzer y Stevenson afirman que *no* es la comunión, sino un resto judío o pagano. Esta diferencia en uniones entre personas del mismo sexo posteriores es evidente desde la antífona precedente «lo santo para lo santo», inequívocamente eucarística, como se observa en Meletius Michael Solovey, *The Byzantine Divine Liturgy*, trad. D. E. Wysochansky, Washington, D.C., 1970, pp. 312-313. Obsérvese la metamorfoseada resurrección de este griego antiguo que, en la moderna antífona episcopal de la precomunión dice: «Los dones de Dios para el pueblo de Dios». Probablemente Ritzer y Stevenson estén en lo cierto, pero vale la pena tener en cuenta la opinión de Viscuso (cit. *supra*, n. 80), pp. 245-246, según la cual es raro que se mencione la comunión, incluso en las discusiones canónicas del matrimonio heterosexual, de donde se desprende que se ha de *inferirla*.

126. Véase Ritzer, p. 143; Ritzer dice aquí, n. 554, que el transporte de las velas por la pareja al comienzo de una ceremonia heterosexual se menciona por primera vez en el siglo XIII, en el 105 de Patmos, publicado en Dmitrievskij, p. 169. Stevenson está de acuerdo (p. 100). Pero las velas se usan por primera vez en la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo antes de esto, en el Γβ. II de Grottaferrata, del siglo XI, traducido en el Apéndice de Traducciones con el n.º 4.

dos unos cuantos;¹²⁷ una cierta cantidad aparece traducida en el Apéndice de Traducciones, y las ediciones de los mismos se ofrecen en el Apéndice de Documentos. En el capítulo siguiente se compara y analiza el contenido preciso tanto de las ceremonias heterosexuales como de aquellas entre personas del mismo sexo.

Poco es lo que se sabe con certeza acerca de la compilación de manuales litúrgicos o incluso del modo de composición de plegarias y oficios particulares en ellos contenidos. De acuerdo con la tradición y la especulación fueron las autoridades patrísticas quienes idearon esta o aquella parte de una ceremonia dada, pero en realidad lo más probable es que se desarrollaran a través del incremento de la práctica local y de clérigos individuales elocuentes. Por ésta y otras razones, la localización en manuscritos no es necesariamente una pista confiable en cuanto a la naturaleza de un texto. En el sacramentario leonino, por ejemplo, las plegarias nupciales se colocaban bajo el encabezamiento «Septiembre» (observancias de), siguen plegarias para la consagración de vírgenes y finalmente plegarias para tiempos de sequía, ninguna de las cuales proporcionaría clave alguna acerca del significado o el contexto propio de la ceremonia. En el sacramentario gelasiano, la ceremonia nupcial heterosexual responde a la forma de una misa en un monasterio y varias plegarias monásticas —que difícilmente podrían servir como contexto de una ceremonia matrimonial heterosexual—, y es seguida por plegarias por el nacimiento legítimo y contra la esterilidad de una mujer, que parecen más apropiadas.

127. Siempre se hace constar debidamente si han sido publicados, aun cuando ninguna edición anterior haya advertido la importancia de la ceremonia. Como contraste, he tratado de apoyarme en versiones de ceremonias de matrimonio heterosexual que se han publicado —pues hay muchas de ellas—, tanto en el Apéndice de Traducciones como en la comparación analítica.

La ceremonia de unión entre personas del mismo sexo¹²⁸ tiene lugar en una amplia variedad de contextos, que van desde la bendición de la simiente¹²⁹ al primer corte de pelo de un muchacho¹³⁰ o la adopción de un hijo,¹³¹ pero el contexto más corriente, con mucha diferencia, es el del matrimonio, por lo general en el orden siguiente: esponsales heterosexuales, ceremonia de un primer matrimonio heterosexual, ceremonia de un segundo matrimonio heterosexual (oficio diferente, con énfasis menor en la procreación) y oficio de unión entre personas del mismo sexo. Alrededor del treinta por ciento de los manuscritos consultados para este estudio el matrimonio heterosexual aparece inmediatamente antes o inmediatamente después de la ceremonia de unión entre individuos del mismo sexo,¹³² aproximadamente el doble de veces

128. Ἀδελφοποίησις en algunos manuscritos; ἀδελφοῦια en otros, identificados muchas veces como anteriores al siglo XII por εὐχή εἰς, «plegaria por», pero con posterioridad, más comúnmente por rúbricas tales como ἀκολουθία οὐ τάξις, «oficio» o «liturgia» (a veces, como en Barberini Graecus 329 del Vaticano [siglo XII], Τάξις εἰς τὸ ποιῆσαι ὀδελφούς; los Barb. Gr. 345 y Barb. Gr. 293 [siglo XIII] también tienen Τάξις καὶ ἀκολουθία εἰς ὀδελφοποίησιν). Por las razones que se exponen en el capítulo 1 —«El vocabulario del amor y el matrimonio»—, me he referido en general a la ceremonia en inglés como la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo.

129. La ceremonia que sigue al oficio de unión entre individuos del mismo sexo en el siglo XII, Eucologio de Sinaí en la Iglesia eslava antigua, traducida en el Apéndice de Traducciones, n.º 6. El 568 Coutloumoussi del monte Athos (siglos XVI o XVII), contiene también una bendición de simientes que sigue a la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo.

130. Por ej., en Barberini 336, del siglo VIII, ambas cosas preceden y siguen a ὀδελφοῦια.

131. Por ej., en Coislin 213 de París (datado en 1027), la adopción precede y el corte de barba viene después.

132. Esta cifra se complica por el hecho de que una cantidad de eucologios con ceremonias de unión entre personas del mismo sexo muy desarrolladas no contiene una liturgia matrimonial heterosexual

en que aparecen las ceremonias adyacentes que siguen en frecuencia a aquélla (quince por ciento para el corte de pelo de un muchacho, justo antes o después,¹³³ y catorce por ciento para la adopción, también antes o después).¹³⁴

Una yuxtaposición particularmente asombrosa publicada por Dmitrievskij presenta una plegaria por una unión entre personas del mismo sexo inmediatamente después del «oficio» de matrimonio heterosexual, pero la clasifica como «otra [la cursiva es mía] plegaria por una unión entre personas del mismo sexo».¹³⁵ Más adelante, en ese mismo manuscrito, hay una «plegaria para una unión entre personas del mismo sexo» separada, y resulta muy difícil asegurar si se trata sencillamente de un error del editor, de una equivocación del copista, de una mezcla crea-

(por ej., el Eucologio de Sinaí, el Barberini Grec 345 del Vaticano). Es imposible especular acerca de cuál sería la relación en caso de haber incluido uno.

133. Obsérvese que en muchas culturas —e incluso en muchas ciudades griegas— el corte de pelo (generalmente a la novia) se asocia con el matrimonio heterosexual: véase James Redfield, «Notes on the Greek Wedding», *Arethusa*, 15, 1982; pp. 181-201, esp. 190-191; W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings*, Cambridge, 1902, p. 242; Heródoto, 4.33-35; Eurípides, *Hip.*, 1425; y Pausanias, 1.18. El fijar un estilo especial para el pelo de la novia también formó parte de la ceremonia romana.

134. Por supuesto, existen manuales litúrgicos que sólo tienen una u otra: el Eucologio de Sinaí, por ejemplo, contiene la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, pero ningún tipo de ceremonia de unión heterosexual. La letanía de la ceremonia de unión entre individuos del mismo sexo sólo es una de las tres letanías completas de esta colección de muchos oficios litúrgicos, mientras que las otras dos son las de Pentecostés y una para vestir un monje. El 189 de Athos Athanasio (siglo XIII) (Dmitrievskij, XX) también incluye una ceremonia para la unión entre personas del mismo sexo, pero ningún oficio para los esponsales o el matrimonio heterosexuales.

135. 104 de Patmos, siglos XII o XIII, publicado en Dmitrievskij, XIV, pp. 153-157. La ceremonia heterosexual se llama Ἀκολουθία τοῦ λάμου (encabezamiento extraño) y comienza en el folio 25v (Dmitrievskij, p. 155); de acuerdo con el texto publicado en folio 30v, sin rúbrica, es

dora de ceremonias heterosexuales entre individuos del mismo sexo, o de la única aparición doble (que yo sepa) de una ceremonia de unión entre personas del mismo sexo en un mismo manuscrito.

Esto sólo bastaría para sugerir el mejor de los contextos para la ceremonia, de no ser porque semejante ceremonia litúrgica parece improbable a ojos de los lectores modernos, quienes consideran el interés homosexual una perversidad única, profundamente incompatible con la enseñanza cristiana. Por supuesto que tanto los cristianos de la Iglesia primitiva como de la medieval despreciaban profundamente *toda* forma de sexualidad humana —razón por la cual idealizaron el celibato—, lo que era excesivo para las necesidades de la mayoría de quienes habitaban ese mundo tan diferente del siglo XX, y a la vez negación de una de las principales bases de la identidad y la satisfacción personales incluso para la mayoría de los premodernos. Por lo general, hasta los líderes de la Iglesia consideraban la fornicación como mera fornicación, con independencia del sexo.¹³⁶ Así ocurre todavía en vastas regiones del Mediterráneo, donde *todas* las desviaciones de monogamia matrimonial exclusiva se ven con la misma combinación de desaprobación teórica e indulgencia cristiana (después de todo, ¿quién es perfecto?). Como resultado, el devaneo de un hombre casado suele considerarse

Εὐχή ἐτέρα εἰς ὀδελφοποίησιν (p. 156). Luego, en folio 53r, Dmitrievskij introduce, sin comentario ni explicación, la rúbrica Εὐχή εἰς ὀδελφοποίησιν.

136. Esto era verdad en la alta Edad Media, incluso en Occidente (véase, por ej., Gildas sobre fornicación [*Presbiter aut diaconus faciens fornicationem naturalem sive sodomitam*], en Arthur Haddan y William Stubbs, comps., *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland* (Oxford, 1869, 1:113, canon 1), y se analiza más extensamente en el capítulo siguiente. Aunque no se trata de sabiduría convencional, como se ha demostrado ya en *CTSH*, especialmente partes II y III.

tibiamente pecaminoso, ya se trate de otro hombre o de una mujer, mientras que en Occidente una indiscreción con una persona del mismo sexo horrorizaría y desencajenaría la revaluación de la identidad de su protagonista. Sin embargo, es probable que la sexualidad entre personas aunadas mediante alguna clase de unión eclesiástica no pareciera ni siquiera tibiamente pecaminosa, especialmente a quienes habían asistido a la ceremonia.

Desde el punto de vista de un historiador, tres preguntas no polémicas se plantean automáticamente acerca de la ceremonia:

1. ¿Solemniza un compromiso personal, en posición a una unión religiosa, política o familiar? Por razones de sobra evidentes, la respuesta es, sin duda, afirmativa; sin embargo, tal vez valga la pena explicarlo para aquellos que no han examinado los otros oficios de los manuales litúrgicos. Las ceremonias de ingreso en los monasterios o de recepción de las órdenes sagradas (es decir, en cierto sentido las destinadas a «convertirse en hermanos» o «hermanarse») aparecen, casi siempre, en los mismos manuscritos, están clasificadas de distinta manera y tanto su vocabulario como su finalidad y su simbolismo son muy diferentes. En el Apéndice de Traducciones, número 18, se presenta un tratado de unión política que emplea un lenguaje fraternal. Al lector le resultarán evidentes sus muchas y profundas diferencias respecto de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo. Esta última no menciona —en ninguna de sus variantes ni en ninguna lengua— unión tribal, de clan ni familiar alguna: es, inequívocamente, una unión voluntaria y emocional entre dos personas (siempre dos; nunca tres). Sólo podría comparársela con otra relación familiar, la adopción (que se analiza por separado *infra*), y con el matrimonio heterosexual, con el que se relaciona estre-

chamente, no obstante la discrepancia que muchos lectores puedan alentar al respecto.

2. ¿Es homosexual? Sin duda, en el sentido más obvio de esta palabra («de un solo sexo»): ni la lengua griega ni la eslava dan lugar a dudas acerca de si ambas partes son del mismo sexo, masculino o femenino,¹³⁷ como así tampoco las ubicuas referencias a parejas masculinas tales como la de Sergio y Baco. (Existe un ejemplo de ceremonia que menciona a dos mujeres, pero no hay ejemplos conocidos que impliquen sexos diferentes, aun cuando en tiempos modernos se transformó en un vínculo más laxo de amistad, capaz de involucrar sexos distintos.)

Además, esta pregunta se subdivide en dos: a) la ceremonia ¿era «homosexual» en un sentido erótico? Cuando se trata de sociedades sin nomenclatura o taxonomía comparables esto es difícil de responder. En su mayor parte las sociedades premodernas trazaron distinciones menos rígidas que las culturas modernas entre «romance», «erotismo», «amistad» y «sexualidad». b) ¿Celebraba una relación entre dos hombres o entre dos mujeres que era (o se volvía) sexual? En ocasiones, tal vez. Sin duda, no resulta sencillo contestar a esta pregunta acerca del pasado, ya que es imposible interrogar a los participantes. Cuando los matrimonios heterosexuales tienen hijos, es razonable suponer que su relación implica la actividad sexual, pero en el caso de parejas heterosexuales sin hijos (por lo general consideradas «casadas» por amigos, parientes y vecinos), esto es tan difícil de asegurar

137. Las ceremonias de matrimonio heterosexual usan nombres masculinos y femeninos genéricos (τόνδε καὶ τήνδε o bien δοῦλον σοῦ καὶ δοῦλην). Ciertas versiones eslavas contemplan la posibilidad de dos mujeres, pero no lo hacen, en cambio, ninguno de los ejemplares griegos.

como en el de aquellas formadas por personas del mismo sexo.

Por último, vale la pena observar al respecto que el componente sexual no suele ser la prueba definitiva de que exista «matrimonio», particularmente en las sociedades premodernas, en las que poca gente se casaba para obtener satisfacción erótica. Incluso en una cultura tan preocupada por el sexo como lo es en la actualidad la occidental, la mayor parte de las actividades de las parejas casadas no es de índole sexual. El porcentaje del tiempo que dedican al trabajo, la compra, la limpieza, el mantenimiento de la casa, la asistencia a fiestas o diversiones y el cuidado de los hijos, amigos o parientes, es mucho mayor que el que dedican al sexo. A medida que envejecen, la mayoría de las parejas practican cada vez menos el sexo, y no por ello se consideran menos «casadas». Por el contrario, la longevidad se considera, en general, señal de matrimonio feliz y estable, tenga o no la pareja vida sexual activa y satisfactoria, lo que tanto hoy como en las sociedades premodernas se considera un problema que sólo atañe a la pareja misma.¹³⁸

3. ¿Era un matrimonio? La respuesta a tal pregunta depende en gran medida de la idea que se tenga del matrimonio, como ya se ha dicho en la Introducción. De acuerdo con la concepción moderna —esto es, una unión emocional permanente y reconocida de alguna manera por la comunidad—, no cabe duda de que se trataba de un matrimonio. Para los criterios antiguos, eso dependería enormemente del momento y el lugar de la ceremonia, de quién fuera la persona

138. Sobre sexo entre parejas norteamericanas (incluidas las del mismo sexo, véase en particular Philip Blumstein y Pepper Schwartz, *American Couples*, Nueva York, 1983).

solicitada, de cómo se concibiese la finalidad y de cuál fuese la definición técnica del matrimonio. Si, por ejemplo, en una época y un lugar determinados los teólogos juzgaban que lo esencial del matrimonio era la procreación, no es probable que pensarán que una unión entre personas del mismo sexo podía constituir un «matrimonio». Pero quizá fueran muy distintas las opiniones de la gente corriente, sobre todo de aquellos que actuaban como testigos en la ceremonia y conocían a los participantes. Como ya se ha observado, muy pocos en la actualidad definirían tan estrechamente el matrimonio, puesto que en las naciones industriales existen muchas parejas que no tienen hijos ni abrigan intención alguna de tenerlos,¹³⁹ y aun así se las consideraba «casadas», lo mismo que a tantas parejas que adoptan hijos cuando no pueden procrear. Esto era cierto en la Edad Media incluso para quienes sostenían que la procreación constituía la razón de Dios para dar legitimidad a la relación sexual. Era probable que en opinión de amigos y vecinos una pareja duradera fuese, con hijos o sin ellos, una pareja «casada». Los juicios teológicos que se predicaban sobre la consumación y la procreación siempre eran discutibles y, sin duda, fruto de los esfuerzos eclesiásticos para controlar y regular el matrimonio, a fin, sobre todo, de impedir el divorcio cuando había hijos.

Por otra parte, vale la pena no perder de vista en este contexto que es probable que a una comunidad cristiana cuyos miembros son en su mayoría analfabetos le preocupara menos la satisfacción de los refinamientos teológicos o canónicos que el simbolismo

139. En el momento de redactar estas líneas (diciembre de 1992), el cuarenta y dos por ciento de las parejas norteamericanas casadas no tienen hijos, aun cuando la tasa de nacimientos ha subido abruptamente en los últimos años, cuando la generación del «baby boom» se decidió a tener hijos.

público y el reconocimiento de los demás miembros. El vivir juntos por un largo tiempo y el compartir un hogar debieron de ser los determinantes decisivos de una pareja compuesta por un hombre y una mujer en su contexto social concreto (es decir, entre vecinos, amigos y parientes), tuvieran o no hijos o hubieran o no participado en un servicio religioso en la iglesia. Y en el caso de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, lo más probable es que, a ojos de los cristianos corrientes, el que ambas personas permanecieran ante el altar con las manos unidas (símbolo tradicional del matrimonio), el que fuesen bendecidas por el sacerdote, compartieran la comunión y ofrecieran luego un banquete a la familia y los amigos¹⁴⁰ —todo ello, parte de la unión entre individuos del mismo sexo en la Edad Media— significase un matrimonio.¹⁴¹

Además, en el mundo posclásico el concepto de persona innata y exclusivamente «homosexual» era casi desconocido, de modo que esta clase de relaciones no se entendían en un sentido comparable al «matrimonio gay» moderno —es decir, como una *alternativa* paralela—, aunque en realidad tuvieran gran semejanza tanto desde el punto de vista litúrgico como por su trascendencia emotiva. Esto significa que, aun cuando esas relaciones pudieran haber sido consideradas compromisos emocionales irrevocables, apasionados

140. Esto, como es obvio, no figura en el oficio litúrgico (así como tampoco figura hoy en los matrimonios heterosexuales), pero hay pruebas pictóricas antiguas de ello; véase p. 368.

141. Probablemente, las liturgias visibles ejercieron mayor influencia incluso fuera de la comunidad cristiana, como observan juiciosamente Cohen y Horowitz (p. 242): «No hay duda de que los miembros de cualquier comunidad judía estaban mucho más familiarizados con una procesión cristiana de boda que con bulas papales y tratados teológicos, y viceversa».

y primordiales, en esa época el «matrimonio» no se concebía en primer lugar como medio de satisfacción emocional o sexual sino, sencillamente, como un mecanismo para realzar o perpetuar la sucesión dinástica. Las uniones entre personas del mismo sexo no eran, pues, ni amenazas para el matrimonio heterosexual ni sustitutos del mismo.

Dada la innata y profunda renuncia de la mayoría de las personas en las sociedades cristianas modernas a creer que podría haber existido una ceremonia cristiana que solemnizara uniones entre personas del mismo sexo, tal vez sean útiles unas cuantas observaciones suplementarias. Lo que habla de manera más elocuente sobre el particular son las ceremonias mismas, y puesto que en el Apéndice 1 se han traducido once de ellas, así como ceremonias heterosexuales de períodos comparables, los lectores pueden formarse su propio juicio acerca de la relación. Sin embargo, puesto que la interpretación del oficio como unión entre personas del mismo sexo no sólo es enormemente discutible sino opuesto a la intuición, vale la pena considerar unas cuantas objeciones que podrían surgir espontáneamente y que es mejor enfocar de manera específica.

La interpretación *menos discutible* de la ceremonia sería que la misma implicaba el establecimiento de esa clase de «fraternidad espiritual» que, al menos desde la aparición del Nuevo Testamento,¹⁴² se había enseñado a todos los cristianos a sentir entre sí y hacia el resto de los

142. Véase, por ejemplo, los comentarios de san Sofronio (patriarca de Jerusalén, 634-48 EC [y, por tanto, posiblemente influido por el oficio de ἀδελφοποιΐα]), que parece casi un anticipo de la ceremonia misma (en *SS. Apostolos Petrum et Paulum*, PG, 87:3360): ἀλλήλοις ἡμᾶς τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης γινώσκων τὸ ἁπλωτον. . . . Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπόκoσῃ τῆς ἀληθείας, φησὶν, εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἐκτενῶς ἀγαπήσατε, καὶ ὡς θεοῦ δοῦλοι, πάντας τιμῆσατε· τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, ἀδελφοποιεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς

seres humanos.¹⁴³ A pesar del poderoso atractivo que esta interpretación ejerce por no desafiar convicciones o prejuicios hondamente arraigados, existen tres razones generales para dudar de ella:

1. No parece probable que se instituyera un oficio litúrgico específico para establecer qué clase de ἀγάπη se esperaba que sintieran los cristianos entre sí hacia el resto de los seres humanos.
2. El que los cristianos se presentaran *de a dos* ante los altares de todo el mundo cristiano para solemnizar este amor universal, habría sido una manera espectacularmente ineficaz e improductiva de difundirlo (por no decir opuesta a la intuición). Sin duda, la ceremonia nunca es para un grupo sino, *siempre*, para dos hombres o dos mujeres.
3. A menudo la ceremonia estuvo prohibida a los monjes,¹⁴⁴ pero no a los laicos —interdicción realmente curiosa si aquélla sólo hubiera entrañado la difusión de la «hermandad espiritual» (para la que sería de esperar que los monjes gozaran de un don o de una vocación particular)—. En verdad, hay que preguntarse por

εἶδος τὴν ἀγάπην. Véase también la traducción de los pasajes 1 y 4 en el Apéndice de Traducciones.

143. Esta interpretación es en verdad sugerida por el título que Goar pone a la ceremonia: Ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιῶν πνευματικὴν (*officium ad spiritualem fraternitatem ineundam*). Aunque la palabra πνευματικός (o una forma a ella relacionada) aparece en unos cuantos manuscritos (por ej., Documento n.º 3 y Traducción n.º 8), no aparece en el título de la única versión manuscrita de la ceremonia consultada para este estudio (véase la lista en pp. 609-613). Además, «espiritual», tal como ya se ha observado (pp. 75-78), era un término difícil y demasiado intencionado incluso respecto del matrimonio heterosexual, que muchos teólogos sintieron la necesidad de establecer a través de la consumación.

144. Véase pp. 415 ss.

qué, si la ceremonia solemnizaba una parte ordinaria de la espiritualidad cristiana, estuvo alguna vez prohibida a un cristiano.

Cada una de estas objeciones desacreditaría sustancialmente, por sí sola, una teoría cuyo único aspecto positivo reside en evitar la necesidad de reconocer algo tan inesperado y potencialmente inquietante como es una antigua ceremonia cristiana de unión entre personas del mismo sexo, que tenía lugar en iglesias y que era oficiada por sacerdotes. Pese a la mencionada ventaja, las tres, en conjunto, vuelven absurdas y ridículas tales explicaciones.

Además, la frase «hermanos espirituales» (πνευματικοὶ ὀδελφοί) es la fórmula técnica utilizada por el derecho canónico griego para designar algo clara y completamente distinto de cualquier relación creada por esta ceremonia: las relaciones colaterales establecidas a través del bautismo.¹⁴⁵ De acuerdo con Mateo Blastares, jurista canónico ortodoxo medieval, este tipo de «parentesco» era la forma más corriente de relación: «El [tipo de parentesco] creado por el bautismo debe ser examinado por grados sólo en relación con el matrimonio, pues se trata de la categoría más amplia de relación».¹⁴⁶

Una de las interpretaciones más extendidas entre los pocos historiadores y liturgistas que han reconocido sin ambages la ceremonia, es aquella según la cual se trata de una forma cristianizada de la «hermandad de sangre». Esta interpretación parece enormemente improbable por muchas razones. En los pocos casos en que se menciona la «hermandad de sangre» en la Edad Media, se la identifica claramente de esta manera (véase pp. 415 ss.). Es probable que la ceremonia sea más antigua que las nociones de «hermandad de sangre» que se han encontrado entre los

145. Véase, por ej., Mateo Blastares, en *RP*, 6:139.

146. *Ibíd.*, p. 127, § 3.

europesos tardomedievales y los primeros modernos. Además, ninguno de los arquetipos antiguos (por ejemplo, Sergio y Baco, Pedro y Pablo)¹⁴⁷ invocados en cualquier versión de la ceremonia presentaba nada que se pareciera a la «hermandad de sangre» entre los miembros de cada diada,¹⁴⁸ ni en la ceremonia se intercambia ni involucra sangre alguna (excepto la de Jesús en la comunión, pero Su sangre también está presente en las misas nupciales heterosexuales y en la eucaristía, lo que, sobre esta base, hace imposible su identificación con la «hermandad de sangre»), así como no existe en ninguna lengua nombre alguno de la ceremonia que sugiera tal cosa. La mayoría contiene la palabra «hermano», pero el término para designar «sangre» nunca está presente.¹⁴⁹ Las costumbres europeas locales de «hermandad de sangre» terminaron por asimilarse a la ceremonia y empezaron a ejercer influencia sobre ella, pero no cabe duda de que no constituyeron su origen, que ha de hallarse en el Oriente cristiano grecoparlante.

147. Es relativamente evidente por qué estos dos santos —líderes conjuntos de la Iglesia apostólica y, como tales, reflejados en el Nuevo Testamento— debían venerarse conjuntamente, y es difícil imaginar que el erotismo desempeñara en ello algún papel. Por otro lado, a menudo la tradición iconográfica griega los representa abrazados, lo cual la imaginación popular ha de haber asimilado a la relación entre Sergio y Baco.

148. Por los Evangelios se conocen dos pares de hermanos: el de Pedro y Andrés y el de Santiago y Juan. En la mayor parte de las versiones de la ceremonia (excepto Barberini 336) no se los invoca, aunque, en cambio, se invoca regularmente a otros muchos pares de apóstoles (por ej., Pedro y Pablo, Felipe y Bartolomé). En una plegaria de una ceremonia originaria del siglo XV y traducida en el Apéndice de Traducciones n.º 13 la analogía de Santiago y Juan se considera y rechaza de manera explícita.

149. Las palabras principales son, en griego, ὁδελφοποίησις, ὁδελφοποιῶν; en lenguas eslavas, побратимство o algo parecido. Los términos griegos se analizan en los capítulos 1 y 2. Los términos eslavos se analizan en pp. 74 ss. En rumano es *înfrățirea*.

¿Podía haberse tratado, sencillamente, de la conmemoración de una amistad? Es concebible, pero problemático, dado que la palabra griega común para designar «amigo» —que en el Nuevo Testamento se encuentra en abundancia— no aparece en la ceremonia ni en ninguna referencia a ella. Y, ¿por qué el oficio siempre es para dos y nunca para tres o cuatro? Incluso Jesús, al privilegiar el amor amistoso sobre todos los demás, parece haber imaginado una pluralidad de amigos.¹⁵⁰ De modo sorprendente, en algunas versiones de la ceremonia se cita a Juan (15:17 y 17:1), pero no los auténticos versículos de éste (15:13-14), que tratan de la amistad, aunque están justo al lado de los pasajes citados. Esto sería aún más extraño y asombroso si la ceremonia girase en torno a cualquier clase de amistad. En verdad, sería curioso que la religión de un predicador que tanto privilegio otorga a la amistad terminara por tener una ceremonia que *no* solemnizara precisamente la amistad, y sólo unas pocas (por ejemplo, el Coislin 213 [Apéndice de Traducciones, n.º 5] y el Grec 330 de la Bibliothèque Nationale [Apéndice de Traducciones, n.º 8] que pudieran interpretarse de esta manera. Parece claro que en su mayor parte fueron modelados de acuerdo con los oficios nupciales heterosexuales, o bien ejercieron su influencia sobre estos últimos.

¿Podría tratarse de adopción fraterna? Así es, en efecto,¹⁵¹ pero vale la pena recordar que la mayor parte de

150. «Que nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando», Juan, 15:13-14, dirigiéndose a sus discípulos.

151. Éste es en verdad el significado de ἀδελφοποιία y en la breve y engañosa entrada de Macrides en el ODB, 1:19-20. Pero Tamassia, autor del único estudio acerca de este tema con la extensión de un libro, rechaza categóricamente tal posibilidad (pp. 2-3) y señala que tanto *adrogatio* y *adoptio* —las dos variedades legales de adopción en el derecho romano— implicaba la adquisición *patria potestas* sobre alguien, que no era el caso de ἀδελφοποιία, evidentemente.

los casos documentados de «adopción de un hermano» en el mundo antiguo implicaba sin duda afectos homosexuales, de modo que difícilmente despeja el aspecto más discutido de la ceremonia. En verdad, lo complica. Para colmo, los problemas son tanto técnicos como de fondo. El problema de fondo más obvio es la evidente diferencia entre adopción, en la que una parte asume el control de la otra, y esta ceremonia, en la que dos personas sencillamente se unen, como sucede con la pareja en un matrimonio heterosexual. A título comparativo, en el Apéndice de Traducciones, n.º 16 y 17, se presentan dos ceremonias medievales típicas de adopción. También se cuenta con una adaptación moderna en la versión revisada (en 1979) del *Book of Common Prayer of the Episcopal Church in America*.¹⁵²

Una lectura cuidadosa de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo disipa cualquier idea de adopción e incluso de creación de una *ficción* legal de hermandad, pues los arquetipos invocados, como Pedro y Pablo o Sergio y Baco, no eran en realidad hermanos, ni biológicamente ni por arreglo legal. Se puede dudar de que Pedro y Pablo constituyeran, en cualquier sentido, una pareja, pero en cambio no cabe duda de que Sergio y Baco, los arquetipos que se citan con mayor frecuencia sí lo eran, y es fácil imaginar que Pedro y Pablo, bajo la influencia de la misma predilección cultural que creó un par a partir de san Teodoro, terminaran por unirse en la imaginación polar. En realidad, en ello hay menos de imaginario que en la creación de un segundo san Teodoro, lo que, no obstante, está fuera de todo cuestionamiento. Ya se ha expuesto el desarrollo de la apelación a la concordia apostólica tanto respecto de las ceremonias de unión

152. «A Thanksgiving for the Birth or Adoption of a Child», pp. 439-446.

heterosexual como de las de unión entre personas del mismo sexo; y también se ha observado que a los pocos cristianos que abrazan el matrimonio heterosexual les habría gustado que sus relaciones se inspiraran en el modelo de las parejas invocadas para ellos en el rito correspondiente: Abraham y Sara, Jacob y Raquel, José y Asenat, Moisés y Séfora.¹⁵³

En ningún momento de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo se menciona la adopción o se alude implícitamente a ella.¹⁵⁴ Las dos partes eran unidas como lo habían sido Sergio y Baco; en ninguno de los ejemplos arquetípicos invocados había evidencia alguna de historia o tradición que sugiriera adopción. En efecto, es prácticamente inconcebible que una de las personas invocadas adoptara realmente a la otra en un sentido formal. En todos los casos los unía el afecto voluntario y personal entre iguales.

Tanto en el Nuevo Testamento como en los escritos patrísticos que de él dependían la «adopción» era un motivo teológico importante. Se la menciona en las Epístolas a los romanos,¹⁵⁵ a los gálatas¹⁵⁶ y a los efesios,¹⁵⁷ todas ellas escritas, según se creía en la Edad Media, por san Pablo. Dada la gran cantidad de pasajes bíblicos relativos al

153. Para las dos primeras parejas, véase *supra*, pp. 228-230. Asenat, la hija de Putifar, fue entregada a José como esposa sin ninguna evidencia de volición por ninguna de las dos partes. Cuando Moisés decidió vivir con Reuel, Reuel «dio a Moisés por esposa a su hija Séfora», también en este caso, sin indicación alguna de deseo ni de consentimiento (*Éxodo*, 2:21). Luego Moisés se divorció de ella, aunque había engendrado dos hijos (*Éxodo*, 18:2-4).

154. En griego *υιοθεσία*; OCS, tal como se cita *infra*, n. 156. En griego, *παίδοποιία* significa «la procreación (N.B., no la adopción, aunque ésta fuera común) de hijos» (véase, por ej., Crisóstomo, *In illud, propter fornicationes uxorem*, 3, PG, 51:213).

155. 8:15 (*πνεῦμα υιοθεσίας/spiritum adoptionis*/духа усыновления); 8:23; 9:4.

156. 4:5 (*υιοθεσίαν/adoptionem filiorum*/усыновление).

157. 1:5 (*υιοθεσίαν/adoptionem filiorum*/усыновить).

matrimonio heterosexual que los cristianos empleaban en su celebración, resulta asombroso que en un oficio en que se veía la materialización cristiana de la adopción, no se haya incorporado ninguna de las referencias bíblicas a ella. Sin embargo, en la ceremonia se encuentra una variedad de *otras* referencias bíblicas, ninguna de las cuales sugiere relación legal o familiar alguna. Tal vez los cristianos discrepasen acerca de la naturaleza de esas «uniones», y mientras que algunos probablemente las imaginaban como mera sociedad de trabajo, para otros quizá fueran amistades personales íntimas, y otros aun las tuvieran por uniones cristianas entre personas del mismo sexo (con o sin componente sexual expreso), pero como quiera que fuese, en la ceremonia no existe nada que sugiera la adopción.

Podría decirse, sencillamente, que a Sergio y Baco o a Pedro y Pablo se los «hermanó». Pero ¿en qué sentido? Tanto para la teología cristiana como para el pensamiento y el lenguaje cristianos corrientes, todos los apóstoles, así como todos los cristianos —y aun todos los seres humanos— eran hermanos. La ceremonia, naturalmente, transmitía algo más que la mera tautología de que éste y aquel cristiano eran «hermanos». Quizás una expresión más folclórica como «hermano de sangre» se aproxime más a la descripción de su significado, pero ya se ha hecho referencia a las dificultades particulares que este concepto planteaba.

Además, existen dos problemas técnicos. El primero es de orden lingüístico: la palabra griega más común para designar la adopción de hijos no era *τεκνοποίησις*,¹⁵⁸ que en muchos sentidos podía haber resultado comparable a

158. *Τεκνοποίησις* significa literalmente «hacer un hijo», lo que podía aplicarse tanto a la reproducción biológica como a la adopción, Jenofonte, *Const. Esp.*, emplea *τεκνοποιῖα* en este sentido. Véase también n. 160, *infra*.

ἀδελφοποίησις, sino υἱοθεσία, ambas presentes en el derecho romano (en tanto escrito en griego)¹⁵⁹ y en la Escritura, cuya influencia, sin duda, era mayor en la Edad Media.¹⁶⁰ Análogamente, debía haberse esperado que la ceremonia se realizara bajo la rúbrica ἀδελφοθεσία, pero tal cosa *nunca* ocurrió. No fue hasta el siglo XIII —casi seiscientos años después de la aparición de una ceremonia plenamente desarrollada y conocida como ἀδελφοποίησις— que comenzó a manifestarse el término τεκνοποίησις en lo que al parecer fueron ceremonias de adopción, probablemente por analogía con el nombre que se daba a las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo.¹⁶¹ Goar escogió υἱοθεσία como nombre correcto del oficio, pero luego agregó plegarias adicionales tomadas de un manuscrito italiano del siglo XIV en que se empleaba el término τεκνοποίησις.¹⁶² Sólo nueve de las diecisiete ceremonias de adopción (en oposición a las treinta y siete de unión entre individuos del mismo sexo) editadas por Dmitrievskij a partir de los manuscritos orientales, emplean una forma de τεκνοποίησις para nombrar el oficio, todas datan del siglo XIII o de fecha más reciente.

159. Es la palabra griega que se da para «adopción» en ODB, 1:22, y lo mismo ocurre en el derecho bizantino a lo largo de la Edad Media: véase, por ej., nn. 160 y 162, *infra*.

160. Υἱοθεσία aparece cinco veces en el Nuevo Testamento; τεκνοποίησις, palabra alternativa en el griego posterior, no aparece en absoluto, y todo indica que su significado primero era «procreación de un hijo» (su sentido más literal) hasta el siglo V EC. LSJ cita unos cuantos ejemplos raros de su significado de «adopción de un hijo», incluso para la patrística griega.

161. Barberini 336, no incluye un oficio para la adopción.

162. Goar, pp. 561-562: Ἀκολουθία εἰς υἱοθεσίαν (*Officium ad adoptionem*), seguido de plegarias de un manuscrito del siglo XIV procedente de Grottaferrata (y que Goar llama «Falsacæ»), que se refiere a la ceremonia como ἀκολουθία εἰς τὸ εὐλογῆσαι τεκνοποιάν, lo que inspira a Goar a red denominar las plegarias restantes como σύνταξις εἰς τεκνοποίησιν (que en latín siguen titulándose *adoptionem*, pues se trata básicamente de la misma operación).

Aun así, los títulos que implican o derivan de *υιοθεσία*, más tradicional y legalmente correcto, sobrevivieron como designaciones de la práctica hasta bien entrado el siglo XVI.

El segundo problema técnico reside en que esa adopción nunca fue prohibida por el derecho bizantino,¹⁶³ mientras que la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo sí que fue finalmente proscripta; las razones de ello no quedan muy claras, pero probablemente tuvieron que ver con el auge de la hostilidad respecto de todo lo homosexual (análisis en capítulo 7). Además, los canonistas, en busca de pretextos para poner fuera de la ley la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, solían argumentar que, puesto que en realidad no era biológicamente *posible* engendrar un hermano, cuando sí lo era engendrar un hijo, y la adopción debía imitar a la naturaleza, la adopción fraterna era, o bien imposible, o bien ilícita. Para los teólogos cristianos este argumento era tan extraño como discutible, no sólo porque no existe ceremonia alguna que demuestre ser alguna clase de adopción, sino también porque, fuera de esto, los pensadores cristianos idealizaron muchas cosas que no eran comunes o posibles en la naturaleza, de modo que esta objeción les parecía forzada y artificial. «La adopción se produce con fines hereditarios —sostenía Blastares— y por esa razón fue creada.»¹⁶⁴ Aunque las uniones entre individuos del mismo sexo parecen haber tenido consecuencias (a veces discutibles) sobre la posesión de bienes, no hay ninguna prueba, al margen de ocasionales condenas, que sugiera que ésa fuese la razón por la que se realizaban.

163. Por el contrario: el derecho civil, al menos a partir del siglo IX, exigía una solemnización eclesiástica de la adopción (*Ὡςπερ τὰ τῆς υιοθετήσεως πράγματα πρὸς τὸ ἀδιάφορον διακείμενα*, Zepos, 1:156), Apéndice de Traducciones, n.º 16, y presenta escasa semejanza con la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, que la precede al menos en seis siglos.

164. Véase el análisis de las opiniones de Blastares en pp. 428-429.



FIGURA 1. Este sello postal soviético, que muestra el agradecido recibimiento que el campesinado brinda a los soldados rusos que regresan del frente después de acabada la Segunda Guerra Mundial, no escandalizaba a los rusos, entre quienes el horror a la interacción homosexual era menor que en sus contemporáneos occidentales. Podría tratarse de un artista gay que ideara la escena para su deleite personal, pero no es seguro.

FIGURA 2. Tampoco esto escandalizaba a los rusos: en un mural contemporáneo, Leonid Breznev, de la Unión Soviética, y Erich Honecker, de Alemania Oriental, se saludan con un beso. En Occidente, muchas personas habrían considerado inmoral esta fotografía.



FIGURA 3. Desde la época romana, el símbolo primario del matrimonio fue la unión de la mano derecha de cada uno de los contrayentes, lo que se conocía como *dextrarum junctio* y que vemos aquí representada en un anillo de bodas del imperio tardío. Esta unión se convirtió también en el principal gesto de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo.



Copyright British Museum

FIGURA 4. El martirio de santa Perpetua y santa Felicitas a comienzos del siglo III, tal como se lo representaba en la Edad Media. Perpetua y Felicitas aparecen a la derecha de la imagen, y una yace sobre el regazo de la otra, tal vez como símbolo de que generalmente se las recuerda emparejadas. Del Griego 1613 del Vaticano, folio 366.



Foto Biblioteca Vaticana



Kiev Museum of Eastern and Western Art

FIGURA 5. Icono del siglo VII que representa a san Sergio y san Baco con las torques de oro con que tradicionalmente se los asociaba, y unidos por Cristo, representado en la posición romana tradicional de pronuba/us («matrona de honor» o «el mejor hombre», a menudo una deidad), que presidía la boda de un esposo y una esposa. Originariamente pertenecía al monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí; hoy se halla en el Museo de Arte Oriental y Occidental de Kiev.

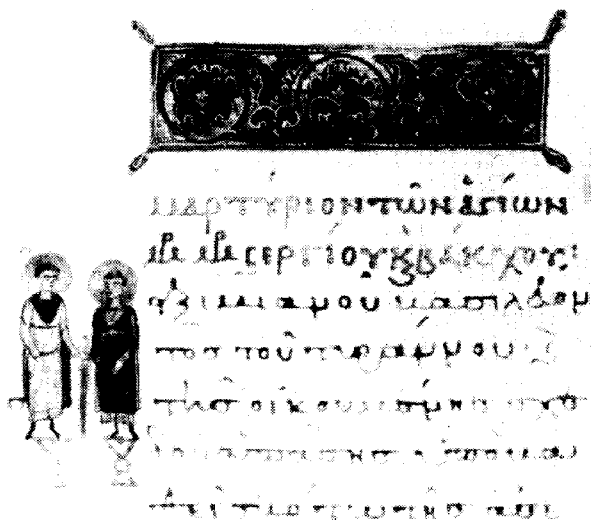


FIGURA 6. Mayúscula iluminada del siglo XI de las Vidas de santos, de Metafrasto. Muestra a los santos Baco y Sergio unidos en la letra mayúscula, como lo estuvieron en vida. Del Griego 1679 del Vaticano, folio 48, verso.



FIGURA 7 (arriba) y siguientes: Escenas del martirio de Sergio y Baco, de un sarcófago de 1179. De este lado del sarcófago, se ve a los santos Sergio y Baco (con halos, aquí y en todas partes) en el centro de la escena, bendecidos por la mano de Dios. A su izquierda, unos paganos adoran a una deidad sentada en un templo. A la derecha, han sido llamados ante el emperador Maximiano para responder a la acusación de practicar el cristianismo, que ellos admiten.



FIGURA 8. En la escena siguiente, san Sergio y san Baco son conducidos ante el gobernador provincial Antíoco. Están de pie; los soldados que los conducen montan a caballo.

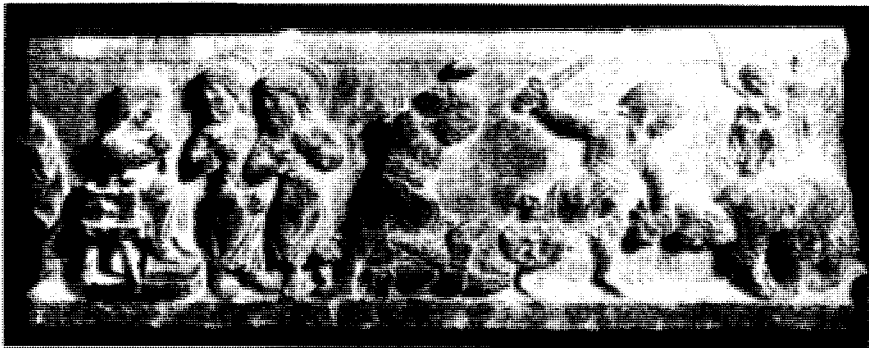
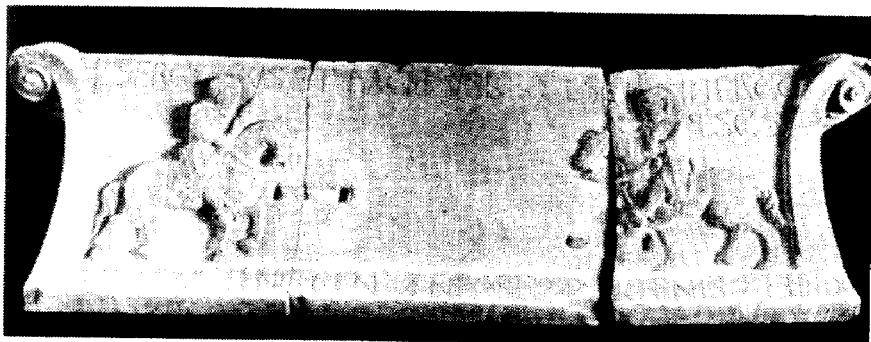


FIGURA 9. A la izquierda de la tercera escena, san Sergio y san Baco aparecen ante Antioco, quien debía a san Sergio su puesto de gobernador. En la mitad derecha, golpean a Baco hasta darle muerte, mientras el hombre que decapitará a Sergio coge a éste por los pelos. En el rincón superior derecho se presenta un ángel para escoltar al cielo las almas de los santos.



FIGURA 10. San Sergio y san Baco en el cielo, ante Cristo, quien bendice al abad que encargó el sarcófago.

FIGURA 11. En la tapa del sarcófago, se ve a san Sergio y a san Baco a caballo, triunfantes, portando palmas de victoria.



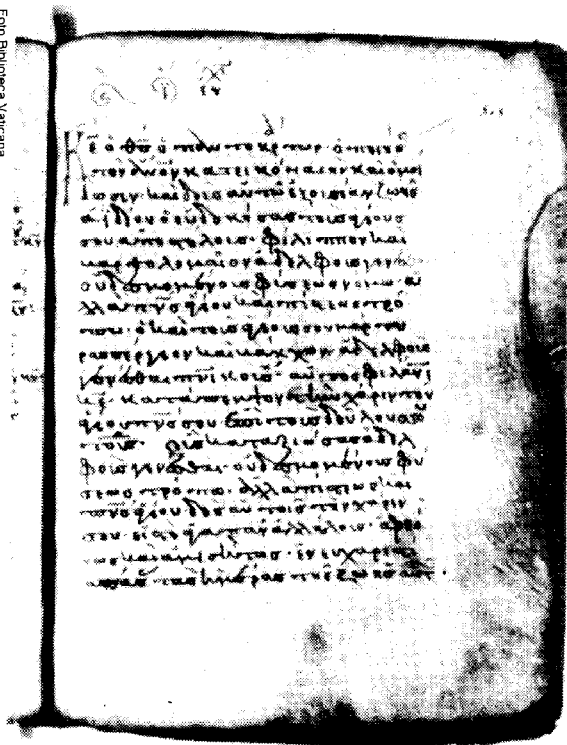


FIGURA 12. Folio 53, recto, del Griego 1811 del Vaticano, traducido aquí con el n.º y publicado como Documento n.º 4.

FIGURA 13. Pintura medieval de la unión litúrgica del emperador bizantino Basilio I y Juan, de los Skylitzes matritensis de los siglos XII y XIII. A la derecha, un sacerdote une a Basilio y a Juan en una iglesia. Están de pie ante un libro abierto sobre un atril (presumiblemente, el Evangelio que a menudo se menciona en la ceremonia). A la izquierda, la madre de Juan, Danelis, ofrece un banquete a la nueva pareja. Todos los personajes se identifican gracias a sus nombres escritos sobre los mismos.



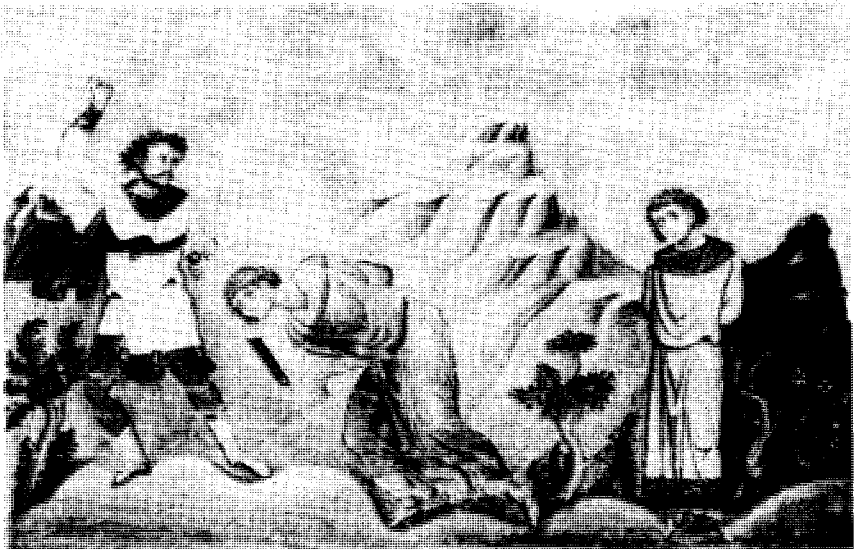


FIGURA 14. (arriba). Ilustración del siglo XIII en que David se casa con Betrabé cogiéndole la mano derecha, que es el gesto más constante de unión matrimonial. Manuscrito Bodl. 270b, folio 154 recto.



FIGURA 15. (derecha). Imágenes medievales (ca. 1300) de Moisés casándose con Zafora.

FIGURA 16. (abajo). Una ilustración romántica de la baja Edad Media que representa el martirio de san Sergio y san Baco, donde se ve la decapitación de uno mientras el otro mira con tristeza. En realidad, el decapitado fue san Sergio; previamente, Baco fue golpeado hasta la muerte. Esta escena pone de relieve el afecto recíproco y el pathos de su mutuo testimonio del martirio.





FIGURAS 17, 18, 19. Un trío escultórico de la baja Edad Media que presenta a Cristo y a san Juan sugiere que los artistas entendían la relación entre ambos como de afecto e intimidad.



Bayrisches Nationalmuseum, München



Foto Marburg/Art Resource, New York



FIGURA 20. La economía desempeñó su papel en el matrimonio heterosexual prácticamente en cualquier época y lugar. En India, los hermanos y los primos de la novia del maharajá de Kinshangarh entregan dinero como ofrenda a la familia del novio en la mañana de la boda. Los parientes mayores entregan billetes de mayor valor.

«No admita yo impedimentos
al matrimonio de espíritus limpios»

COMPARACIÓN DE LAS CEREMONIAS DE UNIÓN ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO Y DE UNIÓN HETEROSEXUAL

La naturaleza y el contenido de las ceremonias de unión

La Iglesia cristiana absorbió, prácticamente sin cambios, los antiguos ritos matrimoniales romanos. Se abolieron los auspicios de los augures, por supuesto, y el *sacrificium nuptiale* de vino e incienso terminó «convertido» en la misa nupcial. Pero los aspectos legales y ceremoniales, a saber, la lectura del consentimiento matrimonial a partir de las *tabulae nuptiales* y su firma, la entrega de la dote y la cooperación de la deidad en la confirmación de la acción legal y la protección del matrimonio, *dea pronuba* or *deus pronubus*, sufrieron muy pocos cambios, o cambios que sólo afectaron a la deidad tutelar.¹

1. Ernst Kantorowicz, «On the Golden Marriage Belt and the Marriage of the Dumbarton Oaks Collection», *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, 3-17, p. 4. Cf. Anne Schwerdtfeger, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*, Estocolmo, 1982, p. 123: «La instauración del matrimonio como sacramento no cambió en nada la estructura, los símbolos ni los actos rituales de la ceremonia, sino que más bien los sublimó.» Para estudios sobre el desarrollo de los ritos nupciales cristianos, véase el capítulo anterior, nota 7.

Tanto las fórmulas de unión heterosexual como de unión entre personas del mismo sexo parecen haberse desarrollado predominantemente a partir de conmemoraciones de paz apostólica.² Aunque no parece probable que la armonía de los apóstoles pudiera haber sido un precedente de las uniones de las que, a los ojos del siglo XX, cabe esperar satisfacción erótica, debería recordarse que en su primer milenio los cristianos no buscaban en el matrimonio la satisfacción de necesidades emocionales o sexuales. Además, en la Antigüedad la mayoría de la gente buscaba en el matrimonio precisamente la «armo-

2. Además de las ceremonias editadas y traducidas en este volumen y del oficio compuesto de unión entre personas del mismo sexo de Goar, ed. de 1647, pp. 898-902; ed. 1730, pp. 706-709, obsérvese que Orígenes equiparaba amistad y paz (*Contra los herejes*, 7:29, PG, 16:3:3326: ἡ φιλία εἰρήνη τις ἐστὶ καὶ ὁμόνοια καὶ στοργή [«la amistad es una cierta paz, concordia y afecto»]). Para el tema de la «paz» en el matrimonio heterosexual, véase también Paulino de Nola (m. 431), Carmen 25 (CSEL, 30:238-245, vv. 227-228) (*Ille iugans capita amborum sub pace iugali velat eos dextra quos prece sanctificat*); Ritzer, p. 230, que cita de M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, en *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, V, París, 1904, MS A; y Ricardo de Saint Victor (en la segunda mitad del siglo XII), *Epître à Severin sur la charité par Ives*; *Les Quatre degrés de la violente charité: Texte critique avec introduction, traduction et notes*, ed. a cargo de Gervaise Dumeige, (París, 1955), p. 145: *Mutuus namque intimi amoris affectus inter federatos pacis vincula adstringit, et indissolubilem illam perpetuandam que societate gratam et jocundam reddit*. La ceremonia de matrimonio heterosexual del siglo XVI, tal como se registra en Atanasio, 21, 91, a partir de monte Athos (Dmitrievskij, n.º XCIX, 759), incluye la siguiente invocación: δώρησαι αὐτοῖς πίστιν ἀκατασχύνητον, ἀγάπην ἀνυτόκριτον, πλημονὴν σοφίας τῇ εἰς ἀλλήλους ἀγάπην [...] τὸν σύνδεσμον τῆς εἰρήνης («garantizadles fidelidad que tenga de qué avergonzarse, amor sincero, plenitud de sabiduría en el afecto mutuo, y [...] el vínculo de la paz»). Incluso en la actualidad, en la ceremonia de matrimonio heterosexual del Episcopal Prayer Book en vigencia (1977), el intercambio de paz puede sustituirse por la comunión (p. 436).

nía» (tal como expresaba en latín la palabra *concordia* o en griego el término ὁμόνοια),³ y casi no existen motivos para suponer que eso hubiera cambiado con el paso a la Edad Media.⁴ Incluso la palabra griega para «paz» (εἰρήνη) —aun cuando su etimología permanece todavía oscura—, es probable que se refiriese a unión⁵ más que a ausencia de conflicto.⁶ Es cierto que Jesús anunció que dejaba a Sus discípulos Su «paz» (εἰρήνη, Juan, 14:27), pero no quiso decir ausencia de conflicto, pues en numerosas ocasiones predicó que la agitación y el disenso per-

3. De acuerdo con Louis Reekmans («La “dextrarum junctio” dans l'iconographie romaine et paléochrétienne», *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 31, 1958, pp. 24-95, esp. p. 81), en el contexto matrimonial el griego ὁμόνοια es específicamente equivalente al latín *concordia*. No hay duda de que esto se ha transmitido en el arte, donde la figura de Concordia en Occidente, o de ὁμόνοια en el sector griego del último imperio, oficiaba en las bodas supuestamente en sustitución de alguna diosa (Hera o un *genius* personal), para actuar como *pronuba/pronubus*. La idea era que *concordia* formara y a la vez protegiese el matrimonio: véase Chiara Frugoni, «L'iconografia del matrimonio e della coppia nel medioevo», en *Matrimonio*, 2, pp. 901-966.

4. La palabra bíblica más corriente para cualquier clase de amor era ἀγάπη, y aunque en general no se utilizaba en las Escrituras para describir pasión interpersonal, su poder y su historia eran lo bastante influyentes para preservarla como término preferido en toda clase de uniones litúrgicas. Véase cap. 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio», pp. 47 ss.

5. Sobre todo si, como han especulado algunos, derivaba en última instancia de la raíz ἔρω, «atar, ligar». Su etimología no es clara: *LSJ* no intenta resolverla, sino que se limita a remitir al lector a varios verbos con la misma grafía ἔρω («decir», «conectar»). Pero véase J. F. Schleusner, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum*, Glasgow, 1824, s.v. εἰρήνη: *Proprie vinculum, ab ἔρω necto, quia pace animi hominum connectuntur et conjunguntur, ad quod etymon allusisse videtur Paul Ephes, IV.3. memorans συνδεσµὸν τῆς εἰρήνης...* El pasaje de Efesios parece sugerir una *conexión* entre ambos significados, pero no que sean idénticos.

6. En este sentido, *concordia* es un paralelo perfecto, como lo son los nombres semitas para «paz» שלום y سلام .

seguirían a Sus seguidores, como realmente sucedió.⁷ Antes bien, se refería a la unidad y la concordia *entre ellos*.

En una antigua conmemoración litúrgica de la paz se lee, en la medida en que es posible reconstruirla:⁸

9 ... Oramos [para que] en el vínculo de la paz nos sean concedidos el amor [ἀγάπην] y el afecto fraterno [φιλαδελφίαν], y para que los deseos de nuestros corazones se vean satisfechos, ¡Oh, Tú, el único que tienes autoridad!, ¡oh, santo, glorioso y honrado soberano y Señor, cuyo nombre (?)!¹⁰ ¡Oh, Tú, que moras en el cielo e inclinas los ojos hacia abajo,¹¹ que estás sentado en el cielo y eres por siempre alabado! Amén.¹²

Con el tiempo, esto se convirtió en una plegaria litúrgica común y se utilizó en la mayor parte de las celebraciones eucarísticas griegas:

¡Oh, Dios Todopoderoso, inclina tus ojos desde los cielos hacia tu Iglesia, Tu pueblo entero y Tu pequeño rebaño y

7. Jesús advirtió todo eso en Mateo, 10:34: «No tenéis que pensar que yo haya venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino la espada».

8. Debido precisamente a su carácter fragmentario es imposible traducir el fragmento de papiro con exactitud.

9. Tal como se lo ha reconstruido, algo falta en el griego.

10. Tal como se lo ha reconstruido, algo falta en el griego.

11. Salmo 112:5-6.

12. Plegaria 3 en el papiro de Dêr-Balizeh (*An Early Euchologium: The Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited*, ed. a cargo de C. H. Roberts y B. Capelle, Lovaina, 1949, 10; y en T. Schermann, *Aegyptische Abendmahlsliturgien*, Paderborn, 1912, p. 5), que Roberts data en el siglo VI. Roberts observa un paralelo con la plegaria de la liturgia de san Marcos, *infra*. Esta plegaria recuerda *Efesios*, 4:3, y *Colosenses*, 3:13-15, en su énfasis sobre la paz, y *Efesios*, 4:2; *Romanos*, 12:9-11; 1 *Tesalonicenses*, 4-9; 1 Pedro, 1:22; 1 Pedro, 2:17; 1 Pedro, 3:8, y 2 Pedro, 1:7, en su llamamiento al amor (ἀγάπη).

sálvanos a todos, Tus siervos indignos, hijos de Tu compañía! Concédenos Tu paz, amor [ἀγάπην] y ayuda, y envíanos el regalo de Tu Espíritu Santo, que con corazón puro y buena conciencia¹³ nos besaremos¹⁴ el uno al otro con un beso santo,¹⁵ no con mendacidad ni hipocresía,¹⁶ no con enemistad en los corazones¹⁷ sino con perfección y sin mácula, uno en espíritu, uno en el vínculo de paz y amor, uno en cuerpo y espíritu, uno en la fe, así como fuimos convocados a una única esperanza de aquí en adelante,¹⁸ haz que todos accedamos a un afecto [στοργήν] divino e ilimitado en Jesucristo, nuestro Señor, con quien eres alabado, con Tu santísimo y bondadosísimo Espíritu, fuente de vida, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.¹⁹

Tanto el llamamiento a la paz como la invocación del amor (expresado por ἀγάπη), se convierten en los siglos siguientes en características de las ceremonias de unión (ya entre personas de ambos sexos, ya de uno solo). Todas las ceremonias heterosexuales traducidas en el Apéndice de Traducciones, que cubren un período de ocho siglos, incluyen invocaciones directas u ocasionales de la paz; lo propio hacía la mayor parte de las otras litur-

13. Cf. 1 Timoteo, 1:5: «Pues el fin del evangelio es la caridad que nace de tu corazón puro y de una buena conciencia».

14. O bien «saludaremos»: ἀσπασώμεθα.

15. Cf. *Romanos*, 16:16: «Saludaos unos a otros con el ósculo santo».

16. Cf. 1 Pedro, 2:1.

17. O bien «extraños»: ἄλλοτριον.

18. Cf. *Efesios*, 4:3-4: «Solícitos en conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo espíritu, así como fuisteis llamados en una misma esperanza de vuestra vocación». *Colosenses*, 3:13-15: «Sufriéndoo los unos a los otros, y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro, así como el Señor os ha perdonado, así también vosotros. Pero sobre todo mantened la caridad, que es el vínculo de la perfección. Y gobierne vuestros corazones la paz de Cristo Dios, a la cual fuisteis asimismo llamados para formar un solo cuerpo, y sed agradecidos [καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε]».

19. Editado en Brightman, p. 123.

gias heterosexuales, al igual que todas las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo y la mayoría de las que no se traducen ni editan en este volumen. En el siglo XV, Simeón de Tesalónica opinaba en su tratado sobre el matrimonio que «en paz y mediante la paz y la concordia [ὁμόνοια], ellos [el esposo y la esposa, se unen]». ²⁰

El amor (ἀγάπη) y la armonía (ὁμόνοια) apostólicos son constantes de las liturgias matrimoniales aun cuando no parezcan temas propios de la vida conyugal. Ἀγάπη no era la palabra griega con que corrientemente se designaba el efecto personal (más usualmente llamado φιλία o ἔρως) ²¹ sino el término litúrgico para designar cualquier clase de amor entre cristianos, debido, al menos en parte, a que con gran diferencia era el término más común en las Escrituras, tanto las judías como las cristianas, para denominar todo tipo de «amor». De acuerdo con Juan Crisóstomo, el matrimonio heterosexual era el misterio del amor (ἀγάπη). ²² En un rito matrimonial heterosexual del siglo XIII procedente del monte Athos, ²³ se suplica a Dios que corone a la pareja «en amor», al que se nombra con el término ἀγάπη.

En los siglos IV y V, uno de los símbolos más frecuentes del matrimonio cristiano en Oriente —la coronación— solía ir asociado al simple gesto de unión matrimonial más corriente en el mundo entero: la unión de las manos derechas (que se analizará a continuación), y se extendía a diádas de santos y mártires, así como a esposo y esposa. ²⁴ Los santos eran, casi siempre, Pedro y Pablo. ²⁵

20. Περὶ τοῦ τιμίου νομιμοῦ γάμου, 278 PG, 155:508: ἐν εἰρήνῃ καὶ δι' εἰρήνην συνάπτονται καὶ ὁμόνοιαν. Cf. la bendición siguiente: «Μαντένλος en paz y concordia» (ibíd., 509: φυλάξῃ ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ).

21. Véase capítulo 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio».

22. *In Epistolam ad Colossianos*, 4. Hom., 12, PG, 62:387.

23. Dmitrievskij, n.º XX, p. 182.

24. Para la invocación de mártires en ceremonias de unión hete-

Éste, sostenía Reekman, presentaba un parecido asombroso con un sarcófago italiano en el que se representaba una pareja casada cuyos miembros se dan la mano mientras son coronados. En tales circunstancias, Cristo parece haber tomado el lugar de la *concordia* en las representaciones paganas del matrimonio.²⁶ Tal vez podría argumentarse que, aun admitiendo la naturaleza no erótica del matrimonio heterosexual entre los cristianos anteriores al siglo XII, no es probable que apóstoles como Pedro y Pablo o Felipe y Bartolomé constituyeran modelos adecuados para ninguna clase de unión personal, ya que de sus relaciones se sabía demasiado poco como para erigirlas en antecedentes. Pero vale la pena observar que, sin duda, Abraham y Sara no fueron elegidos como modelos heterosexuales en virtud de las particularidades de su declaración: ¿acaso debían los hombres casados tener su propia Agar? ¿Acaso debían las madres, aun las adoptivas, ser como Sara en relación con Ismael? Si se destacaban y se los mencionaba, no era por los detalles concretos de sus respectivas vidas personales, sino, antes bien, por su *posición en la historia judeocristiana*.

rosexual, véase, por ejemplo, los textos siguientes, todos ellos editados en Dmitrievskij y mencionados aquí con sus respectivos números de ítem: 968 de Sinaí (1426 EC), LVI, p. 404; 322 (934) de Athos Vatoped (1468 EC), LIX, p. 422; 88 de Athos Athanas, (s. xv), LXI, p. 443:8 (182) de Santo Sepulcro, Const. (s. xv), LXIV, p. 465); 364 de Athos Penteleimon (s. xv), LXXI, p. 566; 105 de Athos Athanasios (s. xv), LXXIX, p. 633; 690 de Patmos Iltari (s. xv), LXXXIII, p. 652; 615 (757) de Santo Sepulcro (Const.), 615 (757) (1522 EC), XCVI, pp. 741-742.

25. Reekmans, «La “dextrarum junctio”», pp. 74-75, catalogó dieciocho casos de coronación de Pedro y Pablo, y más procedentes de Egipto e Italia de los siglos VI y VII. Sobre coronación, véase también Chiara Frugoni, «Iconografia del matrimonio», *Matrimonio*, 2:922 (*Cristo incorona i suoi eletti e ripete per gli sposi il gesto già riservato ai santi e ai martiri, a Pietro e Paolo soprattutto*).

26. Reekmans, pp. 75-77.

La plegaria por la copa común en las ceremonias heterosexuales o la comunión en los ritos entre personas del mismo sexo usualmente invoca «la fe de los apóstoles»²⁷ en tanto difusores de la nueva alianza o concordia apostólica (ὁμόνοια τῶν ἁγίων ἀποστόλων/μαθῆτων).²⁸ En su origen, la copa común no era eucarística²⁹ sino una sobrevivencia de la *confarreatio* romana y otros rituales matrimoniales paganos basados en el cáliz. Fue cristianizada mediante el llamamiento a la fe de los apóstoles, con la sugerencia de que la pareja en cuestión, en tanto cabeza de una casa cristiana, desempeñaría en la difusión de la nueva religión un papel comparable al de los apóstoles.

27. En las ceremonias de matrimonio heterosexual, la coronación también se realiza con apelación a los apóstoles (οτεφάνωσον αὐτοὺς, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς εστεφάνωσας τὸν χορὸν τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων, del Santo Sepulcro en Estambul, texto editado por Dmitrievskij, n.º LXIV, p. 464).

28. Véase Daniele Gelsi, «Punti per riflessione sull'ufficio bizantino per la "incoronazione" degli sposi», *La celebrazione cristiana del matrimonio: simboli e testi. Atti del II congresso internazionale di liturgia, Roma, 27-31 maggio 1985. (Studia Anselmiana, 93. Analecta liturgica, 11)*, Roma, 1986, y Baldanza, pp. 348-349. En algunas versiones se invoca el ejemplo de Caná, que también puede aplicarse al vino (ibíd., p. 349).

29. Véase cap. 5, n. 125, *supra*. De los veintidós matrimonios heterosexuales del eucologio que estudia Baldanza, «El rito», sólo nueve tienen una «copa común», pero les atribuye significación eucarística (p. 339). Algunas ceremonias, por ej., el Eucologio del siglo XV del 105 de Athos Athanasios (Dmitrievskij, LXXIX, p. 633), deja claro que en la ceremonia hay dos copas en juego —la «copa común» (tal como se describe *supra*) y también la comunión (ἀπόκειται δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ στέφαναι δύο καὶ ποτήριον μετ' αἵνου καὶ ἄρτου, κλάσματα ἕξ μικρὰ πάντα, εἰ οὐκ εἰσιν ἅξιοι κοινωνῆσαι τῶν ἀχράντων μυστηρίων, εἰ δὲ εἰσιν ἅξιοι, οὐ χρὴ ποιῆσαι κοινὸν ποτήριον)—. Cf. también el primitivo 105 de Patmos (siglo XIII), Dmitrievskij XVII, p. 169, en el que el sacerdote da primero a la pareja el «cuerpo y la sangre» (sin lugar a dudas, la comunión) y después la «copa común». El 968 de Sinaí (1426 EC), Dmitrievskij LVI, p. 402, indica también que sobre la mesa sagrada (empleada para realizar el matrimonio) había dos cálices,

les.³⁰ Un manuscrito ítalo-griego del siglo XII todavía se refiere a la copa común como «la copa de tus santos discípulos».³¹ La mayor parte de las representaciones del matrimonio cristiano del siglo III al V se encuentra en copas de oro, que en opinión de al menos un estudioso eran copas de comunión preservadas como recordatorios del matrimonio.³²

El vocabulario de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo se asemeja, en muchos aspectos sorprendentes, al de las ceremonias heterosexuales griegas y medievales. En las traducciones y documentos que se publican en el Apéndice de Traducciones es fácil descubrir muchas semejanzas y paralelismos.

La letanía con que normalmente se da comienzo a la ceremonia es prácticamente igual a la que suele recitarse al inicio de las ceremonias de matrimonio heterosexual. Por ejemplo, de las muchas e importantes letanías que contiene el libro italiano de plegarias del siglo X publicado por Passarelli,³³ las números 7, 11, 101, 155, 155bis, 162, 250, 256, 266, 276, 286-288, 319, 373 y 379 admiten la comparación con la letanía normal de comienzos de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, pero la que al parecer tiene una relación más estrecha con ésta es la número 166, para la ceremonia de matrimonio heterosexual.³⁴ En su mayor parte las letanías para las uniones

uno para la «copa común» y otro para la comunión. Ritzer encontró (pp. 99-100) que, hacia el siglo XIII, entre los coptos se exigía la comunión para el matrimonio.

30. Gelsi, p. 298: «Es muy interesante la idea de que la fe de los cónyuges sea “apostólica”», es decir, la misma fe de los apóstoles, en tanto difusores de la nueva alianza; al beber de la copa, se bebe de la fe.

31. Vaticanus Graecus, 1863: τὸ ποτήριον τῶν ἀγίων σου μαθητῶν.

32. Frugoni, p. 926.

33. Gaetano Passarelli, *L'Euclologio cryptense* Γ.β. VII (sec. X) ('Ανάλεκτα βλατάδων, 36, Tesalónica, 1982).

34. Incluso con la plegaria en que se pide que la vida común de

heterosexuales de la colección Dmitrievskij se asemejan también a las del comienzo de la ceremonia de unión entre individuos del mismo sexo y no se parecen a otras clases de letanía que él mismo ha editado (por ejemplo, para convertir a alguien en catecúmeno, p. 78).

Entre los otros servicios son relativamente pocos los que contienen alguna clase de letanía; en la ceremonia de adopción del siglo XIII de Dmitrievskij (n.º 105) no hallamos ninguna, mientras que en el Eucologio de Sináí sólo tres ceremonias las tienen: una de unión entre personas del mismo sexo, una de Pentecostés y una para vestir un monje.³⁵

Existen otros aspectos del vocabulario de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo que merecen ser esclarecidos. La frase «fidelidad de la que no haya que avergonzarse» (πίστιν ἀνεπαίσχυντον) se encuentra en muchos textos, siempre en recuerdo de la frase del Nuevo Testamento en 2 Timoteo, 2:15, donde se la usa a propósito de la condición del buen cristiano. Sería un anacronismo leer esta frase bíblica como conscientemente «libertaria» o como precepto negativo respecto de un componente sexual de la relación que se solemniza.

Análogamente, «sin ofensa ni escándalo» y «permanecer libre de odio y escándalo» pueden leerse como advertencias contra un componente sexual, pero, en realidad, el énfasis en la castidad de las relaciones sexuales

la pareja permanezca «intachable» y «no condenada» (τοῦ ἀεμπτον καὶ ἀκατάγνωστον τὴν συμβίωσιν αὐτῶν διαμεῖναι). Por otro lado, en ese manuscrito particular, la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo (traducida como n.º 3 en el Apéndice de Traducciones), no comienza con una letanía, como debería.

35. En la edición de Jean Frček («Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française», *PO*, 24, 1933, pp. 611-801; 25, 1943, pp. 490-622). Las dos últimas aparecen en pp. 94-95 y 156-157. Este manuscrito, aun cuando no ha sobrevivido entero, no parece que contenga ni una sola ceremonia del matrimonio heterosexual.

dentro del matrimonio era usual en las ceremonias premodernas (por ejemplo, las que aparecen en el Apéndice de Traducciones, especialmente las números 2, 7 y 12, que abarcan un período de casi un milenio). La mayoría de las últimas hablan explícitamente de «castidad» o invocan a Dios para que haga «casta» a una o a ambas partes. En efecto, tanto en el mundo griego como en el romano se había empleado ya una fórmula comparable en epitafios conmemorativos de matrimonios heterosexuales, de larga vida.³⁶ En el contexto del matrimonio heterosexual ordinario (en oposición a los votos de quienes abrazan un «matrimonio espiritual»), sería difícil interpretar razonablemente «casto» como «exento de sexo»; ha de haber significado «fiel», es decir, que no engaña a su pareja. Es probable que ésta sea la única interpretación razonable de frases comparables en ceremonias de unión entre personas del mismo sexo. Por el contrario, en las uniones entre individuos del mismo sexo nunca se menciona la «castidad» ni se llama a ella.

Pero los paralelos más asombrosos están relacionados con el simbolismo visual, que era, sin duda, más memorable para la congregación: la visión de ambos miembros de la pareja ante el altar, cogidos de la mano, unidos y bendecidos por el sacerdote, habría de perdurar más en la imaginación y la memoria que la fraseología precisa de cualquier ceremonia, que los congregantes oían una y otra vez pero que no tenían a su alcance directo, por tratarse de sociedades premodernas con índices mucho más

36. A menudo expresada mediante la frase «sin distinción, sin ofensa, sin ningún desacuerdo» (*sine discriminine, sine offensione, sine ulla querela*), empleado en *CIL*, 6:35536, 9810, 27853, y que ha sido observado por R. A. Lattimore, «Themes in Greek and Latin Epitaphs», en *Illinois Studies in Language and Literature*, 28, 1942, p. 279, y en Suzanne Dixon, *The Roman Family*, Baltimore, 1992, p. 70.

bajos de alfabetización y sin imprenta.³⁷ Las principales semejanzas estructurales entre la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo y los oficios nupciales heterosexuales eran el acto de ligar con una estola o un velo, la imposición de coronas, la celebración de una fiesta para familias y amigos después de la ceremonia, el caminar alrededor del altar, el uso de una cruz, ocasionalmente el empleo de espadas y —prácticamente siempre— la unión de las respectivas diestras.

Según Ritzer (p. 43), el ligar a los contrayentes con una estola o un velo era un residuo del *flammeum* romano, el velo rojo que llevaba la novia, como hacían las mujeres casadas cuando ofrecían un sacrificio. San Ambrosio analizó la colocación del velo sobre la novia, presumiblemente en el matrimonio cristiano en el siglo V,³⁸ y su contemporáneo san Paulino de Nola describía en su *Epithalamium* (himno de bodas) a un obispo que en una ceremonia de unión heterosexual colocaba un velo tanto sobre el hombre como sobre la mujer.³⁹ En un oficio de matrimonio heterosexual del siglo X procedente de la Italia grecoparlante (registrado en el Γ.β. VII de Grottaferrata),⁴⁰ el modo de cubrir a una pareja que va a casarse es muy semejante al acto de ligar las manos derechas que se realiza en muchas ceremonias de unión entre personas del mismo sexo (por ejemplo, números 3, 4, 12 o 14 en el Apéndice de Traducciones). Es probable, aunque no seguro, que la expresión «atar el nudo» para designar el

37. Aunque los textos premodernos no siempre indican todos los gestos que se requieren o esperan. Por ejemplo, no todos los textos para los servicios heterosexuales especifican realmente la imposición de coronas: a menudo su uso debe inferirse de la plegaria para *quitarlas*. En general he limitado mi análisis a gestos efectivamente indicados en los textos.

38. Stevenson, p. 27.

39. Stevenson, p. 29.

40. Tal como la editó Passarelli, n.º 165.6.

matrimonio se relacionara con la costumbre nupcial de envolver ambas diestras en una estola, lo que formaba parte tanto de las bodas heterosexuales como de las uniones entre individuos del mismo sexo.⁴¹

El velo, en oposición a la ligazón de las manos con la estola, se asociaba ora con la virginidad —cualidad que se esperaba de la novia, pero no siempre del esposo, pues a menudo los matrimonios eran arreglos dinásticos o de propiedad y lo único que podía asegurar el linaje era el control estricto de la maternidad—, ora con el acceso de la mujer a un estado de madurez suficiente como para casarse. «El velamiento significaba la elegibilidad adulta de la novia y no implicaba los votos matrimoniales.»⁴² En el siglo IX, al menos en la época de papa Nicolás,⁴³ se negó en Occidente el velo a quienes no eran vírgenes (incluidas aquellas que se casaban en segundas nupcias).⁴⁴ Pero en el rito maronita, el sacerdote y el diácono se acercaban a una mesa sobre la que había una cruz, velas, los Evange-

41. Véase el análisis de esto, por ej., en Chénon, p. 30. E. Cobham Brewer, *Dictionary of Phrase and Fable*, Londres, muchas ediciones, ofrece bajo la entrada «Marriage Knot (The)» indicaciones bastante poco útiles en las que sugiere unas relaciones más o menos forzadas entre costumbres latinas e hindúes. Pero puesto que sabemos que a partir de la Edad Media y hasta comienzos de los tiempos modernos muchos europeos ataron el *pallium* o alguna otra cosa en torno a su mano derecha, parece más sensato suponer que éste es precisamente el origen de la frase. De acuerdo con el OED, s.v. *knot* («nudo»), I.11b. y *tie de knot* [«atar el nudo»] ya eran corrientes en el inglés del siglo XIII. Shakespeare utiliza la expresión en *Romeo y Julieta*, iv.ii.24, donde el padre de Julieta desea que la boda se realice al día siguiente, y dice: *I'll have this knot knit up to-morrow evening*.

42. Schwerdtfeger, p. 116.

43. En la época de san Basilio se consideraba inválido todo matrimonio posterior al segundo: véase *Collected Letters of St. Basil*, ed. y trad. a cargo de Roy Deferrari, Cambridge, Mass., 1962, LCL, pp. 24-26.

44. *Verumtamen velamen ilud non suscipit qui ad secundas nuptias migrat*, PL, 119:998.

lios, anillos de boda y coronas; luego el sacerdote unía las manos de la pareja y envolvía una estola alrededor de ellas.⁴⁵ Además de los anillos (tema que se analiza más abajo), en la mayor parte de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo, es posible hablar precisamente los gestos simbólicos, como se indica en algunas de las versiones traducidas en el Apéndice de Traducciones. La unión de las manos con la estola no figuraba en el rito matrimonial tridentino, pero Carlos Borromeo la reintrodujo en su *Liber Ambrosianum*.⁴⁶

En el siglo IV, el sacerdote bendecía también las coronas para el matrimonio,⁴⁷ pero las ceremonias más antiguas de boda heterosexual no mencionan la coronación, que en esa época formaba parte del servicio de esponsales.⁴⁸ Algunos cristianos se opusieron al uso de coronas en el matrimonio porque eran paganas.⁴⁹ San Juan Crisóstomo las defendió como símbolo de victoria sobre la pasión (visión del matrimonio que, desde el punto de vista moderno, difícilmente resultaría estimulante),⁵⁰ pero, en cambio, las liturgias las relacionaron con la coronación de mártires, como Esteban.⁵¹ En las Escrituras judías las coronas se habían usado para honrar a los «puros» (*Sabi-*

45. Stevenson, p. 116.

46. Stevenson, pp. 172-173. Se hallarán pruebas acerca de la estola en otros ritos (publicados) de matrimonio heterosexual en el 189 de Athos Athanasios (s. XIII). Dmitrievskij, XX, p. 182; el 968 de Sinaí (1426 EC), Dmitrievskij, LVI, p. 401; el 977 de Sinaí, 977 (1516 EC), (Dmitrievskij, XCIV, pp. 714-716).

47. Stevenson, p. 104.

48. Ibíd., p. 99, cit. Barb. 336, a modo de ejemplo.

49. Ritzer, p. 43, que cita especialmente a Tertuliano, *De corona*.

50. San Juan Crisóstomo, *Il Epist. 1 ad Tim.*, 2:9 (διὰ τοῦτο οἱ ἁγίοι τοῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γινόμενοι, οὕτω προσέρχονται τῇ ἐνρῇ ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, PG, 62:546, y Theodore Studite, PG, 99:1092-1903; cf. Stevenson, pp. 23-24.

51. Stevenson, p. 101, que cita el 194 de Patmos (siglo XIII).

duría, 4:2), a quienes se calificaba de ἀμιάντων («sin tacha», «inmaculados», como la Virgen María).⁵² Eso resulta particularmente asombroso en relación con la ambivalencia cristiana acerca del matrimonio heterosexual, porque el pasaje en cuestión comienza con la afirmación de que «es mejor no tener hijos que carecer de virtud» (*Sabiduría*, 4:1), lo que sugiere que cuando el Nuevo Testamento hablaba del lecho matrimonial como κοίτη ἀμιάντος,⁵³ podía efectivamente querer decir matrimonio sin sexo, en función de la conciencia que los redactores del Nuevo Testamento tuvieron del *Libro de la Sabiduría*. En la Alemania medieval, la corona se usaba para la novia sólo si ésta era virgen.⁵⁴ Todavía en el siglo XV, Simeón de Tesalónica explicaba el significado de las coronas como la honra de la virginidad antes que la del matrimonio,⁵⁵ pero en Constantinopla, ya en el siglo VIII, se permitía la coronación en un segundo matrimonio.⁵⁶

Es asombroso que, aunque en Oriente la ceremonia estuviera invariablemente a cargo de un sacerdote y las coronas siempre fueran importantes, fue en Occidente donde éstas alcanzaron su apogeo en la iconografía del matrimonio y donde se las representó, en general, como si Cristo mismo las colocase sobre la pareja, actuando como *pronubus* (aproximadamente, «el mejor hombre»).⁵⁷ De

52. El *Libro de la Sabiduría* sólo aparece en los LXX; el original hebreo (si lo hubo) no ha sobrevivido.

53. *Hebreos*, 13:4, véase análisis y n. 34, *supra*.

54. Wolff, pp. 55-86, con bibliografía.

55. παρθενίαν ἄχρι τοῦ γάμου, *De matrimonio*, 276, PG, 155:505. Pero en el 60 de Athos Kost., Dmtrievskij, CXXIV, p. 855, la coronación se ve acompañada por un llamamiento a la coronación de Esteban con el martirio, y la sección de la ceremonia correspondiente a la coronación termina con Ἄγιοι μάρτυρες, οἱ καλῶς ἀθλήσαντες (p. 856).

56. Ritzer, pp. 146-147: *Dieselben setzen wohl die unterschiedslose Krönung der γάμοι un der δῖγαμοι als übliche oder wenigstens gedultete Sitte voraus.*

57. Para Frugoni, «L'Iconografia del matrimonio», esto significa

la misma manera en que, en esa época, las ceremonias de unión heterosexual raramente mencionaban la comunión, contrariamente a lo que ocurría en las de unión entre personas del mismo sexo, estas últimas era extraño que mencionasen la coronación, que tal vez haya estado demasiado asociada a la virginidad femenina como para que se la considerara esencial a la hora de unirse dos varones. Por otro lado, es prácticamente indudable que la costumbre se asoció a la ceremonia de unión entre individuos del mismo sexo. Un ejemplar del siglo XI menciona el *retiro* de las coronas,⁵⁸ lo que implica necesariamente su previa imposición, y al menos una de las prohibiciones de la ceremonia a los monjes (que ni en Oriente ni en Occidente podían casarse) se refiere específicamente a las coronas asociadas a la ceremonia,⁵⁹ a las que de-

que en Oriente era sólo una supervivencia pagana, mientras que en Occidente representaba la idea teológica de la coronación de los santos (*passim*, pero véase también esp. p. 966). La importancia de los mártires en el lenguaje matrimonial se discute *supra*.

58. Γ.β. II de Grottaferrata, traducida en el Apéndice de Traducciones, como n.º 4. Se trata de una versión verdaderamente temprana e influyente de la ceremonia. Sorprendentemente, Stevenson, p. 101, opina que la ceremonia heterosexual de retiro de las coronas podría ser, a más tardar, del siglo XV, otra razón, además de las que se dan en el comentario del texto, para creer que no por azar se separó esta plegaria de una ceremonia heterosexual.

59. En su comentario sobre una disposición del concilio *in Trullo* a finales del siglo VII, según la cual los monjes no podían cenar con mujeres, Harmenópolis, un jurista del siglo XIV, cita el comentario de Pedro, el *chartophylax* de la «Gran Iglesia» (*Hagia Sophia*), donde se añadía que los monjes tampoco debían seleccionar a los muchachos en el bautismo y realizar con ellos semejantes uniones (Ἀνέδεκτον, φησὶ, μοναχὸν δέχεσθαι παῖδια ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, καὶ κρατεῖν στεφάνους γάμων, καὶ ἀδελφοποιῶς ποιεῖν PG, 150:124). Es asombroso que este comentario se produzca en el contexto de una prohibición a los monjes de toda clase de intercambio (social) con mujeres. *Chartophylax* significa «archivista»; no he podido identificar a esta persona, pero ha de haber vivido después del concilio *in Trullo* (691-692) y

nomina «coronas de matrimonio» (στεφανοὺς γάμων).⁶⁰

Desde tiempos antiguos el banquete constituyó una parte importante de cualquier ceremonia europea de unión, ya fuera para señalar el comienzo oficial del matrimonio legal,⁶¹ ya para anunciar públicamente un acuerdo de convivencia más o menos permanente (*contubernium*). Y desde la antigua Creta en adelante, esto marcó de diferentes maneras las uniones entre personas del mismo sexo. Hacia finales de la Edad Media, una fiesta de boda era parte omnipresente del matrimonio cristiano, por mucho que variaran los rituales empleados para la boda.⁶² En efecto, tal era su importancia que a comienzos

antes de Harmenópolis. Sobre el significado más amplio de recoger niños de la pila bautismal en relación con el matrimonio, véase Demetrio Comaciano, en Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra et classica: spicilegio solesmensi*. 6: *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, París, 1891, cols. 642-644, n.º clxvi.xii.

60. Sería imposible entender de otra manera estas palabras griegas. La traducción latina de PG las vierte en *coronas nupciales*, como hace Goar, aunque tal era la ansiedad de éste por descartar el significado obvio del pasaje (y de la ceremonia), que llegó a inventar e insertar las palabras *paranymphii more* —«al estilo del novio»— justo después de *coronas nuptiales*, como si esto diera algún sentido al enunciado. A pesar de ello, luego agrega un comentario más revelador de la verdadera intención (y tal vez de su auténtica comprensión) del original: «Aún hoy, los monjes de vida más relajada [διόρθοι] y casi cualquier laico, tras haber eliminado la mujer como causa de peligro, no se inhiben de constituir estas uniones» (*Hodie nihilominus Monachi διόρθοι vitae laxioris, et laici quilibet, eliminatis tamen mulieribus periculi causa, spiritales illas fraternitates inducere non desistunt*). En mi traducción he omitido *spiritales* porque es una grafía poco usual (normalmente Goar da *spiritualis*), y puesto que se sabe que Goar insertó tendenciosamente esta palabra por doquier; véase cap. 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio», pp. 76-78.

61. Esto era cierto incluso entre los antiguos judíos, aunque luego la fiesta de boda se celebrara en la casa del novio (Ritzer, p. 8): el banquete de esponsales se realizaba en la casa de la familia de la novia (p. 10).

62. Brundage, p. 440. En unos cuantos textos nupciales (tales

del siglo XII los sacerdotes que bendecían matrimonios en segundas nupcias tenían prohibido participar en la fiesta posterior.⁶³ Rara vez se mencionaba la fiesta en los textos de matrimonio heterosexual o en los ritos de unión entre personas del mismo sexo, pero varias fuentes dan cuenta de su existencia. En la lámina número 13 se reproduce un banquete de este tipo para dos hombres; si bien la ilustración es del siglo XII, la narración se encuentra ya en una crónica del siglo XI.

En una ceremonia matrimonial griega actual, el sacerdote después de la copa común, coge a la pareja con las manos y la hace dar tres vueltas alrededor del altar.⁶⁴ No está claro el origen preciso de esta costumbre,⁶⁵ pero es probable que se remonte al siglo XIII.⁶⁶ Sin duda, era

como el 189 de Athos Athanasios [siglo XIII], Dmitrievskij, XX, p. 184), falta una plegaria de retiro de coronas, pero se incluye una plegaria para una fiesta de boda.

63. A. Pavlov, «Каноническіе Отвѣты Никиты, Митрополита Ираклійскаго (XI-XII вѣка) въ ихъ первоначальномъ видѣ и въ поѣднѣйшей переработкѣ Матѳея властара (XIV в.)», византійскій временникъ, 2, 1895, pp. 160-176, esp. p. 167; cf. Visuso, p. 236.

64. Ritzer, p. 144 (*Dann nimmt er beide bei der Hand und führt sie im Kreise herum*), y A. von Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes: Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes*, Berlín, 1898, 274. Lo mismo se ha probado en el 88 de Athos Athanasios (desde el año 1475; Dmitrievskij, LXI, p. 443); el 364 de Panteleimon (también s. XV; Dmitrievskij, LXXI, p. 569); el 21 de Athanasios (s. XVI; Dmitrievskij, XCIX, p. 763); cf. Dmitrievskij, pp. 465, 814, 831, 906.

65. Véase Gelsi, pp. 300-304. J. Evenou, «Le Mariage», en A. G. Martimort, comp., *L'Église en prière, III: Les Sacrements*, París, 1984, p. 211, llama a este movimiento «una suerte de danza sagrada del sacerdote y de los recién casados en torno al Evangelio». Un triple círculo semejante forma parte del bautismo y de la ordenación de obispos, sacerdotes y diáconos en la iglesia griega, de acuerdo con Gelsi, p. 301, quien (ibíd.) dice que no se lo menciona en ningún documento anterior al siglo XIV. Pero véase la nota precedente.

66. Maltzew y Stevenson (p. 101), opinaban que data del siglo XV,

usual al final de la Edad Media, tanto en ritos de unión heterosexual como entre personas del mismo sexo. Se la encuentra por igual en la versión eslava y en la griega de ambas clases de unión, así como en muchas ceremonias heterosexuales,⁶⁷ y en su estudio del siglo XV sobre el matrimonio, Simeón de Tesalónica,⁶⁸ la describe como parte esencial de una boda. Después, la pareja —con independencia del sexo— cantaba el himno al que se hace referencia como «Santos Mártires».

La primera aparición de las cruces en las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo tuvo lugar en el siglo XII, pero no se convirtieron en un rasgo regular de la misma hasta una fase más tardía de la Edad Media.⁶⁹ Habían formado parte del rito caldeo de matrimonio heterosexual por lo menos desde 676.⁷⁰ El uso de una cruz era básico para el matrimonio nestoriano,⁷¹ y tanto la cruz como el anillo eran esenciales a los esponsales

pero Ritzer, p. 145, n. 558, observaba que eso ya se hallaba en un manuscrito del siglo XIII, el 104 de Patmos, donde el sacerdote conduce a la pareja tres veces alrededor del *analogion* antes de cantar el *troparion* de los santos mártires.

67. Tanto la versión eslava traducida en el Apéndice de Traducciones con el n.º 11, como el texto griego 341 de Athos Coutl., incluyen ese gesto. Una ceremonia de matrimonio heterosexual de Athos incluye tanto el *troparion* de los mártires como la conducción de los recién casados en un círculo alrededor del altar cantando salmos (Dmitrievskij, p. 443). Otros servicios heterosexuales que exhiben este rasgo son: el 105 de Athos Athanasios, D LXXIX, p. 633; el 780 de Athos Panteleimon, D CXX, p. 831, y el 60 de Athos Kost, D CXXIV, p. 855.

68. PG, 155:513, mencionado en Gelsi, p. 301, y en Smirensky, «The Evolution of the Present Rite of Matrimony» (*ut supra*, cap. 5, n. 23), p. 39.

69. El manuscrito griego del siglo XII no se refiere a una cruz (973 de Sinai, de 1153), sino que pudo haber sido uno de esos símbolos ancillares, comunes pero no prescritos. La cruz se hizo más prominente en las versiones eslavas posteriores.

70. Stevenson, p. 118.

71. Ritzer, pp. 90-91.

heterosexuales entre los coptos y los jacobitas.⁷² Simeón de Tesalónica llegó incluso a denominar «vínculos de cruz» (σταυρικὸι [...] δεσμοί) a los contratos matrimoniales.⁷³ El rito heterosexual medieval maronita disponía que el sacerdote y el diácono se acercasen a una mesa con una cruz, velas, los Evangelios, anillos y coronas; el sacerdote unía las manos de la pareja que iba a casarse y las envolvía con su estola.⁷⁴

Aunque nunca aparece prescripto en el texto, en las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo se observa a veces el uso simbólico de una espada desenvainada (por ejemplo, en Irlanda), como ocurría también en el matrimonio heterosexual armenio⁷⁵ y en una ceremonia griega de matrimonio heterosexual del siglo XIII que se conserva en Sinaí 966.⁷⁶

El gesto clave en toda clase de ceremonias de unión era el tomarse de la mano derecha. Se trataba de un antiguo gesto romano⁷⁷ (llamada *dextrarum junctio*) para formali-

72. Ibíd., pp. 96-97, 99-100.

73. PG, 155:505.

74. Stevenson, p. 116.

75. Ibíd., p. 109.

76. Editado en Dmitrievskij, XXIII, p. 214: la pareja se pone de pie ante el santo βῆμα; el sacerdote coloca la corona y la copa común sobre la mesa. Si el hombre es un laico, ξώνει αὐτὰ σπαθήν, es investido con una espada; στήσι τὸν νεώτερον ἐκ δεξιῶν, τὴν ἐξ εὐωνύμων, καὶ δίδωσι πρὸς ἕνα κηρόν.

77. Véase la cita inicial. En Atenas era «el rito esencial del matrimonio» (Émile Chénon, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, París, 1912, p. 26). En *Andria*, de Terencio, un joven se considera casado con una mujer que no es ciudadana y no puede en realidad ser su esposa legal; Terencio le hace recordar el momento en que, junto al lecho de muerte de la madre de la mujer, ésta pone su mano derecha en la de él. «[Esto] representa[ba] la culminación de la ceremonia romana, el momento en el cual el *pronuba* llevaba a cabo la *dextrarum junctio* colocando la mano derecha de la novia en la diestra del novio» (Gordon Williams, «Some Aspects of Roman Marriage Cere-

zar un contrato, la mayoría de las veces, un arreglo conubial. También se lo recuerda como el gesto matrimonial clave en Tobit, 7:13, cuando Ragüel da a su hija Sara en matrimonio a Tobit, texto bien conocido en la Edad Media. A lo largo de este período persistió como el único acto crítico en toda clase de uniones.⁷⁸ en la Francia del

monies and Ideals», *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, pp. 16-19, esp. p. 21).

78. Sobre la *dextrarum iunctio* en el mundo antiguo, véase Reekmans, «la dextrarum iunctio» [sic], y Christopher Walter, «The *Dextrarum iunctio* de Lepcis Magna in Relationship to the Iconography of Marriage», en *Antiquités Africaines*, 14, 1979, pp. 271-283, y Glenys Davies, «The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art», en *American Journal of Archeology*, 89, 1985, pp. 627-640. Hay acuerdo general entre estos tres autores, aunque Walter muestra (pp. 274-275) que el gesto también se usaba a veces en otros contextos. Pero concede que el primordial era el del matrimonio, y observa que, incluso en otros empleos, oficia como metáfora de la armonía y la unidad matrimonial. El término que más a menudo se asocia a este gesto en las inscripciones (por ej., en monedas o en bajorrelieves militares), es *concordia*, el cual aparece también en monedas en las que *dextrarum iunctio* conmemora el matrimonio imperial, por ej., de Caracalla y Plautilla: *concordia aeternae, concordia felix, propago imperii*. Walter tampoco estaba convencido (p. 277) de que en la época romana tal cosa reflejase la práctica real del rito del matrimonio, en oposición a su mera simbolización en el plano artístico. Admite que las primeras fuentes bizantinas y germanas que han sobrevivido muestran que la unión de las manos derechas forma parte de la ceremonia de matrimonio, pero no le parece que se pueda suponer que sea el resto de una práctica romana; en esto sigue a A. Rossbach, *Römische Hochzeits- und Ehedenkmäler*, Leipzig, 1871, y a Reekmans. Davies se preocupó enormemente por mostrar que la *dextrarum iunctio* tuvo algunas otras connotaciones, sobre todo en el primitivo arte etrusco y griego, pero termina con la conclusión (p. 639) de que «este motivo aparecía esporádicamente en escenas que aludían al matrimonio ya desde el siglo V AEC, y esto habría de convertirse en la connotación principal durante la etapa final del período imperial». «Luego [siglo II EC], el motivo adoptó un nuevo significado en el arte funerario, pues se lo utilizó para ilustrar la virtud de la *concordia*, particularmente necesaria en el matrimonio. El resultado de ello fue una definición más clara del moti-

siglo XII las bodas se habían trasladado a la puerta de la iglesia, aunque en Alemania y en Italia, siglos después todavía se las celebraba en los hogares. «Por doquier el sacerdote asumió la función del padre de la novia, entregándola al esposo y uniendo físicamente las manos de la pareja.»⁷⁹ El mismo gesto se realiza anteriormente en gran cantidad de ceremonias de unión entre personas del mismo sexo —probablemente la mayoría—, y es fácilmente detectable en cuatro de las que se presentan en el Apéndice de Traducciones. En la actualidad sigue formando parte de la ceremonia nupcial de la Iglesia ortodoxa de Oriente y de muchos otros grupos cristianos.⁸⁰

vo, definición que [p. 640] limitó su rica variedad anterior de significados. Con los sarcófagos de mediados y finales del imperio, la *dextrarum junctio* se asoció más vigorosamente al matrimonio.» Sobre este gesto en la Edad Media, véase Chénon, *Recherches historiques*, pp. 25-32.

79. Esther Cohen y Elliott Horowitz, «In Search of the Sacred: Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Middle Ages», en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 20, 1990, pp. 225-249, esp. p. 235. Sobre el desarrollo ya muy tardío del matrimonio eclesiástico en Italia (¡en todas partes!), véase Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Nueva York, 1985, esp. pp. 26-28, y Christiane Klapisch-Zuber, «Zacharie, ou le père évincé. Les rites nuptiaux toscans entre Giotto et le concile de Trente», en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 34, 6, noviembre-diciembre de 1979, pp. 1.216-1.243.

80. Smirensky, p. 40. Formaba parte de la ceremonia ortodoxa cuando Goar la editó. En la ceremonia episcopal contemporánea (Prayer Book de 1977), se lee la rúbrica siguiente (p. 427): «El hombre, de frente a la mujer y cogiendo en su mano derecha la diestra de ella, dice... [la plegaria]. Luego se sueltan y la mujer, aún de frente al hombre, coge en su mano derecha la diestra de él y dice...». Los judíos también utilizaron este gesto en las ceremonias matrimoniales de la Edad Media, y aún hoy se continúa haciendo en muchas tradiciones judías. Cohen y Horowitz discrepan de Joseph Gutmann («Jewish Medieval Marriage Customs in Art: Creativity and Adaptation», en D. Kraemer, comp., *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, Oxford, 1989, p. 54), en que la costumbre judía derivara en última instancia de

Reekmans definía el gesto como «el esposo y la esposa que intercambian la mano derecha», y agregaba que «se lo encuentra constantemente en la iconografía romana, tanto pagana como paleocristiana, hasta alrededor de 600». ⁸¹ Kantorowicz opinaba que «originariamente, el novio romano no entrecruzaba las manos con las de la novia, sino que —como si se tratara de un recuerdo del “Rapto de las sabinas”— cogía a la novia por la cintura para indicar que era puesta bajo su posesión y su poder y estaba obligada a obedecerlo y a servirle». ⁸²

En la escultura romana la *dextrarum junctio* se asociaba a las virtudes cardinales de los romanos: *concordia*, *pietas*, *virtus*, *clementia*. ⁸³ Lo destacado de este gesto en las bodas heterosexuales puede haber perpetuado la expresión «pedir la mano de ella en matrimonio», aun cuando, como observaba Kantorowicz, el gesto se relacionara originariamente con el concepto romano de *manus*, es decir, el control de las mujeres, primero por el padre y luego por el esposo. Bajo la influencia cristiana prevaleció una mayor apariencia de igualdad —debía buscarse y verificarse auténticamente el consentimiento de ambas partes—, y puesto que el matrimonio cristiano tenía en general un

la *dextrarum junctio* a través del cristianismo, y sostienen en cambio que formaba parte de un «conjunto de símbolos comunes que derivaban de una percepción cultural compartida en relación con la naturaleza del matrimonio»: «Rituals and Marriage», p. 236. Ni Gutmann, ni Cohen/Horowitz parecen advertir que el gesto se hallaba ya en el Libro de Tobit, cuya influencia sobre el cristianismo probablemente precede y sustituye cualquier influencia romana.

81. «La escena de dos cónyuges que se estrechan la mano derecha [...] se encontrará otra vez en la iconografía romana, tanto pagana como paleocristiana, hasta alrededor del año 600» (pp. 24-25). Para ejemplos patrísticos, véase Tertuliano, *De orat.*, 22, CSEL, 20.196, vv.12-14, y *De virgin. veland.*, 11.9, CSEL, 76-96, vv. 43-45. Cf. Ritzer, p. 321.

82. Kantorowicz, «On the Golden Marriage Belt», p. 99.

83. Reekmans, p. 41.

ojo puesto en las virtudes y en las perspectivas de eternidad de la pareja, los temas de paz, armonía apostólica y salvación eterna adquirieron preminencia y se adaptaron a la unión de las manos.

Entonces [en la Edad Media], era un gesto usual en toda la cristiandad; se lo encuentra en los rituales matrimoniales de España, Italia, Alemania, Polonia, los Países Bajos, Escandinavia e Inglaterra [...] En realidad, se trata de uno de los ritos de matrimonio más antiguos, y el único de la Roma pagana que sobrevivió en la práctica cristiana.⁸⁴

Un sarcófago de finales del siglo IV representa un esposo y una esposa uniendo las respectivas diestras sobre un libro, que Reekmans supone (p. 73) es el Evangelio previamente empleado en la boda. Un busto de Cristo sostiene coronas sobre las cabezas del hombre y la mujer. De acuerdo con Ritzer (p. 43), la *dextrarum junctio* formaba parte desde tiempos antiguos de la observancia matrimonial heterosexual. Cuando la hermana cristiana de Teodosio contrajo matrimonio (virginal) con el general Marciano, se acuñó una moneda que la representaba uniendo su mano derecha con la diestra de su esposo.⁸⁵ A finales del siglo V los cristianos reprodujeron el gesto en

84. Jean-Baptiste Molin y Protais Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, París, 1974, pp. 88-101, cita en pp. 88-89. Molin y Mutembe citan a Tomás de Aquino como autor de la equiparación entre *dextrarum junctio* y *coniunctio matrimonialis*, p. 89, n. 33, pero no he podido localizar la cita a que estos autores se refieren. Chénon cita una ley germana del siglo X en la que se lee *Conjunctos ipsa illa suis manibus et eiusdem lui a legitimum sibi ad uxorem abendum se tradit*, p. 27, MGH, *Legum*, 4:650. La ceremonia heterosexual inglesa de 1549 traducida en el Apéndice de Traducciones n.º 12 incluye esta rúbrica.

85. E. Stein, *Geschichte des spätromischen Reiches*, 1: *Vom römischen zum byzantinischen Staate*, Viena, 1928, pp. 464-466, y W. Ensslin, «Marcianus», en *PWRE*, 14², col. 1515.

los mosaicos de Santa Maria Maggiore de Roma para ilustrar los matrimonios de Jacob y Raquel y de Moisés y Séfora. En el Octateuco ilustrado del Vaticano (Vaticanus Graecus 746) se han representado muchos matrimonios; en la mayoría de ellos la pareja es coronada, pero en unos pocos se simboliza el matrimonio con la unión de las manos derechas de los contrayentes. Los estudiosos no han logrado esclarecer cuál era la diferencia.⁸⁶ A menudo, la unión de las manos se asociaba a la coronación, como si ambas cosas fuesen necesariamente simultáneas.⁸⁷ Shakespeare⁸⁸ definió el matrimonio en los siguientes términos: «Existe un contrato de amor eterno, confirmado por el mutuo estrecharse de vuestras manos».

Como cabía esperar, las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo no eran exactamente iguales, en todos los detalles, a las que celebraban los matrimonios heterosexuales. No existe ejemplo alguno en que se hable de anillos. El papel de estos en el matrimonio heterosexual cristiano es difícil de rastrear, en parte porque originariamente se asociaban a los esponsales, y continuaron asociados aun cuando también fuera común emplearlos en la boda misma; y en parte, porque hasta el siglo XIII —mucho después de que la estructura de la unión sacramental se hubiera desarrollado plenamente para uno o ambos sexos— no se los consideró importantes ni siquiera en el matrimonio heterosexual.⁸⁹ Su significado varió cla-

86. Walter, por ejemplo, pp. 281-282; en el texto ilustrado de la Crónica de Skylitzēs en Madrid hay muchas escenas de boda que muestran la coronación, pero sólo una que muestra la *dextrarum junctio*: la de Miguel IV (1034-1040) y Zoe.

87. Véase, por ejemplo, A. Rossbach, *Römische Hochzeits- und Ehedenkmalen*, Leipzig, 1871. Cf. también el 162 de Athos Panteleimon, 1890 (siglo X), Dmitrievskij, IV, p. 41.

88. *Noche de Epifanía*, V, 1, véase otras fuentes (incluso algunas del inglés moderno temprano), citadas en Chénon, p. 31, n. 4.

89. Chénon, §§ I y III, esp. p. 35; Stevenson, p. 102.

ramente con el tiempo: en ciertos momentos el intercambio de anillos constituía una promesa de boda futura más que una parte del rito nupcial; en otros momentos (tal vez más numerosos) constituyó la concesión de riqueza y felicidad a la novia —símbolo litúrgico de (o en sustitución de) un acuerdo de propiedad que involucraba a las familias de los novios (véase, por ejemplo, Apéndice de Traducciones, n.º 12)—. En cualquier caso, normalmente los anillos para hombres eran de distinto material que aquellos destinados a las mujeres: los de la novia podían ser de hierro, o bien de bronce o de plata,⁹⁰ en tanto que los del novio eran casi siempre de oro.⁹¹ Es probable que esta diferencia reflejara una opinión desfavorable en relación con las mujeres, aunque ni en las liturgias ni en los escritos teológicos contemporáneos hay explicación al respecto.⁹² En cambio, una vez establecidas en el siglo XIII las formalidades del matrimonio cristiano, tanto las instancias teológicas como las civiles declararon en repetidas ocasiones que los anillos no eran un elemento esencial del matrimonio (heterosexual).⁹³

90. Por ej., los 322 y 934 de Athos Vatoped (1468 EC) D LIX, p. 420, prescriben bronce para la novia y oro para el novio; en los 8 y 182 del Santo Sepulcro (siglo XV), D LXIV, p. 461, se entrega plata a la novia y oro al novio (por intercambio), como en el caso del 149 de Athos Pantocrator (siglo XV) D LXV, p. 488; en el siglo XVI, el 60 de Athos Kost., D CXXIV, p. 855, prescribe plata para la novia y hierro para el novio; proceden tres veces al intercambio.

91. Por ej., el 962 de Sinaí, siglos XI o XII, D VI, p. 73; el 968 de Sinaí (1426 EC), D LVI, p. 401; en la ceremonia de esponsales en el 960 de Sinaí, siglo XIII, D XXII, p. 193, primero se pone el anillo de hierro al hombre y el de oro a la mujer; luego se los intercambian tres veces; pero en la ceremonia de matrimonio del mismo manuscrito, el sacerdote coloca el de hierro al hombre y el de oro a la mujer.

92. Esta diferencia también se indica en la costumbre del siglo XII por la cual la mujer se arrodilla para dar muestra de sumisión, tal como se expone en Stevenson, p. 68.

93. «El matrimonio no se concreta en el hecho de dar un anillo, sino en el consentimiento expresado en palabras» (*Tunc matrimonium*

En las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo faltaba también la expresión formal de consentimiento, pero ésta tampoco fue usual en las ceremonias heterosexuales anteriores al siglo XII,⁹⁴ momento en que para la Iglesia, en tanto testigo, cobró importancia la verificación de que se satisficieran todas las condiciones del matrimonio canónico (en gran medida para prevenir la posterior solicitud de anulación de la pareja en caso de que el matrimonio no funcionase). Nunca fue requisito de la ceremonia matrimonial heterosexual ortodoxa, es de suponer que porque se daba por sentado —como probablemente ocurría en las uniones entre personas del mismo sexo— que precisamente el consentimiento era lo que había conducido a la ceremonia.⁹⁵

Tal vez las diferencias más interesantes sean las relacionadas con los pasajes bíblicos que se leían en los ritua-

inducitur, non tam per anuli dationem quam consensum in verbis expressum), Godofredo de Trani (m. 1245), *In titulos Decretalium*, Venecia, 1500, fol. 167, citado por Chénon, p. 33, n. 2. Cf. «El anillo no es parte esencial del matrimonio» (*Anul subarrhatio non est de substantia matrimonii*), cita tomada del estatuto civil de Bolonia del siglo XV por Francesco Brandileone, «Die subarrhatio cum anulo. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Eheschliessungsrechtes», *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 3rd ser., 10, 1901, 311-340, p. 338.

94. Véase Stevenson, p. 68. Aunque el consentimiento hubiera sido teóricamente importante para el matrimonio romano, no había nada en el rito nupcial que lo expresara. A pesar de que el cristianismo también insistió en el consentimiento, y se preocupó con mayor autenticidad por el de la novia, existen muy pocos datos al respecto en los ritos cristianos anteriores a finales de la Edad Media y casi ninguno en las ceremonias griegas. Véase Ritzer, pp. 147-149.

95. Véase Schwerdtfeger, tal como se lo cita en n. 1, pp. 119-121, y A. Raes, «Le consentement matrimonial dans les rites orientaux», en *EL*, 48, 1934, p. 316. Incluso en Occidente hubo cierta confusión acerca de su importancia, porque en ocasiones la entrega de anillos tenía lugar antes de la expresión de consentimiento (confundiendo la cuestión de lo esencial en el matrimonio) y a veces después: véase Chénon, pp. 45-46.

les. En el matrimonio heterosexual, estos eran: *Génesis*, 1:26, 1:28, 2:18, 15:15; *Proverbios*, 19:14; *Salmos*, 20:4-5, 26:1, 68:28-30, 121:8, 127:1, 5, 128:3-4; Isaías, 61:10-11; Mateo, 19:1-6 (varón y hembra serán dos en una sola carne), 22:2-4 (una fiesta de boda, pero esta lectura fue rara); Juan, 2:1-11 (la fiesta de boda de Caná), 3:27-29 (el amigo del novio); 1 *Corintios*, 6:15-20 (contra la fornicación), 7:25-31, 32-35 (¡que manda el celibato!). En la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, las lecturas más corrientes eran Juan, 15:17, 17:1 y 18-26 (ambas acerca del amor y la armonía) y 1 *Corintios*, 13:4-8 (el famoso pasaje sobre el amor: todavía el preferido para cualquier tipo de ceremonias de unión). Pero no hay duda de que el pasaje bíblico más común en las uniones del mismo sexo era el Salmo 133, que dice: «¡Mirad, qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unidad!»⁹⁶ Aunque probablemente fue compuesto con otros significados *in mente*, es fácil comprender por qué se adaptaba al contexto de una celebración de unión entre individuos del mismo sexo.

Por extraña que la asociación pueda parecer a los reacios a aceptar un rito nupcial para la unión entre personas del mismo sexo, es evidente que en la Edad Media la relación entre éste y la unión matrimonial no era en absoluto remota, puesto que en Burdeos, desde el siglo XV, se empleó el mismo salmo en ambos tipos de ceremonia.⁹⁷ El rito también incluía una cruz, que se llevaba a la puerta de la iglesia al comienzo de la liturgia y que el esposo y la esposa besaban. Desde el inicio del servicio, y durante toda la

96. Liturgias medievales empleadas ya sea en la versión del Antiguo Testamento de los LXX, ya sea de la Vulgata, en que se trata del Salmo 132. Los LXX dicen: Ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τεπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοῦς ἐπὶ τὸ αὐτό.

97. Editado en E. Allain, «Un Ordo ad sponsandum Bordelais du XVe siècle», *Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1894, pp. 116-124.

misa nupcial, el hombre permanecía de pie a la derecha y la mujer a la izquierda. El sacerdote colocaba sobre ellos lo que el texto llamaban «*pallit*» (comparable a la ligazón de las manos con una estola). En el momento de la comunión la pareja dividía la hostia y cantaba el Salmo 133. La diferencia más notable entre este oficio y uno de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo (además de la división de la hostia) residía en que durante el ritual heterosexual se bendecían monedas que simbolizaban la dote.⁹⁸

Jean-Baptiste Molin, en su estudio sobre el simbolismo medieval del matrimonio,⁹⁹ divide su exposición en diez símbolos medievales: 1) la unión de las respectivas manos derechas, 2) la colocación del velo sobre los cónyuges, 3) la donación del anillo, 4) la preparación y la firma de un documento nupcial, 5) la realización del pago nupcial, 6) la concesión de un beso de boda, 7) la celebración de una fiesta de boda, 8) el rito de la cámara, 9) observaciones menores varias, 10) una expresión verbal de consenso. Antes de la Edad Media tardía, pocas liturgias nupciales contenían los diez símbolos; Balsamon, un gran canonista de Oriente, opinaba que en su día (el siglo XII), el matrimonio consistía en una bendición y una comunión,¹⁰⁰ ambas presentes, por cierto, en la mayor parte de las formas de la unión entre personas del mismo sexo. Los números 3, 5 y 10, según Schwerdtfeger,¹⁰¹ son en el

98. ... *petat sacerdos arras, scilicet annulum et xiii arditos*... Allain, p. 120, donde la n. 3 proporciona muchos otros ejemplos de la bendición de las monedas en las ceremonias nupciales tardomedievales (Amiens, Limoges, Lyre). Los *arditos* valían tres dineros la pieza. Sobre la bendición del dinero como parte de algunos ritos heterosexuales (no era en absoluto una regla), véase Chénon, pp. 51-64.

99. «Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin», en *la celebrazione cristiana del matrimonio* (cit. *supra*, n. 28), pp. 107-129.

100. δι' ἱερολογίας καὶ θείας μεταλήψεως τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ χριστοῦ, *R.P.*, 4:160.

101. *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*, Estocolmo, 1982, p. 123.

fondo la misma cosa y varían principalmente según el momento y el lugar. Ninguno de estos elementos debieran esperarse allí donde dos personas del mismo sexo formaban una unión permanente y no estaban implicadas las familias. La ceremonia de unión entre personas del mismo sexo contenía los números 1, 2, 6 y 7.

LA HISTORIA DE LAS UNIONES ENTRE PERSONAS DEL
MISMO SEXO EN LA EUROPA MEDIEVAL

El marco histórico de la ceremonia es un poco más difícil de rastrear que su contexto y su desarrollo litúrgico. Por ejemplo, es imposible saber si representa la cristianización de un rito antiguo de unión entre personas del mismo sexo —y, en caso afirmativo, cuál— o una innovación cristiana. Puesto que los ritos nupciales y de unión entre personas del mismo sexo más antiguos comprendían la coparticipación en el vino y la realización de una fiesta, resulta fácil imaginar que estas antiguas costumbres fueran, sencillamente, vestidas de nuevo con ropas cristianas para mantenerse a tono con el *ethos* predominante, del mismo modo que se revistió de significado cristiano a las costumbres matrimoniales heterosexuales romanas, que persistieron así a lo largo de la Edad Media, o se rebautizó la estatuaría pagana (por ejemplo, de Venus y Cupido) para uso cristiano (la Virgen María y el Niño Jesús).

Las parejas santas —sobre todo las díadas militares como Sergio y Baco o los Teodoros— siguieron fascinando y preocupando al público cristiano (o por lo

menos a los varones que dejaron testimonios literarios y artísticos), y suministraron una voz cristiana para los mismos sentimientos que había producido el fenómeno romano de «hermandad» sexual o institucional. Durante la Edad Media, en todo el extremo oriental del Mediterráneo se continuó con la construcción de iglesias para dedicarlas a Sergio y Baco.¹ Muchos cristianos pueden haber entendido tales emparejamientos como meras expresiones de amistad devota, mientras que aquellos cuyos intereses románticos se dirigían principalmente a su propio sexo los comprendían, sin duda, de un modo más personal. Es probable que ambos pareceres fueran correctos: es posible que se haya exagerado al interpretar como parejas románticas díadas de santos como Pedro y Pablo, pero también es probable que, en cambio, esa interpretación haya sido correcta en otros casos, como en el de Sergio y Baco. La iglesia más antigua de Egipto, acerca de la cual existía la creencia, muy difundida, de que ocupaba el mismo emplazamiento donde la Sagrada Familia había vivido por un tiempo durante el exilio en Egipto, está dedicada a san Sergio.² Se creía que el propio Justiniano, el instigador de las leyes que penalizaban severamente la conducta homosexual, había agregado un edificio dedicado a san

1. Véase, por ej., Howard Crosby Butler, *Early Churches in Syria*, citado en cap. 4, n. 208, pp. 47, 250; J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste*, Londres, 1937, 3; O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archeology*, Oxford, 1911, pp. 282-283; la guía de Marcus Simaika Pacha, *Guide sommaire du Musée Copte et les principales églises du Caire*, pp. 61-65; Glanville Downey, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman, Okla., 1963, pp. 109-110, 126.

2. Llamada Abu Sarga. Probablemente data del siglo V EC. Véase, por ejemplo, Jill Kamil, *Coptic Egypt: History and Guide*, El Cairo, 1990, y el manual local de Gabriel Bestavros, *St. Sergius Church: The Oldest Church in Egypt*.

Sergio y a san Baco a otro ya consagrado a san Pedro y san Pablo.³

El hecho de que una región se hiciera cristiana no debe interpretarse como una súbita conversión de todos sus habitantes, seguida de las más ascéticas enseñanzas de la nueva religión.⁴ En muchas religiones de Europa las

3. Los mitos acerca de las razones que tuvo para ello, que se remontan al siglo XVII, así como la noción de que la iglesia estaba en Constantinopla, se analizan con solvencia en Cyril Mango, «The Church of Saints Sergius and Bacchus at Constantinople and the Alleged Tradition of Octagonal Palatine Churches», en *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 21, 1972, pp. 189-193; véase también ídem; «The Church of Sts. Sergius and Bacchus Once Again», ibíd., 68, 1975, pp. 385-392.

4. En verdad, la magnitud de la hostilidad del cristiano primitivo ante el erotismo entre personas del mismo sexo ha sido exagerada por los cristianos modernos, quienes tienden a pasar por alto comparables censuras cristianas respecto del divorcio o de otros aspectos comunes en la vida moderna pero que la Iglesia primitiva también condenaba, a la vez que concentran su energía y su indignación moral en este aspecto social específico. Que los cristianos primitivos tenían una visión bastante distinta se ha estudiado ya extensamente en *CTSH*, sobre todo en las secciones II-IV. Aunque mis argumentos relativos a la traducción exacta de 1 *Corintios*, 6:9, y 1 *Timoteo*, 1:10, han levantado cierta controversia (véase, por ej., J. Wright, «Homosexuals or Prostitutes: The Meaning of ΑΠΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ [1 *Corintios*, 6:9. 1 *Timoteo*, 1:10]», *Vigiliae Christianae*, 38, 1984, pp. 125-153; y las respuestas de W. L. Petersen, «Can ΑΠΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ Be translated by "Homosexuals"? [1 *Corintios* 6:9, 1 *Timoteo*, 1:10]», ibíd., 40, 1986, pp. 187-191; ídem, «On the Study of "Homosexuality" in Patristic Sources», *Studia Patristica*, 20, 1989, pp. 283-288; y Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate* (Filadelfia, 1983). Petersen y Scroggs discrepan de mi propuesta de traducción de la palabra griega ἀρσενοκοῖται, pero están de acuerdo en que es anacrónico proyectar el término «homosexual» en una época sin conciencia de las implicaciones psicológicas de la misma. No me han convencido sus argumentos, en parte porque la forma común de la interacción entre personas del mismo sexo en el Mediterráneo antiguo implicaba comercio. Ahora advierto que en el capítulo 4 de *CTSH* se omitió una pieza probatoria decisiva: una

antiguas prácticas persistieron durante siglos en una población oficialmente cristiana. En Egipto, aunque el cristianismo fue vital y a menudo bastante severo (como se

aparición del sustantivo ἀρσενοκοΐται en Eusebio, en la que se lo pone en relación con Sodoma. No obstante, estoy convencido de que es un error fundamental imaginar que, para Pablo, esta palabra connotaba «homosexual» o siquiera «actividad homosexual». En el derecho canónico griego posterior se la utilizó con toda claridad con el significado de «coito anal», lo que no es lo mismo que homosexualidad. Por ejemplo, en el penitencial erróneamente atribuido a Juan el Ayunador (m. 595; véase N. Suvorov, «Вѣроятный состав древнѣйшаго исповѣднаго и покаяннаго устава въ восточной церкви», Византийский временникъ 8, 1901, pp. 357-434; 9, 1902, pp. 378-417, esp. pp. 413-414), un canon estipula: «También hay ἀρσενοκοΐται con hembras, en que hombres lamentablemente ciegos dejan todo el pan y, sin darse cuenta, consumen basura; esto quiere decir que, dejando la naturaleza [esto es, el órgano] femenino, [usan] el receptáculo de desperdicios de esas mujeres miserables que no quieren perder su castidad; a menudo, muchos lo hacen con sus esposas, más que con otros hombres» (Ἔστι δὲ γυναικεῖα ἀρσενοκοΐται, εἰς ἣν οἱ ἄνδρες ἐλεινῶς σκοποῦμενοι τὸν καθαρὸν καταλιπόντες ἄρτον, τὸν σκυβαλῶδη τυφλῶτοντες ἐσθίουσιν· ἤγουν τὴν γυναικεῖαν ἀφέντες φύοιν, ἐπὶ τὸν ἀφεδρῶνα τὰς ἀθλίας καὶ μὴ βουλομένας πορνεύουσι γυναικας· πολλάκις δὲ καὶ τὰς ἰδίας οἱ πολλοὶ πλείω τῶν ἀνδρομαυῶν ἀρσενοκοιτῶν ὑποστήσονται· καὶ ἐνθεν ἐν τῇ ἐπιτιμῇσει καὶ ἐκεῖθεν ἀνηλεῶς τὴν κόλασιν ἔξουσιν ὑπὲρ πάντας). Hay serios problemas con este texto, que se había borrado y que Suvorov ha reconstruido a partir de otras fuentes. Aun así, queda absolutamente claro que la ἀρσενοκοΐται podía ser heterosexual. Además, las penitencias prescritas (p. 414) por esta actividad eran dobles que las que se prescribían para la actividad homosexual. Además, es casi seguro que ni san Pablo ni sus lectores entendían la «homosexualidad» como identidad sexual y, dado este hecho, no cabe esperar una taxonomía elaborada o rigurosa del comportamiento sexual en los escritos que a él se atribuyen. No se puede dejar de pensar en el famoso error del marqués de Queensberry al denunciar a Oscar Wilde (a quien llamó «Somdomite»); sin duda, el marqués no tenía ni idea de lo que Wilde hacía realmente en la cama. a partir de *CTSH*, a menudo los traductores bíblicos o bien han reconocido la interpretación allí propuesta de estas palabras (por ej., *La New International Version* y *la New Jerusalem Bible*), o por lo menos han reconocido que la palabra moderna «homosexual» es

ejemplifica en el *Didakhē*, los Cánones Apostólicos y los escritos de Clemente de Alejandría), también hubo amplia variedad, como se comprueba en los escritos gnósticos y la importancia de los movimientos de disensión en la Iglesia egipcia. Siglos después de que la doctrina cristiana hubiese penetrado en Egipto, y mucho después de que el Código Teodosiano convirtiera las capas superiores del Estado romano en una teocracia católica romana, un egipcio redactó un encantamiento mágico en busca de ayuda sobrenatural para conseguir el amor de otro varón.⁵ En cambio, en el siglo VI el poeta africano Luxorio, que también vivía en un mundo cristiano, escribió un poema acerca de un varón homosexual pasivo que entregó su propiedad a los hombres con quienes había mantenido relaciones sexuales.⁶

La costumbre romana de unirse a otro varón mediante

una traducción inadecuada de ὁρσενοχότοι (por ej., The New American Bible). El argumento general de *CTSH* —a saber, que la oposición cristiana a la homosexualidad *en particular* (esto es, en tanto contraria a la prohibición ascética de toda sexualidad no procreadora) se desarrolló tardía y accidentalmente junto con la hostilidad a otras minorías (como los judíos)— ha encontrado escasa oposición a lo largo de la década transcurrida desde su publicación, excepto la caprichosa crítica de R. W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge, 1990, pp. 148-152, bien refutada por R. I. Moore, «Anti-Semitism and the Birth of Europe», en Diana Wood, comp., *Christianity and Judaism*, vol. 29 de *Studies in Church History*, Oxford, 1993, pp. 33-57, esp. p. 55, n. 60. Para una colección útil de documentos europeos relativos a la homosexualidad (pero sin análisis que pueda servir de ayuda), véase Brigitte Spreitzer, *Die Stumme Sünde: Homosexualität im Mittelalter*, Göppingen, 1988.

5. Paul Smither, «A Coptic Love-Charms», en *Journal of Egyptian Archaeology*, 25, 1939, pp. 173-174.

6. Poema 35 en *Luxorius: A Latin Poet among the Vandals*, texto y trad. a cargo de Morris Rosenblum, Nueva York, 1961, p. 132, con traducción inglesa en p. 133. Era la inversión del modelo más corriente de favores sexuales en el mundo antiguo: usualmente, la parte activa pagaba a la pasiva.

el recurso legal de declararlo «hermano», parece haber persistido en la alta Edad Media, aunque por alguna inesperada razón relacionada con la decadencia de la cultura urbana y la variedad de estilos de vida en el Mediterráneo terminara siendo una cuestión controvertida. En un manual de derecho romano compilado en los siglos IV o V (en griego) y traducido al siríaco, el armenio y el árabe para los ciudadanos romanos que vivían en regiones orientales donde no se comprendía el latín ni el griego, se declaraba inválida la adopción colateral para ciertas provincias fronterizas.⁷ La versión más antigua que ha llegado

7. Karl Georg Bruns y Eduard Sachau editaron el código en su por entonces conocidas versiones en *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig, 1880. Sus traducciones alemanas deben tomarse con cautela, pues son tan libres que llegan a resultar engañosas. Como el propio título sugiere, consideraron que el texto subyacente es del siglo V, lo mismo que A. Kazhdan, «The Syro-Roman Lawbook», *OBD*, 3:2001-2002 y Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, Mass., 1987, p. 12. Nallino pensó que el texto era una traducción del siglo XIII de un «Manual escolástico griego, redactado en 476-480, que exponía normas de derecho de los ciudadanos romanos [*diritto quiritorio*] y de *ius novum*» (p. 331). Pero si Taubenschlag (véase la nota siguiente) tiene razón en que la primera recensión siríaca es del siglo V, el original griego tiene que ser anterior. Se piensa que la traducción armenia se realizó en el siglo XII a partir del siríaco (así, Nallino, p. 332; cf. Bruns-Sachau, p. 170); es probable que también la versión árabe sea del siglo XII, y también es probable que se base en el manuscrito siríaco de Londres (Brunns-Sachau, p. 168). Crone sostiene que los cristianos desearon el árabe en el mundo musulmán para mostrar que había una tradición legal no islámica (pp. 12-13). Recientemente se ha descubierto una versión posterior y más completa: Arthur Vööbus, *The Syro-Roman Lawbook: The Syriac Text of the Recently Discovered Manuscripts Accompanied by a Facsimile Edition and Furnished with an Introduction and Translation, II*, Estocolmo, 1983, en Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 39 (aún no ha aparecido la edición facsimilar prometida). Las estimaciones de su fecha de origen van del siglo XIII al XVII.

hasta nuestros días, una traducción siríaca probablemente del siglo V o VI,⁸ dice:

Si un hombre desea registrar su hermandad [*achuta*]⁹ con otro hombre a fin de ser hermanos,¹⁰ y de que todo lo que cada uno posea y posea en el futuro sea común,¹¹ está limitado¹² por el derecho, que tiene por inválido lo que se haya escrito, pues no son comunes sus esposas ni podrían serlo sus hijos.¹³

Los estudiosos difieren acerca de cuál pudiera ser la práctica a la que aquí se hace referencia. Algunos han sostenido que el texto se aplica a una costumbre semita de adopción fraterna distinta de la que se contemplaba en el derecho romano, tanto en naturaleza como en finalidad.¹⁴ Pero la mayoría ha relacionado este texto con la práctica romana de adopción colateral, y el caso de Zizono (del que

8. Para un argumento persuasivo a favor del siglo V, véase Raphael Taubenschlag, «Il diritto provinciale romano nel libro siro-romano», en *Journal of Juristic Papyrology*, 6, 1952, pp. 103-119. Para opiniones favorables a una fecha posterior, véase Kazhdan, *ut supra* (s. VI), Crone (ss. VII-VIII), Nallino, *ut supra* (s. IX).

9. La misma palabra se usa entre los Sus y otras culturas para la adopción fraternal, que había sido legal y muy extendida entre ellos: véase, por ej., Greengus, «Sisterhood Adoption», *op. cit.*, esp. pp. 12-13 y n. 27.

10. «... *acha anun*»: no «como hermanos», como traduce Sachau (p. 21).

11. De la raíz (*shuā*), empleada para expresar la «consustancialidad» de la Trinidad en la escritura teológica siríaca.

12. O bien, «el derecho se lo *prohíbe*»: *kla* también es la palabra empleada para expresar prohibición de matrimonios consanguíneos.

13. Bruns-Sachau, p. 21, § 86, del siríaco. En el manuscrito siríaco posterior, Roma, traducido por Vööbus, *op. cit.*, esto aparece en § 127.

14. Nallino ha despejado bien (pp. 337-338) la idea que abrazaron algunos estudiosos según los cuales en el derecho sirio «esposas e hijos en común» significa que había implícita alguna forma de poliandria o de poligamia. Véase también n. 86 en el cap. 3.

se ha hablado *supra*, pp. 191 ss.) y ha llegado a la conclusión de que debía de tratarse «principalmente de una forma de vínculo de amistad estrechamente formulado»,¹⁵ o de «amistad fraterna» que conducía a la «propiedad comunitaria».¹⁶

Los orígenes y la función del derecho sirio también han sido tema de cierta controversia, pero hoy existe acuerdo general en que el código «representa un trabajo didáctico y práctico que reproduce el derecho vigente en el momento de su compilación en la provincia romana de Siria [...] incluidos muchos elementos locales».¹⁷ Es obvia la influencia del cristianismo,¹⁸ y Tamassia formulaba la teoría de que había sido concebido para su uso en los tribunales episcopales¹⁹ —hipótesis plausible, dado que a finales del siglo V en la mayor parte del mundo romano los obispos asumieron las funciones administrativas de la mayoría de los funcionarios civiles—. Una prohibición parecida se encuentra en la traducción griega del derecho romano que se utilizó en la propia Bizancio (véase *infra*).

Las versiones árabe y armenia del derecho romano son un poco distintas, y si, como se ha sostenido, se hubieran realizado a partir del siríaco,²⁰ no suministrarían ninguna información independiente sobre el texto original.

15. Bruns y Sachau: ... *eine Art fest formulierter Feundschaftsbund*, p. 256.

16. Nallino, pp. 342-343.

17. Taubenschlag, pp. 103-104: «El libro sirio-romano constituye una obra didáctica y práctica y reproduce el derecho vigente en la época de su formación en la provincia romana de Siria [...] entretejido con muchos elementos populares». Esto se aproxima mucho a la opinión de Tamassia, p. 58.

18. Más el armenio que el siríaco, y más el árabe que los otros dos.

19. P. 57; también postuló 476-477 como fecha de su composición (*ibíd.*).

20. Por ej., Nallino, p. 341; esto no ha sido tema de discusión: al respecto, casi todos los estudiosos antes citados han estado de acuerdo con Nallino.

Sin embargo, desvelan algo acerca de cómo se comprendían en otras comunidades la práctica y su prohibición. En árabe se lee: «Si un hombre desea²¹ un hermano [*ikh-wān*]²² para sí o para su hijo, no puede firmar un documento [*yaktaba*] por el cual su propiedad rural sea común [con el hermano]. Esto no está permitido [*jā'iz*] si están [heterosexualmente] casados [*mutazawwajain*], porque sus esposas no pueden ser propiedad común,²³ como así tampoco sus hijos».²⁴ Esta versión parece reconocer que no era forzoso que los hombres que realizaban tales acuerdos estuvieran casados, y podría interpretarse en el sentido de que esas uniones sólo eran inválidas si se trataba de hombres casados. Por cierto que el hijo al que se alude podía ser soltero, puesto que se hallaba aún bajo la *potestas* del padre, y por lo tanto sujeto a su autoridad para obtener un hermano adoptivo. (Para el caso de una madre que dispusiera la unión de su hijo con otro hombre, véase, *infra*, el análisis del emperador Basilio y la viuda Danelis.)

En la versión armenia se lee: «Si alguien desea suscribir un documento de hermandad²⁵ con un amigo,²⁶ de tal

21. احب (*Aḥabba*), que significa «amar [a alguien con amor romántico]» y también «desear [una cosa]». Por lo tanto, la ambigüedad de mi traducción inglesa —en la que el hombre que «desea» al hermano sencillamente «desea» tener un hermano— está presente en el árabe original.

22. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1981, 1:13, da «bien amado» (*bien aimé*) como uno de los significados de esta raíz.

23. O «propiedad pública», o «propiedad sin propietario»: (*mubāḥāt*).

24. Bruns-Sachau, árabe, p. 94, § 127. Michaelidos-Nouaros (p. 281) ve diferencias significativas entre la redacción siríaco/armenio y la árabe; me siento inclinado a estar de acuerdo.

25. Eḏbayrout'ean.

26. O bien «ese amigo»: ḏnkeroyñ, ḏnker también podría traducirse como «compinche», «camarada» o «compañero». Etimológicamente es paralelo a este último, pues está compuesto por *ker* —«comer»— y *ḏnd*, «con».

modo que se conviertan en uno solo²⁷ y sean propietarios y herederos iguales²⁸ en todo lo que tienen y lo que tengan en el futuro, las leyes²⁹ lo prohíben y lo declaran nulo, porque sus esposas e hijos no pueden ser comunes».³⁰

Aunque esta disposición difícilmente habría tenido sentido en la época en que las mujeres ya no se consideraban «propiedad» de sus esposos (es decir, en la baja Edad Media), vale la pena tener en cuenta al menos cinco explicaciones de la misma,³¹ de las que sólo la primera fue enunciada previamente por los estudiosos del tema.

1. Podía ser un nuevo enunciado, severamente distorsionado, de un decreto acerca de Zizonio (y dirigido apa-

27. *Linel noc'a miaban. Miabanem* es el verbo «estar unido a» y «unir».

28. *Hawasar*: esta palabra significa «amigo».

29. *Aurēnk*: que se refiere tanto a lo que es «correcto» [*awrēnk ē*] como a lo que es legal.

30. Bruns-Sachau, Armenio, p. 133, § 126.

31. Excluyendo la teoría de que hubiera implícita alguna suerte de poliandria o de poligamia, que casi todos los investigadores de este siglo han rechazado por falta de pruebas confirmatorias (para un buen resumen de argumentos contra este enfoque, véase Michaelidos-Nouaros, pp. 281-282). Yo excluyo también la opinión de Michaelidos-Nouaros (p. 279) según la cual las autoridades romanas vieron en la adopción colateral una amenaza para el Estado porque en su mente se asociaba a la *vendetta* y otras formas de organización no aprobadas. Este razonamiento se basa en su supuesto no discutido de que la *adoptio in fratrem* es una forma primitiva de ἀδελφοποιία, lo cual constituye una simplificación demasiado burda como para emplear en un análisis histórico. Además, no hay duda de que el derecho romano había permitido ciertas formas de *adoptio in fratrem*, como lo muestran inequívocamente tanto el *Digesto* (28.5.59[58]) como el hecho de que el edicto de 285 especificaba únicamente un tipo particular (*apud peregrinos*) como inválido.

rentemente a un problema de ámbito provincial).³² Es posible imaginar que la petición de Zizonio, debido a malos entendidos y mala traducción, derivara en una ley destinada a proteger a los herederos de hombres que deseaban constituir una unión fraternal.³³

2. Podía relacionarse con una irregularidad procedimental en la formación de tales uniones. El mismo código requería que las adopciones ordinarias se realizaran ante un funcionario.³⁴ Es concebible que lo que las invalidara no fuese tanto la naturaleza de la unión como la escritura privada de la adopción colateral.
3. Por otro lado, la objeción enunciada no tiene nada que ver con esto. En las versiones siríaca y armenia del código se supone que las dos partes que establecen semejante acuerdo habrían de tener, necesariamente, esposas e hijos —como la mayoría de los hombres en las sociedades premodernas— y que el acuerdo se aplicaría a ellos. Esto, en apariencia, no se consideró como un problema en el derecho romano primitivo sobre la adopción colateral por una serie de razones posibles: podía ser que los legisladores romanos jamás se imaginaran que esa clase de acuerdo pudiera aplicarse a

32. Michaelidos-Nouaros concuerda con Tamassia en que ésta es la explicación más probable (pp. 282-283), aunque sugiere que la verdadera fuente es la pobre traducción del código que hoy se halla en la *Basilika*, 35.13.17, para lo cual véase pp. 396 ss. En mi opinión es más probable una fuente común para ambos.

33. «Los rescritos imperiales fueron dados a conocer públicamente y pudieran haber creado precedentes a emplear en cuestiones legales posteriores, pero no se los pensó como leyes generales de aplicación inmediata a todos los habitantes del imperio...», Evans-Grubbs, p. 81.

34. La entrega que un hombre hace de su hijo a otro hombre para adopción sólo es válida si se realiza ante un funcionario, Londres, § 52; árabe, § 99; armenio, § 98.

esposas e hijos,³⁵ o que los romanos aceptaran —en realidad, que esperaran— el divorcio y la multiplicidad de matrimonios sucesivos heterosexuales de varones adultos, mientras que el código siríaco, redactado bajo influencia cristiana, probablemente no lo hiciera. La explicación más probable es que en la época en que se legisló acerca de los hermanos, los romanos más prósperos (que promulgaban leyes acerca de sí mismos) hubieran dejado de considerar a sus esposas como una propiedad.³⁶

4. La influencia cristiana también pudo haber introducido en el código tabúes acerca del matrimonio con cónyuges de hermanos o hermanas, tema que todas las versiones del código abordan específicamente en uno u otro sitio.³⁷
5. Teniendo todo esto en cuenta, la interpretación más probable parecería ser la de que los compiladores del derecho se propusieron prohibir o abolir las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo. Tanto la versión siríaca³⁸ como la árabe³⁹ del código incluyen una

35. En el caso de Zizono era un hijo agraviado quien presentaba el caso a los emperadores, pero éstos fallaron a su favor.

36. Por otra parte, el derecho cristiano griego contemplaba el divorcio: véase pp. 300 ss.

37. Londres, § 108; París, § 42; árabe, § 53; armenio, § 54; también se prohíbe el casamiento con los hijos del hermano: Londres, § 109; París, § 43; árabe, § 53; armenio, § 55.

38. Londres, § 78: los que «putañean/cometen fornicación (siríaco *zana*) con varones merecen la muerte «de acuerdo con la ley» (*namus*), junto con los burladores/defraudadores (del verbo *ramā*, que tiene muchos significados; Bruns lo traduce por *Betrüger*, «timador, burlador, impostor, falsificador»). La versión siríaca posterior traducida por Vööbus omite la segunda categoría. Ambas pudieron haber sido tomadas de las famosas listas de 1 *Corintios*, 6-9 y 1 *Timoteo*, 1:10, pero puesto que la mayoría de los nombres de esas listas faltan en la ley,

ley que impone la pena de muerte por conducta («matrimonios» en la versión árabe)⁴⁰ homosexual, lo que probablemente pueda rastrearse hasta la grandilocuente prohibición teodosiana del matrimonio entre personas del mismo sexo.⁴¹

Es asombroso que todas las versiones del código se refieran a la relación de adopción fraterna como un documento escrito más que como a un enunciado oral (que es

parece más probable relacionarlo con las cuestiones de *laesa majestatis* del derecho romano.

39. Árabe, § 120; «Los que se casan con varones merecen la muerte, junto con los secuestradores de [niños] esclavos o libres». Bruns y Sachau comentan que «la yuxtaposición de sodomía [*sic*] y fraude en esta sección es completamente extraordinaria» (p. 244), y cita como precedente de ello el Código Teodosiano, 9.7.3 (acerca de un hombre que se casa con una mujer) y 6 (muerte en la hoguera por forzar a hombres a prostituirse).

40. يَنْكَحُونَ (*yankahūna*); نَكَحَ (*nakaha*) es la palabra normal para «casarse» en árabe clásico y moderno y el significado que se le da en todos los léxicos normales (por ej., Lane cita el significado «casarse» para las formas 1, 3, 4, 6 y 10, así como a los sustantivos derivados de allí). En el Corán, نَكَحَ aparece veintitrés veces (en las formas 1, 4 y 10), únicamente con el significado de «casarse». Por el contrario, حَمَنَ aparece menos de una docena de veces, en la mayor parte de los casos como participio y siempre de manera ambigua: su sentido como «casado/a» depende del significado de «guardado/a» y se superpone con éste. نَزَجَ [*zawwaja*] sólo se encuentra cinco veces y al menos tres de ellas se refieren a relaciones (por ej., con *houris*) que muy difícilmente podrían tenerse por matrimonio legal. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1981, cita un único empleo de نَكَحَ con el significado de «prostituta», pero la base lexical de este libro fue andaluza y norteafricana, de modo que no es pertinente a la traducción melquita del código. Por otra parte, compárese nn. 20-24, *supra*, y 45, *infra*.

41. Véase n.º 46 y cap. 3, pp. 180 ss.. Es notable que la versión armenia, que por otra parte se parece mucho a la árabe e incluye, por orden, los §§ 103-117, 119, 122-123, 121, 124-130 de ésta, debió de omitir esta cláusula (120), sobre todo porque incluye la prohibición de adopción colateral y es *más completa* que la versión siríaca de Londres (con treinta y tres párrafos de diferencia).

como se lo considera en el *Digesto*). La palabra que indica «escritura» se emplea también en algunos códigos para la adopción ordinaria,⁴² pero aparece en *todos* los códigos para la formalización de un matrimonio heterosexual.⁴³ No obstante, la versión árabe, que cuando prohíbe las uniones homosexuales emplea una palabra usual para «matrimonio»,⁴⁴ utiliza otra palabra (*zawwaja*) para el matrimonio heterosexual, dando a entender que si en cierto modo son comparables, no son *exactamente* lo mismo.⁴⁵

42. Un hombre que ha «inscripto» a un hijo (*k-th-v*, esto es, lo había adoptado: la misma palabra que se emplea para la adopción colateral en § 86) no puede rechazarlo luego, de acuerdo con la versión siríaca de Londres, § 58 y el manuscrito siríaco de París, § 72. El árabe (§ 102) no usa «inscribir» (en árabe, كَتَبَ) en el lugar correspondiente, sino más bien la frase «adoptar como hijo» (تَنَزَّاهُ رَجُلٌ بِغَلَامٍ بَيْنَ يَدَيِ الْإِمَامِ) [*tabannā* [...] *bi-ghulām bayna yaday al-qādī*] aunque el árabe no usa كَتَبَ en su sección sobre adopción colateral. (Sin embargo, un hijo «adoptado legalmente» podía ser *emancipado* ante un juez: Londres, § 72; árabe, § 115; armenio, § 114).

43. En la versión siríaca de Londres, § 93; la siríaca de París, § 41b; la árabe, § 52 y la armenia, § 52, también se trata acerca de los matrimonios que no están «inscriptos», «que es costumbre entre mucha gente», es decir, es evidente oposición a las que emplean el manual de derecho. Los que permiten el matrimonio «no inscripto» lo hacen con un simple compromiso y «con la corona glorificada de la virginidad coronan a la novia y la conducen en paz y alegría del hogar paterno al del esposo» (de Londres, 93). Acerca de los requisitos para el matrimonio legítimo entre cristianos de lengua árabe, véase *supra*, cap. 5, p. 168, n.º 27.

44. الذين يتكهنون الذكور. Árabe, § 127.

45. A pesar del uso coránico de lo contrario (véase n. 40, *supra*), *zawwaja* terminó por convertirse en un término más común que *nakaḥa* para el matrimonio heterosexual. Se usa generalmente en las traducciones árabes del Nuevo Testamento (la mayor parte de las cuales es muy difícil datar con precisión) para traducir γαμεῖν, y la traducción árabe tardomedieval del texto bizantino *Eclogues* (*Die arabische Ecloga: Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios*), ed. a cargo de Stefan Leder, Francfort, 1985, lo usa para el matrimonio heterosexual.

El que un código compilado bajo influencia cristiana incluyera, como el Teodosiano, una pena exagerada (y que probablemente jamás se aplicó) contra las uniones entre personas del mismo sexo no es una demostración de que los cristianos estuvieran dispuestos a erradicar lo que consideraban una práctica pagana inmoral, sobre todo si se considera que no tenemos razón alguna para suponer que quienes realizaban tales uniones no fueran también cristianos. Más razonable sería inferir que había legisladores interesados en imponer a través de la ley una moralidad sexual más estricta y ascética que la que había prevalecido hasta ese momento en toda la región, o tal vez, sencillamente, que eran hostiles a cualquier tipo de sexualidad del mismo género. (Mientras escribo estas líneas luchas similares tienen lugar en los estados norteamericanos de Oregón y Colorado.) Es significativo que todas las versiones del código incluyan lo que parece ser un mecanismo de «divorcio» en casos de unión entre personas del mismo sexo, lo que sugiere que la práctica estaba muy extendida, que era persistente y que, a pesar de los esfuerzos por eliminarla, se la toleraba.⁴⁶

También es evidente que las partes que se involucraban en esta clase de unión no buscaban meros herederos o socios económicos: cada uno de los códigos abordaba claramente a los protagonistas de las uniones como si pudiesen tener cónyuge e hijos, y expresaba preocupa-

46. Siríaco de Londres, § 85; árabe, § 126; armenio, § 125. Obsérvese que en los tres casos, esta cláusula *precede inmediatamente* a la ley acerca de la adopción colateral. Cf. Londres, § 47; París, § 71; árabe, § 97; armenio, § 96, a ninguno de los cuales se hace referencia en la edición de Bruns-Sachau, por lo demás pesadamente anotada. Cf. también el Código Teodosiano 2.9.3: regla que estipula que todo aquel que, con más de veinticinco años de edad, promete libremente algo, no sólo está obligado a cumplir la promesa sino que se lo puede declarar *infamis* por tratar de evadir tal cumplimiento. Stempel también analiza (p. 49) medios para disolver la adopción colateral.

ción por el hecho de que su estatus se viera afectado por la unión, lo cual no ocurriría en el caso de socios económicos. Por el contrario, en Europa occidental era perfectamente legal durante este período que una persona sin hijos, cualquiera fuera su sexo, adoptase a alguien para que heredara sus bienes.⁴⁷

La traducción griega del derecho romano, destinada al Imperio bizantino, y la llamada *Basilika*⁴⁸ (porque fue promulgada por monarcas, llamados βασιλεῖς), también recogió la antigua cuestión de la hermandad «adoptiva», si bien añadió elementos ligeramente distintos, ya que los legisladores de los centros urbanos del Imperio bizantino no podían suponer que todos los varones fueran padres casados. El caso de Zizono se incorporó en una sección sobre herencia,⁴⁹ y allí se lee:

Nadie compartirá una casa con un extranjero de fuera de Roma [o: que no sea romano], en virtud de un acuerdo de hermandad, y si alguien inscribiera algo tomando un heredero «como hermano», perdería [?] ⁵⁰ la herencia. 2. Y

47. *Lex ribuaría*, 50 (48 y 49), *Pactus legis Salicae*, 46, ambos traducidos en *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, trad. de Theodore Rivers, Nueva York, 1986.

48. *Basilicorum Libri LX*, ed. a cargo de Gustave Heimbach, Leipzig, 1843, con escolios, y en H. J. Scheltema, D. Holdwerda y N. van der Wal (Groninga, 1953-1988). (La edición de Scheltema es más crítica, pero la de Heimbach es más completa.) En general se piensa que la traducción se realizó en el siglo VI EC., aunque no se promulgó oficialmente hasta cerca del final del siglo IX, bajo León VI.

49. 35.13: Περὶ δικαίου ἐνστάσεως καὶ δουλοῦ ἐνστάτου, καὶ περὶ ὑποκαταστάτων τελείων καὶ ἀπηλίκων. El capítulo anterior es Περὶ αἰρετικῶν ἐνστάσεων; el siguiente es Περὶ προσποριστεῶς καὶ παραιτητέας καὶ προσελεύσεως καὶ ἐκζητουμένης κληρονομίας καὶ περὶ τῆς πρὸ ὀνοίξεως τῆς διαθήκης κληρονομίας παραπεμπομένης [καὶ περὶ διακατοχῆς] (las palabras entre corchetes sólo aparecen en algunas fuentes).

50. En el original no está claro qué parte pierde la herencia, pero lo más probable es que sea aquél a quien se designa como «hermano».

esto se debe a que nadie tiene ya la posibilidad de obtener un hermano por testamento...⁵¹

En esta versión, traducida unos tres siglos después del rescripto original y en un contexto social y legal muy diferente, salen a la luz dos innovaciones legales: en primer lugar, está claro que los traductores bizantinos del siglo XI entendieron que, de alguna manera, la controversia original había tenido relación con la condición de peregrino de una de las partes del caso original; pero, en segundo lugar, introducen el tan citado aforismo según el cual, en realidad, no es posible adoptar un hermano, aunque sin duda así hubiera sido en el derecho romano sobre el que se basa la traducción.⁵² Un comentario del pasaje dice acerca de las palabras insertadas *μηδὲ παρὰ ξένοις* («no con extranjeros»): «Esto es, los que no son parientes. Así, pues, la adopción fraterna no está prohibida entre parientes. Si alguien convierte a un extranjero [¿un no pariente?] en su heredero mediante la adopción como «hermano», éste no se convierte en heredero sencillamente en virtud del apelativo recibido, puesto que la ley prohíbe esta clase de hermandad legal».⁵³ Pero otro comentarista, tal vez con más conoci-

51. 35.13.17: *μηδὲ παρὰ ξένοις τοῖς ἔξω Ῥώμης οἰκοῦσι διὰ θέσεως ἀδελφότης συνιστάσθω. κἂν τις ὡς ἀδελφὸς προσληφθεὶς κληρονόμος γραφῇ, ἐκπίπτει τῆς κληρονομίας. 2: Καὶ ὅτι οὐκ ἔξεστιν τινι εἰς θέσιν λαμβάνειν ἑαυτῷ ἀδελφόν· εἰ δὲ προσληφθῇ κληρονόμος, ἐκπίπτει. Obsérvese que ἔξω Ῥώμης οἰκοῦσι es una aclaración posterior de algo que en el original quedaba ambiguo y que se cita en p. 100, n. 220.*

52. El *Digesto* ha sostenido siempre que incluso los eunucos podían adoptar, negando de esta manera el paralelismo con los procedimientos naturales: véase cap. 3, n. 223.

53. Τοῖς μὴ συγγενέσι οὕσι δηλοῦντι. ὡς οὖν παρὰ τοῖς συγγενέσι οὐ κεκώλυται ἡ κατὰ θέσιν ἀδελφότης. εἰ γάρ τις ξένον τινὰ κατὰ θέσιν ἀδελφὸν ἅντα γράψῃ κληρονόμον, ἀδελφὸν ὀνομάσας, οὐ ποιεῖ κληρονόμον, διὰ τὸ ἀδελφὸν αὐτὸν ὀνομάσαι, ὡς τοῦ νόμου τοῦτου κωλύοντος τὴν κατὰ θέσιν ἀδελφότητα. La nota «m» a este escolio dice: *Haec scholia e Syn. p. 347 hausit Fabrotus.*

miento del código original, se distancia de esta posición, repitiendo primero en griego las circunstancias reales en que el código regía respecto de Zizono, y reiterando luego la ley del *Digesto* que permitía al afecto fraterno acuerdos ocasionales de unión de propiedades: «Podría yo designar como heredero a alguien por quien sintiera afecto fraterno tras llamarlo “hermano” como término público de afecto; sin embargo, si [el acuerdo] no emana de esta suerte de afecto, sino como resultado de un error, la institución carece de validez». ⁵⁴ Finalmente, la suma de estos nuevos enunciados y reservas parece haber sido muy distinta del código sirio: en última instancia, su finalidad no era proteger la descendencia o las esposas sino circunscribir a ciudadanos romanos los acuerdos romanos de herencia de naturaleza sutil, así como proteger a los ciudadanos de disposiciones testamentarias demasiado impulsivas o erróneas.

Un tratado de derecho bizantino del siglo XI, redactado a partir de decisiones judiciales reales, deja perfectamente claro que las uniones entre personas del mismo sexo eran bien conocidas y efectivamente legales en aquella época, aun cuando se las discutiera en ciertos sentidos técnicos. «Las uniones entre personas del mismo sexo son uniones de personas, y ellas [las personas unidas en esas uniones], son las únicas que presentan impedimentos para el matrimonio, no los otros miembros de sus respec-

54. καὶν τις ὡς ἀδελφός] Ἐδεήθη τις Βασιλέως, ὅτι ὁ πατήρ αὐτοῦ ἔλαβεν εἰς θέσιν ἑαυτῷ ἀδελφόν, καὶ τελευτῶν ὡς ἀδελφὸν ἐνεστήσατο κληρονόμον αὐτόν. καὶ λέγει ἡ διάταξις· Οὐκ ἔξεστι τινι λαβεῖν εἰς θέσιν ἑαυτοῦ ἀδελφόν, καὶ δυνατὸν ἀποσπᾶσθαι παρ' αὐτοῦ τὸ μέρος τοῦ κληρονόμου. δύναμει καὶ γράφειν κληρονόμον τόν, πρὸς ὃν ἔχω σχέσιν ἀδελφικὴν, μετὰ τῆς κυρίας προσηγορίας ἀδελφὸν αὐτὸν ὀνομάζων. [Cf. *Digesto*, 28.5.59(58): *Qui frater non est, si fraterna caritate diligitur, recte cum nomine suo subappellatione fratris heres instituitur.*] εἰ δὲ μὴ ἀπὸ τοιαύτης σχέσεως, ἀλλὰ κατὰ πλάνην ὡς ἀδελφὸν αὐτὸν ἔγραψα, ἐνστασις ἀκυροῦται. Identificado sencillamente como «Sch. b. Fabr. IV. 796».

tivas familias.»⁵⁵ Al parecer, lo central de esta opinión es que para las *familias* de aquellas personas del mismo sexo que se emparejan, no hay ningún impedimento de consanguinidad para que se unan en matrimonio. La disposición deja claro que la ἀδελφοποιήσις era completamente legítima en la mente de Eustacio Romaio (de quien se extrajo la πείρα), y estableció cierta relación canónica entre ambas partes.

Pero, además, está claro que las uniones entre personas del mismo sexo eran un lugar común en la sociedad bizantina medieval, incluso entre los prominentes y notables. En el siglo IX se dijo por dos veces que, varios siglos antes, Estrategio, un tesorero imperial, había sido pareja del mismo sexo (ἀδελφοποιητός) del emperador Justiniano.⁵⁶ No sobrevive ninguna otra información a este respecto. En su *Historia*, 2.1.9, Procopio mencionaba a Estrategio como un patricio digno de confianza, «un hombre de buen sentido y ascendencia» (ξυνετῶ καὶ εὐαπειδῇ), pero no decía nada acerca de esta relación, que tal vez fuese apócrifa, aunque en Procopio, Estrategio parece haber tenido intimidad con Justiniano. En otro texto,⁵⁷ Severo, un pa-

55. Αἱ ἀδελφοποιήσεις προσώπων εἰσὶ, καὶ ἐκεῖνα μόνα κωλύονται εἰς γάμον, οὐχὶ δὲ τὰ λοιπὰ τῆς συγγενείας πρόσωπα. Zeno, 4:1-260, 49.11, p. 201.ῶ

56. Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τῆς ἐπονομαζομένης Ἀγίας Σοφίας, in *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, ed. Theodor Preger, 1, Leipzig, 1901, 78-79 (§4: Στρατήγιος δὲ μάγιτρος, ὁ τῶν βασιλικῶν χρημάτων φύλαξ, ὁ τοῦ βασιλέως ἀδελφοποιητός) y 1:84-85 (§9: Στρατήγιος ὁ τοῦ βασιλέως ἀδελφοποιητός...). (§4:

57. Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, in *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, como en n. 56 *supra*, Leipzig, 1907, pp. 251-252 (§ 108). Se cree que este texto fue redactado en el siglo VI por Hesiquio y revisado en el siglo X; para literatura acerca de ello y del texto precedente, véase G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, París, 1984, y E. Vittit, *Die Erzählung über den Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel*, Amsterdam, 1986.

tricio, es mencionado casualmente como pareja del mismo sexo de otro emperador,⁵⁸ pero no se dan más detalles.

En contraste, sobreviven pormenores acerca de ciertos casos bizantinos de comienzos de la Edad Media. San Teodoro de Sykeon, por ejemplo, un contemporáneo de Justiniano (m. 613), había nacido en Galacia. Era hijo ilegítimo de una prostituta y un mensajero imperial, Kosmas, que había sido acróbata y actuaba montando sobre camellos en un circo imperial. Teodoro se hizo ermitaño, vivió dos años en una cueva y luego, por un tiempo, en una jaula de hierro. (Esta especie de ascetismo antojadizo era común en el Oriente cristiano.) Fue obispo de Anas-tasiópolis, pero finalmente se resignó a volver a la vida monástica.

Teodoro viajó mucho (por ejemplo, a Jerusalén y Constantinopla), y siempre estuvo bajo la protección de san Jorge, cuya intervención siendo niño parece ser la causa de su vida de santidad. (El san Jorge oriental era invocado en la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo: véase, por ejemplo, el Apéndice de Traducciones, n.º 14.) Mientras visitaba Constantinopla, el patriarca Tomás se sintió «tan atraído por él y depositó en él tanta confianza, que le rogó que realizaran juntos una ceremonia y pidiesen a Dios estar juntos en la otra vida».⁵⁹

58. Κωνσταντῆς en el texto, pero no hubo en el siglo VI ningún emperador de ese nombre.

59. Literalmente, «en esa vida»: ἦν γὰρ πολλὴν σχέσιν καὶ πληροφορίαν ἔχων εἰς αὐτὸν, ὥς καὶ διὰ πολλῶν δεήσεων πείσαι αὐτὸν ἀδελφοποιήσιν ποιῆσαι μετ' αὐτοῦ καὶ αἰτῆσαι αὐτὸν παρὰ τῷ Θεῷ πρὸς τὸ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ βίῳ σὺν αὐτῷ εὐρεθῆναι, Teófilo Joannou, *Μνημεῖα ἀγιολόγια νῦν πρῶτον ἐκιδιδόμενα* (Venecia, 1884; reed. en Leipzig, 1973, en *Subsidia Byzantina lucis ope iterata*, VIII), § 134, p. 481. La vida de Teodoro fue traducida en Elizabeth Dawes y Norman Baynes, *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies Translated from the Greek*, Nueva York, 1977, pp. 87-194.

Aunque no es probable que un hombre de tan enérgico ascetismo mantuviera alguna clase de relación carnal, es posible, sin embargo, que la unión se basara en sentimientos apasionados, al menos de parte de Tomás. En verdad, es difícil interpretar de otra manera el deseo de este último de estar juntos en el cielo, pues tradicionalmente el goce principal del paraíso era la visión beatífica de Dios. Todo este episodio recuerda mucho la historia de Sergio y Baco, uno de los pocos ejemplos de la literatura cristiana primitiva, junto con el anterior, donde se pone el énfasis en una unión personal en el cielo. Teodoro podría haber consentido una relación que ordinariamente encerraba potencialidades sexuales sin ninguna intención de participar en ellas; su casi contemporáneo san Juan de Almsgiver acordó un matrimonio heterosexual aun cuando su intención era permanecer virgen, y su suegro tuvo que forzarlo a consumir la relación.⁶⁰

Pocos siglos después, se informó de que Basilio I (867-886), el fundador de la dinastía macedonia que gobernó el Imperio bizantino de 867 a 1156, se había implicado dos veces en uniones ceremoniales con otros hombres. Aunque las fuentes más importantes de su biografía —escrita bajo el gobierno de sus descendientes dentro del primer siglo posterior a los acontecimientos en cuestión— son contradictorios sobre ciertos puntos y ocasionalmente no fiables,⁶¹ su posición sobre este asunto

60. Cap. 3 de su biografía, editada en Heinrich Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien* (Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 5), Leipzig, 1893, y en Hippolyte Delehaye: «Une vie inédite de Saint Jean l'Aumonier», *AB*, 45, 1927, pp. 5-74; trad. en Dawes y Baynes, pp. 195-206.

61. Véase la discusión, algo confusa, en Gyula Moravcsik, «Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I», en *Dumbarton Oaks Papers*, 15, 1961, pp. 61-126, esp. pp. 110-114, y los ensayos más útiles de R. J. H. Jenkins, «The Chronological Accuracy of the "Logothete" for

es de una enorme coherencia. Sus biógrafos (comprendidas las fuentes occidentales: véase *infra*) concuerdan sin excepción⁶² en que cuando Basilio, joven de provincias y

the Years A.D. 867-913», en *Dumbarton Oaks Papers*, 19, 1965, pp. 91-112, y W. Treadgold, «The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845», en *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 1979, pp. 157-197. Ni Moravcsik ni Jenkins conocieron la edición moderna de la crónica de Genesio, *Iosephi Genessi Regum Libri Quattuor*, ed. a cargo de A. Lesmueller-Werner e I. Thurn (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, 14), Berlín, 1978. Las historias comunes de esta época son las de J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire*, Londres, 1912, y George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, trad. Joan Hussey, New Brunswick, N.J., 1957 (revisada a partir de la edición alemana de 1952 y preferible a esta última). La aproximación de Bury a las fuentes es menos crítica que la de los autores más recientes; se limita a combinar sus informaciones, sin intentar evaluar la superioridad de una sobre otra. Su análisis de estos problemas (Apocalipsis II, pp. 453-461), es útil, pero anticuado. Ostrogorsky era meticoloso, pero gran parte del trabajo se ha realizado en las décadas posteriores a la publicación de su obra. Hace mucha falta una nueva biografía de Basilio que tome en cuenta otras fuentes que las crónicas (por ej., elcesiásticas y materiales artísticos).

62. Comprenden el «Teófanés Continuato», ed. a cargo de I. Bekker en *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonn, 1838, que muchos estudiosos, incluso Moravcsik, tienen por otra de Constantino VII Porfirogéneta, nieto de Basilio. Personalmente, no estoy tan seguro de ello. Kazhdan, *ODB*, s.v. «Teófanés Continuato», también es muy prudente. Moravcsik agrupa correctamente (pp. 110-111) los textos conocidos como «Jorge el Monje» y Simeón (Magister) Logoteta, Χρὸνογράφῆς, ambos publicados en Bekker, y proporciona una edición crítica del texto de «Jorge» sobre Basilio (pp. 115-126). Infra-valorar la versión griega, significativamente diferente, impresa a partir de un manuscrito del Vaticano por V. M. Istrin (Книги времени и образныя георгия Мниха. хроника георгія Амартола въ древнемъ славянорусскомъ переводѣ. Текстъ, изслѣдованіе и словарь, San Petersburgo, 1920-1922, en Friedrich Scholz, *Die Chronik des Georgios Hamartolos in altslavischer übersetzung*, Munich, 1972): la traducción de la Iglesia eslava antigua, que Moravcsik admite que puede datar del siglo X, reproduce el texto griego casi palabra por palabra allí donde se superponen. Por el contrario, tanto Treadgold como Jenkins

sin conexiones en la capital, llegó a Constantinopla sin otra cosa que un bastón y una barjuleta, fue protegido por un tal Nicolás, de la iglesia de San Diomedes, quien lo rescató de dormir en las calles, lo introdujo en la iglesia, lo bañó, lo vistió y le dio sostén durante un tiempo, hasta que el ambicioso Basilio estuvo en condiciones de atraer la atención de un cortesano bien situado y emparentado con la familia imperial.⁶³

En la mayor parte de los relatos en que se refiere su relación, Nicolás y Basilio se unen en una ceremonia eclesiástica. De acuerdo con una tradición, la mañana siguiente a su encuentro, Nicolás «bañó y vistió a Basilio, con quien luego se unió ceremonialmente, y lo mantuvo consigo en su casa como su compañero».⁶⁴ Otra versión es

sobrevalúan la crónica de Simeón Logoteta, que, aunque sin duda menos tendenciosa, ofrece también menos información. Para una visión general de la vida de Basilio como se lo describe en las fuentes, véase, además de Moravcsik, Bury, pp. 161-179, y M. Adontz, «L'âge et l'origine de Basile Ier», *Byzantion*, 8, 1933, pp. 475-500; 9, 1934, pp. 223-260.

63. Según los cronistas, Nicolás había sido místicamente instado a buscar a alguien que un día se convertiría en emperador. En algunas fuentes se trata de un sueño, mientras que en otras es, sencillamente, una voz. En *Teófanés Continuato*, 5.9, p. 223, se identificaba a Nicolás como abad del monasterio asociado a la capilla (ὁ τῆς μονῆς κατηγούμενος), pero Simeón («De Michaele et Theodora», 11, ed. a cargo de Bekker, p. 656), se refiere a él como προσμονάριος, tal como lo hace la crónica de Jorge, ambas cosas en el texto crítico de Moravcsik (p. 120) y como se ha impreso en Bekker, p. 819. El manuscrito del Vaticano en Istrin (§ 4, 2:5), describe a Nicolás como νεώκορος, «sacristán».

64. τῇ δὲ ἐπαύριον λούσας αὐτὸν καὶ ἱμάτιον περιβαλὼν, πνευματικὸν ἀδελφὸν ἐποίησατο καὶ ὁμόροφον εἶχε καὶ ὁμοδαίτον, Crónica de Jorge en Istrin, 2:5. ὁμοδαίτον significa «compartir una vida común». Proclo emplea este término para caracterizar el «matrimonio» de gracia y fuerza en su elogio de san Esteban (χάρις καὶ δύναμις, ὁμοδαίτος συζυγία: § 3, PG, 65: 812). La traducción de la Iglesia eslava antigua ofrece и наоутре же измываетъ его и в порты ѡблєкъ, дѣвна брата створи себѣ и единохизника и единотрапєзника (Istrin, 1:506). единохизника и единотрапєзника significa «de una vida y una mesa».

más explícita acerca de la ceremonia: «Y al día siguiente fue con él a los baños y le cambió [las ropas] y entrando en la iglesia estableció una unión formal con él y gozaron uno del otro». ⁶⁵ Es probable que a un cristiano que leyera en griego, esta extraña frase final le recordara la frase bíblica «goza con la mujer que tomaste en tu juventud». ⁶⁶

Dados el vocabulario de las crónicas (una utiliza el término ἀδελφοποίησις, otra ἀδελφοποίητος) y el hecho de que la unión se realizase en una iglesia, es prácticamente indudable que los escritores tuvieron en mente alguna forma de ceremonia publicada y traducida en este texto. No existe en la ceremonia sugerencia alguna de que la relación tuviese aspecto tribal o familiar, ni de intercambio de sangre; tampoco tiene aspecto militar o estratégico, ni se aduce circunstancia alguna que lo requiera o lo ocasione (por ejemplo, salvamento del peligro, o una enfermedad grave, que en las relaciones eslavas posteriores, que tuvieron aquélla como modelo, serían ocasiones propicias). Se trata, sin duda, de una relación personal, decidida por razones personales. Tanto Basilio

65. τῇ δευτέρῃ ἡμέρᾳ ἀπελθὼν μετ' αὐτοῦ εἰς τὸ λουτρὸν ἥλλαξεν αὐτὸν καὶ ἐλθὼν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐποίησεν ἀδελφοποίησιν μετ' αὐτοῦ καὶ συνηφραίνοντο ἐν ἀλλήλοις, Jorge en Moravcsik, p. 120. Cf. la versión prácticamente idéntica atribuida a «Leo Gramático»: *Leonis Grammatici Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn, 1824, pp. 233-234.

66. *Proverbios*, 54:18 (καὶ συνευφραίνου μετὰ γυναῖκος τῆς νεότητος σου) es el único pasaje de la Biblia donde se presenta al verbo συνευφραίνομαι. Cf. Simeón (la fuente más fidedigna para los autores recientes), «De Michaelē et Theodora», 11, p. 656: καὶ τῇ ἐπαύριον λούσας ἥλλαξεν αὐτὸν, καὶ ἀδελφοποιητὸν ποιήσας συνευφραίνετο αὐτῷ, y George, ed. a cargo de Bekker, 11, p. 820, donde el vocabulario es semejante al texto de Moravcsik. La antigua traducción eslovena tardomedieval de Simeón (siglos XIV y XV) trae въ вторыи днь, шде съ нимъ въ бана, прѣобльче его и, прише въ црковь, побратимиса съ нимъ; и веселастаса драгъ съ дрѣгомъ Хроника Симеона Логоѣта съ дополненіями, ed. a cargo de V. I. Sreznevskij, San Petersburgo, 1905, en *Die Chronikdes symeon Metaphrastes und Logothetes*, ed. a cargo de Robert Zett, Munich, 1971, p. 102.

como Nicolás tenían hermanos biológicos con quienes mantenían contacto regular e íntimo, de modo que es muy difícil que los hubiera movido la necesidad de un hermano o una hermana.⁶⁷ En efecto, el propio hermano biológico de Nicolás, un médico, fue el responsable del ingreso de Basilio en la corte, hecho que en todas las versiones se consigna como inmediatamente posterior a la unión. Tampoco la alusión al goce sugiere una relación fríamente calculada. Si se considera todo esto en conjunto con la afirmación de Harmatolo, según la cual la unión condujo a compartir casa y corazón, se evoca enérgicamente una boda, seguida de festejos y una vida compartida.

Llama la atención que en una tradición de esta relación en que se identifica a Nicolás como hombre de vida monástica, no se mencione la unión ceremonial.⁶⁸ En contraste, los cronistas que analizan la unión caracterizan a Nicolás como un clérigo parroquial de órdenes menores, de donde se deriva que la ley eclesiástica no le prohibiese unirse con una persona del mismo sexo (sobre esto, véase *infra*).⁶⁹

Desde el punto de vista de Basilio, quien en caso contrario habría dormido en las calles, la formalización del benevolente interés de Nicolás sólo podía acarrearle ventajas, al menos hasta que encontrara el modo para progresar más rápidamente mediante alguien más poderoso y mejor relacionado. Menos claro es qué ganaba Nicolás con tan impulsiva unión. Si consideramos la historia —comprendida la información sobre la grandeza futura de Basilio— en su valor superficial, podría concluirse que

67. Basilio tenía por lo menos dos hermanos, Bardas y Mariano; está en discusión si hubo un tercero: véase Adontz, pp. 229-231. Sus hermanos eran lo suficientemente cercanos como para asistirlo en el asesinato del emperador Miguel.

68. *Teófanés Continuato*, 5.9.

69. La Novela 5.8 prohíbe a los monjes casarse, a menos que sean *ψάλτων*/cantores o *ἀναγνώστων*/lectores.

Nicolás imaginó que, en última instancia, se vería beneficiado de una relación formal con alguien que un día sería emperador.⁷⁰ Pero ¿de qué clase de relación se trataba? La carrera posterior de Basilio sugiere una explicación. De inmediato entró al servicio de Teófilo,⁷¹ quien, en palabras de un cronista, «tenía gran interés en los hombres bien nacidos, de buen aspecto y buena planta, fuertes y muy viriles»,⁷² y cuando vio que en estos aspectos Basilio era verdaderamente excepcional, lo nombró su *protostratorius* (caballerizo mayor). «Cada día que pasaba», Teófilo «amaba más y más a Basilio.»⁷³ De esta manera, Basilio vino a ser lo que en lenguaje moderno e informal se llama un «chico guapo», y aprovechó al máximo el atractivo que ejercía tanto en hombres como en mujeres.

Mientras Basilio se hallaba todavía al servicio de Teófilo, realizaron juntos un viaje a Grecia. En Acaya una viuda rica lo colmó de regalos de oro y docenas de esclavos.⁷⁴ Lo único que pidió en compensación por su generosidad fue que Basilio participara en una ceremonia de

70. De acuerdo con la crónica de Jorge, ed. a cargo Bekker, 10, p. 842, tanto Nicolás como su hermano fueron honrados por Basilio cuando se convirtió en emperador, pero la principal beneficiaria fue la propia iglesia de San Diomedes.

71. *Teófanés Continuato* da primero el nombre de Θεοφιλίτης Παιδευόμενος y luego lo repite como Θεοφιλίδιος y Θεόφιλος (Bekker, 5.9, pp. 224-225); Jorge (Moravcsik, pp. 120-121; Bekker, «De Michaele et Theodora», 7, p. 816; Istrin, 2:5-6) lo llama Θεοφιλίτης.

72. εἰς σπουδὴν ἔχον γενναίους ἄνδρας καὶ εὐειδεῖς καὶ εὐήλικας καὶ ἐπ' ἀνδρία μάλιστα καὶ ἀρώμῃ οὐματος διαφέροντας, *Teófanés Continuato*, 5.9, p. 225.

73. καὶ ἡμέραν ἕξ ἡμέρας ἐπὶ πλέον ἠγαπάτο παρ' αὐτοῦ, *ibíd.*

74. Treinta, para decirlo con exactitud; extrañamente, Adontz lee trescientos (p. 487). Steven Runciman, «The Widow Danelis», en *Études dédiées, à la mémoire d'André M. Andreadès publiées par un comité d'amis et d'élèves*, ed. a cargo de K. Varvaressos, Atenas, 1940, pp. 425-431, esp. p. 431, describe a la viuda Danelis con un cierto dramatismo como «una de las figuras más importantes de la historia económica griega, precisamente porque fue una de las más ricas».

unión con su hijo, Juan.⁷⁵ Al principio se negó, porque pensó que eso haría que lo considerasen «barato» (εὐτελής), pero a la larga ella se impuso y Basilio accedió. «No busco ni pido nada de ti —le aseguró la viuda— excepto que nos ames y tengas un trato bondadoso con nosotros.»⁷⁶ A nosotros ha llegado una ilustración medieval de este episodio que muestra a Basilio y a Juan uniéndose ante un clérigo en la iglesia, con el Evangelio abierto ante ellos y la madre de Juan observando. El marco que acompaña a la pintura representa a Basilio, Juan y Danelis (la madre de Juan, mencionada más abajo) sentados a una mesa, lo cual representa, sin duda, la concepción que el artista tenía de la fiesta que normalmente venía después de la ceremonia.⁷⁷

Cuando, con el tiempo, se convirtió en el emperador Basilio, de inmediato «mandó buscar al hijo de la viuda Danelis, lo honró con el título de *protospatarius* y le concedió intimidad,⁷⁸ habida cuenta de su vida anterior com-

75. μηδὲν ἕτερον ἐπιζητήσασα τὸ πρότερον παρ' αὐτοῦ ἢ τὸ ποιήσασθαι πνευματικῆς ἀδελφότητος σύνδεσμον πρὸς Ἰωάννην τὸν ταύτης υἱόν, *Teófanēs Continuato*, 5.11, p. 228. Un siglo después, probablemente inspirándose en este relato, Juan Skylitzēs contó la historia en términos muy semejantes: μηδὲν ἕτερον ἐπιζητήσασα παρ' αὐτοῦ, ἢ πνευματικῆς ἀδελφότητος συνδέσμου συνδεθῆται πρὸς Ἰωάννην τὸν ταύτης υἱόν, *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 5, Berlín, 1973, pp. 122-123.

76. *Teófanēs Continuato*, 5.11, p. 228: οὐδὲν ἕτερον ἐπιζητῶ ἢ ὁπαιτῶ παρὰ σοῦ πλὴν ἵνα ἀγαπᾷς καὶ ἐλεῇς ἱμας.

77. Véase figura 13.

78. O «libertad de acceso», *παρρησία*, palabra del derecho romano y bizantino relacionada con el matrimonio no escrito. Véase en particular el manual de derecho sirio-romano (analizado en pp. 386 ss.), manuscrito siríaco de Londres, § 93, donde *παρρησία* aparece transliterada en siríaco como si fuera una palabra técnica legal concerniente al matrimonio. Para un comentario erudito sobre todo, consúltase Hans Julius Wolff, *Written and Unwritten Marriages Hellenistic and Post-classical Roman Law* (Philological Monographs published by the Ame-

partida en unión ceremonial». ⁷⁹ La propia viuda, ya demasiado anciana para montar, llegó hasta el emperador en una litera, pero lejos de solicitar de él munificencia alguna, llevó regalos más extraordinarios «que los que prácticamente ningún otro gobernante extranjero había ofrecido hasta entonces al emperador romano». ⁸⁰ Además, ella, que «era digna de que la llamaran madre del emperador», ⁸¹ donó gran parte de su patrimonio en el Peloponeso a su hijo y al emperador *conjuntamente* (τῷ υἱῷ καὶ βασιλεῖ). ⁸²

rican Philological Association, 9), Haverford, Penn., 1939, pp. 83-86; C. A. Nallino, «Παρησία e nozze senza scrittura nel Libro siroromano», *Rivista degli Studi Orientali*, 10, 1923, pp. 58-77; y Arnold Ehrhardt, «Παρησία», *Symbolae Friburgenses in honorem Ottonis Lenel*, Leipzig, 1931, pp. 80-107.

79. *Teóf. Cont.*, 5.74, p. 317: τὸν δὲ τῆς Δαναήδος υἱὸν ἅμα τῷ γενέσθαι τῆς ἀρχῆς ἐγκρατὴ μεταπεμψάμενος τῷ τοῦ πρωτοσπαθαρίου ἐτίμησεν ὡς ἰώματι καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν παρησίας μετέδωκε διὰ τὴν φθάσασαν κοινωνίαν τὴν πνευματικῆς ἀδελφότητος. Κοινωνία puede significar «vida común», «relación sexual», o bien «comunió» (en sentido técnico litúrgico). Por lo tanto, la frase τὴν φθάσασαν κοινωνίαν τῆς πνευματικῆς ἀδελφότητος contiene una enorme carga significativa.

80. *Ibíd.*, 5.75, p. 318: οἶα τῶν ἐθνικῶν βασιλέων οὐδεὶς οὐδεὶν μέχρι καὶ τότε πρὸς βασιλέα Ῥωμαίων εἰσήγαγεν. Comprendían trescientos esclavos masculinos, cien sirvientes, gran cantidad de ropa y vasos de oro y plata. Runciman, «The Widow», pp. 429-430, a partir del énfasis sobre los esclavos y las clases de vestimenta, concluye razonablemente que la familia de Danelis había hecho su fortuna con la producción de ropa. Considera la descripción de los regalos de la viuda por su valor aparente, y observa que el tesoro imperial conservó registros muy cuidadosos de tales materiales (p. 427).

81. *Ibíd.*, 5.75, p. 318: μήτηρ καλεῖσθαι βασιλέως ὡς υἱὸς. Runciman (p. 426) observa que la viuda «veía [a Basilio] como hijo, mientras que él la trataba como madre». Adontz insiste inexplicablemente en que la relación entre Juan y Basilio es pura invención, y que la viuda de Danelis era en realidad la amante de Basilio (p. 489).

82. *Ibíd.*, p. 319. Runciman interpreta la frase como si significara «al emperador, a quien ella veía como hijo», pero esto me parece que fuerza excesivamente el texto.

De no ser por los sexos involucrados en el episodio, podría tratarse de una característica familiar del paisaje político premoderno: una viuda rica ofrece su hija casadera a un hombre joven y poderoso en ascenso, al mismo tiempo que una dote sustancial, con la esperanza de unir su fortuna a la de aquél. El propio padre de Basilio, en una situación de asombroso paralelismo, se había casado con la hija de una viuda rica.⁸³ La dinastía bizantina anterior, la amoriana, se había establecido en circunstancias similares, aunque aparentemente heterosexuales: Miguel II, su fundador, nacido de padres humildes, sin educación ni conexiones, se abrió camino mediante la fuerza de las armas y la habilidad militar, hasta que estuvo en condiciones de casarse con Tecla, la hija de un funcionario de elevado rango, y atrajo la atención del emperador León V, quien lo nombró *protostratarius* —la misma posición que había tenido Basilio al servicio de Teófilo— y se convirtió en abuelo de uno de sus hijos. Miguel fue acusado de traición y León intentó ejecutarlo, pero mientras el primero fue coronado emperador, el segundo resultó asesinado.

La viuda Danelis era mucho más rica que Basilio y, cuando éste se convirtió en emperador, no obtuvo beneficio material alguno de la relación, de modo que es difícil considerarla un arreglo mercenario de parte de ella. Por el contrario, mientras Basilio vivió Danelis le envió costosos regalos, y mucho más tarde, cuando tanto Basilio como su propio hijo ya habían muerto, la viuda volvió en litera para ver al hijo de aquél, Leo, el nuevo emperador, y aun cuando ella tenía un nieto y otros parientes, lo convirtió en su heredero.⁸⁴

Los dos relatos acerca de Basilio son similares: en

83. *Teóf. Con.*, 5.3, pp. 215-216.

84. *Ibíd.*, p. 320. Zenobio se entera de su muerte por un ἐγγονός. Cf. Runciman, p. 426. No se sabe si Juan era el padre del nieto: ella pudo haber tenido también otros hijos.

ambos hay una revelación divina a un clérigo o a un monje acerca de la grandeza futura de Basilio; en ambos la relación se establece con ventaja material para Basilio. Es posible que en los círculos imperiales se supiera más tarde que Basilio, en su calidad de hombre joven, se había beneficiado sustancialmente de una relación formal con otro varón, y los diferentes cronistas sólo se diferencian en los detalles que proporcionan. Cada una de las biografías escritas en el transcurso del siglo siguiente a los acontecimientos contiene *una u otra* unión entre personas del mismo sexo; ninguna contiene ambas.⁸⁵ Por otra parte, en *todos* los relatos importantes de la vida de Basilio aparece Nicolás como su benefactor, incluidos aquellos que mencionan la unión con Juan, mientras que el relato pormenorizado de la viuda Danelis (comprendidas sus relaciones posteriores con León) hace improbable que esta última fuera pura invención. Es posible que Basilio estuviera unido a ambos hombres. No está claro que eso hubiera sido algo deshonesto en la época de Basilio, o de que la conducta de éste se viese limitada por problemas de honestidad.

Una vez que Basilio hubo constituido su relación con Juan y Danelis, fue introducido en el servicio del emperador Miguel III, un joven extraño, a finales ya de la adolescencia, a quien agradaba vestirse de prelado y dedicada la mayor parte del tiempo a su pasión por los caballos y las carreras.⁸⁶ Miguel se sintió tan atraído por Basilio, que lo

85. Moravcsik, p. 97, n. 163, enumera crónicas posteriores que se refieren a este episodio.

86. Esos detalles son proporcionados por crónicas encargadas o escritas por sucesores de Basilio, quienes tenían razón en justificar el asesinato de Miguel, por lo cual el retrato que se nos ofrece de éste debe tratarse con cierta cautela, si bien la mayoría de los estudiosos, a partir de Bury, parecen tener razón en dar crédito a estos detalles particulares (Adontz, por ejemplo). El disfraz eclesiástico, por ejemplo, es confirmado por escritores eclesiásticos (por ej., Nicetas Paflagonio, *Vita S. Ignatii* [PG, 105:528], sobre lo cual vale la pena consultar

nombró su «compañero de alcoba» —*παρακοιμώμενος*, posición que en general ocupaba un eunuco—,⁸⁷ y lo adoptó como hijo (*υιοποιησάμενος ἦν τὸν Βασιλείον*) aunque no hay duda de que Basilio era mayor que él.⁸⁹ Finalmente, lo nombró coemperador en el transcurso de una teatral escena pública, en la que anunció que lo hacía porque Basilio lo había salvado de ser víctima de potenciales asesinos (en referencia a su tío, Bardas, que había sido su allegado y consejero más íntimo antes de que Basilio lo asesinara por celos en presencia del emperador),⁹⁰ y en nombre del «gran amor [que Basilio] me profesa».⁹¹

R. J. H. Jenkins, «A Note on Nicetas David Paphlago and the *Vita Ignatii*», en *Dumbarton Oaks Papers*, 19, 1965, pp. 241-247).

87. Comparable al título de *chamberlain* [gentilhombre de cámara] aunque la palabra tiene diferentes connotaciones para el usuario de las lenguas modernas nunca se lo asocia a eunucos, factor contextual muy significativo. El empleo de eunucos con fines sexuales era una axioma en la Antigüedad (véase, por ej., el *Digesto*, 48.8.3.4: *qui hominem libidinis uel promercii causa castrauerit*) y en el que al parecer se creía de manera muy difundida todavía en Bizancio medieval: ὁ δὲ ἡδονὴν ἢ δὲ ἐμποροῦσαν εὐνουχίᾳς τινά... *Ekloga*, 45.34, Zepos, 4:575, probablemente influidas por el *Digesto*, pero no simplemente una traducción de éste.

88. *Teóf. Cont.*, 5.18, p. 239. Miguel II también tenía un hijo adoptivo: εἰσποιητῷ [...] υἱῷ (ibíd., 2.13, p. 56), además de su heredero biológico, Teófilo, padre de este Miguel.

89. Sobre las edades de ambos, véase Adontz, pp. 494-496.

90. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p. 296, comenta: «A tal punto había caído Miguel III bajo el atractivo de su favorito, que sacrificó a su tío sin vacilar».

91. καὶ πόθον πολλὸν πρὸς με ἔχοντα, Jorge en Bekker, «De Michaele et Theodora», 30, p. 832. Πόθος, que he traducido conservadoramente como «amor», significa en general «anhelo» o «deseo»; en *Teóf. Cont.*, 4.37, p. 199, se la usa en un sentido inequívocamente sexual en referencia a los sentimientos del propio Miguel, y es la palabra que los Padres de la Iglesia Oriental emplean específicamente respecto del deseo sexual entre esposo y esposa (véase, por ej., Juan Crisóstomo, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, 1 y *passim*, [PG, 47:495-514]; por ej., δι' οὐδὲν γὰρ ἡ συνοίκησις αὕτη νενομητέται, ἢ δι' ἔρωτα καὶ πόθον [col. 502]).

Uno de los biógrafos modernos de Miguel⁹² observa con cierta repugnancia su relación con Basilio:

La amistad íntima entre el emperador Miguel y el novio armenio [...] sugiere reflexiones de índole no precisamente agradable. De mal carácter como era Miguel [...] parece que también tenemos que dar crédito a su homosexualismo [*sic*], lo que se confirma tanto en el hecho de que hiciera a Basilio su compañero de cama, como en su elección, cuando se cansó de Basilio, de un bonito muchacho que sucediera a este último en calidad de favorito.⁹³

Liudprando de Cremona, contemporáneo occidental de Basilio que estuvo en Constantinopla, donde aprendió griego, y cuya familia mantuvo allí conexiones con la corte durante generaciones, simplificó el relato en su versión latina, pero señaló con vehemencia lo mismo:

El emperador Basilio [...] ⁹⁴ procedía de una humilde familia macedonia y fue a Constantinopla [...] bajo el yugo de la pobreza para servir a un cierto abad. Así que cuando Miguel, que a la sazón era emperador, fue a rezar al monasterio donde Basilio trabajaba, se percató de la excepcional belleza de éste, ⁹⁵ se aproximó al abad y le preguntó «si podían entregarle a él ese muchacho» ⁹⁶ (o «ser él entregado

92. Cf. n.º 86, *supra*.

93. Romilly Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries A.D. 610-1071*, Nueva York, 1966, p. 165. Probablemente el «bonito muchacho» al que alude Jenkins sea Grillo, a quien Miguel llama su «patriarca».

94. He omitido varias frases en las que Liudprando sencillamente exhibe su conocimiento de griego, pues no añaden nada a la narración y más bien constituyen un motivo de distracción.

95. Literalmente, «que se destaca sobre todos los demás por su forma excepcional»: *hunc forma praeter ceteros egregia*.

96. Posiblemente *puer* signifique aquí «esclavo», pero no parece probable para referirse a un futuro emperador.

al muchacho».⁹⁷ Se lo llevó al palacio y le concedió el cargo de compañero de alcoba.⁹⁸

Al cabo de un año aproximadamente, Basilio tramó el asesinato de Miguel, perpetrado mientras éste yacía en el lecho y participó en el mismo. A partir de ese momento gobernó en solitario.

La singular complejidad de las fuentes imperiales durante este período dificulta el desciframiento de las relaciones dinásticas de Miguel y Basilio antes de la muerte del primero. Bury resume la cuestión de la siguiente manera:

La intimidad confidencial que existió entre Miguel y su chambelán [Basilio] se puso de manifiesto en el curioso acuerdo matrimonial que el emperador pergeñó. Basilio ya estaba casado,⁹⁹ pero Miguel lo obligó a divorciarse de su esposa y contraer matrimonio con Eudocia Ingerina, su propio amor temprano. Se trataba de un nuevo arreglo oficial; Eudocia siguió siendo la amante del emperador. Sin embargo, también proveyó a Basilio de una amante de condición distinguida, aunque no de tierna edad.¹⁰⁰ [...] Así, tres

97. El latín dice sin ambigüedad: «Si podía ser él entregado a ese muchacho» (*ut se donaret hoc puero*), y aunque a veces Liudprando es torpe, sería muy extraño que cometiera tamaño error gramatical si quería decir «si se le podía entregar a él ese muchacho». Por otra parte, «si podía ser él entregado a ese muchacho» —sin ninguna explicación— es una expresión tan rara (salvo como comentario sexual) que he preferido la alternativa.

98. Liudprando de Cremona, *Antapodosis*, 1.8, en *Die Werke Liudprands von cremona*, ed. a cargo de Joseph Becker, Hannover, 1915, *MGH SSRRGG*, 41, p. 8; esto se repite palabra por palabra en 3.32 (ibíd., pp. 88-89).

99. Un matrimonio joven: Basilio tenía un hijo de esta unión, Constantino, a quien en 860 hizo coemperador, pero murió al año siguiente.

100. Tecla, la hermana de Miguel, que había sido monja y que en ese momento probablemente tuviera cuarenta y tres años, unos veinte más que Basilio.

damas, Eudocia Ingerina, Eudocia la Augusta [de Decápolis, esposa de Miguel] y Tecla la Augusta, cubrieron los cuatro puestos de esposas y amantes del emperador y su chambelán.¹⁰¹

El fruto de relaciones tan enredadas fueron dos de los ocupantes siguientes del trono imperial, que nunca tuvieron completamente claro, como así tampoco los historiadores, de quiénes eran descendientes,¹⁰² aunque oficialmente Miguel no tuvo hijos y no hay razón para dudar de que engendrara alguno.¹⁰³ Puesto que no se sabe cuánto tiempo vivieron Nicolás o Juan (aparentemente murieron en la época en que León accedió al trono), y puesto que para Miguel y Basilio el matrimonio heterosexual parece haber tenido finalidades meramente dinásticas, poco es lo que puede inferirse con seguridad de la vida del segundo acerca de los puntos de vista contemporáneos sobre la relación entre unión ceremonial entre personas del mismo sexo y matrimonio heterosexual.

No obstante, está claro que en el siglo IX las uniones ceremoniales entre individuos del mismo sexo eran para-

101. *History of the Eastern Empire*, p. 169.

102. En el ODB, en la entrada correspondiente a Miguel II (de Anthony Cutler y Paul Hollingsworth) afirma erróneamente (2:1364) que Teodora casó a Miguel con Eudocia Ingerina; en realidad, fue Eudocia de Decápolis. Kahzdan, en la entrada correspondiente a «Dinastía macedonia» (2:1262), describe correctamente a Eudocia como la «ex amante» de Miguel. También cita a León VI como hijo de Basilio I, tanto en la entrada dedicada a este último (2:1210) como en «Dinastía macedonia» (2:1262), mientras que Cutler y Hollingsworth, en su entrada dedicada a Miguel, observan provocativamente que León VI fue «tal vez hijo de Miguel con Eudocia Ingerina» (2:1364).

103. «... Miguel no tuvo hijos, y muy probablemente no pudo tenerlos, ni con Eudocia, ni con ninguna otra. No nos hace falta por ahora preguntarnos en qué medida contribuyeron a esta circunstancia su tendencia homosexual y su alcoholismo incurable, aunque sí lo hicieran los contemporáneos; pero el hecho concreto parece indiscutible», Jenkins, *Byzantium*, pp. 198-199.

lelas en muchos sentidos al matrimonio heterosexual: se trataba de relaciones de naturaleza personal (más que tribal, religiosa o política) entre individuos; entrañaban consecuencias para la familia inmediata (la madre de Juan; el hermano de Nicolás) comparable a las obligaciones y derechos de los parientes políticos; eran reconocidas por la sociedad y respetadas por los descendientes.

Por esta razón, lo más probable es que los monjes tuvieran prohibido, siempre y en todo lugar, constituir uniones con personas del mismo sexo, exactamente de la misma manera que, tanto en Oriente como en Occidente, se les prohibía contraer matrimonio heterosexual, ya fuera por la ley civil, ya por la eclesiástica (aunque en Oriente otros miembros del clero podían casarse).¹⁰⁴ En el siglo IV Basilio el Grande había sostenido que no existía relación sexual (que él llamaba *πορνείας*) entre personas pertenecientes a las órdenes (*τῶν κανονικῶν*) que pudiera considerarse «matrimonio», y que tales uniones (*συνάφειαν*) debían disolverse sin excepción.¹⁰⁵ Alrededor de 580, también se prohibió a los monjes formar «ligas» o «asociaciones».¹⁰⁶ Esta regla se basaba, probablemente, en una cláusula que, en la misma colección, estaba destinada a los seglares.¹⁰⁷ En el caso de estos últimos, no cabe

104. Por ej., en Oriente, la Novela 5.8 prohibía a los monjes casarse, a menos que fueran *ψάλτων* /cantores o *ἀναγνώστων*/lectores. Puede que ésta sea la razón técnica que permitió al clérigo Nicolás contraer una unión del mismo sexo con Basilio (véase pp. 403 ss.).

105. Carta 188 en *Collected Papers of St. Basil*, ed. a cargo de Roy Deferrari, Cambridge, Mass., 1962, 3, p. 26, LCL.

106. *Περὶ μοναχῶν ποιούντων φρατρίας καὶ συνωμοσίας*. *Εὐν-Χαλκηδόνης καν.ιη* [Συν.ς' καν. λδ]; *Nomocanon XIV titularum*, en J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, 2. Roma, 1868, 11.6, p. 596.

107. *Περὶ τῶν ποιούντων συνωμοσίας ἢ φρατρίας*. *Συνόδου Χαλκηδόνης κανὼν ιη*. *Συνόδου Καρθαγένης κανὼν γγ'*. [Συνόδου ζ' κανὼν λδ]. *Ὁ νόμος. Καὶ ὁ πολιτικὸς νόμος τιμωρεῖται τὰς φρατρίας, καὶ τὰς συνωμοσίας, ὡς βιβλίον μὴ τίτ. δ' διατ. δ', καὶ τίτ. ιθ' διατ. ια' καὶ ιζ'*; *Ibid.*,

duda de que la prohibición en nada afectaba las uniones entre personas del mismo sexo, pero es concebible que, en el caso de los monjes, el mismo canon se interpretara como una condena general de *todas* las relaciones que requiriesen juramento. Una norma más o menos contemporánea para los laicos pone perfectamente de manifiesto que las uniones entre individuos del mismo sexo fueron completamente legales.¹⁰⁸

El contexto real de la prohibición a los monjes es evidente en un nuevo enunciado de la regla de san Basilio para los monjes (el equivalente de la regla de Benito en Occidente), que realizó san Teodoro Estudita (759-826), en el que se dice a los monjes: «No contraigáis uniones con personas de vuestro mismo sexo ni os convirtáis en parientes espirituales [esto es, en padrinos] de los laicos, vosotros que habéis dejado atrás el mundo y el matrimonio. Pues esto¹⁰⁹ no se encuentra entre los padres, o se encuentra sólo raramente; ni es legal».¹¹⁰ Esta regla se

9.37, p. 576. Las fuentes elípticamente citadas son el Sínodo de Calcedonia (451), canon 18; Sínodo 6, canon 34; el Sínodo de Cartago, canon 53; *Digesto*, 48.4.4 sobre la traición y los juramentos traicionados [*dolo malo jurejurando*], 48.19.11 (los ladrones que integran una banda dan muestras de premeditación: *proposito delinquunt latrones, qui factionem habent*) y 48.19.16 (*coniurationes*); *Basilika*, 60.36.4.

108. γαμβρός γυναικαδέλφου μή βαπτίσει, μήτε νόμφη καὶ τοῦ ἀνδραδέλφου ἢ ἀνδραδέλφης· τὸ δὲ κατὰ ἀδελφοποιητοῦ ἢ γαμβρός καὶ νόμφη βαπτισάτω. ἐν τούτῳ γὰρ στερεώτερόν ἐστιν ἡ συγγένεια, καὶ ἡ συντεκνία, καὶ ἡ φιλία αὐτῶν ἢ καθαρή καὶ ἀγαθή, *Nomocanon*, 277, a partir de J. Cotelière, *Ecclesiae graeca monumenta*, 1, París, 1677-1692, de comienzos del siglo VII.

109. *Sic*; pero hay dos ítems en cuestión.

110. οὐ σχολίης μετὰ κοσμικῶν ἀδελφοποιίας ἢ συντεκνίας, ὁφυγας τοῦ κόσμου καὶ τοῦ γάμου· οὐ γὰρ εὔρεται ἐν τοῖς Πατράσιν· εἰ δὲ καὶ εὔρεται, σπανιάκις, καὶ τοῦτο οὐ νόμος (PG, 99: 1820, regla 8; exactamente la misma fraseología se encuentra en su *Epístola*, 10 [99:941]). Esta regla fue citada palabra por palabra en el siglo IX (*Typicon*), para el Lavra de san Atanasio en el monte Athos, publicada en Phillip Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, pp. 101-122.

repitió a menudo en épocas posteriores (por ejemplo, «Se prohíbe a los monjes unirse con personas del mismo sexo o ser padrinos, y la Iglesia recomienda, a modo de admonición, la misma [prohibición] a los líderes o cabezas de los monasterios. La ley no reconoce las llamadas uniones entre personas del mismo sexo en conjunto».¹¹¹ Tales condenas generales mueven al escepticismo, tanto a causa de la comprobación histórica que se ha hecho en este capítulo, como debido a que, en esos textos, la unión entre individuos del mismo sexo se presenta a la par del padrinazgo, que para la mayoría de los cristianos en la Edad Media no sólo era legal sino incluso una clave elemental de la vida litúrgica (véase capítulo 5, p. 334, donde se cita a Blastares como quien dijo [en el siglo XIV] que constituye la forma *más corriente* de relación).

Harmenópolis, un jurista del siglo XIV, en su comentario a la disposición del concilio *in Trullo* (siglo VII) según la cual los monjes no podían comer con mujeres, citaba a Pedro, el *chartophylax* (aproximadamente «archivista») de la «Gran Iglesia» (Hagia Sophia), para añadir que los monjes tampoco debían seleccionar muchachos en el bautismo ni realizar uniones con ellos.¹¹² Llama la atención que este comentario tenga lugar en el contexto de una prohibición dirigida a monjes que no tienen ninguna clase de contacto sexual (ni social) con mujeres.

En el mismo siglo, una regla posterior, y ligeramente más realista, la *Typicon* de Juan Tzimiskes (también dirigida a los monjes del monte Athos), afirma que «no se permite a ninguno de los hermanos abandonar la montaña para

111. Συντεκνίας δὲ, ἢ ἀδελφοποιήσεις ποιεῖν μοναχοὺς, κεκωλυμένον ἐστὶ· καὶ ἐνταλματικῶς τοῦτο τοῖς ἡγουμένοις, ἢ τοῖς ἐξάρχουσιν τῶν μοναστηρίων ἢ Ἐκκλησίᾳ παρακελεύεται· οὐδὲ γὰρ ὁ νόμος δέχεται τὰς λεγομένας ἀδελφοποιὰς ὅλως. RP 5:400.

112. Para el griego de la cita, así como lo poco que se conoce de este Pedro, véase cap. 6, n. 59.

constituir relaciones o uniones con seglares, y *si por casualidad alguien hubiera hecho algo así* [la cursiva es mía], que no se vaya a sus hogares ni a desayunar con ellos ni a almorzar con ellos ni, bajo ninguna circunstancia, a beber con ellos». ¹¹³ Esta norma precisa se repitió en 1406 en el *Chrysobull* de Manuel Paleólogo II, ¹¹⁴ y aproximadamente en la misma época, el patriarca Mateo formulaba una prohibición comparable: «La permanencia en el monasterio no ha de servir como excusa para establecer relaciones personales con extraños al monasterio, sobre todo con seglares, ni harán [los monjes] amistades o uniones con personas del mismo sexo ni lo que se llama parentescos espirituales con laicos ni se implicarán en préstamos ni en contratos seculares ni [otros] asuntos mundanos». ¹¹⁵ Por otra parte, de las treinta y dos *typika* (aproximadamente, «reglas»), conocidas de monasterios orientales desde la alta Edad Media hasta el siglo XV, las que prohíben las uniones entre personas del mismo sexo no son más de cuatro o cinco. ¹¹⁶

113. Μηδενί συγχωρείσθω τῶν ἀδελφῶν, τοῦ Ὁρους ἐξέρχεσθαι (καὶ) συντεκνίας ἢ ἀδελφοποιήσεις ποιεῖν μετὰ κοσμικῶν· (καὶ) εἰ προλαβόντες τινες τοιοῦτόν τι κατεπράξαντο, υἱηκέτι εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ὀπίσσωσαν ἢ συναριστάωσαν ἢ συνδειπνίωσαν ἢ ὕλως μετ' αὐτῶν συμποσιαζέτων. Probablemente de 972; publicado por primera vez en Meyer, pp. 141-151; una nueva edición crítica apareció en *Archives de l'Atbos*, 7, 1975, pp. 209-215.

114. También publicado por primera vez en Meyer, pp. 203-210; nueva ed. en *Archives de l'Atbos*, 7, 1975, pp. 257-261.

115. Μηδὲ προφάσει τῆς τοῦ μοναστηρίου συστάσεως τοῖς ἔξω συμφιλιάζειν καὶ μάλιστα τοῖς κοσμικοῖς καὶ ἢ φιλίας ἢ ἀδελφοποιίας ἢ ἄς ὀνομάζουσι συντεκνίας ποιεῖν μετ' αὐτῶν καὶ πρόχρεα καὶ συναλλάγματα κοσμικὰ καὶ πραγμετευτικὰς ἐμπορεύεσθαι, en I. M. Konidares y K. Manafes, «Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία» τοῦ οἰκουμένου πατριάρχου Ματθαίου Α' (1397-1410)», *Ἐπετηρίς. Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 45 (1981-1982), 462-515, p. 496, sec. α'.

116. Su lista, en Manafes, Constantino, *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ-Διαθῆκαι* (Athenas, 1970), («ΑΘΗΝΑ» ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ ΤΗΣ ΕΝ ΑΘΕΝΑΙΣ ΕΠΙΣΤΕΜΟΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ. ΣΕΙΡΑ ΔΙΑΤΡΙΒΩΝ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΩΝ, 7), pp. 178-190.

La interpretación más obvia de tales prohibiciones es que establecen un paralelismo con la regla que prohíbe a los monjes casarse con mujeres. Sin embargo, podrían ser entendidas como fruto de una antipatía cristiana general hacia cualquier clase de homosexualidad. La tendencia ascética de la Roma cristiana —desconocida antes del advenimiento de la nueva religión—¹¹⁷ era evidente en compilaciones legales occidentales como el Código Teodosiano y las leyes de los visigodos, así como en el gran código legal de Justiniano,¹¹⁸ todas ellas esfuerzos sin precedentes para convertir el Estado romano, tradicionalmente secular, en una teocracia cristiana. Pero en realidad la opresión efectiva y sostenida de quienes incurrieran en conducta homosexual fue desconocida en Europa hasta el siglo XIII, y nunca fue corriente en el Oriente bizantino. Troianos observa con cierta vaguedad que en las fuentes civiles y eclesiásticas bizantinas durante la baja Edad Media es cada vez más inusual encontrar casos de castigos

117. Véase CTSH, pp. 85-111 (donde se omitió un pasaje del derecho romano: *Digesto*, 48.5.9: *Qui domum suam, ut stuprum adulterium cum matre familias uel cum masculino fieret...* [Papiniano (siglos II y III), de su *Adulterios*, libro 2]); y, más recientemente, S. Troianos, «Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 39, 1989, pp. 29-48, esp. pp. 30-35; Danilo Dalla, «Ubi Venus mutatur» *Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milán, 1987; y Eva Cantarella, «Etica sessuale e diritto: L'omosessualità a Roma», en *Rechtshistorisches Journal*, 6, 1987, pp. 227-292. Estos análisis añaden poco a lo que ya se sabía: véase cap. 2, n. 1. Troianos analiza las recapitulaciones de los acontecimientos de la época de Justiniano que realizaron escritores bizantinos posteriores (Jorge el Monje, Kedreno: p. 35, n. 28), pero no hay ninguna razón para creer que ellos tuvieran mejor información que Procopio o Malalas. Acertadamente, Troianos presta escasa atención al argumento de P. Pescani según el cual el relato de Procopio demuestra una mayor legislación antihomosexual de Justiniano («Tracce di una ignota Novella di Giustiniano in Procopio?», *Iuria*, 15, 1964, pp. 181-184).

118. CTSH, pp. 119-202.

por actos homosexuales, aunque «esta circunstancia no indica en absoluto que las relaciones homosexuales no estuvieran extendidas en Bizancio».¹¹⁹

Las *Éclogas*, el manual jurídico promulgado en 741 por León III y Constantino V, y que a lo largo de varios siglos fue el código más importante de derecho secular de Oriente, sustituyó por mutilación la pena de muerte que imponía el derecho romano tardío como castigo por conducta homosexual.¹²⁰ Dicho manual incluía la siguiente estipulación, que, sin duda, concernía a la actividad homosexual, aunque no se aplique nombre a la conducta en cuestión: «Los culpables de impudicia —tanto la parte activa como la pasiva— serán castigados con la espada.¹²¹ Pero si la parte pasiva tiene menos de doce años de edad¹²² será perdonada, pues su edad es clara indicación de que no se percataba de lo que estaba sufriendo».¹²³ Se

119. *Dieser Umstand bedeutet keineswegs, dass die gleichgeschlechtlichen Beziehungen im Byzanz nicht verbreitet waren, op. cit., p. 47, n. 111.*

120. En realidad, no fue común hasta finales de la época imperial, aunque las *Instituta* de Justiniano (supuestamente un manual de jurisprudencia romana más antigua), prescribían tal cosa para ciertas formas de incesto (entre padre e hijo o entre hermanos) y por incendio provocado, envenenamiento, brujería, asesinato y desertión (también por actos homosexuales: véase n. 118).

121. Presumiblemente la pena de muerte, tal como se la concibe en las *Instituta* (véase n. 118), pero también podría ser una referencia a la castración, que la propia legislación de Justiniano requería para la conducta homosexual, y que se realiza «con una espada».

122. Las *Instituta* habían establecido los doce años como edad de la responsabilidad legal, lo cual era una innovación, pues el derecho romano anterior la había fijado más prematuramente.

123. Οι ἀσελγείς, ὃ τε ποιῶν καὶ ὁ ὑπομένων, ξίφει τιμωρεῖσθωσαν· εἰ δὲ ὁ ὑπομένων ἦττων τῶν δώδεκα ἐτῶν εὐρεθῇ, συγχωρεῖσθω, ὡς τῆς ἡλικίας δηλούσης μὴ εἶδέναι αὐτόν, τί ὑπέμεινεν, ed. a cargo de L. Burgmann, *Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V* (Forschungen zur byzantinische Rechtsgeschichte, 10, Frankfurt, 1983, 17:38, pp. 238-239).

trata de una mitigación de la condena a muerte que señalaban las *Instituta* como pena por cualquier clase de actividad sexual entre varones.¹²⁴ Sin embargo, una colección contemporánea de derecho canónico estipulaba que los menores que habían sido objeto de abuso sexual no podían acceder al sacerdocio ni al diaconato,¹²⁵ aun en el caso de que fueran demasiado jóvenes como para atribuirles responsabilidad; si tenían «roto» el «conducto»,¹²⁶ eran «inútiles» para el sacerdocio.¹²⁷ Pero la misma fuente establecía que si sólo se había eyaculado entre sus muslos, el muchacho estaba en condiciones de ser ordenado. En otra versión,¹²⁸ la reglamentación se amplió para estipular que si tal cosa únicamente había sucedido entre los muslos, «sobre todo si sólo había sucedido una o dos veces», el joven podía aspirar al sacerdocio, pero no si había sido realmente inseminado, pues en tal caso sería impuro.¹²⁹

En cuanto a las penas por actividades lésbicas —aunque muy raras— al parecer estaban dirigidas por entero a monjas y eran sorprendentemente leves: existía una pena canónica de doce años para aquellas mujeres responsa-

124. 4.18.14: *Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit, sed etiam eos, cum masculis infandam libidinem exercere audent.*

125. Según el «Kanonikon», erróneamente atribuido a Juan el Ayunador y que realmente databa de algún momento entre los siglos XII y X: RP, 4:442. Véase también Suvorov, «Вѣроятный», cit. *infra* en n. 4.

126. Este léxico, tan peculiar en griego como en la traducción que aquí ofrezco, tal vez ponga al descubierto una de las principales causas de prejuicio contra la homosexualidad masculina: la fobia a los varones que imitan la conducta femenina.

127. παιδίον δὲ πρὸς τινος φθαρὲν, εἰς ἱεροσύνην οὐκ ἔρχεται. Εἰ γὰρ κακάεινο διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς ἡλικίας οὐχ ἤμαρτεν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ σκευὸς ἐρρώγη, καὶ εἰς ἱερὰν ὑπουργίαν ἀχρηστον γέγονεν, RP 4:442.

128. Suvorov, 8:05.

129. εἰ δὲ πλεῖον τούτου, τουτέστιν εἰς ἀφεδῶνα, μηδὲ τὸ σύνολον ἔρχεσθαι εἰς διακόνου ἑμβάθμου ἢ ιερέως ἀξίαν· εἰ γὰρ κακάεινος οὐχ ἤμαρτεν, ἀλλ' ὅμως τὸ σκευὸς ἐρρώγη, καὶ οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸν ἱεουργῆσαι, μεμόλυνται γὰρ.

bles de actividades sexuales *sin* hombres, lo cual se consideraba más grave que la masturbación (μολακία), pero menos que los actos homosexuales masculinos (posiblemente, sólo cuando se producía coito anal: ἀρρενοκοιτίας [véase nota 4, *supra*]). Para las mujeres que practicaban μολακία conjuntamente, la pena era de ochenta días; si una monja lo hacía con otra se le prescribía un régimen de castigo a pan y agua por treinta y ocho días. Si una monja dormía con otra, el castigo era de cuarenta días; si dos mujeres dormían juntas y una acariciaba los pechos a la otra y «la montaba», se le prescribían cuarenta días de castigo, más cien días de arrepentimiento para ambas, pero si había «flujo», la pena era de dos años.¹³⁰

La *Écloga aucta*,¹³¹ una revisión de las *Éclogas*, eliminaba casi por completo la pena de mutilación que la última había prescripto, aunque también reflejaba un retorno a las disposiciones en general más severas de Justiniano. Pero, además, elevaba la edad del consentimiento para las relaciones homosexuales: «Los culpables de impudicia, tanto la parte activa como la pasiva, serán castigados con la espada. Pero en caso de que alguno tuviera menos de quince años de edad, que se le azote y se lo coloque en un monasterio, pues su edad indica que ha sufrido tal cosa involuntariamente».¹³² Se trata de una mitigación asombrosa: la edad para el consentimiento se elevaba a un nuevo nivel (lo que resulta particularmente sorprendente si

130. Todo esto es rigurosamente estudiado en Troianos, pp. 46-47.

131. Su fecha precisa es algo incierta, pero tiene que ser posterior a la de las *Éclogas*.

132. Ὁ ἀσελγῆς ὃ τε ποιῶν καὶ ὁ ὑπομένων ξίφει τιμωρεῖσθαι· ὁ δὲ ἡττων τῶν δεκαπέντε ἐτῶν τυρτέσθαι καὶ ἐν μοναστηρίῳ εἰσαφέσθαι, ὡς τῆς ἡλικίας δηλούσης τοῦτο ἀκουσίως πεπονθέναι αὐτόν, en Dieter Simon y Spyros Troianos, *Eklogadion und Ecloga privata aucta* (*Fontes Minores*, 2, en *Forschungen zur byzantine neschen Rechtschechte*, 3), Francfort, 1977, 17.6 (cita [exacta] de Troianos; el ODB indica 17.12b, lo que es un error), p. 71.

tenemos en cuenta que entre los cristianos era tradicional establecer la pubertad entre los doce y los catorce años).¹³³ Por debajo de esa edad, la participación sólo se castigaba con una azotaina y el confinamiento en un monasterio. No queda claro si el joven se convertiría realmente en monje o si únicamente se lo confinaría por un tiempo, pero, puesto que la conducta homosexual impedía el acceso al sacerdocio o el diaconato, no parece probable que esta estipulación implicase más que un confinamiento temporal. En cualquier caso, era probable que hallarse entre monjes fuera el medio más adecuado para encontrar otros hombres con un interés romántico en aquellos de su mismo sexo.

En la *Basilika* (compilación del siglo VI, como se expuso en la nota 48, pero que probablemente no se utilizó como cuerpo jurídico antes del siglo IX), se tradujo al griego una disposición del *Digesto* según la cual se prohibía que un varón pasivo (llamado ἡτταρηκώς) representase a otra persona ante un tribunal.¹³⁴ Pero aparte de esto, no había en la *Basilika* sanciones criminales contra la actividad homosexual, sino sólo reglamentaciones indirectas del *Digesto*, como la que acaba de comentarse. En el siglo XII el estudioso de cuestiones jurídicas Teodoro Balsamon¹³⁵ se quejaba de esta ausencia, pero afirmaba que la pena de castración prescripta en la *Basilika* (60.37.84) y

133. Véase el análisis de esto en John Boswell, *The Kindness of Strangers* (cit. *supra*, Prefacio, n. 1), pp. 29-36.

134. 8.1.1.6 [= *Digesto* 3.1.1.6]: κωλύεται ὑπὲρ ἄλλων συνηγορεῖν καὶ ὡς ἡτταρηκώς, εἰ μὴ κατὰ βίαν λῆστών ἢ πολεμίων πέπονθεν· ὑπὲρ ἑαυτοῦ δὲ οὐ κωλύεται. Los escolios, citados en Troianos, «Kīrchliche», p. 38, n. 40, muestran que ἡτταρηκώς se entendía genéricamente como un varón pasivo. Obsérvese la curiosa circunstancia de que algo que en un código anterior se castigaba con la muerte (para los adultos), se cita aquí tan sólo como una descalificación parcial para ejercer la abogacía, lo que sugiere que la pena de muerte nunca se aplicó en realidad.

135. τὸ μὲν τοι κεφαλικῶς τιμωρεῖσθαι τοὺς μοιχοὺς, ἢ τοὺς ἀρρενοκοίτας, ἢ τοὺς φθορεῖς, οὐκ ἐτέθη εἰς τὰ βασιλικά, RP 1:302.

Prochiron (39.74) contra el bestialismo se aplicaba a la homosexualidad.¹³⁶ En realidad, originalmente este canon eclesiástico no tenía *nada* que ver con la homosexualidad,¹³⁷ lo que es evidente incluso en la fórmula que citaba el propio Balsamon.¹³⁸ Sin embargo, a menudo las relaciones homosexuales eran vistas como un subconjunto de otras indiscreciones sexuales, de modo que la misma pena se aplicaba en los casos de violación a muchachas o a muchachos (νεώτεροι) (Σ 60.22.1; cf. Σ 37.34.3) o al uso del propio hogar para cometer adulterio con una mujer o con un varón (Σ 60.37.10 = *Digesto*, 48.5.9).¹³⁹ Así, a partir de la época de Basilio fueron pocas, si las hubo, las penas contra actos homosexuales «forzados», y la mayor parte de las reglas acerca de la impropiedad sexual se aplicaban a situaciones de heterosexualidad o específicamente a los monjes, a quienes se exigía un nivel más alto de castidad.

El Eucologio de Sinaí, un libro eslavo de plegarias del siglo XII que contiene una de las versiones más impresionantes de ceremonia de unión entre personas del mismo sexo (y ninguna del rito de matrimonio heterosexual), incluye una plegaria para preservar a un hombre de pensamientos lascivos o de las «miradas de fornicadoras» [*fornicatrices*],¹⁴⁰ lo que entrañaba que en la mente del compilador (probablemente un clérigo), quien representaba el peligro sexual era la mujer. Este manuscrito incluye

136. καὶ ἀνάγνωθι περὶ ὁρρένοκοίτων καὶ τὸ τελευταῖον... Οἱ ἀλογεούμενοι... *RP* 4:220.

137. Véase el análisis en *CTSH*, p. 205 y n. 33, *ibíd.*

138. Οἱ ἀλογεούμενοι, ἤτοι κτηνοβάται, καυλοκοπείσθωσαν, *RP* 4:220.

139. μοιχεῖαν μετὰ ἀλλοτρίας γαιετῆς... ἢ μετὰ ἄρρενος οἰτροῦπτον, *Scholia*, 9.3690.

140. отъ възърение на нѹ оцещъ лювоценѣцъ, en Jean Frček, «Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française», *PO*, 24, 1933, 611-801; 25, 1943, 490-622, pp. 57-58.

asimismo un penitencial en el que se impone una pena severa (la misma que por homicidio) por «fornicación sodomítica» *por parte de un eclesiástico* (которы причетъникр),¹⁴¹ pero luego (secciones 11 ss.) prescribe para los seglares penas generalmente mucho más suaves y *no incluye la sodomía*. La observancia de las «calendas» (колждж еноуаръ) de enero, por ejemplo, «como acostumbran hacer los paganos», merece una pena de tres años (24), mientras que la masturbación (presumiblemente de un seglar) sólo se castiga con un año (14). Además, el rico puede pagar para liberarse de cualquier pena (31). Debería recordarse que en la Iglesia oriental de esa época los eclesiásticos, a excepción de los monjes, podían contraer matrimonio, como se indica claramente en las secciones 12 y 35 (un eclesiástico casado mayor de treinta años de edad que tenga contacto sexual con un animal recibe una pena de quince años; un soltero, sólo de diez), lo cual sugiere que la preocupación primordial acerca del erotismo entre personas del mismo sexo lo sería en la medida en que constituía adulterio. De otra manera, se trata sencillamente de una forma de fornicación, técnicamente desaprobada, pero que no se consideraba tan grave como terminaría ocurriendo en Occidente.¹⁴²

La simultaneidad que se daba en Oriente entre, por un lado, el horror ante la violación del voto de castidad por parte de un monje y, por otro, la ecuanimidad general

141. содомъскы блждъ, *ibíd.*, p. 165, n.º 3.

142. Reglas como la n.º 35 sugieren que a los hombres solteros no se los tenía en gran estima. El origen de todas estas prescripciones se sugiere en la n.º 44, que prescribe una pena de dos años por comer conscientemente carne destinada al sacrificio, sangre o animales estrangulados. Es un resto de la lista enviada a la Iglesia primitiva sobre la base de la decisión del Concilio de Jerusalén recordado en *Hechos de los Apóstoles*, 15, pero para la gran mayoría de los cristianos hacía ya mucho tiempo que las indicaciones sobre dieta se habían convertido en letra muerta.

acerca de lo que en Occidente se consideraba ya como un «pecado innombrable», resulta evidente en la enérgica confesión del abad Eutropio, quien escribió con asombroso candor acerca de su atracción por un muchacho al que su padre había llevado al monasterio.¹⁴³

Un hombre de Jericó, próspero y de buena cuna, me había tomado mucho afecto, traía provisiones a mi monasterio y a menudo me visitaba y comía conmigo. Cuando tuvo un hijo, me pidió que fuera su padrino, lo que hice, después de lo cual el hombre me lo entregó por completo. Mientras fue niño, lo recibí con placer, alegría y pureza de corazón en la simplicidad de mi alma, y lo amé y lo abracé como un hijo que me había dado Dios a través del santo bautismo en el Espíritu Santo.¹⁴⁴

Cuando el muchacho creció y llegó aproximadamente a la edad de diez años, mi razón enfermó y mi voluntad se envileció. Me torturaba y abrumaba un deseo obsceno, y la bestia de la lascivia impura y el deseo de placer me quemaba el alma... Era yo otra persona, estaba por completo en las garras de esa sucia pasión y, para mi vergüenza, deseaba tener relación sexual con el muchacho y estar con él [μυγῆναι τῷ παιδί καὶ συγγενέσθαι αὐτῷ]. Pero insté a Dios a que me lo impidiera, dije: «Dios Mi Señor, envía fuego que me consuma antes que [permitirme] hacer una cosa tan horrible».¹⁴⁵

143. Aunque los ortodoxos modernos suelen sostener que en Oriente no se conocía la oblación, he aquí una de las muchas indicaciones de su existencia. Sobre el problema general de la oblación monástica de niños, véase John Boswell, *The Kindness of Strangers*, cit. *supra*, Prefacio, n. 1, esp. caps. 5 y 8.

144. O «en un espíritu santo»: ἐν πνεύματι ἁγίῳ, sin el artículo se habría esperado normalmente «el Espíritu Santo».

145. Ὑποτυπώσεις καὶ ἑρμηνεῖα περιέχουσα ὡς ἐν συντόμῳ οὐλλεγεῖσα παρὰ Ἰωάννου τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου, en *Noctes Petropolitanae*: Сорникъ византийскихъ тедстовъ XII-XIII вковъ, San Petersburgo, 1913; reeditado en Leipzig, 1976, en [*Subsidia byzantina lucis ope literata*, xxi], pp. 1-88, esp. pp. 80-81.

Finalmente ordenó al padre que fuera a buscar al muchacho y se lo llevase. Aunque el abad califica de vergonzosa la relación sexual con el joven, no hay duda de que tal cosa se debía a su condición de monje (además de abad del monasterio y amigo del padre). En su relato acerca de la «antinaturalidad» de su interés no hay nada de retórica ni sugerencia alguna de que el deseo mismo le pareciera extraño.¹⁴⁶ Por el contrario, la confesión le ofreció la oportunidad de comentar el peligro que encerraba el observar la belleza de *otros monjes*, su necesidad de bajar la vista cuando se vestían —como si *cualquier* monje pudiera sentir la misma tentación— y, análogamente, la probabilidad de que las monjas experimentasen deseos recíprocos, todo lo cual era una clara amenaza al celibato monástico.

El padre fue en busca del muchacho. No hay en el texto pistas que permitan deducir que aquél o alguien más se escandalizara por el interés sexual que el abad pudiese haber tenido en el joven. Sin embargo, los problemas de Eutropio no acabaron allí.

Después de esto, nunca volví a ver al muchacho, pero el enemigo, al saberlo, me persiguió con ferocidad, entusiasmo y vigor mayores, fijando en mi mente la figura del muchacho y adhiriendo a mi corazón su efigie, su imagen y su apariencia. Abrumado, no pude escapar o apartarme de esta [...] obsesión en forma de serpiente: aun cuando rezaba,

146. Aunque en esta época ya se había apoderado de Occidente un profundo horror a la atracción hacia personas del mismo sexo, unos siglos antes los monjes occidentales habían tratado la cuestión con parecida ecuanimidad, esto es, resolución de no violar el voto de castidad, pero una notable despreocupación por el sexo que ocasionaba la tentación: véase, por ejemplo, la historia de Agapito, una mujer que se disfrazó de hombre y a quien los otros monjes tomaron por un hermoso joven, que produjo una gran agitación erótica en todos (¡atención!) (*Aelfric's Lives of Saints*, ed. y trad. a cargo de Walter W. Skeat, Londres, 1966, p. 345).

cantaba, hacía vigilia o leía, esta vil pasión me poseía, el demonio de tan vergonzosa lujuria hacía de mí su presa, me torturaba con el deseo y me controlaba por completo.

A pesar de la ecuanimidad sobre este tema y de la existencia de una tradición de reglas bastante justas acerca de las indiscreciones sexuales de los laicos solteros, en 1306, cuando Europa occidental también comenzaba a estigmatizar la conducta homosexual de manera más tajante, el emperador Andrónico, en respuesta al requerimiento del patriarca Atanasio, promulgó un decreto que incluía una advertencia para hacer recordar prohibiciones como la fornicación y el adulterio, la obsesión por los varones, el incesto, la injusticia y la brujería.¹⁴⁷ Esta actitud también comenzó a ejercer una influencia negativa sobre las uniones entre personas del mismo sexo, cada vez más rechazadas: «Si alguien desea celebrar ceremonias de unión entre personas del mismo sexo, debemos prohibirlas, pues la Iglesia no las reconoce».¹⁴⁸ Mateo Blastares, el jurista canónico del siglo XIV al que se cita en el capítulo 5, al hablar de «los grados de matrimonio»¹⁴⁹ dividió la «relación» (συγγενεία) en dos tipos: el natural y el adoptivo (τὸ φύσει καὶ τὸ θέσει) (p. 126). «El parentesco por casamiento es una relación que se establece a través del matrimonio; implica el hacer ingresar en nuestra familia personas que no eran parientes nuestros. La adopción consiste en tener

147. πορνεία καὶ μοιχεία, ἀρρένομανία, αἰμομιξία, ὀδίκια, γοήτεια: Zepos, 1:534. Esto tiene mucha semejanza con las listas de ofensas por traición de los códigos de la época (véase *CTSH*, cap. 10), pero es difícil de asegurar en qué leyes se piensa.

148. Ἐδὲν τινες μέλλοντες ποιεῖν ἀδελφοποιίας, ὀφειλομέν αὐτοῖς ἐπιτρέπειν; Ἀνεπίγνωστοί εἰσιν αὗτοι τῇ ἐκκλησίᾳ, en Pitra, col. 173, núm. 209. Obsérvese que la traducción latina de Pitra ha sido extraordinariamente falsificada: *Si nonnulli adoptiones filiorum sintacturi, fas ne est illis id permittere?* En el original no hay *adoptio filiorum*.

149. Περί τῶν τοῦ γάμου βαθμῶν, *Syntagma* 2.8 RP 6:125.

un hijo sin relaciones carnales.»¹⁵⁰ A estos comentarios seguía de inmediato [12] una sección acerca de uniones sexuales, que según Blastares eran «ilegales», *aun cuando hubiera adopción*. «Cuando tenemos hijos recurrimos a la adopción [ὑιοθεσίαν] por razones de herencia. Pero lo que es respetable, la ley lo permite; lo que no lo es, lo rechaza.»¹⁵¹ La sección siguiente trata del casamiento de un tío o sobrino¹⁵² con una tía o sobrina o de dos primos hermanos (πρωτεξάδελφοι) con dos primos hermanos, que contaba como ἄγχιστεία (parentesco próximo), lo cual pone en evidencia que la unión entre personas del mismo sexo, que Blastares desaprobaba (aunque, obviamente, era lo bastante habitual como para suscitar su análisis), caía en la categoría general de matrimonio.

A pesar de las prohibiciones, dichas relaciones habían sido muy corrientes entre monjes (como lo da a entender el que dichas proscripciones se reiterasen) y completamente lícitas para otros clérigos. En el Paterik¹⁵³ del monasterio de las Cuevas de Kiev, el abad de éste, Teodosio, (siglo XII), aconsejaba a Izjaslav M'stislavič, príncipe de Kiev, que evitara el contacto con cristianos (latinos)

150. καὶ ἐστὶν ἄγχιστεία μὲν, ἡ ἐξ ἐπιγαμβρίας συγγένεια· ἐγχιστεία δ' ἐστὶν οὐκείτης προσώπων ἐκ γάμων ἡμῖν συνημένων συγγενείας ἔκτος· θέσις δὲ ἡ χωρὶς σαρκικῆς συναφείας ὑιοθεσία.

151. Ἡ μὲντοι ἀδελφοποιία οὐνόμιμον ἐστὶν· ἀπαιδὲς μὲν γὰρ ὄντες, ἐσοφισάμεθα τὴν ὑιοθεσίαν εἰς διαδοχὴν τῶν πραγμάτων· τὴν δὲ ἀδελφοποιίαν οὐδεμία εἰσάγει εὐλογος πρόφασις· τὰ μὲν οὖν τὸ εὐλογον ἔχοντα, καὶ ὁ νόμος ἐδέξατο· τὰ δὲ μὴ τοιαῦτα, οὐ παρεδέξατο, pp. 126-127.

152. ἀνέψιος, que en griego clásico significa «primo», pero que hacia el siglo XIV se había transformado claramente en «sobrino» o «sobrina». En esa época, πρωτεξάδελφος significaba «primo hermano», como en la oración siguiente.

153. *Paterik: Kyjevo-Pečers Paterik*, ed. a cargo de Abramovich, Kiev, 1930, reed., D. Čyževsk'kyj, Munich, 1994; traducción inglesa en *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, trad. de Muriel Heppell, Cambridge, Mass., Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations, 1, 1989.

varangianos. Entre otras cosas, advertía que «los cristianos no debían entregarles sus hijas en matrimonio [християном же сѣоих дшереѣ не достоит давати за них], ni recibirlos en sus hogares [ни поимати у них за себе], ni realizar uniones con ellos cuando se trataba de personas del mismo sexo,¹⁵⁴ ni tenerlos como padrinos, ni intercambiar besos con ellos, ni comer con ellos, ni beber de la misma copa [que ellos]». ¹⁵⁵ Si bien sorprende que un príncipe temiera la influencia latina en lo que a uniones entre personas del mismo sexo se refiere, es explicable como subconjunto de su preocupación por el matrimonio exogámico.

Un relato de la misma colección relativo al siglo XI, pero recordado aproximadamente un siglo después por el obispo Vladimir,¹⁵⁶ cuenta que Sergio y Juan, dos laicos poderosos (два мужа нѣкая) que eran amigos entre sí (друга себѣ), fueron a la iglesia del Dormition del monasterio de las Cuevas de Kiev y allí, ante el icono de la Virgen María, celebraron una unión.¹⁵⁷ Muchos años después, Juan, al morir, dejó a los pobres su propiedad rústica, bajo la custodia del superior del monasterio, y a su hijo de cinco años, Zaharija, bajo «la custodia de su amigo, como la de un hermano fiel» (на собпуденіе другу свое му, яко брату вѣрну), con instrucciones de que, cuando el muchacho se hiciese hombre, le entregara el oro y la plata que para él dejaba. Cuando Zaharija tuvo quince años, pidió el dinero a Sergio, pero éste mintió y dijo que su padre lo había legado todo a los pobres. El muchacho ofreció dividir el dinero con Sergio, coger sólo la tercera parte, la décima parte. Sergio rechazó todas las

154. *Patoryk*, p. 190: ни брататися ними. Exactamente la misma prohibición respecto del matrimonio heterosexual aparece en el consejo matrimonial de Simeón de Tesalónica, capítulo 287 (PG, 155:508).

155. Discurso, 37; Heppel, p. 212.

156. *Patoryk*, pp. 12-13; Heppell, pp. 14-15.

157. и въ духовное братство приидоста.

ofertas. Entonces Zaharija le exigió que jurase en la iglesia del monasterio de Kiev, «donde te uniste con mi padre» (идѣже и брательство възъ съ отцемъ моимъ). Sergio juró ante el icono de la Virgen María que no había recibido dinero alguno de parte de Juan, pero al salir de la iglesia lo asaltó el remordimiento y confesó espontáneamente que el dinero estaba oculto en su casa. Zaharija cogió el dinero, lo entregó al monasterio y se hizo monje.

El otro relato,¹⁵⁸ dos hombres emparejados por la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo (два брата бѣста по духу) —el diácono Evagrio y el sacerdote Tit— mantuvieron un amor mutuo «grande y sincero,¹⁵⁹ de manera tal que la intimidad [единоумню] e ilimitación de su amor asombraron a todos». Pero entonces riñeron y se enemistaron; los monjes trataron de reconciliarlos, pero fue en vano. Cuando Tit enfermó, intentaron que Evagrio lo visitara para que de ese modo hicieran las paces, éste se negó y cayó muerto, en tanto que Tit se recuperó.

El Discurso 32 (escrito en el siglo XIII)¹⁶⁰ de la misma colección refiere el caso de dos monjes¹⁶¹ de la comunidad, «que habían estado unidos¹⁶² desde la juventud por amor de corazón [сердечию] y habían compartido la vida [единоуміе имуще] y una única devoción de Dios. Suplicaron al bendito Marko [un sepulturero entre los monjes] que dispusiese un sitio para ambos [обще], de modo que pudieran estar los dos¹⁶³ juntos cuando el

158. Discurso, 23 (escrito a comienzos del siglo XIII por Simón, obispo de Vladimir: *Pateryk*, pp. 122-123; Heppel, pp. 140-142.

159. нелицемѣрну: literalmente, «no hipócrita» —frase que aparece muchas veces en la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo—. Cf. también *Romanos*, 9:12 y 1 Pedro, 1:22.

160. *Pateryk*: pp. 157-161; Heppel, pp. 177-181.

161. Dos redacciones del siglo XV y una del siglo XVI dicen «hermanos en espíritu» (духовная брата), *Pateryk*, p. 157, n. 56.

162. съпряжена: спрягать significa «conjugar».

163. Que lee оба por абіе, como Heppel.

Señor los llamara». El mayor (старѣйшій братъ) marchó en viaje de negocios y el menor murió y fue enterrado. Cuando aquél regresó, se indignó al ver que éste, a pesar de ser más joven, había sido colocado en la parte superior de la sepultura.¹⁶⁴ Marko ordenó al cadáver que se levantara y se trasladase al emplazamiento inferior,¹⁶⁵ lo que éste hizo.

En la *Vida del santo padre Cirilo*, arzobispo de Rostov en el siglo XIII, se refiere también la biografía de san Pedro Ordinski, su sobrino y kan de los tártaros (1257-1266).¹⁶⁶ De acuerdo con el relato, de niño se sintió atraído por el cristianismo y escapó para servir al obispo, entregando a los pobres el patrimonio que su padre le había dejado. Recibió

164. Es difícil asegurar si esto se debe meramente a un sentimiento general en el mundo premoderno acerca de «estar más arriba», o si es una broma de gusto algo dudoso acerca de «estar encima del otro», preocupación sexual del mundo moderno, a menudo paralela a las edades respectivas. Cf. la nota siguiente.

165. нижнем: нижний puede significar «debajo de» o «más bajo que», como en el ruso moderno, нижнее бельё, «ropa interior».

166. *Ein Beitrag zur sociologischen Erforschung altruistischer Texte*, Berlín, Freie Universität, Forschungsgruppe ältere slavische Literaturen, 48, 1979. Aunque los acontecimientos son del siglo XIII, los textos fueron redactados uno o dos siglos después, de acuerdo con el estudio que lo acompaña (pp. 15-21). El mismo volumen comprende otra versión de los acontecimientos, conocida como VII, que es claramente una abreviatura posterior. (Su manuscrito más antiguo es del siglo XVII.) Presenta a Pedro (p. 252) como «un sobrino del kan al modo fraternal» (o «por intermediación del hermano»): племянникъ по братъ цара ѡрка. En esta versión abreviada, redactada probablemente un siglo después que la citada anteriormente, se encuentra el reconocimiento de una relación entre Pedro y el príncipe, pero hay cierta diferencia: «El príncipe llamaba hermano a Pedro, y él y sus hijos le profesaron también gran amor» (а князь нарече Петра себѣ братомъ у умаѣше къ нему велию лбовъ онъ и дѣти его). En esta versión se describe al novio (aunque no se lo nombra aquí ni en ningún otro sitio de la narración) como «amoroso», con la misma palabra que la versión anterior empleaba para describir al propio Pedro y la razón por la que el príncipe lo amaba: краснии (и абіе сыска ему князь невѣсту отъ вельможъ красну), p. 262.

la llamada de san Pedro y san Pablo (de quienes tuvo una visión en la que aparecían juntos y radiantes) para que fundase una iglesia en sus nombres (unidos). Para que lo hiciera, recibió plata y oro (en el relato se pone particular énfasis en que fueron las dos cosas). De esta manera, Pedro estuvo en condiciones de persuadir al obispo Ignacio y al príncipe (князь) de construir la iglesia.

En el relato se describe a Pedro como grande y «hermoso»¹⁶⁷ de rostro» (возрастомъ великъ [literalmente, «demasiado grande para su edad»] и лицемъ красенъ) (p. 244). El obispo y el príncipe decidieron que para gloria de la ciudad, debían casar a Pedro; éste se echó a llorar. Escogieron una muchacha (de la cual el relato no da nombre ni descripción) de la aristocracia tártara local. El príncipe dio a Pedro tierras de su patrimonio para que éste formara sus propios bienes familiares (p. 244). En el relato no vuelve a mencionarse a la esposa; tampoco se dice si sobrevivió a su marido o si fue enterrada con él, a pesar de que la muerte y el entierro de Pedro se describen detalladamente, al igual que los del obispo y el príncipe.

Y puesto que Pedro era dulce de habla [literalmente, «las respuestas de Pedro eran dulces»] y de maneras bellas, el príncipe lo amó tanto que no comió ninguna comida sin él y el obispo lo unió al príncipe en la iglesia, y llamaron a Pedro «hermano»¹⁶⁸ del príncipe.¹⁶⁹

167. En ruso moderno, esta palabra se usa sobre todo en referencia a chicas.

168. Брат se utiliza cerca del comienzo del relato (p. 234) para decir «sobrino» (брата царева); más adelante, en la misma página, acerca del mismo «muchacho» (отрокъ) en referencia a la muerte de su padre, hermano del zar: тогда отцу его брату цареву умершу. «Hermanos» se emplea también para dirigirse a los lectores, por ej., en pp. 236, 238.

169. P. 244: бяху бо Петрови сладцы отвѣти, добрыя обычая во всемъ. и тольми любляше князь Петра, яко и хлба безнего не ясти, яко владышѣ братати Петра въ церкви съ княземъ. и прозваста Петра брата князю.

Tanto Pedro como el príncipe tuvieron descendencia; tras la muerte de éste, sus hijos llamaron «tío» a aquél (сего же князя дѣти зваху петра дядею до старости) incluso en su edad adulta. Los nietos del príncipe terminaron por tratar de arrebatar la propiedad a los nietos de Pedro, en cuya defensa tuvo que intervenir un representante del zar. Se dijeron «entre ellos y [dijeron] a los boyardos: “Hemos oído que nuestros padres llamaban tío a Pedro, su padre. Nuestro abuelo obtuvo mucha plata de él¹⁷⁰ y se unió a él en la iglesia” [слышахомъ еже родители ваши зваху дядею его отца петр дѣдѣ бо нашь много сребра у него взят и братаця снимъ въ церкви]. Pero la sangre de los tártaros no es nuestro linaje [татарской, костѣж не наша]. ¿Qué tenemos que ver con esta gente? [...] Hicieron estos y otros comentarios semejantes, y no se interesaron en el milagro en obra [чюдотворения] del santo apóstol y olvidaron el amor de sus antepasados [а прародитель забыща любовь]».¹⁷¹

Después del colapso de Roma, el derecho romano sobrevivió de manera fragmentaria en Europa y fue eficazmente sustituido por el código de derecho germánico, el cual es improbable que tomara conocimiento de las relaciones entre personas del mismo sexo. No obstante, en Italia y en España

170. Únicamente para edificar la iglesia, lo que a esta altura los herederos parecían haber olvidado.

171. Algunos manuscritos traen aquí «olvidaron el amor por sus antepasados» (а прародителю любовь забыща). Por ejemplo, el texto publicado en *Die Erzählung über Petr Ordynski*, en *Ein Beitrag zur soziologischen Erforschung*, cit. *ut supra*, n. 166, p. 252, pero el autor observa que hay otra lectura, que en dos ediciones recientes se ha impreso como correcta: la que ha dirigido M. O. Skripil', *Русские повести X-XII веков*, Leningrado, 1958, pp. 98-105, y la que ha estado a cargo de R. P. Dmitrieva, en Dmitriev y Likhachev, *Памятники Литературы Древней Руси: конец XV-первая половина XVI века*, Moscú, 1984, pp. 20-37.

—sociedades relativamente urbanas para los niveles de la época— la ficción legal de «hermandad» no se complicaba con cuestiones de esposa e hijos, pues desde mucho tiempo atrás el estado permanente de soltería había formado parte de la vida urbana romana, y había sido realzado por las recompensas sociales y financieras que ofrecía la posición del clero diocesano (esto es, en oposición a los monjes) al que a lo largo del primer milenio de historia cristiana se presionó para que sus miembros aspiraran al celibato completo. Sin embargo, no se les exigió que lo observaran hasta la amarga disputa que sobre este tema se libró en el siglo XI. En muchas comunidades, incluidas aquellas en que la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo era desconocida, las relaciones informales que quedaban de la ficción legal romana de «hermandad» entre amantes masculinos cumplió muchas de las mismas funciones heterosexuales —ya se tratase de matrimonios legales o de sus alternativas a largo plazo, como el concubinato—, tanto en su duración como en las ramificaciones legales.

La ambigüedad de los pocos textos que han sobrevivido impide clasificarlos inequívocamente como contratos maritales entre individuos del mismo sexo, pero también excluye la pretensión de que no eran más que contratos comerciales, como intentaron hacer los comentaristas anteriores. En efecto, podrían ser interpretados como documentos comerciales, pero también sería posible (aunque extremadamente erróneo) interpretar como convenios de índole comercial la mayor parte de los acuerdos matrimoniales heterosexuales premodernos (sobre todo los contratos prenupciales entre los ricos). (En realidad, el derecho romano hablaba específicamente del matrimonio heterosexual como «sociedad de por vida».)¹⁷² Muchos aspectos de

172. El derecho medieval también toma conocimiento de las sociedades, normalmente como acuerdos de negocios, pero en ocasiones como acuerdos de caridad entre parientes: véase, por ej., Philippe de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, ed. de A. Salmon, París,

los documentos y arreglos que estos prescribían hablan en contra de la idea de una mera sociedad. En la mayor parte de ellos no hay equívoco posible: no se trata de que una parte suministre capital, trabajo o tierra y de que, en compensación, la otra parte invierta propiedad, pericia o tiempo. En todos los casos se trata, sencillamente, de que una persona comparte con otra sus posesiones, al parecer por pura voluntad y razones personales. En la mayoría de los documentos (por ejemplo, los números 1 y 2, al final de este capítulo), se especifica que los dos hombres vivirán juntos, lo que difícilmente podría ser una estipulación comercial ordinaria. En la mayor parte de ellos se menciona una relación personal o una cualidad emocional (por ejemplo, el uso de *frater* en el n.º 1; *adoptivum fratrem* en el n.º 3; *amicidate* [sic] en el n.º 2, y la sugerencia en este último de que ambos deben tener los mismos amigos y los mismos enemigos).

1. Documento de 776¹⁷³

En el nombre de Dios. En el tercer año del reinado de nuestro señor, Carlos, rey de los francos y los lombardos,

1899, cap. 21, que versa predominantemente sobre relaciones comerciales. Este código ha sido bien traducido al inglés por F. R. P. Akehurst, *The Coutumes de Beauvaisis of Philippe de Beaumanoir*, Filadelfia, 1992; la sección sobre sociedades ocupa las pp. 223-236.

173. El editor identifica el texto con este encabezamiento: «Rachifrid el clérigo escoge como compañero para su iglesia de San Dalmacio de Lucca al clérigo Magniprando, disponiendo que viva con él como hermano [*fratello*] y sea su heredero». El texto se publicó por primera vez en *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, 4.1, Lucca, 1818, pp. 133-134, n.º 83 e *ibid.*, 5.2, Lucca, 1837, p. 92, n.º 161. Fue reeditado con paráfrasis y comentarios de Ulrich Stutz, «Lehen und Pfründe», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 23: *Germanistische Abteilung*, 20, 1899, pp. 213-247, pp. 226-227, n. 4, y en un resumen posterior de Eduardo de Hinojosa, «La Fraternidad artificial en España», en *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 3:9, n.º 7, julio de 1905, pp. 1-18, esp. p. 5, n. 1.

cuando comenzó a gobernar Lombardía, en el octavo de las calendas de julio, en la indicción décimocuarta [776 EC].

Para que se sepa que yo, Rachifrido, clérigo, hijo de Fredulo el mercader, mediante este documento establezco, confirmo y te cito, Magniprando, clérigo, hijo de Magniperto, a compartir todos los días de nuestra vida mi vivienda, esto es, la casa parroquial de mi iglesia, San Dalmacio, y mi hogar en la ciudad, cerca de la misma iglesia, y mis otros edificios, y todo lo que de alguna manera pertenece a dicha iglesia, y a todos los sirvientes a ella afectados: tú vivirás allí y [compartirás] el control de dicha iglesia y su propiedad, y tendrás el poder de disponer de sus sirvientes, a excepción de Magnuculo, clérigo, a quien he emancipado previamente.

[...] que en lo que concierne a dicha iglesia de Dios, y a todas las cosas que a ella pertenecen, serás allí mi socio [*frater*: véase el análisis de esta palabra y de *germanus*] y mi heredero, de modo que en ningún momento dividiremos dicha iglesia ni las cosas o personas a ella destinadas, ya se trate de bienes muebles, ya de inmuebles, sino que, como ya afirmé, viviremos allí juntos, y poseeremos y dispondremos de cuanto a ella pertenezca.

Y si yo muriera antes que tú, ordeno que dicha iglesia y todas las cosas que a ella pertenecen queden bajo tu autoridad y hagas tú lo que desees con ellas. Pero si yo te sobreviviera, todo pasará a mi control. Por tanto, yo, Rachifrido, clérigo, prometo en tu presencia, el antedicho Magniprando, clérigo, que si mi hermano [*germanus meus*] y yo intentamos alguna vez excluirte de la nombrada iglesia, o de los edificios u otras cosas o personas que a ella pertenecen, o tratamos alguna vez de privarte de algo que a ella pertenezca, salvo lo que se ha observado,¹⁷⁴ o tomamos otro hombre, incluso un sacerdote, además de tú [*super*]. Me comprometo, y comprometo a mi hermano o a nuestros herederos a recompensarte, Magniprando, clérigo, con la cantidad de cien sueldos de oro, después de la cual pena, el presente acuerdo seguirá en vigor.

174. Presumiblemente, la excepción de Magnuculo.

Y como testigo de este documento he pedido su firma a Felipe, el subdiácono. Ejecutado en Lucca.

Rachifrido tenía un hermano biológico, como el documento mismo deja claro, de modo que no se trataba de conseguir un heredero colateral. Para referirse al hermano biológico se utiliza la palabra *germanus*, distinta de la que se aplica a Magniprando (*frater*). En los documentos de Lucca del siglo VIII¹⁷⁵ que han llegado a nosotros, *germanus* se utiliza sistemáticamente para referirse a un hermano biológico,¹⁷⁶ en oposición a *frater*, el término latino tradicional para «amante» (varón). *Frater* aparece a veces en conjunción con *germanus*, como en el n.º 38 (731): *fratres germani*. Esta distinción estaba muy difundida y venía de antiguo: en el latín clásico, tanto *frater* como *germanus* podían significar «hermano (biológico)»; *frater* también se empleaba para relaciones no biológicas (como un amante homosexual), pero no ocurre lo mismo con *germanus*. A menudo se presentaban juntos (*frater germanus*) para significar «hermano de los mismos padres»¹⁷⁷ (por ejemplo, en Cicerón, *Pro Caelio*, 16.38; *In Verrem* 2, 1.128; cf. *OLD*, s.v. «*frater*»). En el italiano moderno, la división se hizo triple: *frate*, el descendiente

175. Todos editados en *Memorie e documenti...*, cit. *ut supra*, n. 173.

176. Por ej., en n.º 9 [770 EC], núm. 13 [753 EC], n.º 37 [729 EC], [761, EC], n.º 66 [768 EC], n.º 106 [789 EC]. En último caso, la parte cuya relación es *germanus* recibe el nombre de *fratello*.

177. Esto se debía a que la muerte de las mujeres en el parto, así como el divorcio y el nuevo matrimonio, eran tan corrientes en Roma e incluso en la Italia medieval, que muchos «hermanos» eran en realidad hermanastros o hermanastras, y a menudo era útil saber —sobre todo a los fines de la herencia— que los hermanos fueran plenamente tales. En la *Gesta romanorum*, una colección de fábulas latinas de la baja Edad Media, la frase *fratres carnales* aparece (Relato 188), presumiblemente para distinguir el vínculo biológico del emocional que llevaba implícito la voz *frater*.

más directo de *frater*, se refiere principalmente a los «hermanos» religiosos, pero también se aplica, especialmente en el sur, ya a los hermanos biológicos (sin distinción de sexo), ya a un amigo o persona querida (*amico, persona cara*). El término *fratello*, derivado del anterior, es el más difundido para designar un hermano de nacimiento, pero también puede referirse a un miembro de una orden religiosa, mientras que *germano* sólo se utiliza para los hermanos biológicos, sin distinción de sexo (y para personas o cosas de origen alemán, aunque en este sentido es más corriente la palabra *tedesco*). En contraste, en el vocabulario medieval de Lucca, *soror* se utiliza siempre para hermanas, incluso como contraparte femenina de *germanus*.

Dos documentos españoles posteriores, aunque no idénticos, presentan un cuadro parecido de dos hombres que acuerdan tener una casa común, más sobre la base del afecto y la comprensión que de acuerdos contractuales comerciales.

2. Documento del 1031 procedente del Cartulario de Celanova¹⁷⁸

Nosotros, Pedro Didaz y Munio Vandilez, pactamos y acordamos mutuamente acerca de la casa y la iglesia de Santa María de Ordines, que poseemos en conjunto y en la que compartimos labor, nos encargamos de las visitas, de proveer a su cuidado, de decorar y gobernar sus instalaciones, plantar y edificar. E igualmente compartimos el trabajo del jardín, y de alimentarnos, vestirnos y sostenernos a nosotros mismos. Y acordamos que ninguno de nosotros dé nada a nadie sin el consentimiento del otro, en honor de nuestra amistad, y que dividiremos por partes iguales el tra-

178. Fol. 85v, editado en Hinojosa (citado en n. 173), p. 12, n. 2.

bajo de la casa, y encomendaremos trabajo por igual y sostendremos a nuestros trabajadores por igual y con dignidad. Y continuaremos siendo buenos amigos con fe y sinceridad,¹⁷⁹ y con otras personas continuaremos siendo por igual amigos y enemigos todos los días y todas las noches, para siempre. Y si Pedro muere antes que Munio, dejará a Munio la propiedad y los documentos. Y si Munio muere antes que Pedro, le dejará la casa y los documentos.

3. Documento de 1180 del monasterio de Sahagún¹⁸⁰

Yo, García de Perales, en virtud del presente documento, afirmo para los aquí presentes y los que no lo están, que te tomo a ti, Juan de Perales, como ya te he tomado, como mi hermano adoptivo, en beneficio de las almas de mi madre y mi padre, y te concedo la mitad de todo mi patrimonio [...] y en general toda la herencia de mi padre y mi madre o mi familia en la ciudad de Bercianos y en Perales.

En culturas menos alfabetizadas de la Europa medieval, donde un documento de este tipo no tenía utilidad práctica, se intentaron otras formas de constituir parejas del mismo sexo. En un relato de la *Gesta romanorum*, dos caballeros «se amaron»¹⁸¹ (*mutuo se dilexerunt*) y decidieron establecer un vínculo¹⁸² bebiendo cada uno, de manera simbólica, pequeñas cantidades de sangre del otro. La naturaleza del vínculo que así se creó fue tal que

179. Nótese que esta frase evoca la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo.

180. Hinojosa, p. 16, n. 2.

181. Relato 67(59); en la edición Oesterley, en pp. 378-381; en la traducción de Swan, pp. 118-121. La traducción de Swan, como luego se observará, es engañosa.

182. Swan traduce *convencio* como «acuerdo» (p. 118), que parece bastante deslucido, sobre todo si se tienen en cuenta las otras maneras en que este autor despista a sus lectores.

con posterioridad ninguno de los dos se «divorciaría»¹⁸³ del otro, ni «en la prosperidad ni en la adversidad»,¹⁸⁴ y todo lo que cualquiera de los dos ganara sería compartido a partes iguales con el otro. Luego «vivieron siempre en la misma casa».¹⁸⁵ Uno de ellos era sabio y el otro tonto, y el relato versa sobre los reproches que se hacen mutuamente por haber seguido de manera tan estricta la regla de «no divorciarse» que terminaron por enfrentar juntos la muerte. El caballero sabio sostenía que el tonto debería haber confiado en él cada vez que se enfrentaban a una elección difícil, y el tonto replicaba que, dada la promesa que habían hecho, él habría seguido al sabio a cualquier parte, de modo que éste debería haber insistido. La moraleja del relato, tal como se transmitió, es que la unión de los dos caballeros es una cifra de la unión de cuerpo y alma, dualidad en que un término es más sabio que el otro.

Ésta es precisamente la clase de «hermandad de sangre» a que se refieren los antropólogos y otros autores ansiosos por justificar la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, pero ayuda muy poco a comprender la situación real. En este caso, no sólo resulta sencillo interpretar la naturaleza homosexual de la unión, sino que tampoco se menciona servicio religioso alguno, ni la bebida simbólica de sangre a que se alude invariablemente en las casi ochenta versiones manuscritas de la ceremonia consultadas para este estudio.

183. ... *nullus alium dimittet. Dimitto* es la palabra empleada para «divorcio» en el Nuevo Testamento latino, por ej., en Mateo, 1:19, 5:32, 19:3.

184. Cf. la moderna promesa de matrimonio «en la salud y la enfermedad».

185. ... *in una domo semper remanserunt* (Oesterley, p. 378). Swan traduce: «Después de esto vivieron los dos en la misma mansión» (p. 118), aunque *domus* no denota en general una «mansión», y no hay prácticamente razón para no traducir *semper*, a no ser la turbación que sus sugerencias puedan provocar.

Aunque en el seno de las comunidades religiosas el matrimonio no estuviese oficialmente permitido, las relaciones permanentes o duraderas eran habituales. En el siglo XII, san Aelredo de Rievaulx mantuvo varias relaciones de este tipo en su abadía cisterciense, e incluso apelaba, a modo de precedente, a la relación de Cristo con san Juan como si de un «matrimonio» se tratase.¹⁸⁶ Sobreviven algunos poemas de parejas de monjas lesbianas del siglo XII que sugieren sin equívoco posible relaciones permanentes entre ellas.¹⁸⁷

En la Edad Media, por otro lado, la ceremonia misma era conocida en muchas zonas de Occidente, incluidas algunas de las que no parecen haber sobrevivido versiones de aquélla (probablemente como consecuencia de la destrucción deliberada de las mismas: véase p. 264). Gerardo de Gales ofrece una vívida descripción de primera mano en su *Topografía de Irlanda* (probablemente escrita a finales del siglo XII o comienzos del XIII).¹⁸⁸

186. CTSH, cap. 8, n. 57; cf. discusión general en pp. 245-249.

187. CTSH, pp. 243-244.

188. Ed. De James Dimock, Londres, 1867, cap. 22, p. 167. Pues- to que el lenguaje de este pasaje es difícil y extraordinario, lo repro- duzco por entero: *De argumento nequitiae, et novo desponsationis genere. Inter alia multa artis iniquae figmenta, hoc unum habent tanquam praecipuum argumentum. Sub religionis et pacis obtentu ad sacrum ali- quem locum conveniunt, cum eo oppetere cupiunt. Primo compartenitatis foedera jungunt: deinde ter circa ecclesiam se invicem portant: postmodum ecclesiam intrantes, coram altari reliquiis sanctorum appositis, sacramen- tis multifaire praestitis, demum missae celebratione, et orationibus sacer- dotum, tanquam desponsatione quadam indissolubilter foederantur. Ad ultimum vero, ad majorem amicitiae confirmationem, et quasi negotii con- summationem, sanguinem sponte ad hoc fusum uterque alterius bibit. Hoc autem de ritu gentiliū adhuc habent, qui sanguine in firmandis foederibus uti solent. O quoties in ipso desponsationis hujus articulo, a viris sanguinum et dolosis tam dolose et inique funditur sanguis, ut alte- ruter penitus maneat exsanguis! O quoties eadem hora et incontinenti vel sequitur vel praevenit, vel etiam inaudito more sanguinolentum divortium ipsam interruptit desponsationem!*

**Una prueba de la iniquidad
[de los irlandeses] y una nueva¹⁸⁹
forma de matrimonio¹⁹⁰**

Entre muchos otros ejemplos de sus péfidas modalidades, ésta es particularmente instructiva: bajo el pretexto de piedad, vienen juntos a algún lugar sagrado con el hombre con quien quieren unirse.¹⁹¹ Primero se unen en pactos de parentesco,¹⁹² después se conducen el uno al otro tres veces alrededor del altar. Más tarde, en el interior de la iglesia, ante el altar, en presencia de las reliquias de santos y con muchos juramentos, y finalmente, con la celebración de una misa y las plegarias de los sacerdotes, se unen permanentemente como si se tratara de un matrimonio. Al final, como confirmación adicional de la amistad y conclusión de los procedimientos, cada uno bebe sangre del otro, que con tal fin se derrama voluntariamente. [Esta costumbre, sin embargo, proviene de los ritos de los paganos, que solían sellar los juramentos con sangre.]¹⁹³

¡Con cuánta frecuencia, durante la realización de este matrimonio, hombres malvados y violentos vierten sangre de manera tan injusta e inicua que uno de los dos, o los dos, se desangran casi por completo! ¡Con cuánta frecuencia, en esas horas de verdadera incontinencia, el matrimonio es

189. En el texto primitivo se utiliza la palabra *novel*, que también significa «original», «insólito».

190. O «desposorios». Para ambos, en latín medieval se utiliza *desponsare*. Agustín así lo hizo en una importante discusión sobre la teología del matrimonio: véase cap. 4, p. 0. Para un ejemplo contemporáneo de su uso, véase *Gesta romanorum* 61.

191. *Oppetere*: posiblemente por *appetere*.

192. Podría tratarse del equivalente a negociaciones al comienzo de la ceremonia heterosexual que tiene lugar a la puerta de la iglesia, o de algo completamente diferente.

193. Esta oración falta en cinco de los once manuscritos, y está agregada al margen de un sexto, lo que sugiere que es un comentario explicativo añadido después de la primera redacción.

seguido, precedido o, incluso, de manera inaudita, interrumpido por un divorcio sangriento!

Aunque resulta evidente que Gerardo desapruueba la «nueva forma de matrimonio» y a los violentos irlandeses, la ceremonia es inequívocamente descrita como una boda, ya que está dirigida por un sacerdote en la iglesia y acompañada de la Eucaristía, pese a que es obvio que se combina con el rito no religioso descrito en la *Gesta romanorum*.¹⁹⁴ Su naturaleza se ha visto oscurecida durante mucho tiempo tanto por la hábil deformación de la traducción como por una generalizada falta de voluntad para reconocer algo que se creía tan improbable como la unión entre personas del mismo sexo. Que en Irlanda se conociese suficiente griego como para sostener la utilización del original en esta lengua de tales ceremonias es un tema que los especialistas discuten con vehemencia; al menos parece extraordinariamente pro-

194. La única traducción inglesa publicada de esto, la del conocido latinista medievalista Thomas Wright (*The Historical Works of Giraldus Cambrensis*, Londres, 1881, pp. 136-137), titula el capítulo «Del nuevo modo de establecer una unión», y de las muchas apariciones de palabras relacionadas con el matrimonio en el latín sólo traduce una de un modo que, aunque remotamente, tenga algo que ver con la honestidad (p. 137: «como si fuese un compromiso matrimonial solemne»), si bien aun en este caso el significado sigue siendo oscuro. Mientras que se puede sostener que la vehemente hostilidad de Gerardo al irlandés y su tono generalmente amargo justifican la lectura de todo el pasaje como un sarcasmo, la ironía se ve ciertamente *debilitada*, que no fortalecida, por no haber traducido la metáfora central al inglés. (Por otra parte, tras haber leído todas las obras de Gerardo, considero más probable que aquí se trata de su condena del irlandés mediante la narración de una práctica que le resultaba turbadora, y daba por supuesto que también lo sería para sus lectores.) A menos que Wright fuera directamente un mal traductor (lo que no es el caso), resulta difícil proponer otra explicación de esta mala lectura que no sea la mojigatería, que en Inglaterra fue particularmente virulenta a finales del siglo XIX.

bable que Gerardo de Gales hubiera advertido y comentado el hecho de que la ceremonia se realizase en una lengua desconocida para él, como casi con seguridad lo era el griego.¹⁹⁵ La conclusión más probable es que la ceremonia se realizara en latín o en irlandés antiguo, y el texto se haya perdido o haya sido destruido.

195. Los argumentos acerca de los textos anglosajones (el inglés de la época aún compartía una cultura eclesial con Irlanda) y la cantidad de griego que en ellos ha sobrevivido, están bien expuestos en Mary Bodden, «Evidence for Knowledge of Greek in Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England*, 17, 1988, pp. 217-246.

Ocho

«Los que ven y los que no ven...»

DESARROLLOS POSTERIORES: UNA MIRADA HACIA ADELANTE

A partir del siglo XIV, Europa occidental fue dominada por una furiosa obsesión contra la homosexualidad, considerada como el más horrible de los pecados.¹ Nunca se explicaron adecuadamente las razones de ello,² pero el cambio se hace patente en Dante (1265-1321), que en la más elaborada enumeración de los castigos escatológicos de su época, coloca a los sodomitas en el nivel más alto del purgatorio (*Purgatorio*, Canto 26), casi a las puertas mismas del cielo, junto con las personas culpables de pasión heterosexual «excesiva»: esto es, cerca de la salvación y muy por encima de la mayoría de los pecadores de las terrazas del purgatorio y de todos los seres humanos que

1. Análisis y documentación en *CTSH*, capítulo 10.

2. No es que no se hayan realizado esfuerzos. He ofrecido sugerencias en *CTSH*, que no han encontrado precisamente un apoyo muy extenso y que hoy en día yo mismo siento menos convincentes. R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe*, Oxford, 1987 (hay trad. cast.: *La formación de una sociedad represora*, Crítica, 1989), ofrece explicaciones distintas, que admito, pero que tampoco considero completamente persuasivas.

padecen castigo en el infierno,³ aun cuando todavía en vida de Dante, o poco después, muchos estados italianos pusieron en vigor una legislación que reprimía salvajemente los actos homosexuales.⁴ La posición de Dante era teológicamente correcta, pero el prejuicio visceral contra el interés erótico por personas del mismo género era ya tan intenso en la población que Tomás de Aquino, concediendo incluso que la conducta homosexual no era más nefasta que muchos otros pecados, se sintió obligado a reconocer los sentimientos populares acerca de su peculiar enormidad.⁵

En el mundo cristiano grecoparlante el cambio no fue tan extremado, pero sí evidente. En el siglo XI, el moralista y escritor griego Kekuamenos criticó a los valacos (pro-

3. Richard Kay, en *Dante's Swift and Strong*, Nueva York, 1978, sostenía que a los «sodomitas» que estaban en el infierno (*Infierno*, 14-16) no se los había llevado allí a causa de su conducta homosexual. Aunque estoy de acuerdo con el argumento expuesto en una larga digresión en este estudio, según el cual Sodoma no se entendía tradicionalmente como símbolo de homosexualidad (mi *CTSH*, publicado dos años más tarde, mantendría la misma opinión), dudo de la tesis central de Kay y soy de la opinión de que en una obra tan hábilmente elaborada, Dante probablemente no habría empleado la misma categoría para dos clases de pecado completamente distintas. No hay duda de que también hay *otros* factores implicados en el caso de los que están en el infierno. Kay ignora a los sodomitas del purgatorio, que, en última instancia, son más interesantes. En un próximo artículo abordaré por entero esta cuestión.

4. Véase Michael Goodich, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara, 1979; Guido Ruggero, *The Boundaries of Eros*, Oxford, 1985; y Michael Rocke, «Male Homosexuality and Its Regulation in Late Medieval Florence», tesis doctoral, SUNY Binghamton, 1990.

5. Se analiza esto extensamente en *CTSH*, cap. 11. Véase especialmente p. 345. Richard Trexler (*Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, 1980, p. 380), cita una afirmación de Bernardino, según la cual los «sodomitas» se defienden con referencias a las escrituras, sugiriendo un grado considerable de cohesión y de actitud defensiva de la comunidad homosexual.

bablemente residentes de la antigua Dacia) por realizar impulsivas uniones entre personas del mismo sexo y con la misma impulsividad violar sus juramentos,⁶ pero en el siglo siguiente, una colección griega de derecho canónico incluía de modo genérico la homosexualidad en la misma categoría que el bestialismo, tal como hacían los canonistas de la misma época.⁷

Como consecuencia de ello, en aquellas regiones en que esta repulsión visceral predominó, las uniones entre personas del mismo sexo resultaron sospechosas, como si en cierto modo legitimaran «el pecado que no podía nombrarse».⁸ En el siglo XIX, un «sínodo del rey de Grecia» las prohibió como una «práctica contra el derecho, contra la naturaleza [παρὰ φύσιν] [...] contra la razón, un mal y un error que corrompe el alma, una unión extravagante e irracional [σύνδεσμον], una práctica al mismo tiempo irreligiosa e ilícita, una institución externa y completamente extraña a la Iglesia».⁹ La ceremonia desapareció por completo en la mayor parte de la Europa occidental (contrariamente a lo que ocurrió en la central y en la Oriental), y no ha sobrevivido ninguna versión latina de ella, a pesar de que en Irlanda y a veces, probablemente,

6. *Cecaumeni strategicon et incerti scriptoris De officis regis libellus*, ed. por B. Wassiliewsky y V. Jernstedt, Amsterdam, 1965, p. 74: ὁμνύμενον καθεκάστην ὄρκους φρικωδεστάτους πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ φίλους καὶ ἀθετοῖν ῥηδίας ποιοῦν τε ἀδελφοποιήσεις. Gennadij Litavrin traduce ἀδελφοποιήσεις como побратымства en советы и рассказы Кекавмена, Moscú, 1972, p. 269.

7. Paul Gautier, «Moeurs populaires bulgares au tournant des 12e/13e siècles», *Mélanges Ivan Duwčev*, París, 1979, pp. 180-189, esp. p. 187: περὶ κτηνοβασίας καὶ ἀρρενοκοιτείας. Ambos serán penados por adulterio (μοιχείας). Para actitudes en Occidente, véase *CTSH*, IV.

8. Sobre los orígenes de esta sonora frase de condena, véase Introducción, pp. 23 ss.

9. K. Rhalle, «Περὶ ἀδελφοποιίας» *Ἐποσημονική Ἐπετηρίς*, Γ' 1906-1907, Atenas, 1909, pp. 293-306, esp. p. 301.

en Italia, debió de realizarse en latín. Incluso las versiones griegas parecen haber sufrido cierta depredación a manos de los muchos clérigos que las desaprobaban; en efecto, los folios correspondientes a la ceremonia fueron arrancados en al menos un eucologio del siglo XIII, cuando la celebración de dichos rituales aún estaba permitida,¹⁰ mientras que en otros dos libros griegos de plegarias lo fueron igualmente los folios que venían inmediatamente después de la ceremonia,¹¹ lo que sugiere que o bien el censor no era un buen lector del griego, o bien existía algún texto adicional que no podía compartirse. Hasta la descripción que Gerardo de Gales ofrece de la ceremonia irlandesa se ha visto mutilada en una de sus revisiones críticas y deformada en otras.¹²

Después del siglo XIII la ceremonia siguió siendo técnicamente lícita incluso a ojos de la Iglesia católica romana, que probablemente no reconoció su significado real,¹³ aunque Montaigne parece describir una que habría presenciado en Roma en 1578, al tiempo que sugiere que los eclesiásticos romanos advirtieron perfectamente sus

10. Sinaí, 982: véase la lista de manuscritos en el Apéndice 4.

11. 959 de Sinaí y Γ.β. VI de Grottaferrata (véase la lista citada en la nota anterior).

12. El manuscrito Ba de Gerardo de Gales ha sido despojado de su carátula: se ha arrancado de la página, junto con un dibujo, el encabezamiento *De argumento nequitiae, et novo desponsationis genere* («Un argumento a favor de su maldad y una clase de matrimonio»). No hay duda de que fue un acto deliberado: véase la edición de Dimock, p. 167, n. 1.

13. El edicto papal *Sub Catholicae*, promulgado en 6 de marzo de 1245 por Inocencio IV, uno de los papas medievales más influyentes, distinguía cuidadosamente entre ritos de católicos grecoparlantes permitidos por la Iglesia católica romana, y aquellos que no permitía (para el texto de este edicto véase J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, París, 1901-1927; reimp. en Graz, 1960-1961, 38:304-306). Éste no incluyó la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo. Si la jerarquía prohibiera ahora la ceremonia, estaría con ello reconociendo implícitamente su significado tradicional.

implicaciones, al punto de legitimar la actividad homosexual.¹⁴

[...] la iglesia de San Juan de la Puerta Latina, en la que años antes algunos portugueses¹⁵ se habían unido en extraña «hermandad». Dos varones se casaron en el transcurso de la misa, con la misma ceremonia que usamos para nuestras bodas: comulgaron juntos y usaron la misma Escritura nupcial, después de lo cual durmieron y comieron juntos. Los expertos romanos dijeron que, puesto que el sexo entre varón y mujer sólo podía legitimarse dentro del matrimonio, les había parecido igualmente justo [*juste*] autorizar [estas] ceremonias y misterios de la Iglesia.¹⁶

La discrepancia cada vez mayor entre la hostilidad (en gran medida inexplicable) de las masas y la ecuanimidad

14. Muy pocos estudiosos modernos han tomado nota de este incidente, aunque del mismo se brindó amplia información en su momento, tal como se cita *infra*. Una excepción es Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, 1983, p. 226.

15. El embajador de Venecia, Antonio Tiepolo, citado en n. 17, *infra*, informó de que eran españoles y portugueses, y que unos veintisiete hombres habían estado involucrados (pero este número es sospechoso, pues no es divisible por dos), pero que las autoridades sólo quemaron a los once que cogieron el 2 de agosto de 1578. La discrepancia entre Montaigne, que sólo hace referencia a los portugueses, y Tiepolo, que menciona tanto a españoles como a portugueses, podría explicar la diferencia entre los «ocho o nueve» quemados que consigna Montaigne y los once a que se refiere Tiepolo.

16. Michel de Montaigne, *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, ed. Charles Dédéyan, París, 1946, p. 231: «... à Saint Jean Porta Latina, en laquelle Eglise certains Portugais, quelques années y a, estoient antrés en une étrange confrérie. Ils s'espousoint masle à masle à la messe, avec mesmes serimonies que nous faisons nos mariages, faisoient leurs pasques ensamble, lisoient ce mesme evangile des nopces, et puis couchoient et habitoient ensamble. Les experts romeins disoient que parce qu'en l'autre conjoint de masle et femelle, cete sule circonstance la rand légitime, que ce soit en mariage, il avoit samblé à ces fines jans que cet'autre action deviendroit parillemant juste, qui l'auroit autorisée de serimonies et misteres de l'Eglise.

general de la Iglesia se ve realizada en este episodio, incluso repetida en los despachos del embajador veneciano.¹⁷ Montaigne, al parecer, juzgaba el incidente como una divertida rareza, pero el embajador veneciano lo describe como «perversidad horrenda», y las autoridades romanas (presumiblemente civiles) enviaron a la hoguera a muchos de los implicados en ellas, que, a juicio del embajador, era lo que «se merecían».¹⁸

Aunque en algunas regiones las autoridades locales hubiesen prohibido la ceremonia, las consecuencias, sin embargo, debieron de ser escasas, pues se trataba de un ritual antiguo y bien arraigado. El obispo de Ponzoni (en «Dalmacia Media») la prohibió en 1620,¹⁹ pero más de un siglo después Alberto Fortis presencié y admiró una ceremonia de este tipo realizada por dos mujeres *en una iglesia* en Dalmacia.

La amistad, tan susceptible entre nosotros de cambiar por las causas más insignificantes, es muy duradera entre los morlacos. Estos la han convertido, por así decirlo, en parte de su religión, y establecen este vínculo sagrado ante el altar. El rito eslavo cuenta con una bendición solemne y

17. *Storia arcana et aneddotica d'Italia raccontata dai Veneti ambasciatori*, ed. a cargo de Fabio Mutinelli, Venecia, 1855, 1:121, §7: *Sono stati presi undeci fra Portughesi et Spanuoli, i qualli adunatisi in una chiesa, ch'è vicina san Giovanni Laterano, facevano alcune lor cerimonie, et con horrenda sceleragine bruttando il sacrosanto nome di matrimonio, se maritavano l'un con l'altro, congiogendosi insieme, come marito con moglie. Vintisette si trovavano, et più, insieme il più delle volte, ma questa volta non ne hanno potuto coglier più che quesi undeci, i quali anderanno al fuoco, et come meritano.*

18. ...*come meritano*, tal como se cita en la nota precedente. Montaigne (p. 231, *op. cit.* en n. 16) dice que fueron quemados «ocho o nueve»; Tiepolo lleva la cifra a once, pero, una vez más, esta cifra es sospechosa porque no es divisible por dos.

19. Milovan Gavazzi, «Das Kultererbe der Südslaven im Lichte der Völkerkunde», en *Die Welt der Slaven: Vierteljahrsschrift für Slavinsk*, 1, 1956, pp. 63-81, esp. p. 71.

especial para unir a dos amigos —dos hombres o dos mujeres— en presencia de toda la comunidad. Yo asistí en la iglesia de Perussich a la unión [*unione*] de dos muchachas que se convirtieron en *posestre*. La felicidad que brillaba en sus ojos tras sellar ese vínculo sagrado demostraba a los espectadores cuánta ternura de sentimientos puede habitar en las almas no influidas, o, para ser más preciso, no corrompidas por la sociedad que llamamos «civilizada».

Los amigos que se unen solemnemente de esta manera se llaman *pobratimi*, y *posestrimi* cuando se trata de mujeres, lo que significa más o menos «hermanastros» o «hermanastras». ²⁰ Hoy en día las amistades entre hombres y mujeres no están marcadas con tales formalidades, pero es posible que sí lo estuvieran en tiempos anteriores, más inocentes.

A partir de estas amistades de las semihermandades consagradas por los morlacos y otros pueblos del mismo origen parecen derivarse los «hermanos de espada», comunes entre nuestro pueblo y también en otros muchos lugares fuera de Italia. La diferencia entre lo que tiene lugar entre nosotros y los *pobratimi* de los morlacos no sólo reside en la ausencia de rito litúrgico [entre nosotros], sino también en que entre los morlacos [participan de ello] toda clase de personas en beneficio mutuo, mientras que entre nosotros es más fácil que se unan [de esta manera] los camorristas y los pendencieros que otros, y que sean ellos quienes constituyan tales uniones, para perjuicio e intranquilidad del público.

Las obligaciones que contraen los amigos así unidos son la ayuda mutua ante cualquier necesidad o peligro, la venganza de ofensas inferidas al compañero [*compagno*], etcétera. Están acostumbrados a llevar su pasión [*entusiasmo*] por la amistad al extremo de arriesgar e incluso perder la vida por los *pobratimi*, y no son raros los ejemplos de estos sacrificios, aunque hay menos relatos acerca de estos amigos apasionados que acerca del antiguo Pilades. Si sur-

20. En realidad, no es lo que connotan los términos eslavos *побратими посестрими*: véase el análisis de esto en cap. 1, «El vocabulario del amor y el matrimonio», pp. 65 ss.

gen discordias entre los *pobratimi*, toda la región habla de ello como algo escandaloso y sin precedentes. Sin embargo, hoy en día eso sólo sucede ocasionalmente, para tristeza de los morlacos más ancianos, que atribuyen la decadencia de sus compatriotas a la interacción con los italianos. El vino y la bebida fuerte, de la que el pueblo ha comenzado a abusar bajo nuestra influencia sobre la base de su consumo diario, conduce a discordias y tragedias entre ellos, como entre nosotros.²¹

En los primeros siglos de la Era Moderna las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo se extendieron cada vez más en Europa oriental entre cristianos y no cristianos (especialmente musulmanes, ya que en esa época los otomanos dominaban esta zona), lo cual más tarde complicó la aceptación del fenómeno, puesto que la jerarquía cristiana miraba con recelo incluso el matrimonio heterosexual con no creyentes. En 1526, el sultán otomano Solimán I (1520-1566) concedió el gobierno de la ciudad de Buda (la mitad de la moderna Budapest) a Juan, conde de Siebenbürgen (el pretendiente sin hijos al trono de Hungría), que era su pareja del mismo sexo.²²

Cuando el dominico Jacques Goar (1601-1653) publicó por primera vez la ceremonia (apareció en edición póstuma en 1667) como parte de su colección impresa del libro griego de plegarias (*Eucologios*), sintió la necesidad de incluirla porque la encontró en todos los libros primitivos de plegarias en griego que había consultado. No obstante, inventó para ella un título confuso y le agregó una página de notas acerca de las leyes que, según suponía, la prohibían, aunque en su mayor parte

21. *Viaggio in Dalmazia I-II*, (1774), Munich, 1974, pp. 58-59.

22. побпат: и даде кралієвиноу оу боудимоу ѡноушоу воиводи херделсдомоу, побратимоу своємоу. *Svod menších letopisův srbských výčet a poznáčení rukopisů*, 2, sub anno 7043, 1526, editado en Pavel Josef Safářík, *Památku dřevního písemnictví Jižoslovanu* Praga, 1873, p. 83.

eran de dudosa pertinencia a la finalidad real de la ceremonia.²³

Sin embargo, en ciertas regiones (predominantemente en Italia, Grecia y Europa oriental), donde la ceremonia continuaba practicándose y era reconocida en su significado original,²⁴ fue publicada sin el comentario y se la observó como nupcial: «En los misales de los siglos XVI y XVII suele encontrarse una o más plegarias que el sacerdote lee a los *Wahlbrüder*²⁵ en su boda, que es como la ceremonia debe denominarse».²⁶ Los antropólogos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX, momento en que surgió en este país un vigoroso movimiento a favor de los derechos de los homosexuales, y hasta cerca de mediados del siglo XX, en que los nazis acabaron brutalmente con él (así como con muchos gays a título indivi-

23. El título se analiza en pp. 26-27. En ambas ediciones (París, 1667, y Venecia, 1730) se han agregado notas a la ceremonia.

24. En Rumania, sin embargo, parece que en el siglo XV se hizo costumbre que las parejas *heterosexuales* emplearan la ceremonia (que en rumano medieval tenía un nombre especial, diferente del nombre del matrimonio heterosexual), supuestamente porque creaba propiedad comunal, mientras que un matrimonio heterosexual ordinario sometía la propiedad de la esposa al dominio del esposo. Sobre esto, véase Gheorghe Cront, *Înfrățirea de moșie: Jurătorii, Institutii medievale românești*, Academia republicii socialiste România, Biblioteca istorica, 18, Bucarest, 1969, y P. P. Panaitescu y Damaschin Mioc, *b. Tara românească*, Documenta rōmaniae historica, 1, Bucarest, 1966, pp. 364-365 y *passim*, tal cual cita Cront.

25. *Wahlbrüder*, la expresión «hermanos electivos», es una de las maneras antropológicas y disfrazadas de relación entre compañeros de una unión entre personas del mismo sexo, pero que fue cada vez más precisa a medida que la influencia de la repulsión de Europa occidental se extendía. Stanislaus Ciszweski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897, emplea este término, pero lo intercambia con *Genosse*, «compañero», «pareja», «socio», «camarada», como si fueran sinónimos.

26. ...*Bei der Trauung —man darf füglich so sagen*, Friedrich Krauss, *Sitte un Brauch der Südslaven nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen*, Viena, 1885, p. 627.

dual), tendieron a hablar francamente y con realismo de la ceremonia y su significado.²⁷ Aunque inducidos por su época a referirse a ella como *Wahlbrüderschaft*, Ciszewski no tuvo ningún inconveniente en observar que la ceremonia «es exactamente igual a la ceremonia matrimonial, en que la unión final de la pareja era precedida por una serie de ritos introductorios, una serie de gestos simbólicos que, se supone, representan la unión y a la vez introducen la acción central de la unión».²⁸ Describió semejante ceremonia en detalle y basó su relato en el testimonio de testigos presenciales. Había tenido lugar en la festividad de san

27. Además de Ciszewski, *op. cit.* en n. 25, véase Krauss, *op. cit.*, n. 26, cap. 29, «Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft», ligeramente distorsionado, pero no indebidamente reticente. Leopold Kretzenbacher, «Gegenwartsformen der Wahlverwandschaft "pobratimstvo", bei den Serben und im übrigen Südosteuropa», en *Grazer und Münchener Balkanologische Studien. 2: Münchener Studien zu Geschichte und Volkskunde der Balkan-Länder. Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, 2, 1967, y *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse*, 1971, Helf 1, Munich, 1971, también es cauto, aunque no abiertamente engañoso. Véase el análisis a continuación.

28. Stanislaus Ciszewski, p. 53. Antes (p. 36) había advertido que *die Wahlbrüderschaft [...] erinnert uns sehr an die Hochzeitsceremonie* y citaba a Bogošić (*Pravni običaji*, p. 432), quien comenta que tales relaciones eran «en verdad asombrosamente parecidas al matrimonio: el sacerdote le pregunta a uno: "¿Tomas a X por hermano?" y luego pregunta lo mismo al otro. Cada uno contesta: "Sí". Si uno de los dos muere, el otro hereda todo, incluida cónyuge e hijos». Ciszewski era algo menos amable al tratar el fenómeno en la Polonia del siglo XVI: véase *Künstliche Verwandschaft*, p. 48, y A. Brückner, «Über pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI Jahrhundert», *Archiv für slavische Philologie unter Mitwirkung*, ed. a cargo de V. Jagić, Berlín, 1893, ambos citados en el poema de Fabian Klonowicz, *Roxolania*, Cracovia, 1584, acerca de los viajes por Polonia en este siglo. Para un enfoque más reciente, véase Marion M. Coleman, *Klonowicz and Ukraine: An Introduction to the Poem Roxolania* (Marquette University Slavic Institute Papers, 17), Milwaukee, 1963.

Juan, el discípulo bienamado.²⁹ Se invitaba a la casa al sacerdote y a dos o tres parientes muy cercanos, se esparcían cenizas del hogar a los lados de una tabla sobre la cual los dos hombres colocaban su pie derecho. (En algunas regiones, los hombres avisaban a todos sus amigos y los invitaban a la ceremonia, exactamente como en una boda.)³⁰ Luego, el sacerdote les preguntaba si deseaban unirse y si de verdad creían en la Trinidad, los Evangelios y el fuego.³¹ El sacerdote leía parte del Evangelio y les decía que a partir de ese momento serían *más que hermanos* (*ja sogar mehr als Brüder*) y que debían tratarse como tales. (La literatura popular de la región celebra un caso en que un camarada ocupa el lugar del otro en el ejército.)³² Luego convocaba a los presentes a que fueran testigos de su nueva condición y les deseaba buena suerte. Los contrayentes reverenciaban al sacerdote, besaban los Evangelios, las manos del sacerdote, el uno las del otro y luego las manos de aquellos invitados mayores que ellos. La ceremonia continuaba con la entrega recíproca de regalos y en algunas regiones se intercambiaban las cruces bautismales, daban un regalo al sacerdote y celebraban una gran fiesta, y en ocasiones dos, en las respectivas casas de los miembros de la pareja.³³ En algunas regiones, éstos se designaban recíproca y legalmente herederos y prometían no dejar otros descendientes.³⁴

29. De acuerdo con Ciszewski, a las personas unidas de esta manera se solía hacer referencia como «jóvenes Juan» (p. 42).

30. Ciszewski, p. 66: en Bulgaria, donde parte de la ceremonia comprendía también la unión de las manos con la estola del sacerdote.

31. Tal vez un remanente pagano: presumiblemente la razón de las cenizas.

32. Ciszewski, p. 90.

33. Pp. 47, pp. 56-57, a partir del testimonio de N. A. Nachov, «3a побратимството», *Periodichesko spisanie na bulgarskoto knishново družestvo v Sufia*, pp. 49-50, 1895, pp. 32-72, esp. p. 61.

34. Ciszewski, p. 92: *wofern der Betreffende keine erberechtigte Nachkommenschaft hinterlassen sollte*.

A comienzos del siglo XX, Näcke, que era abiertamente gay y escribía en el primer periódico dedicado al estudio de la homosexualidad, se mostraba aún más franco en lo que se refería a las uniones de este tipo en Albania, que analizó específicamente en el contexto de la homosexualidad.³⁵ Näcke dio cuenta de que un informante nativo le había asegurado que en ese país el *amor masculus* era corriente incluso entre los católicos (así como entre la población musulmana), pero citaba también a otro corresponsal que suponía (puesto que no podía saberlo) que los cristianos tendían a practicar con sus parejas el coito interfemoral antes que el anal o el oral.³⁶ El propio Näcke trazó un paralelismo (pp. 332-334) entre tales uniones en la Albania contemporánea y las de los guerreros griegos (especialmente el Batallón Sagrado de Tebas), que, según él, era «flagrantemente sexual» (*stark sexuell*).³⁷ En verdad, sugería que muchos de los hombres implicados en tales uniones se valían de ellas para la obtención de satisfacción sexual mucho más que para la auténtica realización de inclinaciones románticas (pp. 335-337), aunque observaba que en ocasiones (como entre los griegos), tales actos llevaban implícito, *junto con* la sexualidad, un papel educativo (pp. 334-335). George Gordon, lord Byron, uno de los primeros ingleses en visitar la zona a comienzos del siglo XIX, también se sorpren-

35. P. Näcke, «Über Homosexualität in Albanien», *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*, 10, 1908, pp. 313-337. esp. p. 332: *Brüderschaftsbündnisse sind [...] wahrscheinlich nicht immer nur rein freundschaftliche, sondern gewiss auch bisweilen homosexuell gefärbt.*

36. Pp. 328-329. Se refiere a las uniones como «Brüderschaftsbündnisse», pero no se esfuerza en absoluto en engañar a su público en lo relativo a su naturaleza sexual.

37. También los compara (pp. 334-335) con las relaciones de los samurais japoneses, de índole similar. Sobre estos últimos, véase Paul Schalow, *The Great Mirror of Male Love*, citado en la Introducción, n. 17.

dió ante las intensas relaciones homosexuales masculinas.³⁸

Pero incluso en esas zonas, la influencia del horror occidental fue poco a poco induciendo a la población a ver la ceremonia como algo más,³⁹ y aunque los antropólogos de prácticamente todo el mundo tomaron nota de este hecho, la inmensa mayoría prefirió pensar que se trataba de otra cosa que de uniones entre hombres con la concomitante y perturbadora implicación de la homosexualidad, que a la sazón se castigaba con la pena de muerte en la mayor parte de Europa y con la ruina social y política en las regiones dominadas por la Unión Soviética (en las naciones de habla inglesa fue incluso innombrable hasta la segunda mitad del presente siglo).⁴⁰ Es bien sabido que los antropólogos, y hasta sociedades enteras, pueden vendar-se los ojos ante algo tan desconcertante como la sexualidad de otras culturas. Los indígenas norteamericanos *berdaches*—con su abierta homosexualidad tanto masculina como femenina— fueron ignorados, condenados e incluso negados por muchos antropólogos blancos (y por algunos

38. Véase Louis Crompton, *Byron and Greek Love*, Berkeley, 1985, pp. 133-139.

39. M. E. Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, Londres, 1928, p. 156, observa, especialmente en relación con esto: «Las personas que desean parecer “civilizadas” en Montenegro estaban muy bien dispuestas a negar la existencia de costumbres que ellos juzgaban despreciables. Pero se admitía que los “pobratims-vo” sólo acababan de desaparecer». Cf. Ciszewski (cit. *ut supra*, n. 25), p. 94: *Heute is sie nur einer Titularverbrüderung*. Cita (p. 97) una indicación similar de otro observador acerca de una región diferente. Krauss, *Sitte und Brauch* (sut. *supra*, n. 26), p. 641, también comenta la decadencia en la práctica y significado del término en las regiones eslavas meridionales.

40. Para la distorsión que esto provocó incluso en los clásicos, véase CTSH, pp. 40-44. En general, ni siquiera en Nachov (n. 33, *supra*), pues pertenece a la categoría de las personas dedicadas a «excusar» la ceremonia, aunque le faltan pruebas convincentes, como ha visto Ciszewski.

indios norteamericanos del siglo XX). En 1885, la antropóloga Matilda Coxe Stevenson y su esposo llevaron a Washington, D.C., a We'wha, un varón *berdache* zuni que tomaron por mujer; todo Washington lo aceptó como una princesa y es posible que, hasta su muerte, Stevenson siguiera pensando que se trataba de una mujer, aunque, como muestra Will Roscoe, resultaba evidente que era un hombre.⁴¹

El italiano Giovanni Tamassia fue el primero que escribió un volumen acerca de la *ὁμοφυιοσύνη*,⁴² pero sólo lo hizo desde el punto de vista del «parentesco artificial» y la costumbre popular, y nunca consideró la posibilidad de que fuese una ceremonia de unión entre personas del mismo sexo en sentido más profundo.⁴³ A partir de esa

41. *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque, 1991, donde se documentan también otros ejemplos de engaño antropológico. Sobre la tradición *berdache* de homosexualidad institucionalizada entre los indios norteamericanos, véase Roscoe, *op. cit.*, cap. 8: «The Berdache Tradition». Véase también el análisis de los esfuerzos de los informantes y antropólogos modernos para disfrazar la homosexualidad hawaiana en Robert Morris, «*Aikāne: Accounts of Hawaiian Same-Sex Relationships in the Journals of Captain Cook's Third Voyage (1776-80)*», en *Journal of Homosexuality*, 19, 4, 1990, pp. 21-54, y David Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, 1988, pp. 74-79. En una sociedad tan perturbada por el erotismo entre personas del mismo sexo también pueden introducirse otros problemas: Gilbert Herdt ha encontrado que sus informantes nativos no confiaban lo bastante en él como para desvelar una conducta ampliamente homosexual (Greenberg, pp. 78-79), pero el propio Herdt presentó la homosexualidad entre los Sambia como una mera «fase», aparentemente con la esperanza de aplacar a la escuela dogmática de historia conocida como «construccionismo social». Véase una brillante crítica de esto último en Richard Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston, 1992, cap. 7.

42. *L'Affratellamento (ὁμοφυιοσύνη)*, *Studio storico-giuridico*, Turín, 1886.

43. Cuando la evidencia fue inequívoca, como en el Oriente griego, se niega sencillamente a discutirla: *nulla diciamo*, dijo acerca del *spurcissimus gentilium ritus* (¡e incluso en latín!) de los bizantinos

época, el estudio de la ceremonia bajo las categorías de «parentesco artificial», «hermandad de sangre» o «adopción colateral» se convirtió en el típico juego de prestidigitación antropológica para oscurecer sus aspectos más inquietantes. Tales enfoques consiguieron imponer una apariencia no sexual, impersonal y folclórica, y evitar la, diríamos, sorprendente o contraria a la intuición, de «unión entre personas del mismo sexo», pese a que la «unión o el parentesco artificial» y la «hermandad de sangre» fueran, de hecho, «uniones entre individuos del mismo sexo», aunque no exactamente lo mismo que los lectores modernos pudieran esperar de este término. Para una mentalidad inclinada a retroceder ante la posibilidad de un equivalente entre personas del mismo sexo del matrimonio heterosexual, el descubrimiento de esas variedades de uniones que los estudiosos anteriores expusieron bajo calificaciones tales como «relación de parentesco artificial», parece ofrecer una vía de salida, un mecanismo adecuado para evitar una realidad perturbadora.⁴⁴

(p. 31, n. 1). Análoga desaprobación (pp. 7-8) mostró respecto del Batallón Sagrado, al que llamó *fratellanza militare*, pero luego vaciló en entrar en más detalles (*più in là [...] non possiamo andare*), aunque en una nota afirmaba que las atribuciones de homosexualidad al Batallón Sagrado «no podían ser ciertas» (*non può rispondere al vero*, p. 8, n. 21).

44. Entre los ejemplos de estos escritos están E. Golubinskii, *История русской церкви*, Moscú, 1904, 1:460-461; el manual litúrgico *Novaia skirizhal*, San Petersburgo, 1908, pp. 511-512; S. Bobchev, «О побратимствѣ и посестримствѣ» en *Zhivaia starina*, 2, 3, 1892, pp. 31-42; Nachov, *op. cit. supra*, n. 33; T. Volkov, «La fraternisation en Ukraine», *Melusine*, 5.8, 1891; 7.1, 1784; 7.7, 1895; Gregorios Michaelidos-Nouaros, «Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ», *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἐξακοσιετηρίδι τῆς Ἐξαβίβλου αὐτοῦ (1345-1945)* Tesalónica, 1952, pp. 251-303, y las entradas ἀδελφοποιία y побратимство de las modernas enciclopedias griega y rusa respectivamente (comprendido el ODB). No parece que valga la pena criticar cada una en detalle; el lector observará de inmediato que esos autores no quieren considerar siquiera una posibilidad tan inquietante y socialmente inaceptable como la unión entre

Pero, en realidad, como ya debería ser obvio, exactamente los mismos términos (por ejemplo, «parentesco artificial»), podrían describir *al mismo título* el matrimonio heterosexual y las uniones entre personas del mismo sexo. Una relación artificial es, sencillamente, una relación *creada* por dos partes más bien que heredada genéticamente de los antepasados. Muchas relaciones humanas importantes son «artificiales», y no por ello resultan menos emocionales, menos comprometidas ni menos sexuales. El matrimonio heterosexual, en efecto, es la relación artificial *arquetípica* en la Europa premoderna: une dos familias que, en general, no están unidas previamente por la herencia ni por la biología. A menudo es éste precisamente el objetivo principal del matrimonio. (De haber tenido parentesco previo al matrimonio, éste, generalmente, les habría estado prohibido.)

La fórmula «hermandad artificial» da una impresión engañosa de universalidad y especificidad, como si se tratase de una institución social muy extendida y uniforme. En realidad, las relaciones llamadas «hermandad de sangre», «hermandad espiritual», etcétera, varían enormemente de una cultura a otra (y en ocasiones dentro de una misma sociedad) en su modo de formación, en su significado social, legal y religioso y en sus aspectos personales (esto es, afectivos). Se los puede asemejar, y a menudo los antropólogos lo hacen, sobre la base de cualidades

personas del mismo sexo. Pavel Florenskij, Столп и утверждение истины, Moscú, 1914, Berlín, 1929, trad. it. de Pietro Modesto, *La colonna e il fondamento della verità*, Milán, 1974, al menos analiza la ceremonia bajo el encabezamiento general «amor» (pp. 457-463 del texto ruso, pp. 523-528 en la traducción italiana). Por supuesto, hubo casos indudables en que tales relaciones no eran entre personas del mismo sexo, pero, dado el manto de desconocimiento que los antropólogos han tendido sobre este tema, es muy difícil asegurar nada: August Vinson, en *Voyage à Madagascar au couronnement de Radama II*, París, 1865, pp. 281-283, es completamente ambiguo al respecto.

compartidas de uno u otro lado, pero no son simples variaciones de un fenómeno único, como lo son, por ejemplo, los diferentes términos que la sociedad usa para relaciones biológicas (por ejemplo, hermano, hermana, tía), donde existe una semejanza estructural precisa que subyace a la variación cultural y lingüística. Tampoco son semejantes del modo en que lo es el concepto de amistad en diferentes sociedades, pues muchas de las constantes asociadas a las variaciones de amistad (por ejemplo, no establecidas legalmente) no pueden estar basadas en la hermandad artificial; sus atributos varían enormemente en esos puntos. Van desde una obligación mecánica que surge cuando una parte está en deuda con la otra, sin implicación alguna de afecto, a situaciones puramente circunstanciales, como cuando se bautizaba juntos a dos niños o dos adultos se bañaban al mismo tiempo en el río Jordán,⁴⁵ y a los vínculos personales socialmente más íntimos, como ocurre entre los guerreros nórdicos, los amigos escitas o los amantes homosexuales. Es discutible si la aplicación de un término único a tales fenómenos no oscurece más que esclarece, y a lo largo de este estudio se ha puesto sumo cuidado en utilizar esta abstracción lo menos posible.

En general, parece acertado sugerir que aunque la hermandad artificial se practica mayoritariamente entre dos varones, no es «homosexual» en el sentido de vehicular tonalidades o implicaciones eróticas públicamente reconocidas. Pero el reconocimiento público de los componentes eróticos de las relaciones no es, por cierto, una indicación fiable de lo que pudieran significar en privado para los individuos involucrados. Podría ocurrir que lo más importante de una relación entre un ejecutivo de empresa y su secretaria fuese, tanto desde el punto de

45. Ciszewski, pp. 8-9. Incluso Ciszewski admite que tal *Wahlbrüderschaft* no tiene la fuerza de su equivalente antiguo (p. 35).

vista personal como desde el de sus consecuencias materiales, el que estuviesen enamorados el uno del otro, aun cuando la perspectiva pública de tales relaciones no implique el erotismo. Un antropólogo estructural podría señalar correctamente que, desde el punto de vista institucional, tales relaciones no son eróticas (como lo son, por ejemplo, las del matrimonio o el concubinato), pero un historiador se verá en la necesidad de matizar, no sólo acerca de un caso particular cualquiera, sino de la categoría misma. Existen formas de intimidad y familiaridad estructurada con grandes probabilidades de dar lugar a una interacción sexual o erótica, y esto debe evaluarse cuidadosamente.

Durante la primera mitad del siglo XX, cuando se realizó la mayor parte del trabajo antropológico sobre hermandades artificiales, el prejuicio ligado a la homosexualidad en las culturas que producían dichos estudios era tan severo que muy difícilmente un investigador se habría atrevido a imputar un componente erótico al fenómeno, a menos que la evidencia fuera absolutamente irresistible. Pero la evidencia acerca de los estados emocionales casi nunca es irresistible. En realidad, su falta de ambigüedad es sorprendente. Por ejemplo, sería prácticamente imposible determinar si en el siglo XX la mayoría de las parejas casadas en África, o incluso en Europa, estaban «enamoradas», pero en este caso la ausencia del dato requerido no debería tomarse como indicativo de que tales sentimientos no existen sino, sencillamente, como una dificultad inherente a la investigación. Por el contrario, antes de la última década la ausencia de toda evidencia clara de sentimientos homosexuales se habría tomado, sin discusión posible, como evidencia suficiente de que las relaciones artificiales no implicaban «sentimientos anormales».

En las postrimerías del siglo XX los estudiosos ya no pueden presumir de una investigación social seria sobre la base del supuesto, moral o empíricamente erróneo, de

que los sentimientos o la conducta homosexuales son «anormales», peculiares, o intrínsecamente improbables. La evidencia sugiere que se dan, y de un modo muy general, en casi todas las culturas; en verdad, ha sido el *ethos* público predominante del erotismo en una buena cantidad de lugares y épocas. En las primeras décadas del siglo XX fue un hecho corriente en Europa afirmar que existen culturas que no incluyen el erotismo entre individuos del mismo sexo; los avances científicos de los años cuarenta y cincuenta fueron debilitándolas, y en la actualidad los científicos sociales las consideran con escepticismo y sólo como prueba de un patrón de cultura *inusual*, que requiere una comprobación verdaderamente sólida. No obstante, gran parte de los datos antropológicos acumulados antes de las últimas décadas llevan estampado, y de forma muy visible, el sello de la mojigatería, la ignorancia o la reticencia a este respecto, y a menudo dan la impresión de que en las culturas no industriales la homosexualidad era desconocida. Esto debe leerse con gran prudencia.

No hay razón para que un investigador o un lector contemporáneo suponga que la homosexualidad podría no formar parte de ciertas relaciones artificiales de hermandad, y hay muchas razones para sospechar de la ausencia de toda discusión —a favor o en contra— de este tema en la mayor parte de la literatura del siglo XX sobre este tema. Difícilmente podría recurrirse al mero silencio de los investigadores en cuyos países los actos de homosexualidad suponen la ruina social, la cárcel o incluso la pena capital.

Las relaciones de hermandad artificial son menos frecuentes entre mujeres, y menos aún entre personas de sexo opuesto. Muchas culturas reconocen la posibilidad de hermanos artificiales heterosexuales, pero son muchísimas menos aquellas que en efecto las producen. Al parecer, esto está relacionado con el potencial de interacción sexual involucrado, esto es, que el peligro de impli-

cación sexual es demasiado grande, de ahí la presión contra la hermandad artificial entre hombres y mujeres; este hecho es exquisitamente ambiguo en su relación con el componente erótico de la hermandad artificial entre hombres. Por un lado, sugiere que en esas relaciones la sexualidad se ve como una firme posibilidad; por otro lado, la prevención del emparejamiento heterosexual, al que se consideraba sexualmente riesgoso, podría indicar que no se pensaba que las uniones entre personas del mismo sexo, cuando se las permitía, entrañaran el mismo riesgo. Sin embargo, es igualmente probable que el erotismo entre individuos del mismo sexo fuese, sencillamente, menos peligroso porque no produce hijos ilegítimos, complicados vínculos de sangre ni amenaza las estrategias matrimoniales o familiares, y la mayor parte de las veces tiene lugar entre dos mujeres o dos hombres solteros, en general sometidos a niveles menos exigentes de fidelidad conyugal. Por lo tanto, una cultura tendría que tener menos razón para preocuparse por él o intentar proscribirlo.

Leopold Kretzenbacher, que como la mayoría de los antropólogos de este siglo intentó disfrazar la naturaleza de la ceremonia, escogió primero un raro ejemplo heterosexual de la misma, de la que afirmaba haber sido testigo en 1966, y luego se contradecía abiertamente acerca de la naturaleza de la unión, al sostener que los miembros de dicha pareja no podían convertirse, bajo ninguna circunstancia, en amantes (p. 168, en «Gegenwartsformen» [n. 27]), pero admitir en un trabajo posterior que los integrantes de la diada, tras una ceremonia que incluso en su primer estudio (ibíd.) había reconocido como indistinguible de un matrimonio, podían convertirse verdaderamente en amantes y les estaba vedado de por vida volver a participar en la misma ceremonia con ninguna otra persona.⁴⁶

46. *Rituelle Wahlberbrüderung...*, citado en n. 27.

Otra pantalla de humo que desplegaron los antropólogos es la «hermandad de sangre». Por cierto que hubo formas de hermandad de sangre que no eran uniones homosexuales: es posible que la mayoría de los lectores tenga la sensación de saber qué es la «hermandad de sangre», así como que no se trata del equivalente homosexual del matrimonio heterosexual. Por ejemplo, son las excelsas uniones [no eróticas] que forman el amigo indio y el amigo blanco, tal como las describe James Fenimore Cooper (en cuya tierra nativa la homosexualidad era un delito capital), o los compañeros de escuela que se convierten en «hermanos de sangre» pinchándose los dedos y dejando correr conjuntamente su sangre. Por supuesto, no es ésta la clase de relación que estudian los antropólogos, quienes en general describen relaciones permanentes entre adultos varones de la misma raza. Normalmente se trata de una relación destinada a unir tribus o grupos afines, que implica el intercambio de sangre (bebiéndola de un cáliz más bien que pinchándose los dedos) o una ceremonia religiosa, o ambas cosas. El aspecto de alianza tribal de estas relaciones ilumina los paralelismos entre tales uniones y el matrimonio heterosexual, porque en la Europa premoderna las alianzas de tribus, casas, familias o incluso pueblos enteros fueron, en realidad, una de las *funciones principales* del matrimonio heterosexual entre miembros de la clase alta.

Ocasionalmente, los antropólogos o los historiadores describen la ceremonia como un modo de adopción colateral, pero lejos de enmascarar sus cualidades nupciales, esta analogía también ayuda a esclarecer los paralelismos de la ceremonia con la del matrimonio de dos individuos de distinto sexo, que a menudo equivalía a la adopción colateral (en los sentidos de que la esposa era introducida en la familia de su esposo, la propiedad de ella se convertía en propiedad de él, ella era «entregada» por su padre o su hermano mayor, adoptaba el apellido del esposo y lo

esencial de la ceremonia consistía en el traslado de *ella* a la casa de *él*). Como ya se ha mencionado, Aulo Gelio, escritor romano, observó que «a la novia se la llama “hermana” porque, por decirlo así, nace de nuevo y se separa de la familia en que había nacido para ser transferida a otra casa». ⁴⁷ A veces, el matrimonio heterosexual llegaba a considerarse una adopción lineal: la mujer se convertía en parte de la *familia* gobernada por su esposo, que era el *paterfamilias*. Había mucho de retórica anticuada en el hecho de que los esposos trataran a sus esposas como a hijas, y en el antiguo derecho romano la posibilidad de que un hombre se casara con su pupila o *alumna* suscitaba una gran controversia de índole legal. En el curso de las discusiones sobre esta cuestión se puso de manifiesto que muchos hombres adoptaban niños expósitos o parientes *precisamente* para casarse con ellos. ⁴⁸

¿Podría esta ceremonia que acaba de analizarse constituir una forma de adopción colateral o de parentesco? La respuesta a tal pregunta podría ser afirmativa, negativa o ambas cosas, según el significado que se asigne a las expresiones «adopción colateral» y «parentesco artificial». Si se entiende que excluyen todo componente emocional o erótico —que es el sentido en que lo empleaba la mayoría de los antropólogos del siglo XIX—, entonces habrían de excluir también la ceremonia, pues no se trataba de un mero acuerdo tribal o familiar, sino de un compromiso inequívocamente personal, emocional.

Además de los estudiosos alemanes, que a finales del siglo XIX se vieron alentados por el incipiente movimiento de derechos de los homosexuales de su país, sólo los antropólogos, escritores e historiadores gays o las mujeres que se dedicaron a estos temas fueron capaces, casi en cualquier época y lugar, de abordar la ceremonia con

47. Véase p. 99.

48. Véase Boswell, *Kindness of Strangers*, p. 34, nn. 79, 162.

objetividad, sin reticencias manifiestas. La antropóloga inglesa Mary Durham la analizó bajo el encabezamiento de «hermandad de sangre», pero fue lo suficientemente honesta y valiente como para citar a un informante nativo que tenía una opinión diferente: «Mi viejo amigo, el papa⁴⁹ Gjuro de Njegushi, habló en los términos más duros contra esta ceremonia, que, dijo, la Iglesia nunca debió haber permitido. La describió como “matrimonio de dos hombres y contra toda naturaleza”, y al igual que otros daba a entender claramente que se la usaba como tapadera del vicio».⁵⁰ Análogamente, la historiadora francesa del siglo XX, Evelyne Patlagean, no sólo reconoció el carácter homosexual de lo que ella llamaba *l'affairement*, siendo la única historiadora o historiador de este siglo en señalar tal cosa antes del presente estudio.⁵¹

49. Un título honorífico para un sacerdote oriental (ortodoxo o católico), que no hay que confundir con el obispo de Roma.

50. Durham, *ut supra*, p. 157. Posiblemente porque sintió necesidad de citar este pasaje de Durham, el sociólogo Dinko Tomasic observó con bastante franqueza (*Personality and Culture in Eastern European Politics*, Nueva York, 1948, p. 79), que «pobratimstvo y posestrimstvo pueden adoptar ciertos aspectos homosexuales. Es de esperar la homosexualidad en una sociedad en la que las relaciones entre hombres y mujeres contrastan agudamente, en la que los hombres, desde su más tierna infancia, están en compañía casi exclusiva de hombres, así como las mujeres lo están de mujeres, cada grupo se halla aislado del otro. Se entrena a los hombres para que, con desprecio, consideren a las mujeres inferiores, y se les enseña a juzgar despojadas de heroísmo las relaciones emocionales con mujeres».

51. «Christianisation et parenté rituelles: le domaine de Byzance», en «Les rituels de parenté: un dossier», *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 33.3, mayo-junio de 1978, pp. 625-636, esp. pp. 628-629: «La réponse patriarcale souligne la présomption d'immoralité que pèse sur l'affairement, et on est tenté de rapprocher ce jugement du vocabulaire fraternel que exprime dans le Satiricon une relation homosexuelle», según cita de F. Dupont, *Le plaisir et la loi*, París, 1977, pp. 164-169, que, sin embargo, no proporciona demasiada información adicional. Craig Williams también observa la conexión en su disertación (citada en «Abreviaturas»), pero todavía no ha sido editada.

En contraste, ni Patlagean ni Durham se mostraron dispuestas a reconocer la existencia de homosexualidad femenina. Aunque en este estudio la especulación se ha mantenido generalmente bajo mínimos y la atención se ha centrado por entero en hechos y opiniones documentados, quizá valga la pena aventurar ciertas extrapolaciones a partir de los datos de Durham respecto de las mujeres, cuyas vidas han despertado poco interés en otros estudiosos, excepto en lo que afecta a preocupaciones masculinas. Aunque Durham no establece explícitamente la conexión, parece sugerir uno de los mecanismos mediante los cuales, a principios del siglo XX, las mujeres de los Balcanes pudieron haberse liberado de una estructura social que les imponía limitaciones drásticas, para perseguir sus propias pasiones y deseos.

«El objetivo más importante del matrimonio —escribió refiriéndose a Albania— es obtener hijos»,⁵² lo cual significa que la cohabitación se realizaría para producir un hijo *antes* de la celebración de una ceremonia nupcial, y también que a los padres les preocuparían muy poco los deseos de sus hijos (cualquiera que fuese el sexo) en lo concerniente al matrimonio. Durham sólo encontró una mujer que rechazó al novio que habían elegido para ella, y eso provocó un enorme disgusto en la familia.⁵³

Por otra parte, las mujeres tenían la opción a escapar a los matrimonios arreglados: una hija podía jurar virginidad eterna y, «si lo desea, vestirse de hombre. Se asocia con los hombres en términos de igualdad y come y fuma con ellos. Puede portar armas [...] En el distrito de Djakoya se dijo que una mujer había prestado servicios en el ejército turco sin ser descubierta».⁵⁴ Un padre «podía legarle su casa y su tierra de por vida, después de lo cual las propie-

52. *Some tribal Origins*, p. 193.

53. *Ibíd.*, p. 196.

54. *Ibíd.*, p. 194.

dades recaían en el heredero varón más cercano. Esta virgen tenía derecho a vender a sus hermanas menores».⁵⁵

No está claro si las relaciones eróticas entre estas mujeres, llamadas *posestra*, violarían el juramento de virginidad, pero es posible que la oportunidad de escapar al matrimonio arreglado y evitar los riesgos de la procreación justificaran una vida de celibato, en la medida en que se contara con la compañía de otra *posestra*. El reconocimiento de la realidad del lesbianismo repugnaba a esta autora tanto como a sus contemporáneos varones el de la homosexualidad masculina, pero en esta última década del siglo XX, en que el terror parece haber menguado, no existe razón que impida a los lectores reflexivos tratar de leer entre líneas las descripciones de Mary Durham.

Aunque los antropólogos hayan ignorado o enmascarado el hecho, lo cierto es que los gays de Europa fueron claramente conscientes del fenómeno y no encontraron motivos para simular que se trataba de otra cosa. A comienzos del siglo XIX, Hans Christian Andersen, de quien se cree que fue homosexual,⁵⁶ inmortalizó la práctica en su novela breve *Venskabs-Patgen*, aunque se ocupó de enmascarar algo la situación.⁵⁷ Cuando, en 1933, Christopher Isherwood navegó aguas abajo por el Danubio, «no dejaba de repetirse que estaban entrando en los Balcanes, una región románticamente peligrosa de luchas sangrientas y (así se decía) matrimonios masculinos celebrados por sacerdotes».⁵⁸

55. *Ibíd.*, p. 195.

56. Véase Albert Hansen, «H.C. Andersen: Beweis seiner Homosexualität», en *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*, 3, 1901, pp. 203-231, con revisión de otra literatura sobre el tema.

57. En *En Digtens Bazar*, Copenhagen, 1842, pp. 206-214.

58. Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind* 1929-1939, Nueva York, 1976, p. 137 (hay trad. cast.: *Christopher y su gente*, Versal singular, Barcelona, 1990).

Tanto ahora como entonces, pocos observadores han sido capaces de contemplar la posibilidad de que las relaciones de «hermanos de sangre» entre los guerreros escandinavos de finales de la Edad Media pudieran haber sido homosexuales, en parte debido a la idea equivocada de que los hombres de gran virilidad sólo tendrían deseos heterosexuales, lo que ha quedado rotundamente desmentido por abundantes pruebas procedentes del mundo antiguo. Pero Thorkil Vanggaard, en un estudio inspirado por una actitud positiva en relación con el hecho gay, pero que no se destaca por otra cosa, enuncia la siguiente posibilidad: «Cuanto más nos familiarizamos con las actitudes y el estilo de vida de estas personas, por ajenas que sean a nuestras normas, prejuicios y represiones, tanto más improbable parece que la relación de hermano de sangre no hubiera incluido un aspecto genital, basado en la reciprocidad y la igualdad entre los compañeros».⁵⁹

59. *Phallos: A Symbol and Its History in the Male World*, Londres, 1972, p. 119. Sin embargo, entre los guerreros escandinavos los papeles sexuales están enormemente cargados de connotaciones «activo/pasivo»: véase, por ej., *Norrön nǫfliktning traditionshistoriska studier i versmagi. I. Niðmot furstar*, Nordiska Texter och Undersökningar, 21, Upsala, 1965, y Joaquín Martínez Pizarro, «On Nið against Bishops», *Mediaeval Scandinavia*, 11, 1978-1979, pp. 149-153.

Epílogo

Aunque todavía quedan sin responder muchas preguntas acerca de las uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna, también es mucho lo que ha salido a la luz con razonable claridad. Tales uniones, en diversas formas, estaban muy extendidas en el mundo antiguo, donde existía una tendencia a considerar el matrimonio heterosexual como un acuerdo dinástico o comercial, relación en que el amor, cuando se daba, surgía *a continuación* del emparejamiento. Más probable era que los hombres y las mujeres corrientes volcaran en relaciones con personas del mismo sexo —ya se tratase de amistades apasionadas, ya de uniones más estructuradas e institucionales— los sentimientos que el siglo XX denomina «románticos», tal como muestran los famosos casos de parejas de Creta y Escitia, el juramento de amor eterno entre otros griegos, y el fenómeno social, a la vez que estratagema legal, de «fraternidad» entre los romanos.

Puesto que el advenimiento del cristianismo sólo exacerbó las dudas acerca del significado emocional del matrimonio, no hubo mucha presión (fuera del extendido deseo heterosexual) para reevaluar tales actitudes. La principal innovación del cristianismo fue privilegiar y dar realidad al difundido celibato voluntario, sugiriendo, implícita o explícitamente, que el matrimonio heterosexual era un

mero compromiso con los horribles poderes del deseo sexual, aun cuando se dirigiera exclusivamente a la procreación, única justificación convincente para los cristianos. Pero las amistades apasionadas, especialmente aquellas que tenían lugar entre santos en diadas y entre vírgenes santas, continuaron fascinando a los primeros cristianos —todavía residentes del mundo antiguo— y con el tiempo se transformaron en relaciones oficiales de unión, que se celebraban en iglesias, bendecidas por sacerdotes.

Es probable que, desde un punto de vista contemporáneo, la cuestión más imperiosa con que se enfrenta este trabajo sea, en muchos sentidos, establecer si la ceremonia cristiana de unión entre personas del mismo sexo funcionó en el pasado como «ceremonia matrimonial gay». Está claro que así fue, aunque, como se ha demostrado exhaustivamente, la naturaleza y las finalidades de toda clase de matrimonio experimentaron grandes variaciones a lo largo del tiempo. En casi cualquier época y lugar, la ceremonia cumplió lo que la mayoría de la gente considera hoy en día la esencia del matrimonio: un compromiso romántico permanente entre dos personas, con el testimonio y el reconocimiento de la comunidad. Más allá de esto, podía o no satisfacer las expectativas legales o canónicas específicas que se predicaban de la experiencia de la mayoría heterosexual (finalidad procreadora, transferencia de propiedad, dote), pero, en general, la medida en que las uniones heterosexuales particulares satisfacían esos detalles no determinaba que los vecinos consideraran la pareja (ya formada por personas del mismo sexo, ya heterosexual) como casada. En verdad, en todas las épocas y lugares de su historia (incluso hoy), la enseñanza oficial de la Iglesia católica romana (uno de los dos cuerpos en que se desarrollaba la ceremonia) sostuvo que ambas partes *se casaban mutuamente*; el sacerdote se limitaba a actuar como testigo. Si la pareja tiene la intención de casarse, está casada.

En la Iglesia ortodoxa oriental, por el contrario, es el sacerdote quien celebra la ceremonia y, en todos los casos conocidos, la unión entre personas del mismo sexo.

Estos son los hechos históricos. Su significado social, moral y político es discutible, pero considerable. Es posible que incluso quienes sostienen que las parejas formadas por personas del mismo sexo deberían *ahora* tener el derecho de contraer matrimonio como cualquier otra, vean en esas uniones una exótica permisividad de nuestra época, el experimento novedoso de una sociedad liberal. Y hay muchas personas —homosexuales y heterosexuales— que piensan que las parejas del mismo sexo no deberían adoptar las mismas relaciones tradicionales que el matrimonio heterosexual. Mientras preparaba este estudio recibí la visita de un conocido prelado, quien me señaló que en la segunda mitad del siglo XX la institución del matrimonio heterosexual se ha degradado tanto que difícilmente podría constituir un modelo útil para las parejas del mismo sexo, para quienes tal vez fuera mejor inventar algo completamente nuevo.

Repliqué que yo no había construido una ceremonia de unión entre personas del mismo sexo paralela al matrimonio heterosexual, sino que, sencillamente, la había descubierto así, y que consideraba que, en tanto historiador, tenía el deber de compartirla. En relación con esto, y a modo de observación final, me permito señalar que cualquiera que fuese el significado que la ceremonia pudiera (o no) tener para las personas que viven esta coyuntura de la historia, su mayor importancia reside, junto con todas las otras formas de unión entre personas del mismo sexo conocidas en la Europa premoderna, en el papel que le toca desempeñar en la historia europea. No corresponde al historiador dirigir las acciones de los seres humanos del futuro, sino únicamente reflejar adecuadamente las del pasado. «La humanidad no pasa a través de fases como un tren por distintas estaciones: por tratarse

de un ser vivo, tiene el privilegio de moverse permanentemente, pero sin dejar nunca nada definitivamente detrás. De alguna manera seguimos siendo lo que fuimos, fuera lo que fuese», observó C. S. Lewis en un contexto relacionado con el tema que nos ocupa.¹ El reconocimiento de que muchas de las primitivas sociedades occidentales —probablemente la mayoría— institucionalizaron alguna forma de unión romántica entre personas del mismo sexo nos permite una visión más rigurosa de la inmensa variedad de relaciones humanas de índole romántica y de las respuestas que a ellas da la pretensión mojigata de que esas cosas «innombrables» nunca sucedieron.

1. *The Allegory of Love*, Oxford, 1936, 1.

Apéndice de traducciones

Aunque a muchos lectores la traducción de textos religiosos antiguos al inglés premoderno más bien que al contemporáneo pueda parecerles una decisión rebuscada, he escogido esta alternativa tras muchos años de cuidadosa reflexión y discusión con especialistas en el tema. Ni el griego ni el eslavo originarios de estos textos eran las lenguas vernáculos ordinarias de las personas que redactaron o más tarde utilizaron las ceremonias: eran lenguas especiales, cultas, litúrgicas, conscientemente arraigadas en los modelos mucho más antiguos del griego *koine* y de la antigua Iglesia eslava, empleadas específicamente para la Sagrada Escritura y para funciones eclesiásticas, con cadencia, gramática¹ y vocabulario característicos y especiales, que imprimían fuerza, belleza y autoridad.² El

1. El hecho de que el inglés jacobeo emplee inflexiones verbales permitidas, pero comprensibles (*thou, dost*) y adverbios más complejos (*thereunto, wherefor*) que el inglés moderno, constituye, en su relación con éste, un paralelo casi exacto de la relación en que se encuentran el griego y el eslavo eclesiástico antiguo (EEA), más antiguos y de inflexiones más elaboradas, respecto de sus descendientes vernáculos de la Edad Media, menos complejos.

2. La máxima autoridad en eslavo eclesiástico antiguo afirma que «es erróneo pensar que el EEA fuera un lenguaje litúrgico semiinteligible semejante al eslavo eclesiástico moderno (EEM); era plenamente

inglés moderno carece de esa resonancia, lo que, en parte, hace que los esfuerzos por verter las traducciones de la Escritura y las plegarias en inglés moderno común tope con la resistencia de tantos creyentes.³ No tomo partido en esta controversia, en la que se enfrentan, por un lado, las ventajas de la accesibilidad y la pertinencia y, por otro, la estética y la autoridad de la tradición.⁴ En muchos sentidos específicos —demasiados y demasiado complejos como para repetir aquí—⁵ el inglés de la Ver-

comprensible para todos los eslavos» (Horace Lunt, *Old Church Slavonic Grammar*, 6.^a ed., La Haya, 1974. p. x). Personalmente, pienso que esto mismo vale para el lenguaje de la KJV o del *Book of Common Prayer* anglicano/episcopaliano, por poco comprensibles que sean sus formas verbales: lo que está en juego aquí no es la inteligibilidad sino el tono, la autoridad y la connotación.

[En la versión castellana —a partir de la inglesa de Boswell— se ha prescindido del intento arcaizante (que por su necesaria artificiosidad en nuestra lengua resultaría inútilmente extraño al lector) y se ha tratado de imprimir al texto el carácter propio de la plegaria o del himno. No obstante, se han mantenido todos los comentarios del autor acerca de su traducción inglesa. (N. del T.)]

3. Otro factor es el mero conservadurismo.

4. Ejemplos de tales conflictos son la actual agitación acerca de la revisión del *Episcopalian Book of Common Prayer* y el desacuerdo entre los católicos romanos acerca del mantenimiento de la forma tridentina de la misa.

5. Como uno entre muchos otros, cito el hecho de que, tanto en griego como en EEA, existe poca diferencia entre el lenguaje de los pasajes bíblicos y el de las ceremonias; en las versiones eslavas posteriores esa diferencia es mayor, pero no es comparable a la existente entre el inglés moderno y las versiones más comunes y autorizadas de la Biblia inglesa (por ej., la KJV o la RSV). Este problema no se solucionaría ni siquiera empleando traducciones contemporáneas (*NEB*, *JB*), puesto que al ser traducciones de un texto antiguo, tampoco ellas se atienen a las pautas —ni coloquiales ni literarias— del inglés moderno. Para los cristianos que utilizaban las versiones griegas de la ceremonia no era necesario traducir la Biblia griega; para los hablantes eslavos, las versiones del eslavo antiguo de la liturgia y de la Biblia eran los textos más antiguos que conocían y serían muy pocos los implicados en la ceremonia, si acaso alguno, que conocieran la Biblia en alguna otra versión.

sión Autorizada [KJV] de la Biblia y del *Book of Common Prayer* proporcionan la mejor contrapartida histórica a los lenguajes litúrgicos y bíblicos de los textos que ahora presentamos. En consecuencia, me he esforzado, aunque con torpeza, en volcarlos en el lenguaje de la época en que se produjeron tanto la mencionada traducción de la Biblia —y que aún hoy es la más utilizada en el mundo anglófono— como el *Book of Common Prayer*, manual litúrgico sin rival entre las naciones inglesas por su influencia religiosa y lingüística. Ambos textos se apoyan ampliamente en traducciones y textos ingleses del siglo anterior, de modo que, incluso en su época, ya eran arcaizantes. No obstante, salvo cuando es necesario (lo que se indica en notas), no he empleado palabras de fecha posterior a las ceremonias en que aparecen.

A pesar del tono arcaizante de los originales de estos documentos, la gramática no es siempre perfecta, de manera tal que en muchos casos he tenido que conformarme con un significado sólo aproximado. Además, he tratado de llegar a compromisos entre la precisión y la euforia. Por ejemplo, he traducido *We pray to the Lord* («Oramos al Señor») y *Let us pray* («Oremos»), formas más acordes al sentido inglés que la gramática griega. Nada de esto traiciona el significado.

Los signos

< > = especulación sobre lagunas o reconstrucción de abreviaturas; las letras que encierra no figuran en el original

[] = palabras necesarias para esclarecer el texto, que propone el traductor [J.B.]

() = presente en el original, pero innecesario en inglés

| = cambio de folio en el original; los números de folio se indican antes del enunciado en que se produce el cambio.

NB: Sobre la traducción castellana, véase la N. del T. en la nota 2 de este Apéndice. (N. del E.)

1. HIMNO⁶ A LOS SANTOS SERGIO Y BACO⁷
[SIGLO VI]⁸ [GRIEGO]

Elías.

*Para la melodía de Δυνάμει θεϊκῇ.*⁹

6. Καριοφίλης Μητσακη, *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία ἀπὸ τὴν καίνη διαθήκη ὡς τὴν εἰκονομαχία*, Atenas, 1986, clasifica este himno como un *kontakion* (pp. 517-518), lo que sugiere su uso en diversas liturgias impresas sucesivamente. Es casi seguro que en las ceremonias eslavas se hacía referencia al original griego del «himno de los mártires».

7. Publicado en Jean-Baptiste Pitra, *Analecta sacra: Spicilegio Solesmensi*, 1, París, 1876, pp. 289-291.

8. Véase el análisis en Pitra, pp. xxxiv-xxxv y p. 289, n. 1. El autor pudo haber sido uno de dos Elías conocidos: el primero vivió de 494 a 518 y el segundo de 741 a 767. Pitra se inclina por el primero, aunque no está plenamente seguro. También yo me inclino por el primero, al menos como autor de este himno, dado su lenguaje y su contenido. Para comentarios al respecto, cf. Μητσακη, *op. cit.* en n. 6.

9. Esta palabra (θεϊκῇ) es posclásica; en el himno propiamente dicho no hay palabras posclásicas.

i.

De Sergio y de Baco,
la díada¹⁰
plena de gracia,
cantemos, ¡oh, fieles!
¡Gloria a Él, que con sus santos
realiza
portentosas y asombrosas proezas!

ii.

Que tu gracia cubra
a tu siervo, allende cuanta palabra pronunciarse pueda,
¡oh, Cristo, creador de todo,
tú que lavas todos mis pecados
de palabra y de acto,
haz que pueda presentarme ante ti
placentero y humilde,
pues lleno estoy de debilidad,
... ¹¹
pero acéptame como tu siervo,
que pueda yo nombrarte en pureza.
¡Gloria a Él, que con sus santos
realiza
portentosas y asombrosas proezas!

iii.

¡Iluminada seáis, oh, grey,

10. O «diada»; cf. el himno a Pedro y Pablo, ibíd., p. 549: ἡ τῶν ἀποστόλων πανσεβάσμιος δυάς.

11. Laguna.

por la noble
 memoria de estos guerreros!
 Por Dios Mismo,
 como el profeta anunció,
 en torturas consumidos:
 divinos tizones
 que iluminan verdaderamente el mundo
 con el brillante esplendor de sus milagros,
 sembrando perplejidad en sus enemigos.
 Ven, haznos compartir
 sus virtudes como en su unión [πήγμασιν],
 proclamando nuevamente
 al creador,
 ¡Gloria a Él, que con sus santos
 realiza
 portentosas y asombrosas proezas!

iv.

Fortalecedme ahora,
 a imitación de Cristo, ¡oh, vosotros, guerreros!
 pues de temor enfermo me hallo
 ante el asalto de la serpiente a mi alma;
 expulsad
 como un mazo
 fútiles pensamientos;
 forzad mis pasos en la dirección
 del bien,
 como curativos benefactores que sois
 de todos aquellos
 que a vosotros claman dicha:
 ¡Gloria a Él, que con sus santos
 realiza
 portentosas y asombrosas proezas!

De fama y riqueza gozaron,¹²
pues la bella díada placentera fue hallada
a la vista del rey terrenal,
sabiduría y coraje hubieron,
y prudencia y amor a todos,
y a Cristo,
implantado en sus corazones.
Sólo en él depositaron sus esperanzas,
y por escoria tuvieron las cosas de la tierra,
e impacientes apuraron su ascenso al cielo,
cantando en voz alta:
¡Mirad qué bueno y agradable es habitar juntos
los hermanos en unidad!¹³

Por eso, cuando los malvados vieron
que estos dos adoraban al Hijo de Dios
y que no sacrificarían a los ídolos,
fueron en privado a denunciarlos
y ladraron de esta guisa:
«Majestad, quienes comen de tu pan
han osado lo peor,
rebelarse contra Ti.
Si no mueren
no dejarán de proclamar,
como por una misma alma animados:
¡Mirad qué bueno y agradable es habitar juntos
los hermanos en unidad!»

12. Los versos que siguen provienen de otro manuscrito, posiblemente de otro autor: véase Pitra, p. 664. No cabe duda de que aquí su función es completar la historia de Sergio y Baco, y el salmo que citan no sólo es parte de su biografía, sino que también constituye un elemento tradicional de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, en la que es probable que se cantara este himno.

13. Salmo 132:1 (133:1 en la *KJV*).

v.

No fue el deseo de este mundo
 lo que atrajo hacia Cristo a Sergio,
 ni la vida vana de las cosas mundanas
 [lo que atrajo] a Baco;
 sino más bien, en uno solo transformados [ἐνωθέντες]
 como hermanos [ἀδελφοτρόπως]
 en la unión del amor [συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης]
 valientemente gritaron ante el tirano,
 «Has de ver en dos cuerpos
 un alma y un corazón,
 una voluntad y una virtud.
 Admite a quienes
 anhelan agradar a Dios».
 ¡Gloria a Él, que con sus santos
 realiza
 portentosas y asombrosas proezas!

vi.

El juez arrogante¹⁴
 con iniquidad deniega
 toda recompensa por sus atenciones [para con él],¹⁵
 y con el sayo de la deshonra las paga.¹⁶

14. No el rey antes mencionado: véase p. 484.

15. Véase p. 263.

16. Rico y complejo juego de palabras: el «sayo de la deshonra» hace referencia a la ropa femenina que Sergio y Baco se vieron forzados a usar, pero el griego también juega con el ὁμοιβάς dos versos antes. Χλαῖνᾱ ὁμοιβάς es una expresión antigua y común que significa «cambio de ropa» (cf. *La Odisea*, 14.520-521), y probablemente recuerde también la imagen cristiana de vestir al «hombre nuevo» en Cristo (*Efisios*, 4:24; *Colosenses*, 3:10).

¡Oh, locura!
¡Oh, insensatez,
hombre injusto!
En pago por el bien recibido,
se precipita en el olvido
y se alza en enemigo de sus amigos
como Judas [lo fue] para el creador.
Así, los atletas¹⁷
exclaman:
¡Gloria a Él, que con sus santos
realiza
portentosas y asombrosas proezas!

2. SACRAMENTARIO GELASIANO, HETEROSEXUAL
[SIGLO XVIII] [LATÍN]

Publicado en H. A. Wilson, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford, 1894, pp. 265-268. (Véase análisis en pp. 291 ss.)

*Aquí comienza el oficio nupcial.*¹⁸

Escucha, ¡oh, Señor!, nuestras súplicas, y asístenos bondadosamente con tus principios, con los que has ordenado la permanencia de la especie humana, que lo que unido está bajo tu autoridad, con tu ayuda pueda preservarse.

Te rogamos, Dios todopoderoso, que infundas amor

17. Este término, tanto en el griego original como en el inglés aquí empleado, se refiere específicamente a los héroes de las competiciones gimnásticas griegas y romanas.

18. *Incipit actio nuptialis*. Editado en H. A. Wilson, *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae*, Oxford, 1894, n.º 52, pp. 265-268.

piadoso a los decretos de tu providencia y que preserves en prolongada paz a quienes en asociación legal han sido unidos, por los siglos de los siglos. Amén. Escucha, ¡oh, Señor!, nuestros ruegos, y acepta pacíficamente y con bondad esta ofrenda que tus siervos¹⁹ te ofrecen por tu doncella, N., a quien has juzgado digna de alcanzar la edad de la madurez y llegar a su día de boda, para que lo que concuerda con lo que has dispuesto se cumpla según tu gracia, por los siglos de los siglos. Amén.

Tú, que has atado con lazos de matrimonio en el dulce yugo de la concordia y la cadena de la paz inquebrantable a fin de que en la multiplicación de hijos adoptivos perdure la fecunda castidad de los santos desposados. Haz tu providencia, Señor, y dispensa tu inefable gracia a cada uno de ellos de diferentes maneras, que lo que la creación realiza para poblar el mundo puede la reproducción lograr para enaltecer la Iglesia.

Te imploramos por eso, Señor, que con bondad y amor aceptas esta ofrenda de tus siervos N. y N., que a ti te entregan a N. como tu doncella, en cuyo nombre imploramos a tu misericordiosa majestad, pues tú la has hecho crecer hasta la edad adecuada para el matrimonio, y en tu generosidad has provisto la unión con un consorte nupcial en [su] esperanza de gozar de descendencia, que le concedas, en tu amante bondad, larguísimos años, y lo mismo a nosotros, ¡oh, Dios!

Otra plegaria para el trigésimo día o el aniversario de la boda.

Esta ofrenda, pues, ¡oh, Dios!, que tus siervos N. y

19. ...«tus doncellas» en el *Gelasianum*, según la edición de Wilson, p. 265. Otras versiones (por ej., Rennes y Gellone, citada por Wilson, p. 267, n.º 3), ofrecen el masculino inclusivo.

N. te ofrecen con ocasión del trigésimo día [o primer aniversario] de su unión [*coniunctionis suae*], del día en que consideraste oportuno unirlos en lazos matrimoniales, te imploramos que aceptes bondadosamente. Y en vista de ello, viviendo en Dios verdadero, renuevan ante ti sus votos, y por eso suplicamos a tu gran majestad que envejecan bien y en paz, y que puedan ver a los hijos de sus hijos hasta la tercera y la cuarta generación, y que bendigas todos los días de su vida. A través de Cristo, nuestro Señor. Que a ti ofrecemos, Señor.

El sacerdote completa el canon, y dice la Plegaria del Señor, y bendice a la novia [N. B.] con estas palabras.

Dios, tú que bendijiste en su comienzo el mundo en crecimiento con la multiplicación de la descendencia, atiende nuestras súplicas, y derrama el efecto de tus bendiciones sobre ésta tu doncella, que estén²⁰ unidos con afecto en unión marital, armonía de sus mentes y mutua santidad. Por los siglos de los siglos. Amén.

Aquí comienza la bendición.

Padre, fundador del mundo, engendrador de todo lo que ha nacido, instaurador de los orígenes de todo engendramiento, que diste forma con tus manos a una compañera para Adán, de cuyos huesos en crecimiento surgió una forma semejante y notablemente distinta, de donde para el aumento de toda la especie se instauró el concurso del lecho matrimonial y se tejieron los lazos de la especie humana. Así lo quisiste, ¡oh, Señor!, así es necesario.

20. Cambio de sujeto en el original.

Permite que ella se case fiel y casta en Cristo y permanezca como seguidora de las santas matronas. Haz que sea amable con su marido como Raquel, sabia como Rebeca, fiel y obediente como Sara. No permitas que el autor del engaño usurpe nada de todo esto, haz que permanezca ella ligada a la fidelidad y a tus mandamientos, que sea sierva devota del verdadero Dios, que fortalezca su debilidad con la firmeza de la disciplina y que, unida en un solo lecho, huya de los contactos ilícitos de la vida. Permite que sea solemne en la modestia, venerable en la decencia, culta en doctrina espiritual, fecunda en descendencia, sabia e inocente, y haz que acceda a la paz de los benditos y al reino de los cielos. Por los siglos de los siglos.

Después de esto dirá: La paz sea con vosotros.

Y luego les imparte la Comunión. Una vez que han recibido la Comunión, el sacerdote los bendice con estas palabras:

Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, con múltiples plegarias rogámoste, en nombre de aquellos para quienes es Cristo tu intercesor, quieras contemplar con bondad las uniones de tus siervos, que sean merecedoras de tus bendiciones, que se enriquezcan con una sucesión de hijos y quieras dignarte confirmar sus nupcias, así como las del primer hombre. Haz que se aparte de ellos todo enemigo, que sean capaces de imitar la santidad de sus padres también en su unión verdadera, los que, en tu providencia, Señor, eran dignos de ser unidos. Por los siglos de los siglos.

Escúchanos, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, que lo que por tu servicio sea hecho quede más completamente realizado por tu bendición. Por los siglos de los siglos. Amén.

3. Γ.β. VII DE GROTTAFERRATA [SIGLO X] [GRIEGO]

Oficio de unión entre personas del mismo sexo

Publicado en Gaetano Passarelli, *L'Eucologio Cryptense*
Γ.β. VII (s. X), Tesalónica, 1982, pp. 130-133

Plegaria para la unión.

¡Oh, Señor!, nuestro Dios, que has hecho la humanidad a tu imagen y semejanza y le has dado poder sobre toda carne imperecedera [*sic*],²¹ y que aprobaste que tus santos y apóstoles Felipe y Bartolomé se convirtieran en pareja uno del otro, no unidos por la naturaleza, sino por la unidad del espíritu santo²² [o, el Espíritu Santo] y en la

21. Presumiblemente una referencia a la resurrección del cuerpo humano.

22. ὁ ἀλλὰ πνεύματος ἁγίου; el editor escribe «Espíritu» (con mayúscula) y es evidente que entiende que la frase se refiere a la tercera persona de la Trinidad. Aunque se trata de una interpretación obvia, no es necesariamente la lectura más rigurosa. Como en la ceremonia siguiente, la ceremonia se caracterizaba a menudo como unión espiritual (πνευματικός), y es evidente que el «espíritu» en cuestión no es Dios; en verdad, parece mucho más probable que se trate de los «espíritus» o «almas» de las dos partes que se unen. Además, en todo este manuscrito, como en general en el griego litúrgico, cuando se aplica al Espíritu Santo, «espíritu» es precedido de ἅγιος y normalmente aparece con el artículo definido, como en la plegaria que viene a continuación, donde he traducido «Espíritu Santo». Aquí, puesto que no satisface ninguna de estas condiciones, parece justificado mantener la posibilidad de que tanto «espíritu» como «santo» estén usados con su acepción más general y sean correlatos de «en la modalidad de la fe». «Espíritu» también aparece en las liturgias griegas, en la forma familiar «y con tu espíritu», donde, sin lugar a dudas, se refiere al alma humana. También «fe» tiene un significado particular en el griego litúrgico (esto es, la fe ortodoxa), al que en este caso es evidente que no se alude. Cf., en la plegaria siguiente, el uso de «santo» en combinación con «temor».

modalidad de la fe, tú que consideraste a tus santos y mártires Sergio y Baco dignos de ser unidos, bendice a tus siervos. N. y N., no unidos por la naturaleza [...] ²³ Y [concédeles] amor recíproco y que permanezcan libres de odio y escándalo ²⁴ todos los días de su vida, con ayuda de la Santa Madre de Dios y por siempre virgen María. Porque a ti corresponde toda gloria, honor y adoración.

Otra plegaria para la unión.

Señor, nuestro Dios, glorificado en el consejo de los santos, grande y venerado por todo lo que te rodea, ²⁵ bendice a tus siervos N. y N., concédeles conocimiento de tu Espíritu Santo. Guíalos en tu santo temor, concédeles alegría, que permanezcan más unidos en el espíritu que en la carne. Porque Tú eres quien bendice y santifica a quienes confían en ti y tuya es la gloria imperecedera.

Otra plegaria para unión.

Esppléndido ²⁶ para nosotros y muy buscado es [ᾠαί] el dulce olor del amor [ἀγάπης], instaurado en la época de

23. Está claro que entre φύσει y ὁλλὰ falta algo, probablemente un verbo. Cf. esta plegaria en otras ceremonias comparables, por ej., n.º 13.

24. Aunque quienes son proclives a encontrar otras interpretaciones de estas ceremonias puedan ver en esto una advertencia contra un componente carnal de la relación, este tipo de comentario era corriente en los oficios matrimoniales heterosexuales, como es evidente en el rito gelasiano (*supra*), el Lira y el eduardiano (ambos *infra*), que aquí se publican como ceremonias matrimoniales heterosexuales típicas. Para un análisis más detallado, véase el capítulo 6.

25. Cf. salmo 89:8 [LXX/V 88:9]: «¿Quién es, ¡oh, señor Dios de los ejércitos!, par tuyo? Potente eres, Señor, y tu fidelidad en torno a ti».

26. Literalmente, ἄνθηρός, «como una flor».

los patriarcas, guiado por las voces de los profetas y santificado por la predicación de los apóstoles: porque de todas las cosas bellas de la tierra es el amor la más excelente. Abraham, nuestro antepasado, llevó el amor a la perfección bajo la encina de Mambré,²⁷ y aceptando la regla del²⁸ amor creyó en Dios y fue reconocido entre los justos,²⁹ y obtuvo para él y para su heredero de amor en beatitud —su primogénito Isaac— la prenda de la fe, el incienso³⁰ del sacrificio, el portento del Salvador, el sucesor de justicia, el padre de muchos pueblos y la fundación de la Iglesia. Concede ahora, Tú, Señor Dios, también a estos siervos, N. y N., el amor y la paz de tus santos apóstoles que Tú has derramado sobre ellos con estas palabras: «Mi paz os doy y mi paz os dejo».³¹ Fue el amor mismo lo que mediante el amor fraterno [φιλαδελφίας] reunió a los santos apóstoles en el gozoso refugio de la Iglesia. Fue el amor lo que enseñó a tus santos mártires la paciencia [para soportar] sus sufrimientos durante la prueba, a fin de heredar una inmarcesible corona de gloria eterna; fue el amor lo que permitió³² a los profetas realizar su servicio angelical;³³ fue el amor el heraldo del Salva-

27. *Génesis*, 13:18, 14:13, 18:1, etc.

28. Posiblemente, «que tiene su comienzo en el amor»: λαβὼν ἀρχὴν τῆς ἀγάπης.

29. Literalmente, «se le acreditó justicia».

30. θυμιατήν; la palabra normal es θυμίαμα.

31. Paráfrasis de Juan, 14:27.

32. Posteriormente «el que mostró [a los profetas]», lo que parece tener más sentido, pero requiere que se considere ὑπεδέξατο como aoristo de ὑποδείκνυμι, posibilidad cierta en griego clásico, pero no comprobada en la Escritura (que prefiere el aoristo ὑπέδειξα).

33. En griego, el significado básico de «ángel» es «mensajero»: ángeles y profetas anuncian.

34. Cf. *Hebreos*, 11:5-17, asombrosamente semejante en la construcción retórica, y contiene (entre otras) las figuras de Abel, Enoc, Abraham y Jacob, en ese orden, tal como aparecen aquí. Sin embargo, es asombroso que, en *Hebreos*, todos estos personajes se destaquen más por su fidelidad (πίστις) que por su amor.

dor, al cumplir sus servicios para todo lo santo; el amor ofreció en sacrificio ante Dios a sus propios hijos, los que se regocijan [ἀγαπήσαντας] con el amor fraterno [φιλαδέλφειαν], los que, en honor de Dios, difunden la caridad [φιλοξενίαν {...} ποήσαντας] para con los pobres y reciben de Cristo cien mil veces más en recompensa.

Con el amor glorificamos a Dios, el padre de nuestro Señor Jesucristo, quien nos convocó desde diferentes lugares a ir y ver el tesoro de amor que todos los santos han deseado y abrazado como una corona inmarcesible, y entregado a Dios como un valioso regalo. Anhelante de este amor, Abel entregó a Dios el primogénito de sus corderos;³⁴ anhelante de este amor, Enoc el escriba plugo a Dios con su justicia;³⁵ el amor fortaleció la fe³⁶ de Abraham para que estuviera en condiciones de preparar una bienvenida a los ángeles,³⁷ el amor salvó a Lot de los sodomitas;³⁸ anhelante de este amor, el más sabio,³⁹ Jacob, heredó la bendición de Esaú; el amor rescató a Daniel de la guardia de los leones; el amor hizo que Elías fuera llevado al cielo en un carro de fuego; y el amor salvó a Eliseo en la montaña. Anhelante de este amor, las tres santas criaturas quedaron a salvo del fuego en el horno y ofrecieron un himno de alabanza⁴⁰ a Dios. Y es por amor como todos nosotros llegamos a conocerte como el Dios de todos: los siervos, el señor; los mortales, lo inmortal; los que viven en el tiempo, lo eterno; los que viven en la tierra, lo celestial. Nosotros no ordenamos, sino que imploramos.

35. *Hebreos*, 11:5; cf. *Génesis*, 5:23.

36. ἐπιστώσατο: usualmente significa «experimentar confianza, convencerse», como en 2 Timoteo, 3:14.

37. *Génesis*, 19.

38. *Ibíd.* Los judíos o los cristianos de la Edad Media no lo entendieron como una referencia al amor homosexual. Véase el Apéndice n.º 3, «Perspectivas judías».

39. O «astuto».

40. Literalmente, «de fragancia».

A Él oramos y Él escucha nuestras plegarias.⁴¹ Tú has dicho, Señor, «Pedid y se os concederá; buscad y encontraréis;⁴² llamad, y se os abrirá: pues todo el que pide, recibe; y el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá».⁴³

Así, pues, nosotros, bondadoso Señor, conscientes de los santos mandamientos de tu venerada y gloriosa alianza, llamamos en la tierra; ábrenos en el cielo. Concédenos compartir la fe y el amor con todos tus santos ángeles. Envíanos por nosotros al ángel que guió a Abraham, que fue el capitán [*sic*: στρατηγός] de Isaac, el compañero de Jacob, el que resucitó a Lázaro, el que fue a la casa de Zaqueo, el recaudador de impuestos, y díjole: «El día de hoy ha sido de salvación para esta casa».⁴⁴ Pues allí donde hay amor, no rige el odio, los demonios no tienen poder, no hay pecado. Pues hay tres cosas: fe, esperanza y la mayor de todas, el amor.⁴⁵

Maravilloso y muy deseado es el dulce aroma del amor. En la tierra siembra las semillas de la piedad y en el cielo reúne los haces de justicia. «Dios a manos llenas repartió entre los pobres: su justicia permanecerá para siempre.»⁴⁶ Vuelve tu santo oído a la plegaria que Te dirigimos, pues Tú eres el proveedor de todo lo bueno y el salvador de nuestras almas, y para Ti es la gloria inacabable, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

41. Aunque el significado es aquí perfectamente claro, el texto parece estar corrompido; dice literalmente: «A él oramos y oiga [imperativo singular] nuestras plegarias».

42. Passarelli da εὐρήσατε; NT adopta εὐρήσατε.

43. Mateo, 7:7-8.

44. Lucas, 19:9.

45. Paráfrasis de 1 *Corintios*, 13:13.

46. 2 *Corintios*, 9:9, cita Salmos 112:9.

4. Γ.β. II DE GROTTAFERRATA [SIGLO XI] [GRIEGO]

Texto publicado en el Apéndice de Documentos, n.º 1.

**Oficio para la unión entre personas
del mismo sexo**

i.

El sacerdote colocará el Santo Evangelio en el atril del Evangelio y los que han de ser unidos colocarán cada uno su mano <derecha> sobre él, mientras en la izquierda sostienen velas encendidas. Luego el sacerdote los incensa y dice lo siguiente:

ii.

En paz Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz celestial Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz del mundo entero Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por este santo lugar Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que estos Tus siervos, N. y N., sean santificados con Tu bendición espiritual, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que su amor permanezca libre de ofensa o escándalo todos los días de su vida, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que les sea concedido todo lo necesario para la salvación y el goce divino de vida perdurable, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que el Señor Dios les conceda fidelidad que no tenga de qué avergonzarse <y>⁴⁷ amor sincero, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

47. πίστιν ἀκαταίσχυτον: cliché que en estos textos es en general πίστιν ἀνεπαίσχυτον, lo que recuerda la frase bíblica empleada en 2 Timoteo, 2:15.

Que seamos salvos, Te suplicamos, ¡oh, Señor!
Ten piedad de nosotros, ¡oh, Señor!

Se repetirá tres veces: «Señor, ten piedad».

iii.

El sacerdote <dirá>.⁴⁸

Así como Tú, ¡oh, Señor y Soberano! que eres misericordioso y amante,⁴⁹ que has instaurado la humanidad a tu imagen y semejanza,⁵⁰ que has juzgado aprobar⁵¹ que tus santos⁵² apóstoles⁵³ Felipe y Bartolomé fueran unidos,⁵⁴ mutuamente ligados no por la naturaleza, sino por la fe y el espíritu,⁵⁵ así como Tú⁵⁶ has considerado a tus santos mártires Sergio y Baco⁵⁷ dignos de ser unidos, bendice⁵⁸ a estos tus siervos, N. y N., unidos no por vínculo de⁵⁹ naturaleza, sino por la fe y en la modalidad del espíritu,⁶⁰ concediéndoles paz y amor y unidad de pensamiento.⁶¹

48. Versiones más tempranas de esta plegaria se encuentran en el Barberini Griego 336 del Vaticano, en el 958 de Siná y en el n.º 3 de esta colección. He observado aquí las divergencias significativas respecto de la primera, identificada como 336 y la del n.º 3, etiquetado VII de GF.

49. El 336 y el VII de GF omiten «Así como Tú, ¡oh, Señor y Soberano!, eres misericordioso y amante».

50. El 336 agrega «y les dio vida eterna»; el VII de GF agrega «y les dio poder sobre toda carne perdurable».

51. El VII de GF agrega «quien ahora ha aprobado».

52. El 336 agrega «y bendecidísimos».

53. El 336 agrega «Pedro, el principal, y Andrés, y Jacob y Juan, los hijos de Zebedeo, y ...».

54. El 336 agrega ὁμοτέρους, con varios significados posibles.

55. El 336: ... «y quien».

57. El 336 agrega «Cosme y Damián, y Ciro y Juan».

58. El 336 agrega «ahora».

59. El 336 y la VII de GF omite «el vínculo de».

60. El VII de GF omite «sino por la fe y en la modalidad del espíritu»; la 336 omite «y en la modalidad del espíritu».

61. O «armonía» (ὁμόνοτον).

Limpia sus corazones de toda mancha e impureza,⁶² y⁶³ concédeles⁶⁴ amor recíproco⁶⁵ libre de odio y libre de escándalo todos los días de su vida,⁶⁶ con la ayuda de⁶⁷ la Madre de Dios y⁶⁸ todos tus santos,⁶⁹ pues toda gloria⁷⁰ es tuya.⁷¹

iv.

Otra plegaria para la unión entre personas del mismo sexo⁷²

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, tú que nos has concedido todo lo necesario para la salvación y nos has mandado amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestros

62. El 336 y el VII de GF omiten «concediéndoles paz y amor y unidad de pensamiento. Limpia sus corazones de toda mancha e impureza».

63. El 336 omite «y».

64. El VII de GF omite «y concédeles»: agrega, «pero».

65. El 336 agrega «y que su amor fraternal sea»; el VII de GF: «y permanezca».

66. El 336 agrega «en el poder de tu Espíritu Santo».

67. El 336 agrega «nuestra Señora santísima y sin pecado».

68. El VII de GF agrega «y María por siempre virgen»; el 336 agrega «María por siempre virgen, y de san Juan el precursor y el Bautista, de los santos y más benditos apóstoles y todos nuestros santos mártires, porque eres misericordioso, [¿digno de confianza?], y el Señor de Paz, Cristo nuestro Dios, y tuyas son la gloria y el agradecimiento por siempre».

69. El VII de GF omite «y todos tus santos».

70. El VIII de GF agrega «honor y adoración».

71. El 336 omite «todos tus santos, pues toda gloria es tuya».

72. Se hallan versiones anteriores de esta plegaria en el 957 y el 958 de Sinaí. Las versiones contemporáneas son la de Coislin 213 de París, la del 959 de Sinaí y, posiblemente, la del Eucologio de Sinaí. De estos, sólo el Coislin 213 ofrece variantes significativas, que se observan aquí y se identifican como 213.

defectos, bendice y consagra,⁷³ Dios bondadoso y amante del bien, a estos tus siervos que se aman con amor espiritual y han venido a esta⁷⁴ tu santa iglesia para ser bendecidos y consagrados.⁷⁵ Concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse [y] amor sincero, y así como has concedido a tus santos discípulos y apóstoles⁷⁶ tu paz y tu amor,⁷⁷ otórga<selos> también a éstos,⁷⁸ ¡oh, Cristo, nuestro Dios!, suministrándoles todo lo necesario para la salvación y la vida eterna. Pues Tú eres la luz [y] la verdad y tuya es la gloria.⁷⁹

v.

Luego besarán el santo Evangelio y al sacerdote y se besarán el uno al otro, y concluye.⁸⁰

73. El 213 omite «bendice y consagra [...] bondadoso»; agrega «protege en tu santidad».

74. El 213 omite «ésta».

75. La versión de Sinaí omite «y consagró»; el 213 agrega «por Tí».

76. El 213 omite «y apóstoles».

77. El 213 omite «y amor».

78. El 213 agrega «siervos».

79. El 213 omite «Pues Tú eres la luz [y] la verdad y tuya es la gloria».

80. Falta una línea entre la plegaria anterior y la que sigue, pero esas líneas de los manuscritos no indican con fiabilidad el comienzo de un nuevo oficio. Es realmente imposible que esta plegaria formara parte de un oficio diferente del anterior. Sería el mayor error de escriba que pueda imaginarse, pues tendría que haber copiado en el manuscrito la plegaria entera por error, y luego no tacharla ni corregirla. Incluso así, sería difícil de creer que no se la hubiera insertado aquí *por alguna razón*. No hay duda de que es tan difícil como improbable argumentar que el escriba copió esta plegaria en el texto a partir de una ceremonia *sin relación alguna* con la anterior. La aparente confusión de la despedida sacerdotal *seguida* de una plegaria tiene estrechos paralelismos en muchas otras colecciones litúrgicas. En el *Euclologio* de Porfirio Uspenski *εὐχὴ ἀντιφώνου δ' τῆς ἀπολύσεως*, aparece en fols. 57v y 59r,

como parte de una serie en cada caso, y en cada caso es seguida de plegarias. En el 957 de Sinaí hay una despedida *antes de la plegaria de Comunión* en la ceremonia de matrimonio heterosexual (καὶ μετὰ τὸ Ἀμὴν μεταδίδους αὐτοῖς ζωοποιῶν κοινωνίας ἀπολύει); luego viene el εὐχὴ τοῦ ποτηρίου (Dmitrievskij, p. 5). En el Barberini Griego 336, εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις aparece por lo menos *cuatro veces* sin indicación del final de la ceremonia. En el 615 (757) de Estambul (Dmitrievskij XCVI, pp. 743-744), la anotación final dice: «la pareja se besa, [el sacerdote] les imparte a ambos la comunión y aquélla se va. Si desea una liturgia posterior a la lectura del Evangelio, tiene lugar el oficio [de uniones entre personas del mismo sexo], se vuelve a conmemorar a quienes se unen mediante la bendición, y luego viene la despedida». Esto se asemeja mucho a este oficio en que proporciona dos fines posibles. Brightman, en su índice griego, s.v. ἀπόλυσις (p. 595), define el término como «la conclusión de un oficio y la fórmula con que concluye». Además, lo más importante del *comienzo* de la liturgia de san Juan Crisóstomo se llama ἀπολυτικίον («conclusión»). También el ODB despedida dice, a propósito de «despedida» (1:639), que es «una fórmula que se pronuncia al final del servicio litúrgico o, a veces, de una de sus partes». Cf. Athos Panteleimon 149 [15], donde la rúbrica prescribe καὶ γίνεται ἀπόλυσις καὶ ἀσπάζονται τὸ ἄγιον εὐαγγέλιον καὶ ἀλλήλους καὶ ἀπέρχονται, y el Athos Panteleimon 780 (n.º 13 en este apéndice, n.º 6 en el siguiente), que, por otra parte, es *casi idéntico*: el final es καὶ ἀσπάζονται τὸ ἄγιον εὐαγγέλιον καὶ ἀλλήλους καὶ ἀπόλυσις. En el primero, se menciona ἀπόλυσις y luego se prescriben los actos finales. En el segundo, derivado de éste, ἀπόλυσις aparece después de los actos finales. Es perfectamente posible que en ambos casos ἀπόλυσις sea equivalente a los actos finales mismos, mencionados por separado, o que se trate de una bendición final que no se incluye en el texto. En cualquier caso, estos ejemplos muestran que a ἀπόλυσις podía seguirle algo importante. Otros ejemplos de ἀπόλυσις aparecen *dentro* de la ceremonia (más bien que al final de ella), todos según Dmitrievskij, XXIII (966 de Sinaí, s. XIII), p. 214; LIX (322 [934] de Athos Vatoped, 1468 E.C.), p. 422; LXI (88 de Athos Athanas, siglo xv, p. 442; LXV (149 de Athos Pantocrator, siglo xv), p. 488; LXXI (364 de Athos Panteleimon, siglo xv), p. 569; LXXIV (984 de Sinaí, siglo XV), p. 595; LXXXIII (690 de Patmos Iltari, 690, siglo XV), p. 651; XCIX (21 [91] de Athos Athanasios, E.C. 1536), p. 760.

Canon eclesiástico de matrimonio del patriarca Metodio⁸¹

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, arquitecto del amor y hacedor de la paz y dueño de tu propia providencia, que has fundido dos en uno solo y nos has dado el uno al otro, que has [¿juzgado adecuado?]⁸² bendecir todas las cosas puras y atemporales, haz que del cielo descienda tu

81. Sobre esta rúbrica, cf. las ceremonias matrimoniales heterosexuales del siglo XII, en Vat. Gr. 1811 (fols. 31v-33: *εὐχή εἰς εὐλογίαν διγαμίας ποιήμα Μεθοδίου πατριάρχου* [Canart, p. 186]), y Gr. 1872 del Vat. (inédito), f. 133r-v: *εὐχή εἰς τὸ ἐπάραι τὰ σπεφάνια*, que incluye la frase, de sorprendente analogía, *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῆς ἀγάπης φητουργὸς [sic], ὁ ποιήσας τὰ ἀφότερα [sic] ἐν [sic]* (Canart, p. 425). En Gr. 1875 del Vat. (también del siglo XII) la ceremonia de matrimonio heterosexual, tanto para el primer matrimonio como para el segundo (*διγαμία*) se caracterizan como «obra de Metodio» (f. 69v *ὁσολοιθία [sic]*, sin acento) *εἰς εὐλογίαν γάμου ποιήμα Μεθοδίου πατριάρχου...* [Canart, p. 432; Canart compara esto con Barb., n.º 88, y añade, *Subiungitur* (ff. 78v-79) *εὐχή τοῦ θαλάμου εἰς τὸ ἐπάρε τὰ στέφη* (Goar, p. 326)). En Dmitrievskij se publica una categoría semejante para muchas ceremonias de matrimonio heterosexual (por ej., 958 de Sinaí [siglo X], n.º III, pp. 29-30, etiquetada *κανὼν ἐκ κλησιαστικῶς εἰς γάμους*: este oficio termina con *dos* plegarias para retirar las coronas [31: fol. 84 r: *εὐχή εἰς τὸ ἐπάραι στέφανα ἀπὸ τὰς κεφαλὰς τῶν νεονύμφων*; y fol. 84v: *εὐχή εἰς τὸ λῦσαι στέφανα*], *ninguno* de los cuales guarda alguna semejanza con el canon; les sigue la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo; el 973 [n.º VIII] de Sinaí, 1153, p. 96 [fol. 59]: *κανὼν ἐκ κλησιαστικῶς εἰς γάμους*). El significado del término «canon», en oposición a *εὐχή* o a *ὁσολοιθία* se analiza con gran solvencia en Baldanza, «Il rito Matrimoniale dell'Eucologio Sinaitico greco 958», pp. 291-293. Passarelli («Stato della ricerca», pp. 246-247) observa que tanto Leo Allacci como J. B. Pitra incluyen entre las obras del patriarca de Constantinopla, 842-846, algunas de las ceremonias que se autoproclaman obra (a menudo, el «canon») de Metodio. Passarelli dice también que esta atribución *rimane un problema aperto*. Para las plegarias contemporáneas estrechamente relacionadas con este «canon» (posiblemente versiones de él), véase n.º 6, 14, 15 de esta colección y Hilferding.

82. *ἐπισχνόμενος*: no puedo identificar la palabra.

mano derecha plena de gracia y de amante bondad sobre estos tus siervos que han venido ante Ti y se han dado la mano derecha en señal legal de unión y vínculo matrimonial. Santificalos y cólmalos de mercedes. Y cubriendo a la pareja⁸³ de todas las gracias y de radiación divina y espiritual, alégralos con la espera de tus mercedes. Perfecciona su unión derramando sobre ellos la paz, amor y armonía, y júzgalos dignos de la imposición y la consagración de las coronas, a través de las plegarias de la que Te concibió en poder y verdad, y de todos tus santos, por los siglos de los siglos.

vi.

Después de esta plegaria el sacerdote levantará las coronas y los desposará.

5. COISLIN 213 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARÍS [1027-1029 E.C.] [GRIEGO]

Texto publicado en el Apéndice de Documentos, n.º 2.⁸⁴

83. Literalmente, «a los reunidos», que podría referirse a toda la congregación, pero por el contexto parece aplicarse a la pareja.

84. Para ayudar a los lectores a apreciar la ambigüedad que en estas ceremonias encierra la traducción de expresiones relacionadas con el término «hermano», agrego aquí dos traducciones adicionales del mismo texto griego: en la primera he adoptado un modo literal anacrónico de traducir las palabras en cuestión; en la segunda, he inclinado tendenciosamente la ambigüedad en el sentido opuesto. Para la explicación de estas posibilidades y de mi elección de una traducción más neutral y objetiva de otros textos, véase el cap. 1: «El vocabulario del amor y el matrimonio».

Version literal anacrónica: Plegaria para hermanar

i. ¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos has concedido todo lo necesario para la salvación y nos has mandado amarnos los unos a los otros

y perdonarnos nuestras faltas, protege en tu santidad, Señor y amante del bien, a estos vuestros siervos que se aman con amor espiritual, y han venido ante tu santa iglesia a que Tú los bendigas y los consagres. Concédeles una fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero y, así como te dignaste dar tu paz a tus santos discípulos, concede también a estos tus siervos todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.

ii. (*Antífona*) Pues Tú eres misericordioso y amante, Dios, y tuya es la gloria sin fin, Padre e Hijo y Espíritu Santo.

El diácono: [Inclinad] la cabeza.

iii. *El sacerdote:* Soberano y Señor, Nuestro Dios, que has llamado a la congregación de tus santos apóstoles a un único pastor, una única hermandad, y los enviaste a todos los rincones del mundo para que predicaran tus mandamientos, bendice ahora también a estos tus siervos a quienes Tú has encontrado dignos de estar ante tu gloria y de ser unidos en espíritu. Guárdalos en su nombre, santifícalos en tu verdad, para que, viviendo de acuerdo con tus mandamientos, puedan convertirse en herederos de tu reino, pues Tú eres el donante de todas las cosas y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Versión tendenciosa: plegaria para matrimonios homosexuales

i. ¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos has concedido todo lo necesario para la salvación y nos has mandado amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestras faltas, protege en tu santidad, Señor y amante del bien, a estos vuestros siervos que se aman con amor espiritual y han venido ante tu santa iglesia a que Tú los bendigas y los consagres. Concédeles una fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero y, así como te dignaste a dar tu paz a tus santos discípulos, concede también a estos tus siervos todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.

ii. (*Antífona*) Pues Tú eres misericordioso y amante, Dios, y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El diácono: [Inclinad] la cabeza.

iii. *El sacerdote:* Soberano y Señor, Nuestro Dios, que has llamado a la congregación de tus santos apóstoles a un único pastor, una única hermandad, y los enviaste a todos los rincones del mundo para que predicaran tus mandamientos, bendice ahora también a estos tus siervos a quienes Tú has encontrado dignos de estar ante tu gloria y de ser casados. Guárdalos en su nombre, santifícalos en tu verdad, para que, viviendo de acuerdo con tus mandamientos, puedan convertirse en herederos de tu reino, pues Tú eres el dador de todas las cosas y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Plegaria para una unión entre personas del mismo sexo

i.⁸⁵

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos has concedido todo lo necesario para la salvación y nos has mandado amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestras faltas, protege en tu santidad,⁸⁶ Señor y amante del bien,⁸⁷ a estos tus siervos que se aman con amor espiritual y han venido a tu santa iglesia a que Tú los bendigas y consagres.⁸⁸ Concédeles una fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero y, así como te dignaste dar tu paz a tus santos discípulos,⁸⁹ concede también a estos tus siervos⁹⁰ todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.⁹¹

ii.

(*Antífona*) Pues Tú eres misericordioso y amante,

85. Esta plegaria es uno de los componentes más comunes de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo, y una de sus primeras versiones. Los dos únicos ejemplares anteriores son los 957 y 958 de Sinaí: el Γ.β. II de Grottaferrata (traducción precedente) es más o menos contemporáneo. La edición que se publicó con posterioridad coteja la plegaria con las dos versiones anteriores, así como con algunas posteriores, pero estrechamente relacionadas (Coislin 214, Grec 324 y 392 de París). En la traducción sólo se advierten importantes diferencias de redacción. A continuación se traduce la versión eslava de la misma plegaria.

86. Algunas versiones omiten «en tu santidad»; en Γ.β. II se lee «bendice y santifica».

87. Algunas versiones agregan «soberano» y «amante de la humanidad».

88. El 958 de Sinaí omite «y los consagres».

89. Todas las otras versiones agregan «y apóstoles».

90. El Γ.β. II añade aquí «Cristo nuestro Dios, dándoles ...».

91. Dos versiones añaden «Pues tú eres la luz, la verdad, y tuya es la gloria».

Dios, y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El diácono: [Inclinad] la cabeza.

iii.⁹²

El sacerdote: Soberano y Señor, nuestro Dios, que has llamado a la congregación de sus santos⁹³ apóstoles a un único pastor, una única hermandad⁹⁴ y los enviaste a todos los rincones del mundo para que predicaran tus mandamientos, bendice ahora a estos tus siervos,⁹⁵ a quienes Tú has encontrado dignos de estar ante tu gloria y de ser unidos en espíritu.⁹⁶ Guárdalos en tu nombre, santifícalos en tu verdad, para que, viviendo de acuerdo con tus mandamientos, puedan convertirse en herederos de tu reino, pues Tú eres el donante de todas las cosas y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

92. Sólo se conocen otras tres versiones de esta plegaria: la del Γ.β. I de Grottaferrata (siglo XI), la del Eucolog. Antonin. de San Petersburgo (siglo XIII; en adelante, L.) y la del 615 de Estambul (siglo XVI; en adelante, E.).

93. Una versión agrega «discípulos y».

94. Dos versiones omiten «una única hermandad»; dos agregan «una única iglesia».

95. El L. inserta aquí los nombres.

96. A tal extremo diverge el E. en este punto, que es más práctico citar directamente su final: «... unidos [en la versión literal anacrónica: hermanos; en la tendenciosa: casados], no por el vínculo de nacimiento, sino a la manera de la fe y el espíritu santo. Envía, amante de la humanidad, la gracia de tu Espíritu Santo, a fin de que puedan amarse sin ofensa, sin odio, sin escándalo, y que puedan sentir gratitud todos los días de su vida, con la ayuda de nuestra santísima Reina, la Madre de Dios, María por siempre virgen, y todos los santos. Pues bendito y glorificado es tu honorabilísimo y exaltadísimo nombre».

6. EUCOLOGIO DE SINAÍ [SIGLOS XI-XII]
[ESLAVO ECLESIAÍSTICO ANTIGUO]

Originario de Macedonia, pero escrito en eslavo de la Iglesia antigua (con caracteres glagolíticos).

Texto publicado en Rajko Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkevenoslovanski Glagolski Spomenik, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti v Ljubljani.*

Filosofsko-Filološko-Historični Razred,

Ljubljana, 1941, 9d-11b; 2, Ljubljana, 1942, 20-26;

y en Jean Frček, «Euchologium Sinaiticum:

Texte slave avec sources grecques et traduction française»,

PO, 24 (1933), 611-801, 25 (1943), 490-622.

Nahtigal se apoya en el aparato de Frček y no ofrece traducción, pero sus lecturas, en general, son más meticulosas que las de Frček. La traducción de éste debe tratarse con precaución; por ejemplo, ni el título eslavo ni el griego contienen la palabra «adoptivo» (véase el análisis de los títulos de la ceremonia en pp. 74 ss y 319 ss).

Orden de unión dos hombres⁹⁷

Colocándolos ante el altar, el diácono dirá estas plegarias de deán:

En paz⁹⁸ oramos al Señor.

Por [la paz] celestial.

Por la paz de todos.

Por que se reúnan⁹⁹ en unión¹⁰⁰ de amor y de vida,¹⁰¹ oramos al Señor.

97. Frček da los números romanos de I a XII para la letanía inicial, pero no se hallan en el manuscrito.

98. Posiblemente «por la paz», como *infra*, pero en todas las versiones eslavas de esta letanía la primera invocación emplea «paz» en el caso instrumental.

99. съвькоупльсю са: en las lenguas eslavas, este verbo, en su

Por estos siervos¹⁰² de Dios, —y—,¹⁰³ y por su unión¹⁰⁴ en Cristo, oramos al Señor.

Por que el Señor nuestro Dios los una¹⁰⁵ en amor perfecto y vida inseparable,¹⁰⁶ oramos al Señor.

Por que les sean concedidos discreción¹⁰⁷ y amor sincero,¹⁰⁸ oramos al Señor.

Por el preconstrado¹⁰⁹ don del precioso cuerpo y la preciosa sangre de nuestro Señor Jesucristo, por que lo

uso reflexivo, significa normalmente «copular», aunque su uso no reflexivo es mucho más amplio.

100. обьшение: posiblemente «intercambio» (social), su significado en ruso moderno.

101. O bien, «de larga vida» (любве житю). Frček confiesa incertidumbre acerca de esta frase, que él traduce como *Pour ceux qui s'unissent pour vivre en communauté d'affection*, y señala las versiones de OCS de la ceremonia que tampoco parecen seguras al respecto. Cf. Hilferding y, en esta colección, n.º 14 y 15.

102. Aquí, y en otros pasajes de la ceremonia (por ej., «nombres», que vienen inmediatamente después), se emplea el caso dual en referencia a las partes que constituyen la unión.

103. El texto dice literalmente «nombres».

104. съвъкоупленьи: véase n.º 99, *supra*.

105. съвъкоупить: véase n.º 99, *supra*.

106. En ruso moderno, неразлучно; неразлучники significa «tórtolos».

107. цѣломждрость: literalmente; «casta sabiduría». En ruso, tanto целомудренность como целомудрие significan «castidad», pero es indudable que en OCS el significado se aproximaba al del griego σωφροσύνη, del que probablemente se tomó y que significa «discreción», «moderación en las cuestiones corporales». Frček traduce simplemente como *sagesse* («sabiduría»).

108. En ruso, нелицемрън-, significa «no hipócrita»; el griego dice aquí ἀνελπίστους.

109. Esto es, consagrada en una ocasión anterior. Este término (*presanctify*) no formaba parte del inglés que se emplea en estas traducciones, pues sólo entró en la lengua inglesa varios siglos después, debido, sin duda, al hecho de que la comunidad ortodoxa de Inglaterra era muy pequeña y mantuvo en general la terminología litúrgica griega.

reciban libres de pecado¹¹⁰ y preserven su unión¹¹¹ libres de envidia, oramos al Señor.

Por que a ellos y a nosotros se nos conceda todo lo necesario para la salvación, oramos al Señor.

Por que ellos y nosotros seamos preservados de todo sufrimiento, peligro y necesidad.

Protege, salva.

El más santo, el más puro.

ii.

Plegaria para la unión entre personas del mismo sexo.

¡Oh, Señor nuestro Dios!, que nos concedes lo que necesitamos para nuestra salvación, que nos has mandado amarnos los unos a los otros y perdonarnos [nuestras] transgresiones, bendice, Señor, dador de [cosas] buenas, amante de la humanidad, a estos dos siervos tuyos que se aman con amor¹¹² del espíritu¹¹³ y han venido a tu templo santo con el deseo de recibir tu santificación y bendición; concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse [врж]¹¹⁴ y amor sincero,¹¹⁵ y así como tú diste a tus santos discípulos y apóstoles tu paz y tu

110. Literalmente, «no malamente»: ве-сквръны.

111. братръство.

112. възлюблениемъ; cf. el ruso возлюбленный, «de corazón dulce»; amor de Dios es, sencillamente любвь en la ceremonia.

113. O bien, «amor espiritual». Véase las observaciones sobre la palabra «espiritual» en pp. 74-78.

114. O «fe», el significado usual de la palabra. He optado por «fidelidad» porque la mayor parte de los textos griegos tienen aquí este significado, y porque la referencia a su amor que sigue inmediatamente parece implicar que la frase tiene que ver con sus relaciones mutuas, pero también es probable que la finalidad sea separar dos temas: su fe en Dios y su amor recíproco.

115. любвь.

amor, concédese[los] también a estos, Cristo nuestro Dios, dándoles todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.

(*Exclamación*)¹¹⁶ Pues Tú eres la luz de la verdad y la vida eterna, y a Ti te damos gloria y loor, Padre, Hijo y [Espíritu Santo].

iii.

Luego ora el diácono:

Haznos oír la sabiduría del Santo Evangelio.¹¹⁷

*El sacerdote*¹¹⁸ *lee*¹¹⁹ *de Juan* [17, 18-26]:¹²⁰

Jesús levantó los ojos hacia sus discípulos¹²¹ y dijo: «Padre [...] Así como tú me has enviado al mundo, así yo los he enviado también al mundo.

Y yo por amor de ellos me consagro para que ellos sean consagrados en la verdad.

Pero no ruego solamente por estos, sino también por aquellos que han de creer en mí a través de sus palabras.

Que todos sean uno; que como tú; ¡Padre!, en mí, y yo en ti, así sean ellos en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado.

Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como lo somos nosotros.

Yo en ellos, y tú en mí, a fin de que sean consumados

116. O «en voz alta»: el manuscrito dice *вш*, que se entiende tradicionalmente como *възглашение*. Cf. el griego *ἐφώνησις*.

117. Nahtigal y Frček leen de otra manera este versículo, pero el significado es claro.

118. El texto emplea indiferentemente *попъ* y *иерѣи*.

119. Literalmente, «ora».

120. Para el comentario textual, véase Nahtigal, 2, pp. 22-23.

121. Paráfrasis. El original es: «Esto dijo Jesús, y levantó los ojos al cielo». Frček (y Nahtigal tras su huella) sugiere que la paráfrasis es en realidad una fusión de Juan, 17:1 y Lucas, 6:20, pero, a mi juicio, se trata de un simple error de memoria.

en la unidad y conozca el mundo que tú me has enviado y los has amado¹²² como a mí me amaste.

Padre, deseo que aquellos que tú me has dado estén conmigo allí mismo donde yo estoy, para que contemplen mi gloria, cual tú me la has dado; porque tú me amaste desde antes de la creación del mundo.

¡Oh Padre justo!, el mundo no te ha conocido; yo sí te he conocido; y estos han conocido que tú me enviaste.

Yo, por mi parte, les he dado y daré a conocer tu nombre, para que el amor con que me amaste, en ellos esté, y yo en ellos». ¹²³

Esto se encuentra el séptimo domingo después de Pascua. Y cuando el sacerdote termina el Evangelio, el diácono lee las plegarias de deán.

iv.

El sacerdote dirá esta plegaria ante la mesa:

Señor Dios omnipotente, que modelaste la humanidad a tu imagen y semejanza y les¹²⁴ diste vida eterna, a quien plugo que los santos y gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, Felipe y Bartolomé, no estuvieran unidos por vínculos de sangre sino de fidelidad¹²⁵ [вѣрож] y amor,¹²⁶

122. ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας; Vulgata: *dilexisti eos, sicut me dilexisti* (17:23).

123. ἡ ἀγάπη ἣν ἡγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἡ ἀγάπη ἐν αὐτοῖς; Vulgata: *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis* (17:26).

124. Literalmente, «le», en referencia a la humanidad.

125. O bien «por la fe», que es el significado usual de вѣрож. He preferido «fidelidad» porque la referencia al amor de ambos, que sigue inmediatamente, parece implicar que la frase tiene que ver con la relación entre ellos. Sin embargo, es posible que aquí no tengan relación, o que se presuponga cierta conexión entre su fe (en Dios) y su amor recíproco.

126. лювъв: El término *spirituelle*, que da Frček, no corresponde al texto.

que juzgaste conveniente¹²⁷ que se uniera¹²⁸ a los santos mártires Sergio y Baco, bendice también a estos tus siervos, N. y N., no unidos por nacimiento, sino por fe y amor. Concédeles amarse uno al otro, haz que continúen libres de envidia y tentación¹²⁹ todos los días de su vida, gracias al poder del Espíritu Santo y de las plegarias de la Madre Santa de Dios y de todos tus santos, que te han complacido a través de los tiempos.

(*Exclamación*) Pues tuyo es el poder y tuyo el reino, tuya la fuerza [y la gloria. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén].

v.

El sacerdote elevará la voz y orará: Paz para todos.

El diácono: Amémonos¹³⁰ los unos a los otros.

Luego el sacerdote besará a la pareja y los miembros de ésta se besarán el uno al otro. Luego el diácono orará: Inclínad la cabeza ante el Señor.

vi.

Y el sacerdote dirá esta plegaria en voz baja:

¡Oh Señor, nuestro Dios! Tú que eres el autor¹³¹ del amor, el señor de la paz y el salvador de todos, danos tu

127. O bien, «hiciste adecuado»: съподовлен.

128. быти.

129. ве-съвлазма: Fröck ofrece, como correspondencia griega (pp. 663-665), una plegaria de Goar (p. 707, fusión de Barberini 336 y el Γ.β. I de Grottaferrata), en donde la frase equivalente es: Ἀδὲς αὐτοῖς [...] ἀμίστητον καὶ ἀσκανδάλιστον τὴν ἀδελφосόνην αὐτῶν εἶναι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. «Haz que todos los días de su vida su relación esté libre de odio y no sea fuente de escándalo.» Aunque la expresión eslava no es paralela a la griega, ha sido comprobada en otras versiones eslavas; en este texto no se alude a la «relación».

130. възлюбимъ: cf. nota 110, *supra*.

131. съвршитель: tal vez, «perfectivo» [*perfector* en el orig.

amor, el cumplimiento de la ley y concédenos el meditar¹³² en qué es Jesús, tu único Hijo, nuestro Dios. Haz que nos recibamos mutuamente con [лювьвь], como tu único hijo nos recibió, y concédenos el servirnos mutuamente con amor y todo el corazón¹³³ para cumplir la ley de Cristo.

(*Exclamación*) Pues tuya es la gloria y el poder, Padre, hijo [y Espíritu Santo].

vii.

Y luego el sacerdote orará, levantando los brazos:

Y concédenos, ¡Oh, Señor!, servirte con seriedad.¹³⁴

La grey: Padre nuestro, [que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal. Amén].

(*Exclamación*) Pues tuyo es el reino, el poder y [la gloria].

viii.

Y luego [el diácono] dirá:

inglés]. El original griego (?) es φυτόργος [el que cultiva plantas, el que engendra, creador, *N. del T.*]; Frček traduce como *consommé*. Nahtigal cita una referencia a *Hebreos*, 12.2: τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν (p. 24), pero, a mi juicio, es forzada.

132. мждръствовати; cf. el ruso moderno мудрствовать, «filosofar». Frček lo traduce por *pratiquer*, que me parece demasiado vago.

133. дръзновениемъ: tal vez, «celo».

134. съ дръзновениемъ: traducido antes como «poder» (*might*); no hay palabra inglesa que parezca verter esto con precisión en todos los contextos.

Mirad¹³⁵ lo santo para lo santo.

Y el sacerdote, levantando el copón, dirá:

Mirad lo preconsagrado, santo entre lo santo.

La grey: Sólo Tú eres santo, ¡oh, Señor, Jesucristo!

Y dará la comunión a ambos.

ix.

Y cuando ambos han comulgado, el sacerdote coge al mayor de los que han sido unidos, y éste a su vez al menor de la mano, y [el sacerdote] los guía, cantando el octavo tono de David.

Señor, [condúceme] a [tu] verdad.¹³⁶

Vuélvete una vez más, Tú, Dios de los ejércitos, mira desde el cielo, mira y visita esta vid; y el sitio de la viña que tu diestra plantó...¹³⁷

(*Versículo*) Bienhadado el hombre que al Señor teme, y mucho se complace en sus mandatos.¹³⁸

Señor, Señor, mira desde el cielo.

(*Versículo*) Tú que apacientas a Israel, escucha; tú que guías [a José como un rebaño].¹³⁹

x.

(*Versículo*) [Mirad], qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unión.¹⁴⁰

135. Literalmente, «contemplemos».

136. Cf. Salmo 25:5: «Condúceme a tu verdad y enséñame». Este es el Salmo 24:5 de los LXX y del Sinaí Psalter. A los números de los salmos que se citan a continuación debe restarse una unidad para corresponder a su equivalente de los LXX o de Sinaí. Nahtigal incluye algo del texto de Sinaí.

137. Paráfrasis del Salmo 8:14-15 [LXX, 79:15-16].

138. Salmo 111:1 en el contemporáneo *Psalterium Sinaiticum* (KJV, 112:1), pero también sorprendentemente análogo al Salmo 128:1.

139. Salmo 80:1.

140. He alterado la KJV para reflejar su relación con el contexto.

Como ungüento precioso en la cabeza que por la barba de Aarón fluyendo baja hasta el gorjal de su vestido. Como el rocío del Hermón que sobre el monte de Sión descende: porque allí da el Señor sus bendiciones, ahora y para siempre.¹⁴¹

Y así, cantando el salmo entero, versículo a versículo, hasta el final, agregarán este versículo:

Señor, Señor, mira desde el cielo...

xi.

Luego cantarán el himno de los mártires,¹⁴² a continuación¹⁴³ del tono.¹⁴⁴

xii.

Y luego: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Como fue en el principio, es ahora y será por siempre, pues es un mundo infinito. Amén.

xiii.

Y el himno a la Madre de Dios.¹⁴⁵

El original es «qué bueno y agradable es para los hermanos vivir juntos [en unidad]».

141. Salmo 133:1-3.

142. Técnicamente, un *troparion* o un *apolytikion* (мженично). [Sobre estos términos, véase la n.º 248 de este apéndice.] Aunque pudiera referirse a los mártires en general, parece más probable que se refiera a Sergio y Baco, a quienes se menciona en otros pasajes de este rito. Véase también el «Himno a Sergio y Baco», n.º 1 de esta colección.

143. Literalmente, «contra el tono»: против глагоу; Frček traduce *selon le ton* (p. 668).

144. Frček sugiere que esto debe entenderse como la plegaria que se ofrece en el n.º 4 de esta colección, pero, a mi juicio, ello no es evidente. La traducción n.º 15 ofrece plegarias algo diferentes en circunstancias comparables.

145. Frček propone la plegaria que lleva el n.º 14 en esta colección, pero cf. también la n.º 15.

7. LIRA, HETEROSEXUAL [SIGLO XII] [LATÍN]

La bendición de marido y mujer

Publicada en Edmond Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus libri tres*, Vicenza, 1788, 1.9.5, Ordo III, pp. 2: 128-129.¹⁴⁶

Reimpresa en Jean-Baptiste Molin y Protais Mutembe, *Le Rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, París, 1974, pp. 286-287, con comentario en pp. 34-36.

Aimé-Georges Martimort, *La Documentation liturgique de Dom Edmond Martène*, Studi e testi, 279, Ciudad del Vaticano, 1978, núm. 693, p. 359, sugiere que es una composición del siglo XII.

Antes de cualquier otra cosa, los que serán unidos en el lecho matrimonial¹⁴⁷ acuden a las puertas de la iglesia con varios testigos, el sacerdote pide a cada uno el consentimiento, se hace entrega del regalo de la mujer y se colocan en el centro unas monedas para repartir entre los pobres y finalmente la mujer es entregada por su padre o por amigos. El hombre la recibe en la fe de Dios para preservarla salva y sana todo el tiempo que él [¿ella?] viva, y la coge de la mano derecha¹⁴⁸ mientras el sacerdote comienza del siguiente modo:

¡Ostenta, oh, Dios, tu poderío, tu poderío, oh, Dios, que por nosotros obras!

Por amor de tu templo, que está en Jerusalén, los reyes te presenten sus ofrendas.

146. La errónea conclusión de Ritzer (p. 308, nota, en el original alemán de 1962), según la cual este manuscrito proviene de la Bibliothèque Municipale d'Evreux, ya ha sido corregida en la edición francesa de 1970 (p. 387, n.º 609).

147. *thoro maritali conjugendi sunt*.

148. El texto de Martène contiene el plural (*teneant*), pero ha de tratarse de un error.

Increpa al monstruo de las cañas, la manada de toros y novillos de los pueblos. Prostérnense con láminas de plata: aniquila a las gentes belicosas.¹⁴⁹

Glorificados sean el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tal como fue en el principio, es ahora y será por siempre. Amén.

Luego el sacerdote besa el anillo y dice:

Creador y preservador de la humanidad, donante de gracia espiritual, que concedes la salvación eterna, envía, Señor, tu bendición a este anillo. Por los siglos de los siglos. Amén.

Oremos.

Bendice, Señor, este anillo, que nosotros bendecimos † en tu santo nombre, que la mujer que lo use como signo de fidelidad conyugal permanezca en tu paz y persevere en devota integridad de la fe y siempre viva, crezca y envejezca en tu amor y que largos años le sean concedidos. A través de Cristo nuestro Señor.

Aquí, que el marido coja el anillo y, junto con el sacerdote, lo coloque en tres dedos de la mano derecha de la novia, diciendo, en el primer dedo, En el nombre del Padre, y en el segundo, y del Hijo, y en el tercero, y del Espíritu Santo. De la misma manera, que coloque el mismo anillo en un dedo de la mano izquierda de la novia y lo deje allí, pues en adelante ella deberá llevarlo en la mano izquierda, para distinguirlo del signo del obispo, quien usa su anillo ostensiblemente en la mano derecha como signo de pura y total castidad. Luego, que diga:

El Señor sea contigo.

El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, sea contigo, y se una Él Mismo a ti y derrame su bendición, Él, que en ti vive.

Oremos.

149. Salmo 68:28-30 (Vulgata 67:29-31), lectura bíblica insólita.

Que Dios Padre te bendiga †¹⁵⁰ y brille † en ti el Espíritu Santo; que el Señor vuelva la faz en ti y enseñe su misericordia. Que vuelva a ti su semblante y te conceda paz y te colme de todas las bendiciones espirituales † en perdón de tus pecados, que puedas tener vida eterna y vivir eternamente. Amén.

Después de esto, son conducidos al interior de la iglesia y se prosternan en medio del presbiterio, mientras el sacerdote dice:

Benditos sean todos los que temen al Señor, los que caminan por los caminos del Señor.

Pues comerás del trabajo de tus manos: de dicha gozarás y buena suerte.

Será tu esposa como viña fecunda, en lo más escondido de tu casa. Tus hijos cual renuevos del olivo, en torno de tu mesa.

Así, mirad, es bendecido el hombre que a Dios teme.

Que desde Sión la bendición del Señor llegue a ti, y todos los días de tu vida veas la gloria de Jerusalén.

Y veas a los hijos de tus hijos: ¡La paz sobre Israel!¹⁵¹

Glorificados sean el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tal como fue en el principio, es ahora y será por siempre.

Señor, ten piedad.

Cristo, ten piedad.

Señor, ten piedad.

150. Estos signos aparecen en el texto publicado.

151. Salmo 128, que aquí se cita a partir de la versión de Rheims-Douai (donde es el Salmo 127), porque el texto indica que la liturgia empleaba el salterio galicano, lo cual podría tener sentido a la luz del origen de esta ceremonia. El rey Jacobo emplea el texto hebreo más riguroso, conocido en la Edad Media como *Psalmi iuxta Hebraeos*, pero que en general se utilizaba menos en las zonas influidas por el salterio galicano, traducción de Jerónimo de la versión *Hexapla* de Orígenes.

Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal. Amén.

Preserva a tu siervo y a tu sierva.

Envíales, Señor, la ayuda del [Espíritu] Santo.

Que seas para ellos, Señor, una torre de poderío.

¡Oh, Señor, escucha mi plegaria!

El Señor sea contigo.

Oremos.

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, bendice † a estos jóvenes [*adolescentes*] y siembra las semillas de vida eterna en su alma, que todo lo que aprendan para bien de ellos traten de hacerlo. A través de Jesucristo, tu hijo, el salvador de la humanidad, que vive contigo.

Oremos.

Mira, ¡oh, Dios!, desde el cielo, y bendice † este acuerdo [*conventionem*], y así como enviaste al ángel Rafael a Tobías el santo y a Sara, la hija de Ragüel, así también dignate, Señor, enviar tu bendición a estos jóvenes, que permanezcan en tu voluntad y moren en su paz, y vivan y envejezcan en tu amor [*amore*], y que sean dignos y pacíficos y se multipliquen a lo largo de los días. Por los siglos de los siglos.

Oremos.

Mira, ¡oh, Señor!, bondadosamente a éste tu siervo y a ésta tu sierva, que en tu nombre reciban una bendición celestial † y que sin contratiempos vean a los hijos de sus hijos hasta la tercera y la cuarta generación, que perseveren por siempre en su fidelidad a Ti, y que en el futuro alcancen el reino celestial. Por los siglos de los siglos. Amén. Que Dios todopoderoso, que unió con su virtud a nuestros primeros padres Adán y Eva, santifique y bendiga † vuestros corazones y vuestros cuerpos, y [os] una como

compañeros [*societate*] y el amor de afecto sincero. Amén.

Que Dios os bendiga † con todas las bendiciones, que os haga dignos de su mirada y que la riqueza de su gloria abunde entre vosotros. Que Él os enseñe con palabras de verdad, que seáis capaces de complacerlo en cuerpo y alma. Amén.

Después de esto, son conducidos al coro de la iglesia, a la derecha, con la mujer a la diestra del hombre, y se da comienzo a la Misa de la Santa Trinidad.

Bendita sea la Santa Trinidad.

Señor, ten piedad.

(*Plegaria*) Dios todopoderoso, eterno, que te has dado a tus siervos. (*Luego el resto*) Óyenos, Dios todopoderoso y misericordioso, que todo esfuerzo que intentemos sea colmado con tu bendición. Por los siglos de los siglos.

(*La Epístola*) «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?¹⁵² ¿Cogeré yo entonces los miembros de Cristo para hacer de ellos los miembros de una ramera? No lo permita Dios.»

(*Gradual*) Bendito seas, Señor.

(*Bendición*) ¡Aleluya! Bendito seas, Señor.

(*El Evangelio*) «Y se llegaron a ellos fariseos para probarle, y le dijeron: ¿Es lícito a un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo?»¹⁵³

El credo.

(*Ofertorio*) Bendito sea Dios Padre.

(*Plegaria secreta*) Bendice, Te suplicamos, Señor Dios, Triuno.

(*Otra plegaria secreta*) Oye, Señor, nuestras súplicas y acepta bondadosamente este ofrecimiento que Te presentamos por tus siervos, a quienes Tú has salvaguardado

152. 1 Corintios, 6:15. El texto de Martène no aclara cuánto se leía.

153. Mateo, 19:3. El texto no indica cuánto se leía de este capítulo.

hasta alcanzar la madurez y llegar a su día de boda [*diem nuptiarum*].

(Prefacio) Quien con el unigénito...

Después del Sanctus se prosternan para orar; delante de ellos se halla extendido el palio, que cuatro hombres sostienen por las cuatro esquinas, y antes de decir «La paz sea con vosotros», el sacerdote les dedica esta plegaria:

El Señor sea con vosotros.

Oremos.

Recibe favorablemente, Señor, nuestras plegarias y asiste bondadosamente en tus decretos, a través de las cuales Tú has ordenado la propagación de la especie humana, a fin de que lo que a Ti está unido sea preservado con tu ayuda. A través de Cristo nuestro Señor, Amén.

Oremos.

Dios, que en el poder de tu virtud creaste todo a partir de la nada, que en el principio del universo hiciste la humanidad a Tu imagen y ordenaste la inseparable ayuda [*adjutorium*] de la mujer, cuyo comienzo encarnaste en un cuerpo femenino salido de varón, enseñando que nunca puede ser separado en partes lo que una vez [a Ti] plugo unir. Dios, Tú consagraste la unión conyugal [*conjugales copulam*] en tan excelso misterio que presagiaste en la unión nupcial [*federe nuptiarum*] de Cristo y la Iglesia. Dios, por quien la mujer está unida al hombre y la sociedad [*societas*] ordenada principalmente merced a esa bendición, que es lo único que ni el castigo del pecado original ni la condena del diluvio hicieron desaparecer, mira bondadosamente a tu sierva, a punto de ser unida como consorte marital y que ora para que tu protección la salvguarde. Haz que permanezca en el yugo del afecto y la paz: haz que se case fiel y pura a Cristo y que imite por siempre a las mujeres santas. Haz que sea tan buena con su marido como Raquel, tan sabia como Rebeca, tan longeva y fiel como Sara. Haz que el autor de falsedad no arranque nada de ella ni de sus actos. Permítele permanecer unida en la fe a [tus] mandamientos. Unida a

un lecho, que huya del contacto ilícito. Fortalece sus debilidades con firmeza y disciplina. Haz que sea majestuosa en modestia, venerable en decencia, instruida en doctrina espiritual, fecunda en descendencia, sabia e inocente, y que alcance el deseado servicio de ver a los hijos de sus hijos hasta la tercera y la cuarta generación, y hasta el descanso de los bienhadados y acceda al reino celestial. Por los siglos de los siglos. Amén.

Después de esto sigue:

La paz del Señor sea siempre con vosotros.

Y el Agnus Dei.

Luego, terminadas las plegarias, se yerguen y el marido recibe del sacerdote la paz y la transmite a su esposa, a quien besa; ni él ni ella besan a nadie más. Pero después de la aceptación de la paz que imparte el sacerdote, el clero la transmite a otros, como es costumbre.

Comunión. Bendigamos a Dios.

Postcomunión. Que nos aproveche.

Dios todopoderoso, bendícenos con tu presencia en esta institución de tu providencia y preserva en larga paz a quienes son unidos en lícita unión. Por los siglos de los siglos. Amén.

Después de la misa, se bendice en una copa el pan y el vino,¹⁵⁴ que luego se come y se bebe en nombre del Señor.

Bendición.

Oremos.

Bendice, Señor, este pan y esta bebida, y este cáliz, como bendijiste las cinco hojas en el desierto y los seis cestos en Caná de Galilea, que todos quienes los prueben sean prudentes y sobrios y puros, ¡oh, Salvador del Mundo! Quien vive y reina [con Dios Padre y el Espíritu Santo]. Amén].

Plegarias por separado, a la noche, en el dormitorio [ibíd., p. 129].

154. Probablemente la «copa común»: véase pp. 358-359.

8. GREC 330 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARÍS [SIGLO XII] [GRIEGO]

Texto publicado en el Apéndice de Documentos, n.º 3.

Esta plegaria tiene estrecha relación con la plegaria más corriente en las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo (evidente en todas las aquí traducidas), pero es lo suficientemente distinta como para constituir una plegaria separada y no una simple variante de aquélla. Por eso se la compara con el 1036 de Sinaí, posterior en un siglo, estrechamente relacionado a su vez con el texto del 330 de París, pero un poco mejor. Dmitrievskij ofrece, para el 971 de Sinaí, un comienzo muy parecido a la línea inicial del 330 de París, pero equipara éste con el Goar n.º 4, que se acerca más a otras versiones de esta plegaria que a la del Grec 330 de la BN.

El 615 de Estambul [1522] contiene una plegaria semejante, pero significativamente distinta.

Plegaria para la santa unión

i.

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que hiciste el cielo y la tierra y la humanidad a tu imagen y semejanza, que los engalanaste con todas tus gracias, confiriéndoles capacidad para la vida eterna, y que juzgaste adecuado que sus santos apóstoles Felipe y Bartolomé¹⁵⁵ fueran unidos [*laguna en el manuscrito*],¹⁵⁶ no por la naturaleza, sino por el espíritu santo y la fe. Envía ahora, ¡oh, Dios amante!, la gracia de tu Espíritu Santo a estos tus sirvientes, a quienes Tú has hallado dignos de ser unidos [*laguna*], no unidos por la naturaleza, sino por un espíritu santo y al modo de la fe. Y

155. El 1036 agrega «así como tus santos mártires Sergio y Baco».

156. Ambos manuscritos contienen, inequívocamente, *εὐκλινεῖς*; me es imposible identificar esta palabra, que parece significar «bien en la cama». La frase *ἀδελφοὺς εὐκλινεῖς γένεσθαι* se repite en el 1036 de Sinaí en referencia a Sergio y Baco.

concédeles tu amor, que bajo tu protección permanezcan salvos hasta el final de sus vidas.¹⁵⁷ Y concédeles tu gracia, así como, con tu amante bondad y tu gracia, [se la] brindaste a tus santos apóstoles.

9. VATICANUS GRAECUS 1811 [1147] [ÍTALO-GRIEGO]

Texto publicado en Apéndice de Documentos, n.º 4, ítalo-griego: estrechamente relacionado con el Γ.β. II de Grottaferrata (siglo XI).

Oficio de unión entre personas del mismo género

*El sacerdote*¹⁵⁸ *colocará el Santo Evangelio sobre el atril para el Evangelio. Quienes habrán de ser unidos colocan las manos sobre él, mientras en la mano izquierda sostienen velas encendidas. Luego el sacerdote los incensará y dirá lo siguiente.*¹⁵⁹

Bendícenos, ¡oh, Señor!

El sacerdote: Bendito sea el reino del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, ¡oh, Señor! Ahora y por siempre.

Luego el diácono:

En paz Te suplicamos, ¡oh, Señor!

157. El 330 dice «nuestro», lo que no tiene sentido; el 1036, en cambio, dice «su», que sin duda es lo correcto.

158. En el fragmento inicial de este texto se indica al sacerdote mediante el dibujo de una cabeza con ojos (que el siglo XX llamaría «cara feliz»). No hay duda de que esto quiere decir «el sacerdote», tanto por el contexto como por otras versiones afines de la ceremonia.

159. Cf. el Γ.β. II de Grottaferrata (n.º 4 en esta colección) y Hilferding: «El sacerdote [попъ] preparará la mesa, y antes del servicio la colocará ante el altar. Luego apoyará sobre el Evangelio la mano derecha de cada uno de ellos, mientras deposita una cruz en la izquierda».

Por la paz celestial Te suplicamos, ¡oh, Señor!
 Por la paz del mundo entero Te suplicamos, ¡oh,
 Señor!¹⁶⁰

Que estos tus siervos, N. y N., sean bendecidos con
 bendición espiritual, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que su amor perdure libre de ofensa y escándalo
 todos los días de su vida, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que les sea concedido todo lo necesario para la salva-
 ción y el goce¹⁶¹ de la vida perdurable, Te suplicamos,
 ¡oh, Señor!

Que el Señor Dios les conceda fidelidad que no tenga
 de qué avergonzarse¹⁶² <y> amor sincero, Te suplicamos,
 ¡oh, Señor!

Que ellos y nosotros seamos salvos de toda aflic-
 ción,¹⁶³ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Ten piedad de nosotros, ¡oh, Dios!

Ten piedad de nosotros, ¡oh, Señor!, dada tu gran
 bondad; en concordancia con la multitud de sus mercedes,
 elimina mis pecados.¹⁶⁴

Se dirá tres veces «Señor, ten piedad».

El sacerdote <dirá>:

Puesto que eres misericordioso y amante.¹⁶⁵

160. El Γ.β. II agrega aquí «Para este santo lugar, Te suplicamos, ¡oh, Señor!».

161. El Γ.β. II dice «goce divino».

162. πῶς τιν ἀκαταλόχουντον: véase n.º 47, *supra*.

163. El Γ.β. II dice sencillamente «Que seamos salvos...».

164. Salmo 51 (50 en LXX, versículo 3), que se emplea para abrir la liturgia de lo Presantificado (Brightman, p. 345). No figura en el Γ.β. II. Es posible que en este momento del servicio se dijera el salmo entero; las instrucciones para esta ceremonia no son claras. La categoría de liturgia de lo Presantificado sugiere que se cantaba el salmo completo. He citado la versión del *Psalter of the Anglican Book of Common Prayer*.

165. En el Γ.β. II, esta frase está inserta en el comienzo de la plegaria siguiente.

(*Primera plegaria*) ¡Oh, Señor, nuestro Dios, Soberano de Todos!, que modelaste la humanidad a tu imagen y semejanza,¹⁶⁶ y nos¹⁶⁷ concediste poder y vida perdurable, que juzgaste adecuado¹⁶⁸ que tus santos¹⁶⁹ apóstoles¹⁷⁰ Felipe y Bartolomé fueran unidos,¹⁷¹ no ligados el uno al otro por ley de naturaleza, sino al modo de un espíritu santo¹⁷² y la fe,¹⁷³ como Tú¹⁷⁴ también [bendijiste la unión de]¹⁷⁵ tus santos mártires Sergio y Baco¹⁷⁶ en unión de espíritu. Envía bondadosísimo Señor, la gracia de tu Espíritu Santo a estos tus siervos,¹⁷⁷ a quienes has encontrado dignos de ser unidos, no por¹⁷⁸ naturaleza, sino por la fe y el espíritu santo.¹⁷⁹ Concédeles tu gracia¹⁸⁰ para que se amen en alegría, sin ofensa ni odio,

166. El Barberini 336 agrega «y les otorgaste vida eterna»; el Γ.β. VII de Grottaferrata (n.º 3 de esta colección), agrega «y les diste poder sobre toda carne perdurable».

167. Literalmente, «de».

168. Γ.β. VII: «que ahora ha aprobado».

169. El 336 agrega «y los más benditos».

170. El 336 agrega «Pedro, el primero, y Andrés, y Jacob y Juan, los hijos de Zebedeo».

171. El 336 agrega, ἀμφοτέρους, con varios significados posibles.

172. Posiblemente «el Espíritu Santo», pero la yuxtaposición de «fe» hace improbable tal cosa. Véase también los comentarios anteriores sobre «espíritu santo» (n. 22). «El Espíritu Santo» (τοῦ ἁγίου πνεύματος), sin más duda, es mencionado más adelante en la plegaria.

173. Γ.β. II: «por la fe y el espíritu»; el 336: «de un espíritu santo».

174. El 336: «y que».

175. Aquí parece faltar algo.

176. El 336 agrega «Cosme y Damián, y Ciro y Juan».

177. Γ.β. II: «Bendice también a estos tus siervos, N. y N.»; el 336 agrega «ahora».

178. Γ.β. II: «el vínculo de».

179. Γ.β. II: «sino por la fe y el modo del espíritu»; el Γ.β. VII omite «sino por la fe y el modo del espíritu».

180. Γ.β. II: «paz y».

todos los días de su vida,¹⁸¹ con la ayuda de¹⁸² la santísima Madre de Dios y¹⁸³ de todos tus santos,¹⁸⁴ pues eres Tú bendito y glorificado por doquier, ahora y siempre.

(*Segunda plegaria*)¹⁸⁵ ¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos mandaste amarnos los unos a los otros y perdonarnos mutuamente nuestras deudas, Tú, Soberano y el más bondadoso amante del bien, [bendice y consagra]¹⁸⁶ a estos tus siervos, que se aman con amor del alma y han venido a¹⁸⁷ tu santa iglesia a ser bendecidos.¹⁸⁸ Concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor sincero, y así como otorgaste a tus santos discípulos y apóstoles¹⁸⁹ tu paz y amor,¹⁹⁰ así también concede a estos tus siervos todo lo necesario para la salvación.¹⁹¹ Pues a Ti pertenece toda gloria, honor y adoración.

Luego besarán el Santo Evangelio y al sacerdote y uno al otro y el sacerdote los despedirá, diciendo:

El Señor de paz y amor sea con vosotros. Amén.

181. El Γ.β. II y otros divergen tanto en este punto que la comparación es inútil. Debería consultárselos en su versión original.

182. El 336 agrega «nuestra Señora santísima y sin pecado».

183. El Γ.β. VII agrega «y María por siempre virgen»; el 336 agrega «María por siempre virgen, y de san Juan el precursor y el Bautista, de los santos y los más benditos apóstoles y todos tus santos mártires, porque Tú eres misericordioso, [¿digno de confianza?] y el Señor de la Paz, Cristo nuestro Dios, y el tuyo, son la gloria y el agradecimiento por siempre».

184. El Γ.β. VII omite «y todos tus santos».

185. Véase comentarios sobre una plegaria similar en el Γ.β. II; comparada aquí (y allí) con el Coislin 213 de París (en adelante 213) y el 958 de Sináí.

186. El 213 omite «bendice y consagra»; agrega «protege en tu santidad».

187. El Γ.β. II agrega «ésta».

188. El Γ.β. II agrega «y consagrados»; el 213 agrega «por ti».

189. El 213 omite «y apóstoles».

190. El 213 omite «y amor».

191. El Γ.β. II agrega «y vida eterna. Pues Tú eres la luz [y] la verdad y tuya es la gloria»; el 213 omite «Pues Tú eres la luz, la verdad y tuya es la gloria».

10. SINAÍ 966 [SIGLO XIII] [GRIEGO]

Dmitrievskij proporciona una transcripción parcial [XXIII, p. 215]; el texto completo se transcribe en el Apéndice de Documentos, n.º 5.

**Orden para solemnizar la unión entre personas
del mismo sexo**

i.¹⁹²

Quienes tengan la intención de ser unidos irán ante el sacerdote, quien colocará el Evangelio en el centro del altar. El primero de los que habrán de ser unidos pondrá la mano sobre el Evangelio y el segundo sobre la mano dell primero. Así sellada la unión, el sacerdote dice la letanía:

ii.

En paz Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz celestial Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz del mundo entero [Te suplicamos, ¡oh, Señor!]

Por estos tus siervos de Dios, N. y N., y su amor (ἀγαπήσεως) en Cristo, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que les sea concedido el amor en el espíritu y el honor mutuo, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que el Señor nuestro Dios les conceda una vida sin tacha y conducta grata.

Que ellos y nosotros seamos salvos de todo [peligro, necesidad o tribulación].¹⁹³

192. Esta sección y la siguiente se asemejan, aunque no son idénticas, al Barberini Grec 345 del Vaticano (siglo XII) y al Γ.β. III de Grottaferrata (siglo XIV).

193. Incompleto en el manuscrito: cf. la entrada comparable, en,

iii.¹⁹⁴

Recíbenos. Sálvanos. Ten piedad de nosotros.

Con el pensamiento puesto en nuestra señora, la santísima, inmaculada, la muy bendita, gloriosa y por siempre virgen María, Madre de Dios, y en todos los santos, nos encomendamos a nosotros mismos, los unos a los otros y a todos los que viven en Cristo nuestro Dios.

iv.

Oremos.

Señor, nuestro Dios y soberano, que hiciste la humanidad a tu imagen y semejanza y nos otorgaste el poder de la vida eterna, a quien plugo que tus santos apóstoles Felipe y Bartolomé fueron unidos, no por vínculo de ley natural, sino en el modo de la fe, que encareciste la unión de tus santos mártires Sergio y Baco, no por vínculo de ley natural, sino en un espíritu santo y en el modo de la fe, concede a estos tus siervos gracia y amor recíproco y que permanezcan libres de odio y sin causa de escándalo todos los días de su vida, con la ayuda de la Santa Madre de Dios y de todos tus santos. Pues Tú eres nuestra unidad y certeza y el vínculo de paz, y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

v.

La paz sea con vosotros.

<Inclinad> la cabeza.

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos has favorecido con todo lo necesario pra la salvación y nos has mandado

por ej., el Γ.β. III de Grottaferrata. En la liturgia moderna de Crisóstomo esta súplica dice: «Que seamos salvos de toda tribulación, cólera, peligro y necesidad, rogamos al Señor».

194. Parte normal de la misa griega, conocida desde el siglo IX y que hoy se incluye en la liturgia de san Juan Crisóstomo.

amarnos los unos a los otros y perdonarnos mutuamente nuestras deudas, [bendice], Dios bondadoso y amante del bien, a estos tus siervos que se aman y han venido a ésta tu santa iglesia a recibir tu bendición. Concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero, y así como conferiste a tus santos discípulos y apóstoles tu paz y tu amor, concede también a estos, ¡oh, Cristo nuestro Dios! todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.

Porque Tú eres la luz, la verdad y la vida eterna, y tuya es la gloria.

vi.

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que en tu inefable providencia juzgaste oportuno llamar hermanos a los santos apóstoles y herederos de tu reino, acepta ahora que estos tus siervos, N. y N., sean unidos en espíritu y fe,¹⁹⁵ y considéralos dignos de permanecer a salvo (ὅσχανδαλίστους) de los ardides del demonio y de sus malos espíritus, prosperar en la virtud, la justicia y el amor sincero, que a través de ellos y de nosotros sea glorificado tu santísimo nombre, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ahora y siempre.

vii.¹⁹⁶

Señor, nuestro Dios, exaltado en la congregación de los santos, grande y tremendo soberano de todos cuantos están en torno a ti,¹⁹⁷ bendice a estos tus siervos <N. y N.>, concédeles conocimiento de tu Espíritu Santo.

195. Aquí hay un error en el texto; lo he sustituido con una redacción comparable, tomada de ceremonias estrechamente relacionadas con ésta (por ej., n.º 14).

196. Esta plegaria sólo aparece en otro manuscrito: el Γ.β. VII (siglo X, traducido *supra*, n.º 3). Sólo presenta variaciones en detalles sin importancia.

197. Cf. Salmos 89:8 [LXX/V, 88:9], «¿Quién es, ¡oh, Señor de

Guíalos en tu santo temor, confíérole alegría en tu poder, que su unión sea más en el espíritu que en la carne.¹⁹⁸ Pues eres Tú quien bendice y santifica todas las cosas, y <tuya> es la gloria.

viii¹⁹⁹

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que moras en el cielo y contemplas las cosas de aquí abajo,²⁰⁰ que para la salvación de la especie humana enviaste a tu hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, y escogiste a Pedro y a Pablo (Pedro de Cesarea de Filipo, Pablo de Tarso de Cilicia), y los uniste en el espíritu santo,²⁰¹ haz con estos tus siervos²⁰² lo mismo que con aquellos dos apóstoles. Guárdalos sin tacha todos los días de su vida, en honor de su más venerable y honrado nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es <así> santificado y glorificado, ahora y siempre.

los ejércitos!, par tuyo? Potente eres, Señor, y tu fidelidad en torno a ti.»

198. ἵνα γένωνται [*sic*: γένωνται, como en Γ.β. VII] πνευματικοὶ ἀδελφοὶ ὑπὲρ τοὺς σαρκικούς.

199. Esta plegaria sólo presenta variaciones sin importancia respecto del Barberini Grec 345 y el 329 del Vaticano, en ambos casos versiones del siglo XII. También es semejante al Γ.β. III, posterior en un siglo.

200. Salmos 113:5-6: «que mora en las alturas y los ojos inclina para mirar al cielo y a la tierra» (versión 112:5-6 de Rheims-Douai, que se ajusta más al griego).

201. O bien, «el Espíritu Santo», pero esto es improbable, tanto por las razones ya citadas a propósito del «espíritu», sin artículo definido, como porque en las tres versiones más estrechamente relacionadas, dice específicamente «de acuerdo con la santidad» (κατὰ ἁγιωσύνην).

202. Todas las demás versiones agregan «N. y N.».

ix.

Y ellos besarán el Santo Evangelio y se besarán el uno al otro, y así se concluirá.

11. «OFICIO DE UNIÓN ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO» [PRIMERA PARTE DEL SIGLO XIV]²⁰³
[ESLAVO SERBIO]

Publicado como «folleto» en la colección de la Sociedad Científica de Serbia, n.º 52, por Srečkovič, «чинь братотворениу» *Рласник Српскога Ученог Груштва*, 63. 1885, pp. 276-279.

Orden para unir a dos hombres [o dos mujeres]

i.

Quienes habrán de ser unidos²⁰⁴ entrarán en la iglesia, y [el sacerdote] los colocará frente a la puerta santa,²⁰⁵ el mayor al lado derecho, y le dará una vela a cada uno. Pondrá la diestra de cada uno de ellos sobre el Santo Evangelio y una cruz en la mano izquierda.

ii.

Y el sacerdote²⁰⁶ comenzará:

203. Según Nahtigal (ya citado), nota, p. 20. Srečkovič parece menos seguro.

204. братимити ce: es la única vez que esta palabra aparece como verbo en los textos eslavos aquí considerados.

205. Esto es, en la puerta del iconostasio, o mampara con imágenes sagradas pintadas que en los templos ortodoxos aísla el presbiterio y su altar del resto de la iglesia.

206. свшеникъ; попь es la palabra del EEA que se traduce a continuación como «sacerdote». Ambas me parecen intercambiables,

Dios Santo [Santo y Poderoso, Santo e Inmortal].²⁰⁷
El sacerdote dirá el «Padre nuestro» y el himno²⁰⁸ del día, de acuerdo con la liturgia de san Juan Crisóstomo.

iii.

Luego:

En paz Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz celestial y la salvación de nuestras almas, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz del mundo entero, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por nuestro arzobispo, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por quienes serán unidos²⁰⁹ en amor verdadero,²¹⁰ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por estos siervos del Señor N. y [?],²¹¹ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

como lo son en el Eucologio de Sinaí, pero es posible que se hayan pensado algunas distinciones. No se hace mención a diácono alguno, y en la mayoría de las versiones de la ceremonia el diácono y el sacerdote se alternan. свшеникъ, que significa simplemente «hombre sagrado» y podría referirse a un diácono, pero no parece probable en vista de que священство significa «sacerdocio». Menos probable aún es que un diácono administrara la Comunión, como lo hace el свшеникъ en este rito. «Diácono» se indica, en el n.º 6, сои диѣкъ, y en el n.º 15, сои диакни.

207. Cf. notas al comienzo del manuscrito n.º 8 de Estambul.

208. тропарь.

209. съвакупляющих: véase la n.º 99 sobre este verbo en el Eucologio de Sinaí.

210. нелицѣмерною: en ruso moderno, «no hipócrita». Esta misma palabra aparece en la letanía inicial (i, v. 8) del Eucologio sianítico. Los textos griegos emplean ἀνεπαίσχυντος, «que no tiene de qué avergonzarse».

211. Tal vez un error de copia: también en el n.º 15 hay una laguna en esta intercesión.

Que les concedas²¹² discreción²¹³ y amor verdadero, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por los dones santificados²¹⁴ del más preciado cuerpo y de la más preciada sangre de Nuestro Señor Dios, Jesucristo, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que ellos los reciban [esto es, el Cuerpo y la Sangre] sin pecado²¹⁵ y preserven su unión²¹⁶ sin envidia, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que quieras concederles toda plegaria para la salvación, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Ayúdalos, sálvalos, ten piedad de ellos y protégelos. Pues tuya es toda gloria.

iv.

Luego el sacerdote dirá esta primera plegaria:

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, concede tus plegarias para la salvación, Tú que diste a tus santos apóstoles la orden de amarse [любите] y perdonarse las deudas. ¡Oh, Señor!, autor de la vida y amigo de la humanidad,²¹⁷ estos tus siervos, que se aman con un espíritu de amor que de Ti proviene,²¹⁸ entran ahora en tu santa iglesia, anhelantes de tu bendición. Concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, así como diste a tus discípulos y apóstoles tu paz y tu santo amor. Concédeles todas las plegarias para la salvación y la vida perdurable. Pues únicamente Tú

212. Dual.

213. Véase la nota sobre esta palabra en Eucologio de Sinaí, I.

214. Esto es, consagrado antes de esta ocasión.

215. нескверно: literalmente, «no malamente».

216. братство.

217. La frase «amigo de la humanidad», en referencia a Dios, aparece a menudo en las ceremonias orientales y coptas de matrimonio heterosexual a partir de los siglos XI y XII: véase, por ej., *Le Grand euchologe du Monastère blanc*, ed. Emmanuel Lanne, PO, 28.2, París, 1958, p. 395.

218. O, posiblemente, «con un espíritu amado de ti».

eres Dios, y a Ti glorificamos, Padre, Hijo [y Espíritu Santo].

v.

(*Segunda plegaria*) Señor Dios todopoderoso, que modelaste la humanidad a tu imagen y semejanza y le²¹⁹ diste vida eterna y duradera,²²⁰ que escogiste²²¹ a tus santos discípulos y a tus gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, y Felipe y Bartolomé, para que fueran unidos no por vínculo de nacimiento, sino de la fe [вѣроу] y el amor, haz que se amen libres de envidia y tentación²²² todos los días de su vida. Te plugo que²²³ los santos mártires Sergio y Baco fueron unidos²²⁴ no por vínculo de nacimiento, sino por fe espiritual y amor. Haz también que estos dos siervos tuyos, N. y N., se amen sin celos ni tentación. Haz que permanezcan todos los días de su vida bajo²²⁵ tu Espíritu Santo y las plegarias de nuestra más pura Reina, la Madre de Dios, y de todos tus santos, que te complacieron a lo largo del tiempo.

219. Literalmente, «le».

220. нетлѣнныи и вѣчную: donde se sobreentiende животь para el primero y живю para el segundo.

221. Obsérvese que probablemente se trate de una mala comprensión de нзволеи de Sinaí.

222. ве-сѣвлазна; Frček ofrece como correspondencia griega (pp. 663-665) una plegaria que toma de Goar (p. 707, una fusión del Barberini 336 y del Г.β. I de Grottaferrata), donde la frase equivalente es: Δὸς αὐτοῖς [...] ἀμίστητον καὶ ἀσκανδάλιστον τὴν ἀδελφοσύνην αὐτῶν εἶναι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν («Haz que su relación sea, todos los días de su vida, libre de odio y no causa de escándalo»). Otras versiones de la plegaria emplean frases afines. Aunque la expresión del EEA no tiene paralelo con el griego, vuelve a encontrársela en otras versiones eslavas; en eslavo no se hace mención a la «relación» (ἀδελφοσύνην).

223. O bien, «consideraste adecuado»: съподовлен.

224. бѣти.

225. Literalmente, «por medio de».

Pues tuyo es el poder y tuyo el reino, tuya la fuerza y la gloria, Padre e Hijo.

vi.

Y cambiará a cada uno la cruz de la mano izquierda a la derecha de cada uno, y la vela a aquélla. Luego la antífona de cuarto tono: Maravilloso es el Señor entre sus santos, el Señor de Israel.

(Versículo) Bendecid (al Señor) en las congregaciones.²²⁶

vii.

[La Primera Epístola de] el apóstol Pablo a los Corintios [1, 12: 27- 31]²²⁷

Vosotros, pues, sois cuerpo de Cristo y, cada uno por su parte, miembros. A unos ha puesto Dios en la Iglesia, en primer lugar, como apóstoles: a otros, en segundo lugar, como profetas; en el tercero, como doctores; luego a los que tienen el don de hacer milagros, después a los que tienen el don de curar, de asistir al prójimo, don de gobierno, de interpretar todo género de lenguas. ¿Por ventura son todos apóstoles?, ¿o todos profetas?, ¿o todos doctores? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos la gracia de curar?, ¿hablan todos lenguas?, ¿interpretan todos? Vosotros, empero, entre esos dones aspiráis a los mejores. Y todavía os mostraré un camino más excelente.

[1, 13: 1-8] Aun cuando yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor,²²⁸ soy como un

226. Salmos 68:26: «Bendecid a Dios en las congregaciones». Cf. 89:5: «El cielo te alabará, ¡oh, Señor!: y también tu fidelidad en el coro de los santos».

227. He seguido la traducción de la KJV de este pasaje con la única excepción que se indica en la nota siguiente.

228. Empleo la traducción de la RSV del griego *ἀγάπη* como

bronce que suena o un címbalo que retiñe. Y cuando tuviera el don de profecía, y penetrase todos los misterios y todas las ciencias; cuando tuviera toda la fe, de manera que trasladase los montes, no teniendo amor, no soy nada. Y si distribuyo todos mis bienes, para sustento de los pobres, y entrego mi cuerpo a las llamas, si el amor me falta, no me sirve de nada.

El amor es sufrido, es bienhechor; el amor no tiene envidia, no es ostentoso, no se ensoberbece.

No hace nada ignominioso, no busca sus intereses,²²⁹ no se irrita, no piensa mal.

No se regocija en la injusticia, sino que se complace en la verdad.

A todo se acomoda, lo cree todo, todo lo espera y lo soporta.

El amor no fenece.

viii.

¡Aleluya! Bienhadado el hombre que al Señor teme.²³⁰

(Versículo) Escucha, ¡oh, Pastor de Israel!²³¹

ix.

Escuchad el Evangelio según Juan [171, 18-26]

«amor», que es más ajustada que «caridad» como se lee en la KJV, y se aproxima más al *любовь* del EEA, afín a «amor» y casi idéntica al alcance y significados de este último término. (Las principales traducciones eslavas de este pasaje emplean esta palabra o derivados de ella.) «Caridad» tal vez haya sido más adecuada para los lectores ingleses de la época del rey Jacobo, pero incluso esto es discutible; probablemente los traductores se inspiraron en el empleo de «caridad» en virtud de la *cari-tas* de Jerónimo, muy distinta de la *charity* del inglés. Los traductores modernos usan «amor».

229. не завить.

230. Salmos 112:1.

231. Salmos 80:1.

Estas cosas habló Jesús y, levantando los ojos al cielo, dijo: (Padre), así como tú me has enviado al mundo, así yo también los he enviado al mundo.

Y yo por amor de ellos me consagro a mí mismo para que ellos sean consagrados en la verdad.

Pero no ruego solamente por estos, sino también por aquellos que han de creer en mí a través de su palabra.

Que todos sean uno, que como tú, ¡Padre!, en mí, y yo en ti, así sean ellos en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado.

Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como nosotros lo somos.

Yo en ellos, y tú en mí, a fin de que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me has enviado y los has amado²³² como a mí me amaste.

Padre, yo deseo que aquellos que tú me has dado estén conmigo allí mismo donde yo estoy, para que contemplen mi gloria, cual tú me la has dado; porque tú me amaste desde antes de la creación del mundo.

¡Oh, Padre justo!, el mundo no te ha conocido; yo sí que te he conocido; y estos han conocido que tú me enviaste.

Yo, por mi parte, les he dado y daré a conocer tu nombre, para que el amor con que me amaste, en ellos esté, y yo en ellos.

x.

La paz sea para todos. Inclínemos²³³ la cabeza.

Luego, *esta plegaria*:²³⁴ ¡Oh, Señor!, Tú eres el crea-

232. ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας; Vulgata: *dilexisti eos, sicut et me dilexisti* (17:23).

233. Srečkovič lee глави ваше, «vuestras cabezas»: hay un error en el pronombre o en el verbo.

234. Compárese con el n.º 6, *supra*. Cf. también el n.º 15 y Hilferding.

dor²³⁵ del amor, el señor de la paz²³⁶ y el salvador de todos, concédenos verdadero²³⁷ amor para amarnos los unos a los otros²³⁸ y concédenos el meditar²³⁹ en la naturaleza de Jesús, tu único hijo, nuestro Dios. Júzganos dignos²⁴⁰ de recibirnos recíprocamente en amor (лювьвь) como tú único hijo nos recibió, y concédenos servirnos recíprocamente en amor para cumplir la ley de tu Cristo con todo nuestro corazón. Pues tuyo es el poder y el reino...

xi.

Y les dará el Evangelio para que lo besen. Luego se besarán el uno al otro.

xii.

Después, el sacerdote, levantando el Cuerpo y la Sangre en sus manos, dirá:

Mirad, cosas santas para lo santo.

Y les dará la Comunión.

xiii

Luego el sacerdote cogerá al mayor, y éste al menor, y los conducirá alrededor del presbiterio tres veces hasta el lugar donde está colocada la cruz, cantando en el primer tono:

235. съвършителъ: tal vez, «perfectivo» [en ing. *perfector*]. El griego es φουόρρος [véase n.º 131]; cf. el Eucologio de Sinaí, donde Frček traduce *consommé* [véase N. del T., *supra*, n.º 131].

236. Si se lee el имерек и наставникъ de Srečkovič como el и мироу наставникъ del Eucologio de Sinaí.

237. Sinaí: «vuestro».

238. El Sinaí omite «amarnos los unos a los otros»: agrega; «el cumplimiento de la ley».

239. моудръствовати, cf. el ruso мудрствование, «filosofar». Frček, en la frase correspondiente del sinaítico, presenta *pratiquer*, pero esto parece demasiado vago.

240. Sinaí: «Concédenos que recibamos».

[Vuélvete una vez más, Tú, Dios de los ejércitos], mira desde el cielo, mira y visita esta vid; Y el sitio de la viña que tu diestra plantó.²⁴¹

Bienhadado el varón que al Señor teme, [y mucho se complace] en sus mandatos.²⁴²

(*Versículo*) Escucha, ¡oh, Pastor de Israel!

xiv.

(*Versículo*) Mirad qué bueno [y agradable es habitar juntos los hermanos en unión].²⁴³

O: Señor, Señor, inclina los ojos [desde el cielo...].

Se cantará este versículo en el cuarto tono.

xv.

Después, el Gloria: [Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Como fue en el principio, es ahora y será por siempre: el mundo no tiene fin. Amén.]

xvi.

[*Luego:*] Tus mártires, ¡oh, Señor!, [fueron] fortalecidos en la fe y alentados en esperanza de vida, unidos en espíritu a través del amor y tu cruz, frustrando las torturas del enemigo, conquistando coronas con los espíritus que²⁴⁴ ruegan por nuestras almas.

xvii.

Y luego [el Gloria]: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Como fue en el principio, es ahora y será por siempre, el mundo no tiene fin. Amén.

241. Paráfrasis del Salmo 80:14-15.

242. Salmos, 112:1.

243. Salmos, 133:1. He alterado ligeramente la KJV para seguir el contexto. La KJV dice «habitar los hermanos juntos en unidad».

244. ?; Según Srečkovič y Nahtigal, *бспальтнимн*; Según Frček, *вспальтнимн*.

xviii.

Y el himno a la Madre de Dios: Madre de Dios, socorro de todos los que a ti oran: de ti esperamos, a quien alabamos, en ti depositamos toda nuestra confianza.²⁴⁵ Ruega a tu hijo por sus [?] ²⁴⁶ siervos.

xiv.

Luego se marchan.

12. CEREMONIA EDUARDIANA DE MATRIMONIO HETEROSEXUAL [SIGLO XVI] [INGLÉS]

Ceremonia heterosexual inglesa de 1549. Texto inglés publicado en *The First Book of Common Prayer of Edward VI and the Ordinal of 1549*, Londres, 1869, «The Form of Solemnization of Matrimony» (sin pagar).

En el día señalado para la Solemnización del Matrimonio, las personas que han de casarse entran en el cuerpo central de la iglesia con sus amigos y vecinos; y allí el sacerdote dirá: Amadísimos amigos, estamos aquí reunidos a la vista de Dios, y ante su grey, para unir a este hombre y a esta mujer en santo matrimonio, que es un estado digno de honra que Dios instituyó en el Paraíso, en la época de la inocencia del hombre, señalándonos con ello la unión mística entre Cristo y la Iglesia; santo estado que Cristo adornó y embelleció con su presencia y su primer milagro, que obró en Caná de Galilea, y que san Pablo manda para que un hombre sea honorable entre los hombres: por eso no debe aventurarse uno en el matrimonio ni debe adoptarlo precipitadamente, a la ligera o por ca-

245. упованіє: literalmente, «esperanza».

246. ¿«susodicho»? Srečkovič ofrece «запрени (?)»; Frček corrige esta última por за присни. Nahtigal incluye ambas.

pricho, para satisfacer la codicia y los apetitos carnales, como brutas bestias sin entendimiento, sino con reverencia y discreción, avisada y sobriamente, y en el temor de Dios, con la debida consideración de las causas por las cuales se ordenó el Matrimonio. Una causa fue la procreación de hijos que habrán de educarse en el temor y la disciplina del Señor y la alabanza de Dios. En segundo lugar, se ordenó como remedio contra el pecado y para evitar la fornicación: que las personas que han de casarse vivan constantemente en el cuerpo de Cristo. En tercer lugar, para la mutua compañía, ayuda y confortación que cada uno debe al otro, tanto en la prosperidad como en la adversidad. En este santo estado vienen ahora a ser unidas estas dos personas aquí presentes. En consecuencia, si alguien está en condiciones de indicar una causa justa por la cual no puedan ser legalmente unidas, que hable ahora o que, a partir de ahora y para siempre, respete su paz.

Y hablando también a las personas que se han de casar, dirá:

De vosotros requiero y a vosotros encomiendo (pues responderéis el temido día del juicio final, cuando los secretos de todos los corazones sean desvelados), que si alguno de vosotros dos conoce algún motivo por el cual no podáis uniros legalmente en matrimonio, que lo confiese. Pues tened por cierto que cuantos se unen en pareja de otra manera que la permitida por la palabra de Dios, no están unidos por Dios, ni su matrimonio es legal.

En este día de Matrimonio, si algún hombre alega un impedimento por el que los contrayentes no puedan ser unidos en matrimonio, y quiere, él y sus garantes, hacerlo firme ante las partes; o si otro plantea una duda acerca del pleno valor de tales cargos en relación con las personas que han de casarse, ha de probar su alegación; entonces la Solemnización deberá aplazarse hasta que se demuestre la verdad. Si no se alega ningún impedimento, el clérigo dirá al hombre:

N., ¿quieres tomar a esta mujer por legítima esposa, vivir con ella en santo estado de matrimonio según el mandato divino? ¿Quieres amarla, confortarla, honrarla y cuidar de ella en la enfermedad y en la salud, y, renunciando a todo lo demás, serle fiel todo el tiempo que ambos estéis vivos?

El hombre responderá:

Sí, quiero.

Luego el sacerdote dirá a la mujer:

N., ¿quieres tomar a este hombre por legítimo esposo, vivir con él en santo matrimonio según el mandato divino? ¿Quieres obedecerlo y servirlo, amarlo, honrarlo y cuidar de él en la enfermedad y en la salud, y, renunciando a todo lo demás, serle fiel todo el tiempo que ambos estéis vivos?

La mujer responderá:

Sí, quiero.

Luego dirá el sacerdote:

¿Quién da a esta mujer en matrimonio a este hombre?

Y el sacerdote, recibiendo a la mujer de las manos de su padre o de su amigo, hará que el hombre coja a la mujer por la mano derecha, y así cada uno confirma al otro su lealtad. En primer lugar, dice el hombre:

Yo, N., te tomo a ti, N., por mi legítima esposa, para tenerte y guardarte a partir de este día, suceda lo que suceda, en la riqueza y en la pobreza, en la enfermedad y en la salud, para amarte y protegerte hasta que la muerte nos separe, de acuerdo con el santo mandato de Dios, y te prometo fidelidad.

Luego se soltarán las manos, y la mujer, tomando la mano derecha del hombre, dirá:

Yo, N., te tomo a ti, N., por mi legítimo esposo, para tenerte y guardarte desde este día, suceda lo que suceda, en la riqueza y en la pobreza, en la enfermedad y en la salud, para amarte, protegerte y obedecerte hasta que

la muerte nos separe, de acuerdo con el santo mandato de Dios, y te prometo fidelidad.

Luego se soltarán otra vez las manos; y el hombre dará a la mujer un anillo y otros símbolos de esponsales, como oro y plata, que dejará sobre el libro. Y el sacerdote, tomando el anillo, lo entregará al hombre para que lo coloque en el dedo anular de la mano izquierda de la mujer. Y el hombre, instruido por el sacerdote, dirá:

Con este anillo te desposo: este oro y esta plata te doy, con mi cuerpo te adoro, y todos mis bienes mundanos te dono. En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Después de que el hombre haya puesto el anillo en el dedo anular de la mano izquierda de la mujer, el sacerdote dirá:

Oremos.

¡Oh, Dios Eterno, Creador y Preservador de toda la humanidad, Donante de toda gracia espiritual, Autor de la vida perdurable!, envía tu bendición a estos tus siervos, este hombre y esta mujer, a quienes bendecimos en tu nombre; que así como Isaac y Rebeca (una vez que se han entregado pulseras y joyas como señal de su matrimonio) vivieron juntos con fe, así también estas personas mantengan sin vacilaciones el voto y la alianza que entre ellos han hecho, de lo cual este anillo que dan y reciben es señal y prenda. Y que permanezcan por siempre juntos en amor y paz perfectos, y que vivan de acuerdo con tus leyes, a través de Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Luego el sacerdote unirá sus respectivas manos derechas y dirá:

Aquellos a quienes Dios ha unido, que el hombre no separe.

Luego el sacerdote habla a la grey:

Puesto que N. y N. han consentido unirse en santo matrimonio, y han dado testimonio de ello aquí, ante Dios y esta compañía, y se han prometido mutua fidelidad

y han declarado eso mismo al dar y recibir el oro y la plata y al unir las manos, los declaro marido y mujer. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Y el sacerdote agregará esta bendición:

Dios Padre os bendiga. Dios Hijo os guarde. Dios Espíritu Santo os ilumine el entendimiento. Que el Señor mire por vosotros con misericordia y os colme de toda bendición espiritual y toda gracia, pues vuestros pecados os serán perdonados en esta vida y en la vida perdurable del mundo por venir. Amén.

Luego entrarán en el coro y los sacerdotes o clérigos dirán o cantarán el salmo siguiente:

Beati omnes. Salmo 128.

O bien el salmo siguiente:

Deus misereatur nostri. Salmo 67.

Finalizado el salmo, el hombre y la mujer se arrodillarán ante el altar y el sacerdote, de pie, también ante el altar, volverá la cabeza hacia ellos y dirá:

Señor, ten piedad de nosotros.

Respuesta:

Cristo, ten piedad de nosotros.

Sacerdote:

Padre nuestro, que estás en el cielo... *y continúa*

Y no nos dejes caer en la tentación.

Respuesta:

Más líbranos del mal. Amén.

Sacerdote:

¡Oh, Señor, salva a tu siervo y a tu sierva!

Respuesta:

Que en ti depositan su confianza.

Sacerdote:

¡Oh, Señor, envíales ayuda desde tu santa sede!

Respuesta:

Y defiéndelos por siempre.

Sacerdote:

Sé para ellos una torre de fuerza.

Respuesta:

Frente a sus enemigos.

Sacerdote:

¡Oh, Señor, escucha mi plegaria!

Respuesta:

Y haz que a ti llegue mi ruego.

Sacerdote:

Oremos.

¡Oh, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob!, bendice a estos tus siervos y siembra en sus mentes las semillas de vida eterna; que todo lo que con provecho aprendan de tu Palabra santa, en actos lo conviertan.

¡Oh, Señor!, míralos con misericordia desde el cielo y bendícelos. Y así como enviaste al ángel Rafael a Tobías y a Sara, la hija de Ragüel, para su gran confortación, así también dignate enviar tus bendiciones a estos tus siervos y que ellos, obedeciendo tu voluntad y siempre seguros bajo tu protección, permanezcan en tu amor hasta el fin de sus vidas; a través de Jesucristo nuestro Señor. Amén.

13. PANTELEIMON 780 DEL MONTE ATHOS

[SIGLO XVI?] [GRIEGO]

Texto publicado en Apéndice de Documentos, n.º 6. Este texto guarda estrecha relación con el del Pantocrator 149 del monte Athos (originario del siglo XV) y es similar al 8 de

Estambul (también del siglo XV), que se transcribe parcialmente en Dmitrievskij, XLIV, pp. 466-467, lo que sugiere que su firma es anterior por lo menos en un siglo al manuscrito del que fue tomado.

Oficio para la unión entre personas del mismo género

El sacerdote recitará:

Bendito <sea nuestro Dios ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén>.

Santo <Dios, santo y poderoso, santo e inmortal, ten piedad de nosotros> [tres veces].

Santa Trinidad <ten piedad de nosotros. Señor, perdona nuestros pecados. Soberano, perdona nuestras faltas.

Santo Único, inclina la mirada y cura nuestras debilidades en tu nombre>.

Padre nuestro <que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal>.

Pues tuyo es el reino, <el poder y la gloria, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por siempre. Amén>.²⁴⁷

[El sacerdote recitará] el apolytikion,²⁴⁸ de ese día,²⁴⁹ el

247. Estas plegarias se identifican en el texto sólo por el nombre: εὐλογητὸν, τρισάγιον, παναγίας τριάς, πᾶτερ ἡμῶν, ὅτι σοῦ ἐστίν.

248. Conclusión de un fragmento (en este caso, la entrada) de una liturgia. Para la liturgia de san Crisóstomo (esto es, la liturgia ordinaria de la ortodoxia griega contemporánea), el *apolytikion* es: «Cristo nuestro Dios verdadero, que para nuestra salvación te diste a conocer en el bautismo de Juan en el Jordán, con la intercesión de Tu inmaculada madre, de nuestro padre san Juan Crisóstomo, arzobispo de Constantinopla, y de todos los santos, ten piedad de nosotros y sálvanos, pues bueno y amante eres» (Brightman, p. 361). Pero aquél a que aquí se hace referencia no es necesariamente el mismo. El Pant. 149 contiene en este punto el *troparion* del día. El *troparion* es una manera más general de designar un himno; no excluye la posibilidad de un *apolytikion*, pero podría referirse al «Himno de Sergio y Baco», aunque no fuera necesariamente el «del día». Es más probable que se lo usara al final, como en el Eucologio de Sináí.

249. El 8 de Estambul contiene sencillamente «el himno y la colecta del día». El Pant. 149 contiene <λέγει> ο ἱερεὺς τρισάγιον, πανα-

*himno de la santa unidad*²⁵⁰ y *el himno de la Virgen*.²⁵¹

Luego colocará el Santo Evangelio en la credencia y cada uno de los que habrán de ser unidos pondrá sobre él la mano derecha, mientras con la izquierda sostienen sendas velas.

Luego dice el sacerdote en voz alta:

[XLV] Amados,²⁵² habéis oído la voz del Evangelio decir «Te suplicamos, ¡oh, Señor!,²⁵³

Esto os mando, que os améis los unos a los otros».²⁵⁴

[XLVI] y [habéis oído] al gran Pablo decir,

«El amor no tiene envidia, no es ostentoso, no se ensoberbece. El amor no busca sus intereses [...] no se huelga en la injusticia. El amor nunca fenece».²⁵⁵

En Cristo nuestro Dios.

για τρίας, πατὴρ ἡμῶν, ὅτι σου ἐστίν, τροπάριον τῆς ἡμέρας καὶ κοντάκιον καὶ ἡ κατὰ α' συναπτή.

250. En la liturgia de Crisóstomo (Brightman, p. 357): «Bendice, ¡oh, Señor!, la santa unidad. Bendita sea la unidad de tus reverenciados santos, ahora y por los siglos de los siglos. Amén».

251. En la liturgia de Crisóstomo (Brightman, p. 357): «Por el honor y en memoria de nuestra más bendita y gloriosa Señora, María por siempre virgen, por cuya intercesión Tú, ¡oh, Señor! aceptas este sacrificio en tu altar celestial».

252. E. (véase n.º 92, *supra*), contiene «hermanos» (ἀδελφοί) o posiblemente «socios» (es decir, los que están a punto de ser unidos). En el contexto, cualquiera de los términos podía referirse tanto al conjunto de la congregación presente como a los que en ese momento se unían.

253. El Pant. 149 y el 8 de Estambul omiten «Te suplicamos, ¡oh, Señor!».

254. Juan, 15:17. Al editar el 8 de Estambul, Dmitrievskij considera erróneamente que τὰῦτα, «estas cosas», pertenece a la frase anterior.

255. 1 Corintios, 13:4, 5, 8. Me he valido de una versión modificada de la traducción de la RSV, porque en ésta, ἀγάπη se traduce por «amor». No sólo prefieren esto a la «caridad» de la KJV, sino que la propia KJV traduce por «amar» la forma verbal ἀγαπάω —como, por ejemplo, en la cita inmediatamente anterior de Juan—. No hay ninguna razón para suponer que el sustantivo se refiera a un concepto diferente.

Como proféticamente anunció David:

[XXIII] «Mirad qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos»²⁵⁶ en el amor de Dios.

Id, pues, al mundo entero, ahora y por siempre. Amén.²⁵⁷

Luego recita la letanía (συναπτή):

En paz oramos al Señor.

Por la paz celestial y la salvación de nuestras almas,²⁵⁸ rogamos al Señor.

Por la paz del mundo entero, rogamos al Señor.

Por este santo templo y los que entran en él con fe, reverencia y temor de Dios, rogamos al Señor.

Por nuestro arzobispo y honorabilísimo sacerdocio al servicio de Cristo, y por todos los clérigos y la grey, rogamos al Señor.²⁵⁹

Por estos siervos de Dios, N. y N., y su amor que de Dios viene,²⁶⁰ rogamos al Señor.

Que el Señor nuestro Dios los favorezca con amor sincero, rogamos al Señor.²⁶¹

Que seamos²⁶² salvados de toda tribulación, <cólera,²⁶³ y necesidad, rogamos al Señor>.²⁶⁴

Recíbenos. Sálvanos. Ten piedad de nosotros y presérvanos.²⁶⁵

256. Salmos, 133:1.

257. E. agrega aquí: «... En la bondad, misericordia y amor a los humanos de tu hijo unigénito, con quien seas tú bendito, junto con el Espíritu santísimo y donante de vida, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén».

258. E. omite «la salvación de nuestras almas».

259. Falta en E.

260. E. dice «en Cristo».

261. Cf. Barberini Grec 431 del Vaticano, que dice «Que el Señor les conceda fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, verdad y amor, rogamos al Señor».

262. E. dice «ellos y nosotros».

263. E. agrega «peligro».

264. De la moderna liturgia de Crisóstomo.

265. Omite «y presérvanos».

Dios, en tu bondad...²⁶⁶

Con el pensamiento puesto en nuestra señora,²⁶⁷ la santísima, la inmaculada, la muy bendita y gloriosa madre de Dios y por siempre virgen María, y en todos los santos, en Cristo Nuestro Señor nos encomendamos nosotros mismos, unos a otros y toda la vida.

(*Respuesta*) Pues tuya es toda gloria, honor y reverencia, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La paz sea con todos vosotros. Inclínad la cabeza ante el Señor.

*Luego invierten la posición de las manos sobre el Santo Evangelio, de modo que el que la tiene encima la pone debajo.*²⁶⁸

El sacerdote dice:

Oremos al Señor.

¡Oh, Señor, nuestro Dios y Soberano!, que hiciste la humanidad a tu imagen y semejanza, y les diste poder de vida²⁶⁹ perdurable,²⁷⁰ que aprobaste que fueran unidos tus santos apóstoles Felipe y Bartolomé, no por vínculo de naturaleza, sino por la comunión del espíritu santo,²⁷¹ y que aprobaste que fueran unidos tus santos mártires Sergio y Baco, bendice también a estos tus siervos, N. y N., unidos no por vínculo de naturaleza, sino por la fe. Concédeles, Señor, amor recíproco libre de odio y que permanezcan todos los días de su vida libres de escándalo, con la

266. Falta tanto en E. como en Pant. 149.

267. El texto menciona simplemente el nombre de esta plegaria (τῆς παναγίας ἀρχάντου).

268. El 8 de Estambul omite esta indicación y la agrega tras la plegaria siguiente, aunque en una forma abreviada; en Pant. 1549 se halla una versión más completa de la misma (véase introducción al n.º 13, *infra*).

269. Literalmente, «carne perdurable»: σαρκὸς ἀδιότου.

270. El 958 de Sinaí omite «y les diste poder de vista perdurable».

271. ὁλλὰ πνεύματος ἁγίου κοινωνίᾳ: lo mismo se encuentra en el Pantocrator 149. El 8 de Estambul sustituye esto por «por la fe y al modo del espíritu», que es la redacción anterior.

ayuda de la Bendita Madre de Dios y de todos los santos, porque Tuyo es el poder y el reino y el poder y la gloria, Padre, Hijo y Espíritu Santo.²⁷²

Oramos al Señor.²⁷³

¡Oh, Señor nuestro Dios!, que no consideraste a Santiago y a Juan, los hijos de Zebedeo, dignos de ser unidos según tu economía de la carne,²⁷⁴ sino [que los llamaste] discípulos y apóstoles, preserva ahora Tú, soberano, en paz y unión todos los días de su vida a estos tus siervos, N. y N., que se aman con amor espiritual, en obediencia a tus mandamientos.²⁷⁵ Guíalos en su camino, preserva inextinguible su luz, cuéntalos entre las cinco vírgenes prudentes.²⁷⁶ Sálvalos, ten piedad de ellos, en tu nombre, que por ellos se invoca, y considéralos dignos de hallar gracia ante tus ojos, no en las cosas del mundo,²⁷⁷ sino en las del espíritu.

Puesto que eres misericordioso y amante de la humanidad, y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén.

272. El 8 de Estambul termina: «Presérvalos de toda tentación del mal, de modo que a través de ellos sea glorificado su santísimo nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo». El 958 de Sinaí omite «y Espíritu Santo».

273. El Pantocrator 149 indica aquí otro cambio de manos.

274. Cláusula muy extraña, que tal vez juegue con el sentido biológico de ἀδελφὸς γενέσθαι, que en estos textos tiene en general otro significado, y sugiera que la unión que se realiza no debe entenderse como paralela a la hermandad biológica, o que Dios presta poco reconocimiento a los hermanos biológicos. Esta lectura se ve configurada por la del Pantocrator 149, que es idéntica. En el E. desaparece la negativa, aunque se retiene el adversario ὁλλά, y el pasaje no es más claro sin οὐκ. Véase al respecto los comentarios en el texto impreso del 780.

275. El E. contiene «en paz y unidad de pensamiento todos los días de su vida, en cumplimiento de tus mandamientos».

276. Obsérvese la evidente referencia matrimonial a Mateo, 25: 1-12.

277. Literalmente, «carnales».

Oremos al Señor.

¡Oh, Señor nuestro Dios!, que reuniste a tus reverenciados santos y²⁷⁸ apóstoles en las nubes²⁷⁹ y los uniste también allí, a ellos, que unidos están en un beso de paz y unión,²⁸⁰ de amor sincero y realización de obras buenas y el cumplimiento de tus mandamientos,²⁸¹ en la gracia, la misericordia y amante bondad de su hijo unigénito, con quien Tú seas por siempre loado, junto a la Suprema Santidad y Bondad del Espíritu [Santo]. Amén.

Oremos al Señor.

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que nos has concedido todo lo necesario para la salvación, y nos ordenaste amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestras deudas, <bendice> ahora, bondadoso y amante soberano,²⁸² a estos tus siervos²⁸³ que se aman con amor espiritual y han venido juntos a tu santa iglesia a que Tú los bendigas y los santifiques. Concéddeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero y, así como otorgaste a tus santos discípulos y apóstoles tu paz y tu amor, <concede estas cosas> también a estos, ¡oh, Señor, nuestro Dios! Guíalos en toda obra buena, pues Tú eres misericordioso y serás siempre el Dios de amante bondad, y tuya es la gloria

278. El Estambul omite «reverenciados santos y».

279. El Pantocrator 364 del monte Athos (siglos XV-XVII), dice «en Éfeso»; ninguna de las dos lecturas parece correcta.

280. εν φιλήματι ἀγάπῃ εἰς εἰρήνην καὶ σοφροσύνην. El 8 de E. dice «en el Espíritu Santo», sin las palabras que siguen.

281. Aunque sería posible interpretar que todo el resto de esta plegaria se aplica a los apóstoles y a los santos reunidos en el cielo, la evidencia de E. implica la vigorosa sugerencia de que los contemporáneos entendían que se aplicaba a quienes eran unidos. En efecto, en este texto se lee: «une también a estos socios N. y N. en santa amistad, en paz y en amor verdadero, en cumplimiento de tus mandatos».

282. El 8 de E. dice «soberano, señor, amante del bien y de los humanos».

283. El 8 de E. dice «tus siervos N. y N.».

sin fin, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.²⁸⁴ Amén.

Ten piedad de nosotros, Señor, de acuerdo con tu grandeza y tu misericordia. A Ti suplicamos. Te suplicamos, además, por N. y N., que ahora son unidos, [quieras conceder]les misericordia, bienestar, vida, salvación y perdón de los pecados. Porque Tú eres un Dios bueno y amante, y tuya es la gloria, por los siglos de los siglos.

El troparion del día en el segundo tono plagal.

Unidos y vinculados por vínculo de amor, y sometién-dose a Cristo el Soberano de todos, adelantan sus bellos pies para anunciar la buena nueva de paz para todos.²⁸⁵

Luego besan el Santo Evangelio, se besan el uno al otro y finaliza la ceremonia.²⁸⁶

14. ESTAMBUL: SANTO SEPULCRO 615

[1522] [GRIEGO]

Texto de Dmitrievskij, n.º XCVI, pp. 743-744, complementado a partir de Brighman.

284. El 8 de E. concluye esta plegaria con «que les confiere todo lo necesario para la salvación y la vida eterna».

285. Véase n.º 314, *infra*. Esta extraña plegaria es distinta en el 615 de E., aunque es evidente la estrecha relación entre ambas. Goar, que no nombra ninguno de los manuscritos, incluye una versión del mismo. No estoy en condiciones de determinar dónde lo obtuvo, aunque no afirma haber identificado todas sus fuentes. Quizá lo extrajo de un Eucologio impreso con anterioridad.

286. El E. dice: «Luego tiene lugar la despedida, y los que han sido unidos besan el santo Evangelio y se besan entre sí y parten, mientras el sacerdote los amonesta». Esta «amonestación» es una parte tradicional de la ceremonia matrimonial. El 615 de E. contiene también una conclusión retórica más elaborada, que proporciona una liturgia con una letanía para los que acaban de ser unidos.

Oficio de unión entre personas del mismo sexo

i.

Los que han de ser unidos entran en el presbiterio junto con la persona que responde de ellos.²⁸⁷ El sacerdote prepara el leccionario y coloca sobre éste el Santo Evangelio; el primero pone la mano sobre el Santo Evangelio, luego hace lo propio el segundo, a continuación la persona que responde²⁸⁸ de ellos y el sacerdote les ata las manos.²⁸⁹ Sostienen velas encendidas.

ii.

El sacerdote dice:

Bendito <sea nuestro Señor ahora y por los siglos de los siglos. Amén>.

Santo <Dios, santo y poderoso, santo e inmortal, ten piedad de nosotros>.

Santa Trinidad, <ten piedad de nosotros. ¡Oh, Señor!, perdona nuestros pecados. Perdona nuestras deudas. Santo Único, inclina tu mirada y cura nuestras debilidades en tu nombre.>²⁹⁰

Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal.

287. ὁ προεπιών: presumiblemente, equivale al «mejor hombre», παράνυμφος, de la ceremonia heterosexual.

288. Véase la nota anterior.

289. Probablemente con una estola, como en las ceremonias heterosexuales contemporáneas.

290. Estas plegarias constituyen una parte normal de la Liturgia de san Juan Crisóstomo, de uso común en la Iglesia ortodoxa griega. Aquí se las ha traducido a partir del texto que proporciona Brightman, p. 353, puesto que la ceremonia las abrevia.

Pues tuyo es el reino, el poder y la gloria, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

*El apolytikion de la santa trinidad*²⁹¹ y del día.

iii.

Y luego el sacerdote:

Oremos al Señor.²⁹²

¡Oh, Señor!, que nos concediste todo <lo necesario> para la salvación y nos mandastes amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestras faltas, <bendice> ahora, Soberano, Señor, Amante del bien y de la humanidad, a estos tus siervos N. y N., que se aman con amor espiritual y han venido a tu santa iglesia a que los bendigas. Concédeles fidelidad que no tenga de qué avergonzarse, amor verdadero, y así como diste paz y amor a tus santos discípulos y apóstoles, concede <estas cosas> también a estos. Cristo nuestro Señor, otórgales todo lo necesario para la salvación y la vida eterna.

iv.

*Otra plegaria.*²⁹³

Oremos al Señor.

291. En la Liturgia de Juan Crisóstomo (Brightman, p. 357): «Bendice, ¡oh, Señor! la santa unidad. Bendita sea la unidad de tus venerados santos, ahora y por los siglos de los siglos. Amén».

292. Dmitrievskij sólo incluye las líneas iniciales de esta plegaria y remite al lector al texto de Goar, p. 707. Yo, en cambio, he empleado la versión que se da en el 8 de Estambul, también del siglo XV, en oposición a la versión de Goar, combinada (e indatable).

293. Esta plegaria se relaciona estrechamente con la primera plegaria de la Traducción n.º 3, pero es lo bastante distinta como para justificar traducciones separadas. Aparece por primera vez en el Grec 330 de París (n.º 8 de esta colección), del siglo XII. Aquí se la compara tanto con el 330 como con el 1036 de Sináí, del siglo XIII. El comienzo que Dmitrievskij proporciona para el 971 de Sináí es semejante a la línea inicial del 330, pero este autor lo equipara al n.º 4 de Goar, que se aproxima mucho más al n.º 3 que al 330.

¡Oh, Señor!, nuestro Dios y Soberano,²⁹⁴ que hiciste el cielo y la tierra, y que instauraste y modelaste²⁹⁵ la humanidad a tu imagen y semejanza,²⁹⁶ que te dignaste concederles autoridad sobre la vida eterna,²⁹⁷ que aprobaste²⁹⁸ que tus santos discípulos²⁹⁹ y apóstoles Felipe y Bartolomé³⁰⁰ fueran unidos,³⁰¹ no por la naturaleza sino por³⁰² la fe, y que santificaste la unión de tus santos mártires, Sergio y Baco,³⁰³ bendice³⁰⁴ a estos tus siervos, N. y N.,³⁰⁵ no vinculados por la naturaleza sino³⁰⁶ por la fe.³⁰⁷ Haz que se amen y <permanezcan> libres de odio y tacha, para que todos los días de su vida glorifiquen tu santo nombre, con la ayuda de nuestra bendita Señora, María, Madre de Dios y por siempre virgen, y de tus santos, gloriosos y benditos apóstoles Felipe y Bartolomé, tus santos mártires Sergio y Baco, tus santos y gloriosos grandes márti-

294. El 330 y el 1036 omiten «y Soberano».

295. El 330 y el 1036 omiten «que instauraste y modelaste».

296. El 330 y el 1036 agregan «y los adornaste con toda tu gracia».

297. Literalmente, «sobre la carne eterna» (σαρκὸς αἰδίου); el 330 y el 1036 dicen ζωῆς αἰδίου, que es claramente su significado.

298. El 330 y el 1036 dicen «al aprobar».

299. El 330 y el 1036 omiten «discípulos y».

300. El 1036 agrega «así como tus santos mártires Sergio y Baco».

301. El 330 y el 1036 agregan εὐκλινεῖς. Para el significado de esto, véase n.º 156, *supra*.

302. El 330 y el 1036 agregan «un espíritu santo y».

303. El 303 omite «que aprobaste que tus santos discípulos y apóstoles Felipe y Bartolomé fueran unidos», el 1036 agrega εὐκλινεῖς después de «hermanos» (véase n.º 156).

304. El 330 y el 1036 omiten «Bendice»; y agregan «Envíales ahora, amante Señor, la gracia de tu Espíritu Santo».

305. El 330 y 1036 omite «N. y N.»; agrega «a quien Tú has hallado dignos de convertirse en pareja...».

306. El 330 y el 1036 omiten «por un espíritu santo y».

307. El 330 y el 1036 terminan aquí con «Y concédeles tu amor, en seguida y sin engaño hasta su último aliento. Y concédeles tu gracia como con buena voluntad e indulgencia [la] diste a tus santos apóstoles».

res Jorge y Demetrio, y los dos Teodoro, y todos tus santos. Pues eres Tú quien bendice y produce la santidad, ¡oh, Cristo nuestro Dios!, y Tuya es toda gloria, <ahora y por siempre. Amén>.

v.

La paz sea con vosotros.

<*Inclinad*> la cabeza.

[VIII]³⁰⁸ ¡Oh, Soberano y Señor, Dios Nuestro!, que llamaste al coro de tus santos³⁰⁹ apóstoles a un único pastor y una única Iglesia,³¹⁰ y los enviaste a todos los rincones del mundo para predicar tus mandamientos, bendice ahora también a estos tus siervos, a quienes has juzgado dignos de estar ante tu gloria y de ser unidos en espíritu, no por vínculo de naturaleza sino en el modo de la fe y el espíritu santo.³¹¹ Envía, ¡oh, amante de la humanidad!, la gracia de tu Espíritu Santo, para que se amen libres de ofensa, de odio, de escándalo y para que continúen fieles el resto de su vida, con la ayuda de nuestra santísima Reina, María, Madre de Dios y por siempre virgen, y de todos tus santos. Pues bendito y glorificado es tu nombre, el más honrado y loado <ahora y por siempre. Amén>.

308. Sólo se conocen cuatro versiones de esta plegaria. Aquí se fusiona con las otras tres, todas anteriores. Para una fusión del texto primitivo, véase el n.º 5 de esta colección.

309. Una versión agrega «discípulos y».

310. Dos versiones agregan «una hermandad»; dos omiten «una única iglesia».

311. El 213 y otras versiones terminan aquí de este modo: «Consérvalos en tu nombre, santifícalos en tu verdad, para que al comportarse de acuerdo con tus mandamientos se conviertan en herederos de tu reino, pues Tú eres el donante de todas las cosas y tuya es la gloria sin fin, Padre, Hijo y Espíritu Santo».

vi.

Luego cantamos el troparion [que se ha de decir]³¹² en el segundo tono plagal,³¹³ dos veces, o todas las veces que se desee.

Unidos al Señor del universo por vínculo de amor, los apóstoles se consagraron a Cristo y adelantaron sus bellos pies para llevar a todos la buena nueva de paz.³¹⁴

vii.

Luego: Ten piedad de nosotros. <Oh, Señor>.

Rogámoste piedad, <salud, vida y salvación para estos siervos de Dios, N. y N., que acaban de ser unidos.

Oremos por ellos:

Se dice doce veces el Kyrie eleison>.

viii.

Luego la pareja se besa, el <sacerdote> les da la Comunión y la pareja parte.

ix.

Si se desea una liturgia, la ceremonia tiene lugar después de la lectura del Evangelio, con la letanía se recuerda a los que acaban de ser unidos [οἱ ὁ δελφοποιηθέντες] y luego <tiene lugar> la despedida.

312. τροπάριον εἰρημένον, de acuerdo con Dmitrievskij (p. 744); sospecho que es una lectura errónea de εἰρμός, «secuencia».

313. ἡχος πλ. β'; en la notación occidental *iii plag.*: véase Brightman, p. 582, s.v. «*music*».

314. Paráfrasis de Romanos, 10:15: «¡Cuán hermosos son los pies de quienes predicán el evangelio de paz!», Cf. Isaías, 52:7: «¡Cuán hermosos son los pies de aquél que sobre los montes anuncia y predica la paz!» Puesto que *El cantar de los cantares* parece ser un subtexto de la representación fraternal de la ceremonia, es posible que este pasaje sea también un eco de *El cantar de los cantares*, 7:1 («Con qué gracia andan esos tus pies en su calzado...»), aunque, en *Romanos*, el griego se aproxima menos a esto.

15. BELGRADO [FECHA INCIERTA; ANTERIOR AL
SIGLO XVIII] [ESLAVO SERBIO]

Biblioteca Nacional de Belgrado, manuscrito 10. Editado por
P. Srečkovič «чинь братотворению», *Гласник Српскога
Ученог Друштва*, 63, 1885, pp. 279-284.

El orden de celebración de la unión de dos hombres

i.

*El sacerdote [попъ] colocará sobre el Santo Evangelio la
mano derecha del mayor y sobre ésta la del más joven.*

Luego: Bendito sea Dios, ahora y por los siglos de los
siglos. Amén. Dios santo, santo y poderoso, santo e in-
mortal, ten piedad de nosotros. Santísima Trinidad, ten
piedad de nosotros.

¡Oh, Señor!, perdona nuestros pecados.

¡Oh, Señor!, perdona nuestras faltas.

¡Oh, Señor!, inclina tu mirada y, en tu nombre, socó-
rrenos en nuestras debilidades.

ii.

Padre nuestro <que estás en el cielo, santificado sea tu
nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad,
así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada
día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas, así
como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no
nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal.
Amén>.

Pues tuyo es el reino, el poder y la gloria.

iii.

*Himno [мпоняп] de la iglesia o del día, en el primer
tono.*

¡Oh, Señor, redime a tu grey!

iv.

Luego el sacerdote [свѣщенникъ]³¹⁵ coge la sagrada cinta y la ata en torno a ellos. Los que han de ser unidos sostendrán la sagrada cinta en la mano derecha.

v.

(Primera plegaria) Oremos.

¡Oh, Señor, Dios Nuestro!, que nos conferiste la promesa de salvación y nos mandaste amarnos los unos a los otros y perdonarnos nuestras deudas, Tú, Autor de la gracia y Amigo de la humanidad, acepta a estos tus dos siervos, N. y N.,³¹⁶ que se aman con amor espiritual y han deseado venir a tu santa iglesia, y concédeles esperanza, fidelidad que no tenga de qué avergonzarse y amor verdadero. Así como concediste paz y amor a tus santos discípulos y apóstoles, concede lo mismo también a estos, ¡oh, Cristo, nuestro Señor! y dispénsales toda promesa de salvación y vida perdurable. Pues Tú das la gloria, [padre e hijo].

vi.

(Segunda plegaria) Señor Dios todopoderoso, que hiciste a la humanidad a tu imagen y semejanza y nos³¹⁷ conferiste vida eterna, consideraste justo que tus santos y gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, y Felipe y Bartolomé fueran unidos en amor perfecto [незазорное братолюбие], [?] ³¹⁸ fe y amor de corazón. También juzgaste

315. Véase n.º 206, *supra*.

316. Srečkovič, erróneamente, trae и ме.

317. Literalmente, «de».

318. Aparentemente, se ha omitido aquí una palabra: el texto sólo tiene el hoy final. De las otras versiones eslavas de esta plegaria, sólo Hilferding incluye el objetivo que modifica a върюю en este punto de la plegaria; se trata de доуховною, «espiritual», «del espíritu», pero en Hilferding sigue al sustantivo, de modo que no está claro que corresponda aquí.

adecuado³¹⁹ que fueran unidos tus santos mártires Sergio³²⁰ y Baco.³²¹ Bendice a estos tus siervos. Concédeles gracia y prosperidad, fe y amor: haz que se amen sin envidia y sin tentación³²² todos los días de su vida, a través del poder del Espíritu Santo y de las plegarias de nuestra Santa Reina, María, Madre de Dios y por siempre virgen, y de todos tus santos, que adóranle en todas las épocas.

Pues tuyo es el poder y tuyo es el reino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por los siglos de los siglos.

vii.

El diácono:

En unidad³²³ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz celestial.

Por la salvación de nuestras almas, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por la paz del mundo entero.

Por la prosperidad de las santas iglesias de Dios y de todos los que [en ellas] vienen a encontrarse,³²⁴ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por los que vienen a encontrarse³²⁵ en voto de amor de por vida [любви житию], Te suplicamos, ¡oh, Señor!

319. O bien, «hiciste adecuado»: съподовлеи.

320. Srečkovič trae сръпѣа, pero no hay duda acerca de su significado.

321. брата быти.

322. Véase n.º 129, *supra*.

323. En griego suele ser «por la paz», como en la intercesión inmediatamente posterior; миром es instrumental, pero la gramática del texto dista mucho de ser precisa.

324. съвъкоуплюних. Esta frase podría referirse o bien a los que «se reúnen» y se congregan en las iglesias, o bien a las parejas que allí han sido unidas. He conservado la ambigüedad en la traducción [*they that are come together*, forzada en el castellano «viene a encontrarse»], aunque la clara referencia de la plegaria siguiente a la pareja que se ha de unir me inclina a favor de la primera interpretación.

325. Véase la nota anterior.

Por estos tus siervos [y] por la unión recíproca, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que el Señor nuestro Dios los una en amor perfecto y vida inseparable,³²⁶ Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Qué Él les conceda sabiduría y amor verdadero, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Por el don presantificado³²⁷ del precioso Cuerpo y la preciosa Sangre de nuestro Señor Jesucristo, que reciban estos sin pecado³²⁸ y que estos preserven su unión³²⁹ libre de envidia, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que les conceda toda promesa de salvación, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Que nos libere de toda pena, ira y aflicción, Te suplicamos, ¡oh, Señor!

Protege, salva, ten piedad de ellos y protégelos, ¡oh, Señor!, con la más santa, perfecta y bendita gracia.

viii.

(*Troparion en el tercer tono* [2]) Diré los nombres de los hermanos.³³⁰

(*Versículo*) Servid al Señor con temor y regocijaos [con temblor].³³¹

ix.

[La Primera Epístola de] el apóstol Pablo a los Corintios [12: 27-31]

Vosotros, pues, sois cuerpo de Cristo y, cada uno por

326. En ruso, неразлучную; неразлучники significa «tórtolos».

327. Esto es, ya consagrado en una ocasión anterior.

328. вѣськупленіе. El Eucologio de Sinaí y el SSS dicen «no de mala manera» (бе-сквърны).

329. братство.

330. Cf. 3 Juan, 15: «Saluda a los amigos por su nombre».

331. Salmos 2:11; el texto dice literalmente «Temed al Señor y regocijaos».

su parte, miembros. A unos ha puesto Dios en la Iglesia, en primer lugar, como apóstoles; a otros, en segundo lugar, como profetas; en el tercero, como doctores; luego a los que tienen el don de hacer milagros, después a los que tienen el don de curar, de asistir al prójimo, de gobierno, de interpretar todo género de lenguas. ¿Por ventura son todos apóstoles?, ¿o todos profetas?, ¿o todos doctores? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos la gracia de curar?, ¿hablan todos lenguas?, ¿interpretan todos? Vosotros, empero, entre esos dones aspiráis a los mejores. Y todavía os mostraré un camino más excelente. [1, 13: 1-8] Aun cuando yo hablara las lenguas de los hombres, de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor³³² vengo a ser como un bronce que suena o un címbalo que retiñe. Y aun cuando tuviera el don de profecía, y penetrase todos los misterios y todas las ciencias; aun cuando tuviera toda la fe, de manera que trasladase los montes, no teniendo amor, no soy nada. Y si distribuyo todos mis bienes para sustento de los pobres, y entrego mi cuerpo a las llamas, si el amor me falta, de nada me sirve.

El amor es sufrido, es bienhechor; el amor no tiene envidia, no es ostentoso, no se ensoberbece.

No hace nada ignominioso, no busca sus intereses,³³³ no se irrita, no piensa mal.

No se regodea en la iniquidad, sino que se complace en la verdad; a todo se acomoda, todo lo cree, todo lo espera y lo soporta todo. El amor no fenece.

x.

Aleluya.

Mirad qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unidad.³³⁴ El Evangelio según Juan [17: 1, 18-26]:

332. Véase la n.º 228, *supra*.

333. не завить.

334. Salmos 133:1.

Estas cosas habló Jesús y, elevando la mirada a sus discípulos,³³⁵ dijo: [Padre], así como tú me has enviado al mundo, así yo los he enviado también al mundo.

Y yo por amor de ellos me consagro a mí mismo para que ellos sean consagrados en la verdad.

Pero no ruego solamente por estos, sino también por aquellos que han de creer en mí por medio de su predicación.

Que todos sean uno, que como tú, ¡Padre!, en mí, y yo en ti, así sean ellos en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado.

Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como lo somos nosotros.

Yo en ellos, y tú en mí, a fin de que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me has enviado y los has amado³³⁶ como a mí me amaste.

Padre, yo deseo que aquellos que tú me has dado estén conmigo allí donde yo estoy, para que contemplen mi gloria, cual tú me la has dado; porque tú me amaste desde antes de la creación del mundo.

¡Oh, Padre justo!, el mundo no te ha conocido; yo sí que te he conocido; y estos han conocido que tú me enviaste.

Yo, por mi parte, les he dado y daré a conocer tu nombre, para que el amor con que me amaste en ellos esté, y yo en ellos.

xi.

Luego: La paz sea con vosotros.

Después el sacerdote los besará.

335. Paráfrasis, aparentemente influida por el mismo pasaje en el Eucologio de Sinaí (n.º 6). El texto bíblico dice «levantando los ojos al cielo».

336. ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας; Vulgata: *dilexisti eos, sicut me dilexisti* (17.23).

Y los dos que han de ser unidos se besarán mutuamente.

xii.

El sacerdote:

La paz sea con vosotros.

La grey:

Y con tu espíritu.

[*El sacerdote:*]

Inclinad la cabeza.

El primer sacerdote, en voz baja:

¡Oh, Señor, nuestro Dios! Tú eres Autor³³⁷ del amor, maestro de gracia y salvador de todos, concédenos a unos, tus siervos, amor verdadero³³⁸ para pensar en³³⁹ Jesucristo, tu único Hijo. Y permítenos servirte y vivir, con todo nuestro corazón, según las leyes de tu Cristo.³⁴⁰

En voz alta: Pues tuya es toda gloria y honor.

Y luego: Haz, ¡oh, Dios! que seamos dignos de ser llamados junto a ti con total seriedad,³⁴¹ ¡oh, Dios celestial, Padre nuestro!

xiii.

La grey:

Padre nuestro [que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada

337. съвършителъ, tal vez «perfectivo». Véase nn. 131 y 235.

338. En este punto, el texto n.º 14 de esta colección contiene «amarnos los unos a los otros y concédenos», que pudo haber sido omitido al copiarlo o insertarlo en el anterior. Puesto que se desconocen las fechas de composición de uno y de otro, y dada la antigüedad de su relación, es imposible asegurarlo. La lectura del n.º 14 es más graciosa y coherente.

339. мудръствовати; cf. el ruso moderno мудрствовать, «filosofar». Frček da *pratiquer* en la frase correspondiente en el n.º 6.

340. дръзновениемъ: literalmente, «coraje».

341. съ дръзновениемъ неосужденно.

día, dánosle hoy. Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación. Mas líbranos del mal.] Pues tuyo es el reino, el poder [y la gloria].

xiv.

Luego el sacerdote eleva el pan [diciendo]:

Mirad lo santo para lo santo.³⁴²

La grey:

Sólo Tú eres santo, sólo Tú eres Señor, ¡oh, Jesucristo, en la gloria de Dios Padre! Amén.

Y luego les dará la Comunión si es adecuado que la compartan. En caso contrario [...],³⁴³ se les da Kissel,³⁴⁴ pan y vino.

xv.

Después de la Comunión, colocará una cruz en el presbiterio y los conducirá alrededor de éste. Luego inclinarán tres veces la cabeza.³⁴⁵ Luego el sacerdote cantará con ellos:

Vuélvete una vez más, Tú, Dios de los ejércitos, mira desde el cielo, mira y visita esta vid; Y el lugar de la viña que tu diestra plantó.³⁴⁶

xvi.

Tres veces en el sexto tono:

Gloria a Ti, ¡oh, Cristo, Dios!, loas a los apóstoles y regocijo a los mártires y a los que predicán la consustancialidad de la Trinidad, Una en ser. Santos mártires que

342. Cf. la frase griega τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.

343. Elipsis que Srečkovič indica sin aclaración.

344. Masa de almidón o suerte de jalea hecha de pan y leche o vino: en cuanto a su significado, es aquí equivalente en ciertos sentidos (aunque no idénticos) a la «copa común» de las ceremonias heterosexuales.

345. Srečkovič da покланіяета се г.

346. Paráfrasis del Salmo 80:14-15. Obsérvese que no hay identidad con las citas de este salmo tanto en el n.º 6 como en el n.º 14.

realizaron obras buenas y a quienes coronas celestiales coronan,³⁴⁷ rogad al Señor que salve vuestras almas.

xvii.³⁴⁸

Santa, igualmente digna de alabanza, santísima Virgen, con las plegarias de los profetas y mártires, sacerdotes, apóstoles, rogad con la Madre de Dios por la salvación de nuestras almas.

xviii.

(*Versículo*) Benditos sean los que temen a Dios.³⁴⁹

(*Versículo*) Mirad qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unidad.

(*Canto, letanía*) Ten piedad de nosotros, ¡oh, Señor! con tu gran bondad. Señor, escúchanos y ten piedad. Señor, ten piedad. (*Tres veces.*)

xix.

Rogamos también por estos tus siervos, N. y N.,³⁵⁰ por su vida, su salud, su salvación y el perdón de sus pecados. Que perseveren en unión, libres de tacha y tentación.³⁵¹ Digamos todos: Señor, ten piedad. (*Treinta veces.*)

347. вѣнчаше: венчать tiene el sentido básico de «coronar», pero венчание significa «ceremonia de bodas», debido a las connotaciones predominantemente nupciales que reviste «coronación» entre los cristianos orientales. Sería casi imposible que aquí esta asociación se hubiera omitido o que fuera accidental.

348. Esta plegaria ocupa la misma posición y tiene esencialmente el mismo tenor que la n.º XXXIX, pero la redacción es bastante distinta. Quizá se trate de una corrupción de la misma.

249. Probablemente, Salmo 112:1, «Bienhadado el varón que al Señor teme», que en este punto el Eucologio sinaítico menciona aproximadamente, pero que aquí se cita con gran imprecisión.

350. Srečković trae иже, que considero una lectura equivocada de име.

351. бесълазни: cf. Eucologio de Sinaí, v. que Frček traduce

xx.

*Y el resto.*³⁵²

Y los despedirá.

16. SERVICIO DE ADOPCIÓN³⁵³ DEL 973 DE SINAI

[1153] [GRIEGO]

Publicado en Dmitrievskij, n.º VIII, p. 122. Es la ceremonia de adopción más antigua de las que figuran en Dmitrievskij.

i.

Jesucristo, nuestro Señor y nuestro Dios, que salvaguardas y preservas a los niños y que, como un buen hombre, dijiste: «Dejad a los niños, y no les impidáis venir a mí, pues de los que son como ellos es el reino de los cielos»,³⁵⁴ hazte cargo, Señor, en tu santo nombre y con tu preocupación paternal, también de estos [...] vigi-lándolos y guiándolos para que preserven y cumplan tus mandamientos, a fin de que entren en tu reino celestial. En el amor, piedad y bondad de tu hijo unigénito, Jesu-cristo.

ii.

[= Goar, p. 562]

Cuando inclinen la cabeza: Señor, arquitecto de toda la creación, que estableciste primero en Adán la relación

como *sans scandale*, aunque esto parece más adecuado al *незавидьно*, anterior.

352. Posiblemente el *τηνῶν τετρα*; véase I, n.º x.

353. En el manuscrito se le llama *εὐχή ἐπὶ τεχνολοιουμένων*, frase muy extraña, especialmente si se la compara con el título de la cere-monía que sigue.

354. Mateo, 19:14.

con la carne, pero que en Cristo Jesús, tu hijo amado y nuestro Dios, nos aceptaste como Tu familia a través de la gracia, ante Ti, que conoces todas las cosas aun antes de que ocurran, inclinan la cabeza estos tus siervos y Te piden la bendición que instaure entre ellos el vínculo [οὐνδέσμιον] de padre e hijo en Ti. Que sus esperanzas y las adecuadas consecuencias de este acuerdo [καταστάσεως] y adopción en Ti sea efectiva, que cada uno se comporte como debe, para que en esto, como en todas las cosas, sea glorificado tu nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

17. 966 DE SINAÍ [SIGLO XIII] [GRIEGO]

Publicado en Dmitrievskij, n.º XXIII, p. 213.

Oficio de adopción (υἱοθετοῦντας)

El sacerdote llama al que desea adoptar, junto aquél a quien se ha de adoptar, y los lleva ante el altar diciendo:

Bendito sea el reino... [?]

En paz, rogamos al Señor.

Por la paz celestial, rogamos al Señor.

Por estos siervos de Dios, N. y N., y su adopción [διαθέσεως] en Cristo, su buen comportamiento [ἐπιτηδεύσεως] y obra espiritual, y por su paz y armonía, rogamos al Señor.

Por que persevere en buenas obras y en una vida digna, rogamos al Señor.

Que ellos y nosotros seamos salvos <de toda tribulación y necesidad, rogamos al Señor>.

Recíbenos. Sálvanos, Ten piedad de nosotros y presérvanos.³⁵⁵

355. El E., ceremonia comparable, omite «y presérvanos».

Con el pensamiento puesto en nuestra señora,³⁵⁶ la santísima, la inmaculada, la muy bendita y gloriosa madre de Dios y por siempre virgen María, y en todos los santos, en Cristo Nuestro Señor nos encomendamos nosotros mismos, unos a otros y toda vida.

Oremos.

¡Oh, Señor, nuestro Dios!, que por medio de su hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, nos llamaste a ser hijos de Dios a través de la adopción [υιοθεσίᾳ] y gracias a tu todopoderoso Espíritu Santo, que dijo «Seré para él un padre, y él será para mí un hijo»,³⁵⁷ mira, misericordioso Soberano, desde tu santa morada, a estos tus siervos a quienes la Naturaleza ha hecho separados uno del otro según la carne, y únelos como padre e hijo en tu Espíritu Santo.³⁵⁸ Fortalécelos en tu amor, únelos con tu bendición, bendícelos en tu gloria, instáuralos en tu fe, preservándolos siempre, que nunca sea negado lo que con sus labios prometieron. Concédeles perseverar en su compromiso, que hasta el fin de sus días mantengan inquebrantable y preserven en integridad la promesa que han hecho ante Ti, permaneciendo en Ti, nuestro Dios Único vivo y verdadero. Júzgalos dignos de convertirse en herederos de tu reino, pues a Ti corresponde toda gloria, honor y reverencia, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

La paz sea con vosotros.

Inclínad la cabeza.

Luego el sacerdote ora:

Señor Dios y Soberano, creador de todas las cosas vivas, que estableciste primero en Adán la relación física

356. El texto menciona simplemente el nombre de esta plegaria (τῆς παναγίας ἀχράντου), común en todo tipo de liturgias ortodoxas griegas.

357. *Hebreos*, 1:5.

358. τῷ ἀγῶ σου Πνεύματι (cf. Goar, p. 561).

según la carne, pero que en Cristo Jesús, Tu Hijo amado, nuestro Dios...

18. ACUERDO DE «HERMANDAD» ENTRE LUIS XI,
REY DE FRANCIA [1461-1483], Y CARLOS,
DUQUE DE BORGONA [LATÍN]

Publicado en DuCange [du Fresne], Charles, «Des adoptions d'honneur en frère», en ídem, Jean de Joinville, ed., *Histoire de St. Louis IX*, 2, París, pp. 265-266.

Luis, etc.,³⁵⁹ a todos aquellos, etc.:³⁶⁰ Puesto que últimamente se ha establecido y negociado un buen clima de paz y amistad entre Nosotros y nuestro querido y amadísimo hermano y primo el duque de Borgoña, con el fin de afirmar más aún dicho clima, para que no pueda ser jamás violado, y el de infundir en él un amor más perfecto y cordial, se ha sugerido que contraigamos hermandad en armas³⁶¹ entre Nosotros. En consecuencia, hacemos saber que reconocemos el gran beneficio que de la unión, asociación y fraternidad de armas entre Nosotros y nuestro mencionado hermano y primo deriva y puede derivar en el futuro para la política de nuestro reino, y considerando el gran valor, habilidad, honor, lealtad, inteligencia, prudencia, maneras y otras elevadas y excelentes virtudes que se hallan en su persona, así como el amor perfecto y

359. *Sic* en el texto, y probablemente en el manuscrito: en general equivale a una fórmula tal como «por la Gracia de Dios, rey de Francia», escrita íntegramente en la carta que se envió al destinatario, pero que se abrevió en la copia.

360. Abreviado en el texto, como se observa *supra*: probablemente en lugar de «...todos los que vean o tengan noticia de la presente carta», o algo similar.

361. *Fraternité d'armes*.

singular que tenemos específicamente por él por encima de los demás, Nosotros, con plena conciencia, gran convicción y madura deliberación hemos acordado y concluido, y por este medio acordamos y concluimos buena, verdadera, segura y leal hermandad de armas con nuestro ya mencionado hermano y primo de Borgoña, a quien hemos recibido y aceptado, y recibimos y aceptamos como nuestro único hermano de armas, y ante quien nos instituímos, decretamos y declaramos suyos; a quien le hemos prometido y prometemos que esta hermandad continuará y florecerá sin ninguna retracción, y con provisión, ayuda, soporte, favor y asistencia de nuestra persona y de todo nuestro poder y en todas las cuestiones y disputas con cualquier persona, sea quien fuere o pudiere ser, viva o muerta, sin ninguna excepción, y en todos sus asuntos; y a quien (prometemos) considerar en todos los aspectos sus actos como nuestros y no decepcionarlo en nada, hasta la muerte misma. A todos los propósitos que acaba de anunciarse, y a cada uno de ellos, hemos prometido y jurado y prometemos y juramos, por la fe y el juramento de nuestro cuerpo sobre los Santos Evangelios de Dios, por nuestro honor y por la palabra del rey, habernos ajustado y ajustarnos con firmeza y coherencia, sin ninguna contradicción de ninguna clase, y a este respecto sometemos, etc.³⁶²

362. La fórmula de conclusión está abreviada; cf. n.º 359.

Apéndice de documentos

Los símbolos

< > = especulación sobre una laguna o reconstrucción de abreviatura; las letras que encierran no figuran en el original.

| = cambio real de folio en el original; los números de folio se indican antes del enunciado en que se produce el cambio.

1. Γ. β. II DE GROTTAFERRATA (SIGLO XI)

Folio 86v (folio 87v según la numeración moderna, impresa; he conservado la numeración manuscrita antigua, visible en el ángulo superior derecho).

Traducido en el Apéndice de Traducciones, n.º 4.

Ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν

i.

τίθησιν ὁ ἱερεὺς τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐν τῷ ἀναλογεῖῳ καὶ ἐπιτίθησιν [sic] οἱ ἀδελφοὶ τὰς χεῖρας ἐπάνωθεν, κρατοῦντες ἅπτοντας κηρὺς εἰς τὰς ἀριστεράς. καὶ θυμῷ αὐτοὺς καὶ λέγει ὁ διάκονος:

ii.

Ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης.

Ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου.

Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου.

Ὑπὲρ τοῦ εὐλογηθῆναι τοὺς δούλους σου ὃ καὶ ὃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ, τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ διαφυλαχθῆναι τὴν τούτων ἀγάπην ἀμίσητον καὶ ἀσκανδάλιστον μέχρι βίου ζωῆς¹ αὐτῶν, τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ δωρηθῆναι αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθὴν ἀπόλαυσιν.

Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς χαρίσεται αὐτοῖς πίστιν ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς· ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός.

λέγεται τὸ κύριε ἐλέησον γ.

iii.

ὁ ἱερεὺς·

ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλῶν δέσποτα κύριε· ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν, ὁ εὐδοκήσας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον ἀδελφοὺς γενέσθαι, οὐ δεσμουμένους φύσεως ἀλλὰ πιστέως καὶ πνεύματος τρόπῳ ὡσαύτως καὶ τοὺς ἁγίους σου μάρτυρας Σέργιον καὶ Βάκχον ἀδελφοὺς γενέσθαι ἀξιώσας· αὐτὸς εὐλόγησον τοὺς δούλους σου ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα· οὐ δεσμουμένους δέσμῳ φύσεως ἀλλὰ πιστέως καὶ πνεύματος τρόπῳ, δωρούμενος αὐτοῖς εἰρήνην καὶ ἀγάπην καὶ ὁμόνοιαν. Ἀπόσμηξον πάντα σπῖλον καὶ ῥύπον ἀπὸ τῶν διανοιῶν αὐτῶν· καὶ δὸς αὐτοῖς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους ἀμισήτως καὶ ἀσκανδαλίστως πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν· πρεσβεΐαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα.

1. Sic.

iv.

Εὐχή ἐτέρα εἰς ἀδελφοποίησιν.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν ἡμῖν χάρι-
σάμενος, ὁ καὶ ἐντειλάμενος ἡμῖν ἀγαπᾶν ἀλλήλους,
καὶ συγχωρεῖν ἀλλήλων τὰ πταίσματα, αὐτός δέσποτα
φιλάγαθε καὶ φιλάνθρωπε καὶ τούτους τοὺς δούλους σου
τοὺς πνευματικῇ ἀγάπῃ ἑαυτοὺς ἀγαπήσαντας καὶ προ-
σελθόντας ἐν τῷ αγίῳ ναῷ τούτῳ εὐλογηθῆναι καὶ ἀγι-
ασθῆναι, εὐλόγησον καὶ ἀγιάσον· χαρίσαι αὐτοῖς πίστιν
ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον· καὶ ὡς ἐδωρήσω
τοῖς ἀγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις τὴν σὴν εἰρήνην
καὶ τὴν σὴν ἀγάπην, καὶ τούτοις παράσχου Χριστε ὁ
Θεὸς ἡμῶν, χαριζόμενος αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν
αἰτήματα καὶ ζωὴν αἰώνιον. σοὶ² γὰρ εἰ τὸ φῶς, τὸ
ἀληθινὸν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

Καὶ προσκύνουσι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον καὶ τὸν ἱερέα
καὶ ἀλλήλους, καὶ ἀπολύεταί.³

v.

Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἐπὶ γάμου, ποίημα Μεθοδίου
πατριάρχου.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τῆς ἀγάπης φυτουργὸς καὶ τῆς
εἰρήνης αὐτουργὸς καὶ τῆς σῆς προνοίας χωρηγός, ὁ
ποιήσας τὰ ἀμφότερά ἐν καὶ ἀποδοὺς ἡμᾶς ἀλλήλοις·
ὁ πάντας τοὺς ἀκραιφνοὺς καὶ ἀκαιρεοφόρους εὐλογεῖν
ἐπισχνύμενος·⁴ αὐτὸν⁵ τὴν ὑπὲρ τουτόν σου δεξίαν, τὴν

2. *Sic*: sc. σύ.

3. En general, en estos textos las fórmulas que describen actividad (por ej., «el sacerdote dice», «la congregación canta», etc.) preceden a las palabras prescritas. Si bien es esto lo que ocurre también aquí, la plegaria siguiente es la despedida real. Pero si, como también es posible, se tratara de la fórmula conclusiva de la ceremonia, la plegaria siguiente sería una pieza aparte, aunque no necesariamente sin relación con lo precedente. Véase el comentario en las notas a la traducción de esta ceremonia en el Apéndice de Traducciones.

4. *Sic*: Me es imposible identificar esta forma.

5. *Sic*: sc. αὐτός.

πλήρις⁶ χάριτος καὶ οἰκτιρμῶν οὐρανόθεν ἐξαπόστειλον
 πρὸς τοὺς παρόντας δούλους σου τούτους, καὶ τὴν δεξίαν
 ἐπισυννοικεσίαν καὶ σύνδεσμον γάμου ἐννόμως δεδωκότας,
 ἐυλόγησον καὶ πλήρωσον ἐπ' αὐτοὺς τὰ ἐλέη σου. Καὶ
 ἐπενδύων συναθροίσεις πᾶσι χάρισι καὶ θείαις καὶ πνευ-
 ματικαῖς ἀμαρύγμασιν, ἔυφρανον αὐτοὺς ἐν τῇ προσδοκίᾳ
 τῶν οἰκτιρμῶν σου. Τελείωσον αὐτῶν τὴν συνάφειαν·
 εἰρήνην καὶ ἀγάπην καὶ ὁμόνοιαν δώρησαι αὐτοῖς·
 ἀξιώσον αὐτοὺς καὶ τῆς ἐπιθέσεως τῶν στεφάνων καὶ τῆς
 ἀνωκλήσεως⁷ ἱκεσίαις τῆς κυρίως καὶ ἀληθῶς σὲ
 κηυσάσης καὶ πάντων τῶν ἀγίων σου, νῦν καὶ ἀεί.

vi.

καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν ἐπαίρει τὰ στέφη καὶ ἀπολύει
 αὐτούς.

2. COISLIN 213 DE LA BIBLIOTHÈQUE
 NATIONALE DE PARIS [1027/1029 E.C.]

Folio 41r. Traducido en el Apéndice de Traducciones, n.º 5.

εὐχή εἰς ἀδελφοποίησιν.

i.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν
 χαρισάμενος,⁸ ὁ⁹ ἐντειλάμενος ἡμῖν ἀγαπᾶν ἀλλήλους,
 καὶ συγχωρεῖν ἀλλήλων τὰ πταίσματα, αὐτὸς καὶ νῦν¹⁰

6. *Sic*: sc. πλήρης ο πλήρη.

7. *Sic*: sc. ἀνωκλήσεως.

8. Esta plegaria es uno de los dos componentes más comunes de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo, y ésta es una de sus versiones más antiguas. Las únicas dos copias son el 957 y el 958 de Sinaí; el Γ.β. II de Grottaferrata es más o menos contemporáneo. Esta edición combina la versión de París con la anterior y está inmediatamente yuxtapuesta al Γ.β. II de Grottaferrata, con el que también po-

φιλάγαθε κύριε¹¹ καὶ¹² τοὺς δούλους σου τοὺς πνευματικῇ
ἀγάπῃ ἑαυτοὺς ἀγαπήσαντας καὶ προσελθόντας ἐν τῷ
ἀγίῳ σου ναῷ¹³ παρὰ¹⁴ σου εὐλογηθῆναι καὶ ἀγιασθῆναι
φύλαξον <αὐτοὺς> ἐν τῷ σῶ ἀγασμῷ· χαρίσαι αὐτοῖς
πίστιν ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον· καὶ ὥς
ἐδωρήσω τοῖς ἀγίοις σου μαθηταῖς¹⁵ τὴν σὴν εἰρήνην
καὶ τὴν σὴν ἀγάπην, δώρησαι καὶ τούτοις πάντα τὰ πρὸς
σωτηρίαν αἰτήματα καὶ ζωὴν αἰώνιον.

εκφώνησις.

ὅτι ἐλέημων καὶ φιλόανθρωπος Θεὸς ὑπάρχει, καὶ σοὶ
τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν· τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ
πνεύματι.

εἰρήνη πᾶσιν.

ii.

ὁ διάκονος· τὰς κεφαλὰς.

ὁ ἱερεὺς·

iii.

Δέσποτα¹⁶ κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν χορὸν τῶν ἁγίων
σου¹⁷ ἀποστόλων ἐκλεξάμενος¹⁸ εἰς¹⁹ μίαν ποίμνην,²⁰ μίαν

dría comparársela. También se la asemejan los Grec 214, 324 y 392 de
París. La versión eslava de la misma plegaria, a partir del siglo XII, se
traduce en p. 000.

9. El 957 de Sinaí agrega καὶ.

10. El 957 de Sinaí agrega δέσποτα.

11. El 957 de Sinaí omite κύριε; agrega καὶ φιλόανθρωπε.

12. El 957 de Sinaí agrega τούτους.

13. El 957 de Sinaí agrega τούτῳ.

14. El 957 de Sinaí dice ὑπὸ.

15. El 957 de Sinaí agrega καὶ ἀποστόλοις.

16. Esta es la aparición más antigua de la plegaria; aquí se funde
con el Γ.β. I de Grottaferrata [11/12] (en adelante, I de Grottaferrata);
Euclologio Antonin. de Leningrado [C13] [=L]; y el 615 de Estambul
[16] [=I].

17. El L. agrega μαθητῶν καὶ.

18. El L. y el E.: ἐκλεξάμενος.

19. El L. agrega aquí μίαν ἐκκλησίαν.

20. Grottaferrata I omite μίαν ἀδελφότητα, καὶ ἀποστειλας αὐτούς.

ἀδελφότητα,²¹ καὶ²² ἀποστείλας²³ αὐτοὺς εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης κηρύξαι τὰ σὰ προστάγματα· αὐτοὺς εὐλόγησον²⁴ καὶ νῦν²⁵ τοὺς δούλους²⁶ σου·²⁷ οὓς εὐδόκησας παραστήναι κατενώπιον τῆς ἀγίας δόξης σου καὶ ἀδελφοὺς γενέσθαι πνευματικούς·²⁸ τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ σῶ²⁹ ὀνόματι,³⁰ ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου³¹ ἵνα πολιτευσάμενοι κατὰ τὰς ἐντολάς σου³² κληρονόμοι γένωνται τῆς σῆς³³ βασιλείας,³⁴ ὅτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

21. El E. omite μίαν ἀδελφότητα; agrega καὶ ἐκκλησίαν μίαν.

22. El L. omite καὶ.

23. El L. y el E.: ἐξαποστειλας.

24. El L. y el E. omiten εὐλόγησον.

25. El L. agrega ὁ Θεὸς ἡμῶν; el E. omite νῦν.

26. El L. omite σου· οὓς εὐδόκησας παραστήναι; agrega τούτους ὁ δεῖνα, τοὺς προσελθόντας στήναι.

27. El E. agrega τούτους.

28. En este punto discrepo tanto, que es más práctico citar simplemente estas líneas finales: οὐδεσμῷ φύσεως, ἀλλὰ τρόπῳ πίστεως καὶ Πνεύματος Ἁγίου, αὐτοὺς, φιλάνθρωπε, κατάπεμπσον τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου Πνεύματος εἰς τὸ ἁγαπᾶν ἀλλήλους ἀφθόνως, ἀμίσως, ἀσκανδαλίστως, καὶ ἐν εὐχαριστίᾳ εἶναι αὐτοὺς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν, πρεσβείαις τῆς πανάγνου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου. Ὅτι ἡυλόγηται καὶ δεδοξασταὶ τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου [tomado de Dmitrievskij, p. 744, literalmente, incluso πανάγνου, aunque me parece una lectura errónea de παναγίου].

29. El L. omite σῶ.

30. El L. agrega σου καὶ.

31. El L. omite σου.

32. En el L.: κατὰ τὰς ἐντολάς σου πολιτευσάμενοι.

33. Todas las otras versiones omiten σῆς.

34. Todas las otras versiones terminan en σου.

3. GREC 330 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE París [SIGLO XI]

Folios 173-175. Traducido en el Apéndice de Traducciones, n.º 8. Aquí se lo coteja con el 1036 de Sinaí, versión posterior y ligeramente mejor, pero muy semejante. Según Dmitrievskij, el 971 de Sinaí comienza con estas palabras, pero dice que es equivalente al Goar 4, que también empieza con estas palabras, aunque en verdad presenta notables diferencias respecto del PG 330. (Goar declara que su n.º 4 proviene del Bessarion de Grottaferrata, pero eso no es correcto, pues este último no contiene esta plegaria. Dmitrievskij no imprime el texto y yo no he conseguido verlo.) También el 615 de Estambul [1522] (texto completo, en Dmitrievskij) guarda estrecha relación con éste, pero es significativamente distinto. En la traducción se hallarán más comentarios.

εὐχὴ εἰς ἀδελφοποισίην³⁵

i.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν, καὶ παντί σου χαρίσματος κατακοσμήσας, καὶ δοὺς αὐτῷ ἐξουσίαν ζωῆς αἰδίου, ὁ καὶ³⁶ εὐδοκίσας³⁷ τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον ἀδελφοὺς εὐκλινεῖς³⁸ γενέσθαι³⁹ οὐ δεσμουμένους φύσεως ἀλλὰ πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως πρόπῳ αὐτὸς καὶ νῦν φιλόανθρωπε κύριε καταπέμψον τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἐπὶ τοὺς δούλους σου τούτους, οὓς ἡξίωσας ἀδελφοὺς εὐκλινεῖς⁴⁰ γενέσθαι, οὐ δεσμουμένους φύσεως ἀλλὰ πνεύμα-

35. En 1036: ἀδελφοποιησίαν.

36. El 1036 agrega νῦν.

37. *Sic*: sc. εὐδοκίσας.

38. *Sic*: en el 330 y en el 1036; cf. *infra*.

39. El 1036 agrega ὁ καὶ τοὺς ἁγίους σου μάρτυρας Σέργιον καὶ Βάκχον ἀδελφοὺς εὐκλινεῖς γενέσθαι.

40. Véase n.º 4.

τος ἁγίου καὶ πίστεως τρόπῳ καὶ δῶς⁴¹ τὴν ἀγάπην σου ἐν
αὐτοῖς ἄσυχον, ἀνεπερέαστον⁴² μέχρι τῆς ἐσχάτης ἡμῶν⁴³
ἀναπνοῆς· καὶ δῶς⁴⁴ τὴν χάριν σου ἐν αὐτοῖς ἣν ἐδώρισω⁴⁵
τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι.

4. GRAECUS 1811 DEL VATICANO 1811 [1147]

Italo-griego (?).⁴⁶ Folios 52-54.

Traducido en el Apéndice de Traducciones, n.º 9.

ἀκολουθεῖα εἰς ἀδελφοποίησιν

i.

τίθησιν <ὁ ἱερεὺς>⁴⁷ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐν τῷ ἀνα-
λογίῳ καὶ ἐπιτήθησιν [*sic*] οἱ ἀδελφοὶ τὰς χειρὰς ἐπ' αὐτῷ
κρατοῦντες ἅπτοντα<ς> κηροὺς εἰς τὰς ἀριστερὰς χειρὰς,
καὶ θυμῷ αὐτοὺς καὶ λέγει ὁ διάκονος·
εὐλόγησον δέσποτα.

41. *Sic*: sc. δός. Correcto en el 1036.

42. *Sic*: sc. ἀνεπηρέαστον. El 1036 trae ἀνεπαρέαστον, que posiblemente haya que entender como «no orgulloso» (cf. 2 *Corintios*, 11:20), pero probablemente sea un error.

43. *Sic*: sc. αὐτῶν, como en el 1036.

44. *Sic*: sc. δός, como en el 1036.

45. *Sic*: sc. ἐδώρισω.

46. El catálogo del Vaticano de este manuscrito compara su versión de esta ceremonia con Goar, pp. 706-709, que es en realidad su versión del Γ.β. III de Grottaferrata, pero a mí me parece que se asemeja más al Γ.β. II, con el que aquí se lo ha comparado (aunque no se lo ha fundido, precisamente). Los folios 31v-33 del 1811 contienen un servicio llamado εὐχή εἰς εὐλογίαν διγαμίας· ποίημα Μεθοδίου πατριάρχου, en cuyo final el sacerdote une a la pareja por las respectivas manos derechas y luego agrega una plegaria de la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo. Cf. Gr. 1872 del Vat., fol. 133.

47. En el manuscrito se ve el dibujo de una cabeza con ojos.

ii.

<ὁ ἱερεὺς>⁴⁸ εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς, <καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ αἰεί>.

εἶτα ὁ διάκονος·

Ἐν εἰρήνῃ <τοῦ Κυρίου δεηθώμεν>.

Ἐπὲρ τῆς ἁνωθεν εἰρήνης

Ἐπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ οὐμπαντος κόσμου>

Ἐπὲρ τοῦ εὐλογηθῆναι τοὺς δούλους σου ὅδε καὶ ὅδε εὐλογία [*sic*] πνευματικῇ, τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

Ἐπὲρ τοῦ διαφυλαχθῆναι τὴν τούτων ἀγάπην ἀμίσιτον [*sic*] καὶ ἀσκανανδάλιστον μέχρι βίον ζωῆς αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

Ἐπὲρ τοῦ δωρεθῆναι αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα καὶ τῶν αἰώνιων ἀγαθῶν τῆς ἀπολαύσεως, τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς χαρίσεται αὐτοῖς πίστιν ἀκαταίσχυτον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον, τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

Ἐπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός.

κατὰ τὸ μέγα ἔλεος σου.⁴⁹

λέγεται τὸ κύριε ἐλέησον γ'.

<ὁ ἱερεὺς>⁵⁰ ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλόανθρωπος θεὸς ὑπάρχεις.

iii.

Εὐχὴ α̅.

Κύριε ὁ Θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοιώσιν, καὶ δοὺς αὐτῷ ἐξουσίαν ζωῆς αἰδίου, ὁ εὐδοκήσας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον ἀδελφοὺς γενέσ-

48. Véase n. 47.

49. Liturgia del Presantificado, ed. Brightman, p. 345.

50. Véase n. 47.

θαι, οὐ δεσμομένους φύσεως νόμῳ ἀλλὰ πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως τρόπῳ· ὁ καὶ τοὺς ἁγίους σου μάρτυρας Σέργιον καὶ Βάκχον ἀδελφοὺς γενέσθαι πνευματικούς· αὐτὸς φιλόανθρωπος Κύριε κατάπεμψον τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματός σου ἐπὶ τοὺς δούλους σου τούτους, οὓς καταξιῶσας ἀδελφοὺς γενέσθαι, οὐ δεσμομένους φύσεως τρόπῳ ἀλλὰ πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου· δὸς αὐτοῖς τὴν χάριν σου εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους ἀφθόνως καὶ ἀμισήτως ἐν εὐχαριστία πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν, πρεσβείαις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὅτι εὐλογητός εἶ καὶ δεδοξασμένος πάντοτε νῦν καὶ ἀεί.

iv.

Εὐχή β̄.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐντειλά | μενος ἡμῖν ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ συγχωρεῖν ἀλλήλων τὰ πταίσματα, αὐτὸς δέσποτα φιλάγαθε καὶ πολυέλεε καὶ τοὺς δούλους σου τούτους τοὺς πνευματικῇ ἀγάπῃ ἑαυτοὺς ἀγαπήσαντας καὶ ἐν τῷ ναῷ τούτῳ ὑπὸ σοῦ εὐλογηθῆναι εἰσελθόντας· χαρίσαι αὐτοῖς πίστιν ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον· καὶ ὥς ἐδωρήσω τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγάπην, οὕτως καὶ τοῖς δούλοις σου τούτοις χάρισαι πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ, καὶ προσκύνησις.

v.

καὶ εἰθ' ἀσπάζονται τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον καὶ τὸν ἱερέα καὶ ἀλλήλους, καὶ ἀπολύει αὐτοὺς λέγων, ὁ Κύριος τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀγάπης ἔσται⁵¹ μεθ' ὑμῶν. ἀμὴν.

51. Sic: en lugar de ἔστω.

5. 966 DE SINAI [SIGLO XIII]⁵²

Folios 82-85. Traducido en el Apéndice de Traducciones,
n.º 10.

Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἀδελφοποίησιν

i.⁵³

Προσέρχονται οἱ μέλλοντες ἀδελφοὶ γενέσθαι τῷ ἱερεὶ καὶ αὐτὸς τίθησιν τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ στῆθος τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὁ πρῶτος ἀδελφὸς τίθησι τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπάνω τοῦ εὐαγγελίου καὶ ὁ δεύτερος ἐπάνω τῆς χειρὸς τοῦ πρώτου ἀδελφοῦ, καὶ εἶθ' οὕτως σφραγίσας αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν συναπτήν·

ii.

Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῆς ἀνώθεν εἰρήνης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ οὐμπαντος κόσμου, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ τόνδε καὶ τόνδε καὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἀγαπήσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τοῦ δωρηθῆναι αὐτοῖς πνευματικὴν ἀγάπην καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους τιμὴν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶς δωρήσεται αὐτοῖς βίον ἄμεμπτον καὶ πολιτείαν εὐάρεστον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι αὐτοὺς τε καὶ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

52. Dmitrievskij publica un texto parcial, p. 215.

53. Aunque no idénticas, tanto esta sección como la que sigue se asemejan al Barberini Grec 345 del Vaticano (siglo XII) y al Γ.β. III de Grottaferrata (siglo XIV).

iii.⁵⁴

Ἀντιλαβοῦ. Σῶσου. Ἐλέησον.

iv.

Τῆς παναγίας ἀχράντου <ὑπερευλογημένης ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας μετὰ πάντων τῶν ἁγίων υνημονεύσαντες ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.>

v.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνᾳ σὴν καὶ ὁμοίωσιν, καὶ δοὺς αὐτῷ ἐξουσίαν ζωῆς αἰδίου, ὁ εὐδοκήσας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον ἀδελφοὺς γενέσθαι, οὐ δεσμουμένους φύσεως νόμῳ, ἀλλὰ πίστεως τρόπῳ ὁ καὶ τοὺς ἁγίους σου μάρτυρας Σέργιον καὶ Βάκχον στηρίζας ἀδελφοὺς γενέσθαι, οὐ δεσμουμένους φύσεως νόμῳ, ἀλλὰ πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως τρόπῳ, δῶς αὐτοῖς χάριν τοῦ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, ἀμισήτους καὶ ἀσκανδαλίστους εἶναι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν· πρεσβείαις τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ πάντων ἁγίων σου.

ὅτι σὺ εἶ ἡ ἔνωσις καὶ ἀσφάλεια καὶ δεσμὸς τῆς εἰρήνης, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

Εἰρήνη ὑμῖν.

Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.

vi.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν ἡμῖν

54. Parte normal de la misa griega, conocida al menos hasta el siglo IX y parte de la liturgia moderna de san Juan Crisóstomo.

χαρησάμενος,⁵⁵ ὁ καὶ ἐντειλάμενος ἡμῖν ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ συγχωρεῖν τὰ παραπτώματα, αὐτός δέσποτα φιλόανθρωπε καὶ φιλάγαθε καὶ τούτους ἀγαπήσαντας καὶ προσελθόντας⁵⁶ ἐν τῷ ἁγίῳ ναῷ τούτῳ ὑπὸ σοῦ εὐλογηθῆναι, χαρήσαι⁵⁷ αὐτοῖς πίστιν ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον· καὶ ὡς ἐδώρήσω τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις καὶ μαθηταῖς τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγάπην, οὗτοις καὶ τούτοις παράσχου Χριστε ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα καὶ ζωὴν αἰώνιον.

σὺ γὰρ εἶ τὸ φῶς, τὸ ἀληθινὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον, καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

vii.⁵⁸

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τῆς ἀφάτου σου οἰκονομίας καταξίωσας ἀδελφούς καλέσαι τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας σου, αὐτοὺς τοὺς δούλους σου τόνδε καὶ τόνδε ἀδελφούς πνευματικούς⁵⁹ ἀνάδειξον καὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν γενέσθαι καταξίωσον, ἀσκανδαλίστους αὐτοὺς ἀνάδειξον καὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν γενέσθαι καταξίωσον, ἀσκανδαλίστους⁶⁰ ἐκ τῶν μεθοδιῶν τοῦ διαβόλου καὶ τῶν πονηρῶν αὐτοῦ πνευμάτων, ὅπως ἐν ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ προκόπτοντας καὶ ἀγάπῃ εὐκληρῇ, δοξάζῃται δι' αὐτῶν καὶ δι' ἡμῶν πάντων τὸ πανάγιον ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Ὑιοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ.

55. *Sic*: la mayoría de los textos da χαρισάμενος.

56. *Sic*.

57. *Sic*: sc. χαρίσαι.

58. Únicamente en este manuscrito.

59. Desde aquí hasta la nota siguiente, el texto no es claro, probablemente debido a un error de copia. Para detalles, véase la próxima nota.

60. ἀνάδειξον καὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν γενέσθαι καταξίωσον, ἀσκανδαλίστους repite por error en el manuscrito, con sustitución de αὐτούς por πνευματικούς la primera vez que la frase aparece.

viii.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλῇ ἁγίων, ὁ μέγας καὶ φοβερός ὑπάρχων ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλω σου,⁶¹ εὐλόγησον καὶ⁶² τοὺς δούλους σου τούτους,⁶³ χάρισαι αὐτοῖς τὴν γνῶσιν τοῦ Ἀγίου σου Πνεύματος· ὁδήγησον αὐτοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ φόβῳ σου,⁶⁴ εὐφρανον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει σου,⁶⁵ ἵνα γέονται⁶⁶ πνευματικοὶ ἀδελφοὶ ὑπὲρ τοὺς σαπκικούς. ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα⁶⁷ καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

ix.

Κύριε⁶⁸ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς⁶⁹ κατοικῶν, καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν,⁷⁰ ὁ διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐξαπέστειλας τὸν μονογενῆ σου υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν, Ἰῆσον Χριστὸν, καὶ⁷¹ ὑποδεξάμενος Πέτρον καὶ Παῦλον, Πέτρον μὲν⁷² ἀπὸ Καισαρίας τῆς Φιλίππου, Παῦλον δὲ ἀπὸ Ταρσοῦ⁷³ τῆς Κηλικίας,⁷⁴ ποιήσας αὐτοὺς κατὰ πνεῦμα ἅγιον⁷⁵ ἀδελφούς· ποιήσον καὶ τοὺς δούλους σου τοῦ-

61. En el Γ.β. VII de Grottaferrata: αὐτοῦ.

62. El Γ.β. VII de Grottaferrata omite: καὶ.

63. En el Γ.β. VII de Grottaferrata: τοὺς Δ.

64. En el Γ.β. VII de Grottaferrata: ἐν τῷ φόβῳ σου τῷ ἁγίῳ.

65. El Γ.β. VII de Grottaferrata omite: ἐν τῇ δυνάμει σου.

66. Sic: sc. γένωνται, como en el Γ.β. VII de Grottaferrata.

67. El Γ.β. VII de Grottaferrata omite: τὰ σύμπαντα; agrega τοὺς ἐπὶ σοὶ πεποιθότας.

68. Fundido aquí con el Barberini Grec 345 del Vaticano, que es la versión más antigua (siglo XII) de esta plegaria, y con el Barberini Grec 329, también del siglo XII.

69. En el 329: ὑψιστοῖς.

70. Salmos 112:5-6: ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν.

71. En el 345 y en el 329: ὁ.

72. En el 345 y 329 omiten μὲν.

73. En el 345 y en el 329: Τηβέρων.

74. El 345 y el 329 omite τῆς Κηλικίας. En el Nuevo Testamento este nombre aparece escrito así: Κιλικία.

75. El 345 y el 329 insertan καὶ ἐνέγκας αὐτοὺς καὶ ἐποίησας κατ' ἁγιοσύνην; en cambio, omiten ποιήσας αὐτοὺς κατὰ πνεῦμα ἅγιον.

τους⁷⁶ ὡς αὐτοὺς τοὺς δύο ἀποστόλους⁷⁷ ἀμέμπτους αὐτοὺς διατήρσον πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν, ὅτι ὑγιασ-
ται⁷⁸ καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα
σου, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν
καὶ ἀεὶ.

Καὶ ἀσπασάμενοι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον καὶ εἰθ' οὕτως
ἀλλήλους, καὶ ἀπολύεται.

6. PANTELEIMON 780 DEL MONTE ATHOS [SIGLO XVI]

Folios 60-62. Traducido en el Apéndice de Traducciones,
n.º 13.

ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιΐσιν

i.

ποιεῖ ὁ ἱερεὺς εὐλογητὸν, τρισάγιον, παναγίας τριάς,
πατὲρ ἡμῶν, ὅτι σοῦ ἐστίν, ἀπολυτίκιον τῆς ἡμέρας, καὶ
κοντάκιον καὶ τοῦ ἁγίου τῆς μονῆς, ὡσαύτως καὶ τὸ κον-
τάκιον καὶ θεοτοκίον.

εἶτα τίθησιν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐν τῷ ἀναλογίῳ καὶ
τίθησι τὰς δεξιὰς χειρὰς ἐπάνω αὐτοῦ οἱ μέλλοντες ἀδελφοὶ
ποιηθῆναι, κρατοῦσι δὲ κηροὺς ὄπτοντας.

ii.

καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὰς εὐχὰς μεγαλοφώνως·

Ἀγαπητοὶ⁷⁹ ἡκούσατε τὴν εὐαγγελικὴν φωνὴν τὴν λέγου-
σαν, τοῦ Κυρίου δεήθωμεν,⁸⁰

76. En el 345 y en el 329: τοὺς τοὺς δούλους σου; y se agrega ὁδε καὶ ὁδε.

77. El 345 omite δύο.

78. El 345 y el 329: ἡγίασται.

79. Desde este punto hasta el que se indica, está fundido con el Panteleimon 149 del monte Athos, y a través de él, con el 8(182) de Estambul [=Ist.]. Aquí este último contiene Ἀδελφοί.

80. El 149 y el E. omiten τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν ἵνα ἀγαπάτε⁸¹ ἀλλήλους,⁸²

iii.

καὶ τοῦ μεγάλου Παύλου λέγοντος,

ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπορεύεται,⁸³ οὐκ ἀσχημονεῖ, ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,⁸⁴ ἡ ἀγάπη οὐδεποτε ἐκπίπτει.⁸⁵

ἐν Χριστῷ⁸⁶ τῷ Θεῷ⁸⁷ ἡμῶν, ὡς καὶ⁸⁸ Δαβὶδ προφητικῶς⁸⁹ φάσκει·

ἰδοὺ δὴ τὶ καλόν, ἢ τὶ τερπνὸν ἄλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοῦς⁹⁰

ἅμα ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ πορεύεσθε πάντοτε νῦν καὶ ὁεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμην.

iv.

εἶτα λέγει τὴν συναπτὴν·

Ἐν εἰρήνῃ, τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

Ὑπὲρ τῆς ἁνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶς,⁹¹ τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

Ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ οὐμπαντος κόσμου, εὐσταθίσας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς πάντων ἐνώσεως,⁹² τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

81. El manuscrito dice ἀγαπαπάτε.

82. Juan, 15:17.

83. Sic: sc. περπερεύεται. El E. agrega οὐ φυσιοῦται.

84. El 149 y el E. omiten ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ λογίζεται τὸ κακόν.

85. 1 *Corintios*, 13:4, 8.

86. El 149 agrega Ἰησοῦ.

87. El 149 trae Κυρίω.

88. El 149 omite καὶ.

89. En el 149: προφητικῶς.

90. Salmos 132:1 LXX.

91. El 149 omite καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

92. El 149 omite εὐσταθίσας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως.

Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου⁹³ καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.⁹⁴

Ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν, τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου [sic] τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.⁹⁵

Ὑπὲρ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ ὅδεια καὶ ὅδεια καὶ τῆς ἐκ Θεοῦ ἀγάπης αὐτῶν,⁹⁶ τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.⁹⁷

Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν χάριση⁹⁸ τὴν ἀγάπην αὐτῶν ἀνυπόκριτον, τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως,⁹⁹ ὀργῆς, καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.¹⁰⁰

v.

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς.¹⁰¹
ὁ Θεὸς τῇ σῇ χάριτι.¹⁰²

vi.

Τῆς παναγίας ἀχράντου¹⁰³ <ὑπερευλογημένης ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.>

93. El 149 agrega aquí καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν; omite el resto.

94. Falta en el E.

95. Falta en el E.

96. En el 149: τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὅδε καὶ ὅδε.

97. En el E.: ὑπὲρ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ οἱ δεῖνοι καὶ τῆς ἐν Θεῷ ἀγάπης αὐτῶν.

98. En el 149: χάρισει.

99. El 149 omite el resto.

100. Abreviado en el E., tal como lo publica Dmitrievskij.

101. Abreviado en el E., tal como lo publica Dmitrievskij.

102. El 149 y el E. omiten esta línea.

103. El 149 agrega ὑπερευλογημένα.

ἐκφώνησις.¹⁰⁴

vii.

Ὅτι πρέπει σοι¹⁰⁵ πᾶσα, δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις,¹⁰⁶
τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

εἰρήνη πᾶσιν. τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνετε.¹⁰⁷

viii.

Καὶ¹⁰⁸ ἄλ<λ>άσσουν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐν τῷ ἁγίῳ εὐα-
γγελίῳ. ὁ ἔχων¹⁰⁹ ἄνω τίθῃσιν¹¹⁰ ὑποκάτω.

εἶτα ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς λέγων τὴν εὐχὴν ταύτην· τοῦ
Κυρίου δεήθωμεν.¹¹¹

ix.

Δέσποτα¹¹² Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιήσας¹¹³ τὸν
ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν, καὶ δοὺς¹¹⁴ αὐτῷ
ἐξουσίαν πάσης¹¹⁵ σαρκὸς αἰδίου,¹¹⁶ ὁ¹¹⁷ εὐδοκήσας¹¹⁸

104. Falta en el 149 y en el E.

105. El E. termina aquí, tal como lo publica Dmitrievskij.

106. El 149 y el E. omiten el resto.

107. Falta en el 149; en el E.: 'Ἐν εἰρήνῃ πᾶσι. Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.

108. Esta oración falta en el E. en este punto, pero después de la primera plegaria se inserta una versión más breve, en la que se especifica el intercambio de manos y no se menciona el Evangelio.

109. El 149 agrega τὴν χεῖραν.

110. El 149 agrega αὐτήν.

111. Esta oración falta en el E., 'Ἐν εἰρήνῃ πᾶσι. Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.

112. Fundido con el Barberini Grec 329 del Vaticano, la versión anterior más cercana, y con el 615 de Estambul, variante contemporánea (1552) (traducida íntegramente *supra*, pp. 551-556).

113. El 615 agrega aquí τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ ποιήσας καὶ πλάσας.

114. El Panteleimon 149 del monte Athos dice: δδς.

115. Dmitrievskij da πᾶσι para el 615, pero ha de ser un error.

116. El 329 omite αἰδίου.

117. El 615 agrega aquí καὶ νῦν.

118. El Panteleimon 149 dice: εὐλογήσας.

τοὺς ἁγίους σου¹¹⁹ ἀποστόλους Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον ἀδελφοὺς γενέσθαι, οὐ δεσμουμένους φύσεως,¹²⁰ ἀλλὰ πνεύματος ἁγίου κοινωνία,¹²¹ ὁ καὶ¹²² τοὺς ἁγίους σου μάρτυρας Σέργιον καὶ Βάκχον ἀδελφοὺς γενέσθαι ἄξι-
ώσας,¹²³ αὐτοὺς εὐλόγησον¹²⁴ καὶ τοὺς δούλους σου τοῦ-
τους, ὁδεῖνα καὶ ὁδεῖνα,¹²⁵ οὐ δεσμουμένους φύσεως
ἀλλὰ¹²⁶ πιστέως τρόπῳ· δὸς αὐτοῖς, Κύριε, τοῦ¹²⁷ ἀγαπᾶν
ἀλλήλους¹²⁸ ὁμισητούς καὶ ὀσκανδαλίστους εἶναι πάσας
τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν· πρεσβείας τῆς ἁγίας Θεοτόκου¹²⁹
καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου,¹³⁰ ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ
σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία¹³¹ καὶ ἡ δύναμις καὶ δόξα,
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

x.

τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.¹³²

Κύριε¹³³ ὁ Θεὸς ἡμῶν,¹³⁴ ὁ ἐν τῇ κατὰ σάρκα σου

119. El 615 agrega aquí μαθητὰς καὶ.

120. El 329 agrega δεσμοῦ.

121. El 329 agrega καὶ πίστεως τρόπῳ; el 615 omite πνεύματος ἁγίου κοινωνία y agrega ἀλλὰ πίστεως τρόπῳ.

122. El 329 y el 615 omiten καὶ.

123. En el 149: καταξιώσας; el 329 y el 615 traen καταξιώσας.

124. El 615 omite αὐτοὺς εὐλόγησον.

125. El 329 omite ὁδεῖνα καὶ ὁδεῖνα; el 615 dice τόνδε καὶ ὁδεῖνα.

126. El 329 agrega aquí πνεύματος ἁγίου καὶ.

127. El 329 omite Κύριε, τοῦ; el 615 dice Κύριε.

128. Dmitrievskij contiene aquí un καὶ adicional en el 615, que tiene sentido, pero también es necesario en el 329 y el 149.

129. El 329 termina así: αἰεὶ παρθένου Μαρίας, ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρὶ, καὶ Ὑῖῳ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας; el 615 agrega una larga invocación final: véase Dmitrievskij, p. 743, y traducción en p. 555.

130. El 149 omite σου.

131. El 149 termina aquí.

132. El 149 agrega aquí καὶ πάλιν ἀλάσσουν τὰς χεῖρας καὶ ὁ ἱερεὺς εὐχεται, τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

133. Combinado aquí con el Grec 1552 del Vaticano, la aparición más antigua que se conoce de esta plegaria, y con el 8 de Estambul (182) [15] y el Laura Athan. 129 del monte Athos [15].

134. El 129 agrega φέσποτα; omite ὁ Θεὸς ἡμῶν.

οἰκονομίᾳ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην,¹³⁵ υἱοὺς Ζεβεδαίου,¹³⁶ οὐ κατηξιώσας¹³⁷ ἀδελφοὺς γενέσθαι,¹³⁸ ἀλλὰ¹³⁹ μαθητὰς καὶ ἀποστόλους¹⁴⁰ ἀναδειξας· αὐτὸς καὶ νῦν,¹⁴¹ τοὺς δούλους σου τούτους¹⁴² τοὺς πνευματικὴν ἀγάπην¹⁴³ ἑαυτοὺς ἀγάπησαντας,¹⁴⁴ ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διατήρησον¹⁴⁵ πάσας τὰς ἡμέρας¹⁴⁶ τῆς ζωῆς αὐτῶν, ἐργαζομένους τὰς ἐντολάς σου. καὶ¹⁴⁷ κατεύθυνον¹⁴⁸ τὴν ὁδὸν¹⁴⁹ αὐτῶν,¹⁵⁰ τὴν λαμπάδα αὐτῶν ἄσβεστον διατήρησον, συγκαταριθμῶν¹⁵¹ αὐτοὺς μετὰ τῶν πέντε φρονίμων παρθένων.¹⁵² σῶσον,¹⁵³ ἔλεησον αὐτοὺς ἕνεκεν τοῦ ὀνοματός σου τὸ ἐπεκεκλημένον¹⁵⁴ ὑπ' ¹⁵⁵ αὐτοῦς καὶ¹⁵⁶ καταξίωσαν αὐτοὺς χάριν εὐρεῖν¹⁵⁷

135. El 1552 y el 129 agregan aquí τούς.

136. En el E. y el 129: Ζεβαιδέου.

137. El 1552 trae κατιξιώσας, posiblemente οὐκ ἀπιξιώσας, aunque la α lleva espíritu. El E. y el 129 dicen κατάξιώσας, sin negación, aunque, en ambos, ἀλλά sugiere que la hubo, y en ellos el pasaje es un poco más claro.

138. El 1552 dice καλέσαι.

139. El 129 agrega aquí καὶ.

140. Aquí, τούτους τοὺς ha sido tachado; aquí, el 149 agrega σου.

141. El 1552 agrega aquí Δέσποτα Κύριε.

142. El E. y el 129 agregan ὅδε καὶ ὅδε (o bien: ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα).

143. En dativo en todas las demás versiones.

144. Otras versiones dicen ἀδελφοὺς ὀνομάσαντας.

145. Variante ortográfica en el 1552.

146. El E. y el 129 omiten ἡμέρας τῆς.

147. Otras versiones omiten καὶ.

148. Variante ortográfica en el 1552.

149. Otras versiones traen τὰς ὁδοὺς.

150. El 1552 y el 129 agregan aquí καὶ περιτείχισον τὰς ψυχὰς αὐτῶν.

151. El E. y el 129 dicen συγκαταριθμήσον.

152. El 1552 omite aquí παρθένων.

153. El 1552 agrega καὶ.

154. El 1552 y el 129 dicen τοῦ ἐπεκεκλημένου, lo que es gramaticalmente correcto. El Estambul coincide con el 149.

155. El 149 dice ἐπ'; el 1552, εἰς.

156. El E. y el 129 presentan ἐφ' ἡμῶς· δόρησαι αὐτοῖς.

157. El 1552 y el E. dicen εὐρεῖν χάριν; el 129 omite εὐρεῖν.

ἐνώπιόν¹⁵⁸ σου, ὅτι οὐκ ἦν τὰ σαρκικά ὡς τὰ πνευματικά.
ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλόανθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις, καὶ σοὶ
τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ
πνεύματι. ἀμήν.¹⁵⁹

xi.

τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.¹⁶⁰

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ συναθροίσας τοὺς ἁγίους σου
ἀποστόλους ἐν νεφέλαις καὶ ἐνώσας αὐτοὺς ἐν ταῦθα ἀδελ-
φοὺς ἐν φιλήματι ἁγίῳ, εἰς εἰρήνην¹⁶¹ καὶ σοφροσύνην· εἰς
ἀγάπην ἀνυπόκριτον καὶ εἰς ἔργα ἀγαθὰ ἐργαζομένους τὰς
ἐντολάς σου, χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλελεος τοῦ
μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ πανα-
γίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου πνεύματι. ἀμήν.

xii.

τοῦ Κυρίου δεήθωμεν.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν
χαρισάμενος, ὁ καὶ ἐντειλάμενος ἡμῶν ἀγαπᾶν ἀλλήλους,
καὶ συγχωρεῖν ἀλλήλους τὰ πταίσματα, αὐτὸς¹⁶² δέσπο-
τα¹⁶³ φιλόανθρωπε, καὶ τοὺς δούλους τούτους¹⁶⁴ τὴν¹⁶⁵
πνευματικὴν ἀγάπην¹⁶⁶ ἑαυτοὺς ἀγαπήσαντας καὶ προ-

158. El 152 agrega τοῦ Χριστοῦ.

159. Abreviado por Dmitrievskij; el 1552 termina: ἵνα καὶ ἐν
τούτῳ δοξασθῇ τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ
ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τὰς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. El
E. y el 129 agregan σου después de ὄνομα; ambos omiten νῦν καὶ ἀεὶ
καὶ εἰς τὰς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν; agregan τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. El
149 omite τὰ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. ἀμήν.

160. El 149 inserta ὁ ἱερεὺς εὐχεται al comienzo de la línea.

161. El 149 trae ἐν εἰρήνῃ.

162. Otras versiones agregan aquí καὶ νῦν.

163. Otras versiones agregan aquí κύριε φιλάγαθε καὶ.

164. Otras versiones agregan aquí σου.

165. El 149 dice aquí τοὺς.

166. Otras versiones dicen πνευματικὴ ἀγάπη.

σελθόντας <έν> τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ¹⁶⁷ ὑπὸ σου ἁγιασθῆναι καὶ εὐλογηθῆναι,¹⁶⁸ χαρίσαι αὐτοῖς πίστιν ἃ κατασχυντον, ἀγάπην ἀνυπόκριτον· καὶ ὡς ἐδωρήσω τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἃ γάπην, καὶ τοῦτοις παράσχου Κύριε¹⁶⁹ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁδήγησον¹⁷⁰ αὐτοὺς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ.¹⁷¹

ὅτι ἐλέημων καὶ¹⁷² φιλόανθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις· καὶ σοὶ τὴν δόξαν¹⁷³ ἀναπέμπομεν, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. ἀμήν.

ἐλέησον¹⁷⁴ ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, κατὰ τὸ μέγα σου ἔλεος.¹⁷⁵
δεόμεθα σου.¹⁷⁶

xiii.

ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν γενομένων ἀδελφῶν ὁδεῖνα καὶ ὁδεῖνα ἐλέους, ὑγείας, ζωῆς, καὶ σωτηρίας, καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν¹⁷⁷ εἵπομεν.

ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις, καὶ σοὶ¹⁷⁸ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

xiv.

τροπάριον ἦχος πλ. β'.¹⁷⁹

167. Otras versiones dicen ναῶ τούτῳ (con omisión de σου).

168. Otras versiones omiten ἁγιασθῆναι καὶ.

169. Otras versiones dicen Χριστε.

170. El 149 dice ὁδηγῶν.

171. El 1552 termina así: δωρούμενος αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα καὶ ζωὴν τὴν αἰώνιον.

172. El 149 agrega aquí ὁ.

173. El 149 omite el καὶ de esta línea y omite las palabras que siguen a δόξαν.

174. El 149 agrega εἴτα ἄρχεται ὁ ἱερεὺς· antes de esta línea.

175. En el 149: ἔλεος σου.

176. El 149 omite esta línea.

177. El 149 agrega αὐτῶν.

178. El 149 termina en esta línea.

179. Estas palabras están en el margen; el 149, que las coloca en el

xv.

Τῷ συνδέσμῳ ταῖς ἀγάπαις συνδεόμενοι οἱ ἀντάδελφοι
τῷ δεσπόζοντι τῶν ὅλων ἑαυτοὺς Χριστῷ ἀναθέμενοι,
ὥραίους πόδας ἐξατενίζοντες¹⁸⁰ εὐαγγελιζόμενοι πάντιν εἰ-
ρήνην.

καὶ ἀσπάζονται τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον καὶ ἀλλήλους καὶ
ἀπόλυσις.¹⁸¹

texto, agrega καὶ ψάλουν; véase también el 615 de Estambul, Dmi-
trievskij, p. 744.

180. El 149 dice ἐξατενίζοντο.

181. El 149 termina así: καὶ γίνεται ἀπόλυσις καὶ ἀσπάζονται τὸ
ἅγιον εὐαγγέλιον καὶ ἀλλήλους καὶ ἀπέρχονται.

Perspectivas judías

Puesto que los judíos fueron observadores (y a menudo artífices) de casi toda la cultura desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos y han dejado abundantes registros de sus observaciones, vale la pena ofrecer algunos comentarios acerca de la actitud judía ante la conducta entre personas del mismo sexo. En estas circunstancias, considero insoslayable una cierta valoración de las actitudes generales de los judíos al respecto, pues son pertinentes al rigor en la conservación de documentos acerca de este tema, a veces realmente controvertido. Durante milenios, la corriente principal del judaísmo estuvo dominada por la posteridad física de la simiente de Abraham, por lo cual podría suponerse que en el pensamiento judío prácticamente no habría espacio para el erotismo entre personas del mismo sexo.¹ Pero la mayoría de las grandes fami-

1. El papel del erotismo, incluso entre marido y mujer, es objeto de un tratamiento enormemente diversificado en la tradición judía, y a veces incluso por parte de un mismo autor. Nachmanides opinaba que «la cópula se considera con distancia y hasta con desprecio en la Torah, a menos que sirva para preservar la especie humana y, en consecuencia, cuando no podía haber descendencia, estaba prohibida. Análogamente, la Torah prohibía la unión cuando el hijo no tuviera una existencia saludable o no pudiera sacar provecho de ella», *Commentary on the Torah, Leviticus*, trad. Charles Chavel, Nueva York, 1974,

lias griegas y romanas se perpetuaron sin dificultades a la vez que toleraban el erotismo entre individuos del mismo sexo, aparentemente porque la mayor parte de los varones adultos tenían semen suficiente para gastarlo con su esposa a fin de tener hijos y con otros compañeros —de uno u otro sexo— por placer.² (En contraste, las culturas primitivas tendieron a creer que había una cantidad fija de semen humano, que éste era un bien limitado.)³ Por supuesto, las familias antiguas —judías o cristianas— no duraron para siempre; ninguna familia humana perdura infinitamente, con independencia de su criterio ético acerca de la conducta homosexual.

No cabe duda de que los miembros de las culturas dominantes entre las que vivieron los judíos tenían actitudes más tolerantes; tal vez haya habido judíos que escogieran esta modalidad para constituir una contracultura y expresar su divergencia respecto de la mayoría, aunque en casi todo el Mediterráneo y gran parte de Europa los judíos fueron una contracultura por propia naturaleza, y precisamente por esta razón pueden haberse aferrado con

pp. 247-248; pero cf. *ibíd.*, p. 257: «El rabino Abraham Ibn Ezra comentaba: "Pues la cópula tiene una triple finalidad: una, engendrar descendencia; otra, aliviar al cuerpo de sus fluidos; la tercera tiene la pasión por motivo, y se equipara a la de los animales"». Como es evidente, esto contradice lo anterior.

2. Véase el capítulo 2 sobre los modelos antiguos de matrimonio. La idea de que la homosexualidad o cualquier otra forma extramarital de sexualidad conducía a la extinción de la aristocracia romana es evidentemente falsa, y ningún historiador moderno la toma en serio. Una lectura superficial del capítulo 2 alertará al lector acerca de que, hasta Augusto, el sexo extramatrimonial era *norma* tanto para los varones griegos como para los romanos.

3. Véase, por ejemplo, G. Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Nueva York, 1981, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, 1984 (hay trad. cast.: *Homosexualidad ritual en Melanesia*, Fundación Universidad-Empresa, Madrid, 1992) y *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, Nueva York, 1987.

mayor tenacidad a su comprensión de los valores tribales antiguos.

A diferencia de la literatura de casi todos los otros pueblos antiguos, la Escritura judía presta poca atención, si acaso alguna, al erotismo entre personas del mismo sexo.⁴ A menudo los fundamentalistas modernos citan pasajes de lo que los cristianos (con cierta ingenuidad) llaman «Antiguo Testamento» (como si los judíos reconocieran *otro* Testamento), como sanciones negativas.⁵ En general, las autoridades judías clásicas no interpretaron estas referencias aisladas como comentarios acerca de la conducta o la atracción homosexuales (la segunda de las cuales es probable que ni siquiera constituyese una categoría real para la mayoría de ellos). De las docenas de referencias bíblicas o exegéticas al pecado de Sodoma, por ejemplo, que en la Edad Media dio nombre a las prácticas homosexuales, una amplísima mayoría entendía que el pecado de la ciudad no tenía que ver con prácticas sexuales minoritarias sino con la quiebra de la hospitalidad.⁶ La autoridad rabínica medieval de Nachmanides escribió un largo comentario del *Génesis*, 19, que prácticamente coincide con la opinión de la mayoría de los comentaristas del siglo XX en el sentido de que clara e inequívocamente el pecado de los sodomitas no lo fue contra la pureza sexual sino contra la hospitalidad.

La intención [de los sodomitas] era impedir que la gente fuese a mezclarse con ellos, como han dicho nuestros rabinos [N.B.], pues pensaban que, a causa de la excelencia de su tierra, que era *un jardín del*

4. Fuera del caso posible de David y Jonatás, al que se ha hecho ya referencia, cf. pp. 245-248.

5. *Génesis*, 19; *Levítico*, 18:22, 20:13. Todo esto es analizado (con bibliografía y otros pasajes) en *CTSH*, pp. 115-128.

6. Véase *CTSH*, pp. 119-125.

Eterno, iría a ella mucha gente, y despreciaron la caridad [...]. A juicio de nuestros rabinos, todas las malas prácticas estaban difundidas entre ellos. Sin embargo, lo que selló su destino fue ese pecado [su «desprecio de la caridad»].⁷

Nachmanides reconocía —como muchos de los que aducen el *Génesis*, 19, como texto definitivo contra la conducta homosexual— que la historia les fue contada a los benjaminitas en *Jueces*, 19 («... Estaban impregnados de inmoralidad y deseaban tener relaciones sexuales con el forastero»), pero consideraron mucho más grave el pecado de los sodomitas contra la caridad: «Sabed y comprended que la cuestión de la concubina de Gibeah, aunque se parece a ésta [es decir, la de los sodomitas], no llega al extremo de maldad de los habitantes de Sodoma» [p. 252].

También los estudiosos más versados en cuestiones bíblicas han rechazado ampliamente las interpretaciones antihomosexuales.⁸ Sin embargo, esto no demuestra

7. Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah: Genesis*, trad. Charles Chavel, Nueva York, 1971, pp. 250-257. El comentario anterior de Rashi, tanto sobre el Génesis como sobre el Levítico, ignoraba sencillamente la posible interpretación homosexual de esos pasajes.

8. Empezando tal vez por Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres, 1955, pp. 29-63 (que incluye el análisis de Mishnaic y los tratamientos talmúdicos), pero habría que remontarse aún más en el tiempo: véase n.º 7. Los argumentos de Bailey contaron con el apoyo de John McNeill, *The Church and the Homosexual*, Kansas City, 1976, y en CTSH, pp. 117-124. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*, Filadelfia, 1983, especialmente capítulos 5 («Palestinian Judaism: Stern Opposition»), y 6 («Hellenistic Judaism: Pederasty Vilified»), distinguía entre las objeciones devotas, que juzga absolutas, y la reacción judía contra las explotaciones sexuales helenísticas, que deben considerarse situacionales. En pp. 13-14 resume (y aparentemente concuerda con ellas) las posiciones esbozadas por Bailey, McNeill y CTSH. *The Torah: A Modern Commentary*,

que la cultura judía no mantuviera profundos recelos y tabúes acerca de la conducta homosexual, no sería de sorprender que un código tan estricto como el Levítico en materia de comidas, bebidas u observancia del Sabbath, diera lugar a cierto horror cultural ante ciertas formas de sexualidad extramatrimonial (pero sin exclusión de las concubinas *heterosexuales*: véase pp. 82 ss.).

La palabra ἀνδρόγυνος, que Platón había empleado en *El banquete*, 189d para designar a un hermafrodita biológico como símbolo mítico de los orígenes de la heterosexualidad, aparece en el texto de los Setenta de las Escrituras hebreas, pero solamente con el significado de «cobarde»,⁹ aunque en la literatura judía *posterior* lo haga con un significado análogo al original, que, en consecuencia, algunos judíos debían de conocer.¹⁰ Por ejemplo, en el

obra de la Union of American Hebrew Congregations, Nueva York, 1981, observa que «la tradición judía insiste más en las aberraciones sociales que en las sexuales como causa de la destrucción de las ciudades» (p. 133; cf. p. 135). El mismo comentario concede que los «ordenamientos ceremoniales» del *Levítico*, 18, en el momento de su redacción, parecen haber tenido «tanta autoridad como los mandamientos éticos» (p. 891), pero agrega que «el judío modernista no puede estar de acuerdo con esto» (ibíd.). Más recientemente, William Basil Zion, *Eros and Transformation: Sexuality and Marriage, An Eastern Orthodox Perspective*, Nueva York, 1982, p. 292, concluye que «está claro que la tradición hebrea no asociaba Sodoma con el pecado de homosexualidad, sino más bien con el pecado en general [...] El uso del término "sodomía" para referirse a una forma específica de actividad homosexual no tiene su origen en el Antiguo Testamento, sino que es posterior».

9. Por ej., *Proverbios*, 18:8 y 19:5, que no aparece en el texto masorético, aunque, por comparación con el resto de los proverbios (que sobrevivieron en hebreo), se podría llegar a la conclusión de que se trata de torpes traducciones griegas de נפש דמיה. La Vulgata da *effeminati* para el 18:8, pero *dissoluta* para el 19:5, cuyo significado probablemente se acerque más al de דמיה.

10. Véase la discusión de esto en Wayne Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religions*, 13.13, febrero de 1974, pp. 165-208, esp. pp. 185-186.

Mishnah (Sabbath, 19:3), se emplea una transliteración de ἀνδρόγυνος en hebreo (אֲנָרְדִּינִיּוֹס)¹¹ con el significado de «hermafrodita» en sentido biológico, y en otro pasaje (Bikkurim, 1:5), contrasta con שְׂמִשָּׁם, una persona de sexo *ambiguo* (en el contexto de exclusión del servicio del templo). (El significado de אֲנָרְדִּינִיּוֹס es definido técnicamente en Bikkurim, 4.)¹²

La autoridad cristiana de san Agustín, que vivió en el mismo mundo helenístico poco después de la compilación del Mishnah (354-430 E.C.), también entendió ἀνδρόγυνος en este sentido biológico. «Los andróginos —dice Agustín—, a quienes también llamaban hermafroditas,¹³ aunque bastante raros, casi nunca son completamente desconocidos. En ellos se manifiestan ambos sexos, de modo que resulta difícil saber qué nombre conviene aplicarles. Sin embargo, prevaleció una costumbre lingüística según la cual se los llamaría por el sexo superior, esto es, el masculino.»¹⁴

11. Herbert Danby, *The Mishnah*, Oxford, 1933, p. 117, traduce este término por «andrógino»; Philip Blackman, מְשִׁמָּם, Nueva York, 1963, lo traduce por «hermafrodita».

12. Aunque el tratado se basa en *Levítico*, 19:23-25, donde no aparece אֲנָרְדִּינִיּוֹס.

13. Mientras que ἀνδρόγυνος fue una palabra *ad hoc* e imprecisa para expresar una cierta ambigüedad de género, el Hermafroditus era un ser específico, cuyos orígenes míticos relató Ovidio (*Metamorfosis*, 4.285-338), y fueron comprendidos por casi todos los escritores latinos (por ej., Marcial, 14:174, 10:4 y 6:68).

14. *De civitate Dei*, 16.8 (CCSL, 48:509): *Androgyni, quos etiam Hermaphroditos nuncupant, quamvis ad modum rari sint, difficile est tamen ut temporibus desint, in quibus sic uterque sexus apparet, ut, ex quo potius debeant accipere nomen, incertum sit; a meliore tamen, hoc est a masculino, ut appellarentur, loquendi consuetudo praevaluit*. Agradezco a Matthew Kuefler por recomendarme este pasaje. Los conceptos de ambigüedad genérica, pasividad sexual y conducta de género inesperada son sumamente importantes y complejos en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, y demasiado densos como para tratarlos aquí de pasada. Kuefler tiene en preparación una conferencia en el Departamento de Historia de la Universidad de Yale sobre este tema, que esclarecerá muchos problemas.

Unos pocos siglos más tarde, el Talmud (Hullin, 92B) atribuía a los gentiles tres observancias de los «mandamientos de Noé» (las leyes morales de la Diáspora que se esperaba que los gentiles obedecieran):¹⁵ no redactar documento matrimonial (*kethubbah*) para [dos] varones, no pesar la carne de los muertos en el mercado y respetar la Torah. Tanto el primero como el tercero son desconcertantes: como es evidente en otro pasaje del estudio, en la Antigüedad y en la Edad Media se conocían las uniones entre personas del mismo sexo. ¿Cómo podían acaso ignorarlas los judíos? No cabe duda de que estas uniones tenían lugar sin la clase de documentación que la ley judía requería, pero esto, por supuesto, también ocurría en los matrimonios heterosexuales entre gentiles. Además, no había gentiles que respetaran la Torah (salvo los cristianos, a quienes este pasaje bien podía aludir).¹⁶ Es concebible que el significado de la primera ley sea que la

15. La lista común de siete mandamientos figura en Sanhedrin, 56a; a partir de ella elabora Hullin, 92a, con el agregado específico de la prohibición de la homosexualidad a los gentiles, aunque Nachmanides parece haber dudado de que las relaciones homosexuales estuvieran prohibidas, excepto en tierra de Israel (véase su *Commentary on the Torah, Leviticus*, trad. de Charles Chavel, Nueva York, 1974, pp., 268-275). Afirma que los canaanitas (no los gentiles en general), eran proclives a «la incontinencia con las mujeres, los animales y los varones», (ibíd., *Genesis*, Nueva York, 1971, p. 414), pero también interpretaba que la historia de Sodoma se relacionaba específicamente con el pecado de falta de hospitalidad y no con pecado sexual alguno (ibíd., p. 250: «su destino quedó sellado a causa de este pecado [esto es, no socorrieron a los pobres y a los necesitados], pues este pecado, más que ningún otro, representó su conducta habitual»), si bien reconocía la relación entre éste y *Jueces*, 19:22 ss.

16. El Talmud fue redactado durante el período en que el cristianismo accedía al poder en la mayor parte del Mediterráneo. Los judíos eran conscientes de que los cristianos, en cierto sentido, consideraban «verdaderas» las Escrituras hebreas, aun cuando los últimos pensaran que no era tanto que los judíos las hubiesen falsificado (como afirmaban los mahometanos), como que las habían entendido mal.

kethubbah fueran contratos diseñados para mujeres o familias *acerca de* las mujeres, y que los gentiles, entre sus otros defectos, no invirtieran los papeles de género en el seno del matrimonio, pero esto parece improbable, pues el horror profundo que les inspiraba la violación de un tabú, implícita en el segundo punto, hace que supongamos que un tabú comparable —por ejemplo, la aversión a la homosexualidad— se hallaba también en juego en el primero. Moisés Maimónides, la gran autoridad rabínica del siglo XII, creía que una *kethubbah* era una dote («la suma que el marido entrega a su esposa [*kethubbah*],¹⁷ y que muy raramente, o nunca, acompañó a las uniones entre personas del mismo género en ningún sitio.¹⁸

Sin embargo, el propio Maimónides reconoció específicamente que entre los antiguos las uniones entre personas del mismo sexo eran algo corriente al comentar las prescripciones del *Levítico* relativas al coito prohibido:

Nuestros Sabios dijeron: «¿Qué hicieron ellos [el pueblo de la tierra de Egipto]? Un hombre se casaba con un hombre, o una mujer con una mujer, o una mujer con dos hombres».¹⁹

17. Capítulo 49, libro 3, pp. 113a-119d de *دلالة العاترين*, ed. S. ben Eleazer Munk, París, 1866; el texto fue escrito en lengua árabe, pero con caracteres hebreos. La mejor traducción inglesa es la de Michael Friedländer, *The Guide for the Perplexed of Maimonides*, Nueva York, 1881, y ediciones posteriores; he citado el juicio anterior a partir de Friedländer, p. 260.

18. Friedländer no está de acuerdo (p. 261, n. 1) con la afirmación de Munk, según la cual Maimónides confundió «la “dote” bíblica que se daba al suegro con la *kethubbah* talmúdica, que se daba a la esposa».

19. *Code of Maimonides, Book of Holiness*, 1:21:8, trad. de Louis Rabinowitz y Philip Grossman, New Haven, 1965, p. 135. Dado que Maimónides no cita sus fuentes (por lo que fue acervadamente criticado), es imposible saber dónde obtuvo esta información, que introduce con la frase «Nuestros Sabios dijeron», sugiriendo así que lo leyó en algún sitio. Obsérvese que no se establece ninguna distinción entre impropie-

Además, el comentario ligeramente posterior al Talmud que se halla en *Bereshit Rabbah* 26²⁰ dice: «La generación del Diluvio no fue borrada del mundo *mientras no* (la cursiva es mía) compuso cantos nupciales en honor de la pederastia y el bestialismo». ²¹ Para la última frase (que yo traduciría como «mientras no escribió documentos matrimoniales para hombres y animales»), el texto utiliza גמילות, evidente derivación del griego γάμος y que transmite la intensa sugerencia de que este comentarista judío medieval en particular pensaba realmente que los gentiles habían redactado documentos para uniones homosexuales, y los presentaba como lección para los otros judíos, aunque la observación va seguida de aclaraciones acerca de los sodomitas, ²² que, por cierto (sobre la base de las evidencias bíblicas), no estaban involucrados en uniones homosexuales permanentes, ni con documentación ni sin ella. ²³

Sin embargo, el mismo temprano y autorizado comentario bíblico (*Bereshit Rabbah*, sobre el Génesis) emplea el término אנדרוניוס (otra vez ἀνδρόγυνος) específicamente

dad sexual de naturaleza heterosexual o de naturaleza homosexual, y que en el tercer caso (ostensiblemente paralelo), la ofensa depende específicamente de la monogamia del matrimonio heterosexual.

20. J. Theodor y C. Albeck, comps., Jerusalén, 1965, 1:248. Agradezco esta referencia a la profesora Bernadette Brööten.

21. Trad. de H. Freedman y M. Simon en *Midrash Rabbah*, 1: *Genesis*, Londres, 1983, pp. 213-214.

22. Y en 52:10 se identifica a Esaú con Roma por haberse «liberado para todos como un campo» —que no es precisamente una imagen de «unión» (ibíd., vol. 2, p. 566)—. Parece probable que las autoridades judías asociaran simplemente la actividad homosexual a la licencia sexual, sin preocuparse por distinguir entre esta última y la clase de relaciones que se practicaba.

23. Este pasaje se encuentra en el «Leviticus Rabbah», 23.9 (en *Midrash Rabbah*, 4: *Leviticus*, trad. de J. Isrealstam y J. Slotki, Nueva York, 1983, 299). Sobre el relato de Sodoma y su significado para judíos y cristianos, véase *CTSH*, pp. 117-125.

en afirmación del mito de Platón.²⁴ Extrañamente, Saadia Gaon, un judío culto que vivió entre musulmanes unos siglos después, negó explícitamente tal cosa, en contradicción con la tradición del Midrash, que conocía perfectamente.²⁵ Saadia decía que el tema era «repulsivo» (قبیحا), pero no más que la discusión de las opiniones de los paganos (الغفار),²⁶ que ya se había demostrado dispuesto a discutir. No empleó la palabra ἀνδρόγυνος (אֲנָדְרוֹגִינוֹס), pero repitió el mito platónico:

Sostienen que Dios creó los espíritus de Sus criaturas en forma de esferas redondas, que luego dividió Él en mitades y colocó cada mitad en una persona diferente. En consecuencia, ocurre que, cuando un alma encuentra su parte complementaria, se siente irresistiblemente atraída por ella.²⁷

24. Para el texto, véase *Beresicht Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, ed. J. Theodor, Berlín, 1912, p. 55; puede encontrarse una versión inglesa en *Midrash Rabbah: Genesis*, trad. de Freedman, Londres, 1983, pp. 54.

25. Saadia, b. Jūsuf al-Fajjūmī, *Kitāb al-Amānāt wa'l-liqādat*, ed. Samuel Landauer, Leiden, 1880, pp. 294-296. Para una dudosa versión inglesa, que no sigue el orden del árabe original y a menudo lo representa erróneamente, véase *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, trad. de Samuel Rosenblatt, New Haven, 1948, 373-378. La discusión no menciona la homosexualidad por su nombre, e incluso emplea la palabra árabe clásica (لواط) para referirse a ella; en cambio, la rúbrica es عشق, que normalmente se refiere al amor apasionado, con independencia del género, y se da más comúnmente en relación con la pasión heterosexual (véase Lane, *Arabic-English Lexicon*, s.v. عشق). Por otro lado, la discusión misma, de la que aquí se da cuenta (véase especialmente el punto n.º 3), aclara que Saadia critica las relaciones entre personas del mismo género.

26. Palabra que los escritores árabes usaban comúnmente sólo para describir paganos, no cristianos, que eran *dhimmi*. Esto sugiere que Saadia había conocido los textos griegos o una traducción de los mismos (tal vez al árabe).

27. He seguido aquí el inglés de Rosenblatt, porque el árabe es difícil de verter elegantemente al inglés. Aunque en muchos otros

Saadia negó esta afirmación —extraña e incorrectamente enunciada en términos monoteístas— con la cita de trece pasajes bíblicos,²⁸ ninguno de los cuales tenía relación directa con la homosexualidad, y formuló los siguientes argumentos adicionales: 1) es inconcebible que Dios empleara ese amor como prueba para los humanos (lo que habían percibido incluso los paganos),²⁹ ya que lo había prohibido; 2) la doctrina de las esferas, de la que se extraen estas ideas, es falsa en cualquier caso; 3) si el amor surgiera realmente como ellos afirman, «nunca podía haber ocurrido que Zaid amara a Amr [en árabe, ambos nombres son inequívocamente masculinos] sin la reciprocidad de Amr [...] Sin embargo, no nos parece que las cosas hayan sido así»;³⁰ 4) si el amor surge a través de los ojos, son varios los preceptos bíblicos que prohíben a los humanos dejarse llevar por los ojos;³¹ 5-8) el amor apasionado tiene desventajas tanto para el estatus social como para la salud del cuerpo.

pasajes es vago al extremo de resultar engañosa, en este punto resulta razonablemente ajustado. Para un análisis, algo estrecho de miras, realizado por un autor judío del siglo XIX, véase J. Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Gotinga, 1882, pp. 268-269.

28. Job, 24:12, 15, 36:13; Salmos, 5:5; Números, 15:39; Osías, 7:6; Proverbios, 5:19; 7:23, 26, 23:26; Jeremías, 3:2; Ezequiel, 23:45; 2 Samuel, 13:15.

29. Los únicos pasajes que apoyan esta afirmación son Job, 24:12 y Salmos, 5:5, aunque Saadia tiene que haber conocido los textos del Génesis, 19 y Levítico, 18 y 20, que citan los fundamentalistas modernos, tanto judíos como cristianos. La palabra latina *passio* («sufrimiento»), de la que derivan el inglés moderno *passion* y el romance «pasión» (y equivalentes), es una indicación de la ambivalencia que incluso los paganos experimentaban acerca del erotismo.

30. Rosenblatt, p. 375, con ligeros cambios. Es un poderoso argumento contra el mito platónico, que se predicaba íntegramente acerca del erotismo varón-varón, lo que muestra que Saadia estaba al menos familiarizado con el fenómeno.

31. Especialmente Proverbios, 23:26 y Números, 15:39. Esta objeción es menos evidente que la anterior.

Quizás el análisis de Saadia estuviera en parte dedicado a persuadir a los judíos de que aceptasen la versión de la Torah sobre la creación en detrimento de las versiones de Platón o el Corán. También podía ser que se tratase de una reacción contra los mutazilíes, secta marcadamente racionalista dentro del islam; aunque no se sabe que se hayan inclinado a favor de los mitos platónicos sobre la creación (y no parece probable que lo hicieran), no cabe duda de que admiraban la filosofía griega y constituían una poderosa fuerza intelectual en el medio en que Saadia escribía (en árabe). Finalmente, incluso otros musulmanes los repudiaron por excesivamente racionalistas.

También es posible que la intención de Saadia fuese desalentar la conducta homosexual, aunque resulta sorprendente que la gran cantidad de pasajes bíblicos que cita tenga que ver con la conducta heterosexual inapropiada.³² Los judíos que se aferraban a su distinción respecto de la cultura mayoritaria bien podrían haber considerado escandalosa y pagana la preminencia de la conducta homosexual entre los musulmanes, aunque los judíos que residían en la España islámica reaccionaron de un modo bastante distinto, adoptando abiertamente en la alta Edad Media, si no la conducta, los tropos literarios homosexuales árabes.³³

32. Véase n.º 17.

33. Bien analizado en Norman Roth, «“Deal gently with the young man”: Love of Boys in Medieval Hebrew Poetry of Spain», *Speculum*, 57.1, enero de 1982, pp. 20-51, en sustitución del anterior, pero similar, J. Schirmann, «The Ephebe in Medieval Hebrew Poetry», *Sefarad*, 15, 1955, pp. 55-68. Más recientemente, véase Roth, «“Fawn of My Delights”: Boy-Love in Hebrew and Arabic Verse», en Joyce Salisbury, comp., *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, Nueva York, 1991, pp. 157-172, e ídem, «The Care and Feeding of Gazelles: Medieval and Arabic Love Poetry», en Moshé Lazar y Norris Lacy, Fairfax, Va., 1989, pp. 95-118. Ni Roth ni Schirmann pueden demostrar si esas efusiones poéticas se correspondían o no con la práctica real, que podía haber estado más relacionada con los

Pero poco después de eso, la comunidad judía de Europa volvió a su antiguo silencio sobre este tema, con la ocasional matización de los hostiles pronunciamientos talmúdicos. Hasta el siglo XX no surgió una auténtica variedad de opinión acerca de la sexualidad humana ni una ley judía a propósito de ella.

debates literarios más o menos permanentes que con este problema particular. Tal vez las expresiones *boy-love* y *gazelle* («amor de muchacho» y «gacela») tengan que ver más con esos tropos que con la experiencia sexual real.

*Manuscritos consultados que contienen
ceremonias de unión
entre personas del mismo sexo*

Fecha ¹	Localización actual	Nombre y n.º	Folios	Texto publicado o referencia útil
8	Vaticano	Barb. 336	204v-205r	Véase. <i>supra</i> , cap. 5, n. 77.
9-10	Sinaí	957	20-21	D1, ² p. 4
10	Sinaí	958	85	D3, pp. 31-32
10	Grottaferrata	Γ.β. VII	87-90	P, ³ pp. 130-133
10	S. Petersburgo	Grec 226	114r-v	Jacob ⁴
1027	París	Cois. 213	41r	D162, p. 998
11	Grottaferrata	Γ.β. II	87v-88v	...
11	Sinaí	959	100-101 ⁵	D5, p. 56
11-12	Sinaí	Euch. Sl.	9v-12v	F, ⁶ pp. 658-668

1. Los números de una o de dos cifras se refieren al siglo: por ej., «8» significa «siglo VIII».

2. Alexei Dmitrievskij, Описание литургических рукописей [Opisanie Liturgicheskix Rukopisei], 2: Εὐχολόγια (Kiev, 1901 [aquí «D»]). El primer número es el número de ítem de Dmitrievskij; el segundo, la página.

3. Gaetano Passarelli, *L'Eucologio cryptense* Γ.β. VII, Tesalónica, 1982.

4. André Jacob, «L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)», *Le Muséon: Revue d'études orientales*, 78:1-2, 1965, pp. 173-214.

5. Incompleto.

6. Rajko Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum: Starocerkvenoslavanski Glagolski Spomenik*, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-Filološko-Historični Razred, 1, Ljubljana, 1941,

Fecha	Localización actual	Nombre y n.º	Folios	Texto publicado o referencia útil
11-12	Sinaí	962	127-128	D6, p. 71
11-12	Sinaí	961	86	D7, p. 82
11-12	Grottaferrata	Γ.β. I	128r-128v	...
1153	Sinaí	973	113-114	D8, pp. 122-123
12	París	Grec 392	113v	...
12	París	Cois. 214	68	...
12	Vaticano	Barb. 329	116-117	...
12	Vaticano	Barb. 345	64r-65r	...
12	Vaticano	Barb. 431	97r-98r	...
12	Vaticano	Vat. Gr. 1552 ⁷	30-31v	Giannelli, p. 132 ⁸
12	Vaticano	Vat. Gr. 1554	111v-112v	Giannelli, p. 139
1147	Vaticano	Vat. Gr. 1811	52-54	Canart, p. 186 ⁹
12	Vaticano	Vat. Gr. 1872	141t-142v	Canart, p. 425
12	Vaticano	Vat. Gr. 1875	100v-102	Canart, p. 432
12	París	Grec. 330	173-175	F, p. 663
12-13	Sinaí	1036	57-58	D12, p. 147
13 ¹⁰	Grottaferrata	Γ.β. VI	101	...
13	Vaticano	Barb. 293	51v-55r	...
13 ¹¹	Vaticano	Barb. 443	155v	...

9b-11b; 2, Ljubljana, 1942, 20-26, y Jean Frček, *Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française*, PO, 24, París, 1933, 611-802; 25, París, 1943, pp. 490-616.

7. Olim, 1503.

8. *Codices Vaticani graeci: Codices 1485-1683*, ed. dirigida por Cyrus Giannelli, Ciudad del Vaticano, 1950.

9. *Codices Vaticani graeci: Codices 1745-1962*, ed. dirigida por Paul Canart, Ciudad del Vaticano, 1970.

10. Imperfecto: sólo el comienzo de la ceremonia; el manuscrito se termina.

11. La ceremonia propiamente dicha es más reciente, según Jacob, p. 192; pero fragmentaria.

Fecha	Localización actual	Nombre y n.º	Folios	Texto publicado o referencia útil
13	Vaticano	Vat. Gr. 1840	3r-v	Canart, p. 294
13	Patmos	104	30-31 53-54	D14, pp. 156-157
13	Patmos	105	4-5	D17, p. 160
13	Laura ¹²	S. Atan. 189	17	D20, pp. 179-180
13	S. Peters. ¹³	Ant. Euch.	26-28	D21, p. 190
13	Sinaí	960	39	D22, p. 196
13	Sinaí	966	82-85	D23, p. 215
13	Sinaí	982	61-? ¹⁴	D25, p. 237
13-14 ¹⁵	Grottaferrata	Г.β. III	159v-161v	...
13-14	Sinaí	971	93-96	D28, p. 251
14	S. Peters.	Hilferding	21	M, pp. 108-110 ¹⁶
14	Sinaí	981	203-204	D39, p. 343

12. Monte Athos.

13. Dmitrievskij dice (p. 188) que este manuscrito fue propiedad del jefe de la misión rusa en Jerusalén.

14. Defectuoso.

15. Según Goar, siglo XIII; según Antonio Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, Tusculanum, 1883, que es una autoridad más fiable, siglo XIV.

16. M. Miličević, «Од васкрс адо Петрових Подлада», *Живом Срба селѧа, Српски емног рафски зборник*, I, Belgrado, 1894, pp. 108-110. Miličević identificó el manuscrito como «Hilferding 21». A. F. Gil'ferding fue un historiador del siglo XIX de los eslavos occidentales y del sur, cuya colección de manuscritos se cedió a la Biblioteca Pública de San Petersburgo (ahora Biblioteca Nacional Rusa). En F. Bel'chikov, lu. K. Begunov y N. P. Rozhdestvenskij, *Справочник-указатель Печатных Описаний Славяно-русских Рукописей*, Moscú-San Petersburgo, 1963, p. 106, se cita la colección como perteneciente a Fund 182 con referencias bibliográficas a Труды Отдела древне-русской литературы Академии наук СССР 15, 1958, pp. 409-147. He podido confirmar que este manuscrito forma parte de la colección, tal como se la cita.

Fecha	Localización actual	Nombre y n.º	Folios	Texto publicado o referencia útil
¿17	Laura	S. Atan. 7	73-74	D47, p. 365
14-15	París	Grec 324	108-109	F, p. 661
15	Estambul ¹⁸	8 (182)	57-59	D64, pp. 466-467
¿15	Belgrado	10	?	S, pp. 279-284 ¹⁹
¿15	Serbia	52	?	S, pp. 276-279 ²⁰
15	M. Athos	Kost. 19(20)	106	D66, p. 498
15	M. Athos	Pantel. 364	15-17	D71, p. 569
15	Sinaí	972	420-421	D72, p. 578
15	M. Athos	Xiro. 51	79-80	D87, p. 659
15-16 ²¹	M. Athos	Phil. 164	173-174	D88, p. 661
¿22	Sinaí	977	277-278	D94, p. 710
1522	Estambul	615(757)	293-296	D96, pp. 743-744
1522	M. Athos	L. Atan. 129	63-64	D97, p. 747
16 ²³	M. Athos	Pantocr. 149	97-100	D65, p. 489
1542	Univ. de Atenas	94	25-26	D103, p. 788
16	M. Athos	Pantel. 780	60-62	D120, p. 831

17. ¿12? ¿14?

18. Biblioteca del Santo Sepulcro.

19. P. Srečkovič, «Чинъ братотворению», *Гласник Српскога Ученог, Друштва*, 63, 1885, pp. 279-284.

20. Véase nota anterior.

21. El Instituto Patriarcal de Tesalónica lo clasifica como originario del siglo XVI.

22. Dmitrievskij: 1516?, Murad Kamil, *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden, 1970, data del siglo XV.

23. El Instituto Patriarcal de Tesalónica lo considera del siglo XV.

Fecha	Localización actual	Nombre y n.º	Folios	Texto publicado o referencia útil
16	M. Athos	Kost. 60	71-72	D124, pp. 854-855
16	Sinaí	989	311-313	D129, p. 897
16 ²⁴	Patmos	Pat. 703	20-23	D141, p. 920
16	M. Athos	Cout. 358	57r-58v	D145, p. 925
16-17	Jerusalén?	568	224	D152, p. 948
16-17	M. Athos	Cout. 341	160-163	D154, p. 953

24. Pero la ceremonia misma, de acuerdo con Dmitrievskij, es del siglo xv.

25. Dmitrievskij describe el manuscrito como n.º 568 de la biblioteca del monasterio de Savra Osvyaschenny; en su día formó parte de la colección del Patriarcado de Jerusalén.

La pasión de san Sergio y san Baco

Traducido del griego «*Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi Graece nunc primum edita*», AB, 14, Bruselas, 1895, pp. 373-395. Aparentemente, es el original griego de la pasión latina que comienza con «*Imperante Maximiano tyranne, multus error hominum genus possederat*», impreso en el *Acta sanctorum*, 7 de octubre, pp. 865-879, y es más antiguo que el relato más común de «Metafrasto». Para una datación más precisa, véase *supra*, cap. 4, n. 172.

(1)¹ Bajo el gobierno del emperador Maximiano,² la especie humana estuvo dominada por una gran supersti-

1. Alrededor de diecisiete versiones del manuscrito de la Bibliothèque Nationale contienen la de Metafrasto (véase *supra*, cap. 4, n.º 202), mientras que sólo tres contienen la del Antiquior: en el Vaticano hay siete de Metafrasto y sólo una del Antiquior. Las versiones latinas difieren significativamente del texto griego en muchos puntos. El manuscrito más antiguo es del siglo XI. Manuscritos: 1. Graec. n.º 1540 {11-15} de la B. N. [base de esta ed.], fols. 10r-18r; 2. Graec. n.º 520 {11} de la B.N., fols. 65b-68b; 3. Graec. n.º 1468 {11} de la B.N. [empleado como supl. 1540 de los fols. defectuosos 14-18], fols. 95r-104v; 4. Bodl. Laudianus n.º 68 {11}, fols. 63r-72v.; 5. Bodl. Clarke n.º 43 {12}, fols. 336-446; 6. Vat. 866 {11/12}, fols. 40-45.

2. En general se supone que es el emperador Maximiano (286-305, 306-308), que estuvo en Oriente en 296-297 durante las guerras

ción,³ pues se adoraba piedras y maderas, invenciones de los seres humanos, a ellas se ofrecían sacrificios y se realizaban ofrendas obscenas.⁴ A quienes rehusaban se los sometía a tortura y se los castigaba duramente, al tiempo que se los obligaba a servir a los demonios.⁵ [Con este fin] se exhibió en los mercados de todas las ciudades un decreto con severas amenazas. El olor diabólico de los altares corrompía la pureza del aire, mientras que la oscuridad del error de idolatría se reconocía como cuestión de estado.⁶

Fue entonces cuando Sergio y Baco, como estrellas que brillaban alegres sobre la tierra, irradiando la luz de la confesión de fe en nuestro Salvador y Señor Jesucristo, comenzaron a derramar su gracia en el palacio, honrado por el emperador Maximiano. El bendito Sergio era el *primicerius*⁷ de la escuela de los gentiles y amigo del empera-

persas. El editor sostiene en la p. 375, n.º 6, que la referencia alude a Maximin [*sic*], gobernante de Siria de 305 a 313, debido a que la vasta persecución de cristianos que se describe en el relato sólo comienza iniciado ya el siglo IV, pero no me parece que sea la descripción de una «vasta persecución», sino sencillamente de una hostilidad tardorromana normal respecto del cristianismo.

3. Esta descripción de la persecución en Oriente se asemeja extraordinariamente a la de Eusebio en *De martyribus Palaestinae* 9, 2 (PG, 20:1491), incluso en el griego, de lo cual no se percataron los estudiosos ni los escritores anteriores. Eusebio dice «... a todos, hombres con sus esposas, sirvientes y niños de pecho, se hizo responsables de los sacrificios y las ofrendas [a los ídolos] y —lo peor de todo— de comer la carne que les era ofrecida». La ingesta de carne «contaminada» es luego objeto de énfasis especial por Severo de Antioquía en su Homilía siria (véase *supra*, cap. 4, n.º 172 y p. 274).

4. *Hechos*, 15.

5. En griego, δαίμονας; la traducción latina dice *daemonibus*. Normalmente no son equivalentes, pero aquí parece probable que tenga un sentido más próximo al latín que al del uso griego normal: la condición humana.

6. πολιτεία τοῖς ἀνθρώποις.

7. El texto latino agrega «y jefe» (*et princeps*).

dor, con quien tenía gran familiaridad, de modo que éste pronto accedió a sus pedidos. (2) Así, el bendito Sergio, que tenía a un tal Antíoco por amigo, obtuvo para éste el cargo de gobernador⁸ de la provincia de Augusto-Éufrates.

El bendito Baco era el *secundarius* de la escuela de los gentiles. Siendo en su amor a Cristo cual una sola persona, tampoco en el ejército del mundo presentaban división, unidos [συνδεσμούμενοι]⁹ como estaban no por vínculo de naturaleza, sino de fe, siempre cantando y diciendo: «Mirad, qué bueno y agradable es habitar juntos los her-

8. En griego, δοῦκα; en latín, *dux*.

9. Σύνδεσμος; en este texto se utiliza gran cantidad de términos para «unidad», a menudo en sentidos más bien generales (véase, por ej., n.º 37, *infra*). Sin embargo, este ejemplo es muy sorprendente. Σύνδεσμος no solamente es la más expresiva de las palabras posibles para «unión», o «unir», sino que, además, combina un fascinante abanico de asociaciones, todas ellas, por cierto, familiares al autor. Las más directas serían las frases del Nuevo Testamento, muchas de las cuales se citan o se repiten en el texto sin mencionarlas, sobre todo *Colosenses*, 3:14 («caridad, que es el vínculo de perfección» [ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος]) y *Efesios*, 4:3 («para conservar la unidad del Espíritu y el lazo de paz» [aunque, a partir de Jerónimo, los traductores entendieron πνεῦμα como referencia al Espíritu Santo, la oración que viene inmediatamente después, en la que alude con toda claridad al «espíritu» de la comunidad, arroja dudas al respecto]). Menos evidente y más asombroso es el empleo de la palabra en los LXX, 3 *Reyes*, 14:24: καὶ σύνδεσμος ἐγενήθη ἐν τῇ γῇ, καὶ ἐποίησαν ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τῶν ἐθνῶν, donde se tomó de Jerónimo la palabra para referirse a la homosexualidad (*sed et effeminati fuerunt in terra, feceruntque omnes abominationes gentium*; KJV [1 *Reyes*], «Y también había sodomitas en la tierra: y obraron de acuerdo con las abominaciones de todas las naciones»). Probablemente se trate de una mala interpretación del hebreo (véase Boswell, *CTSH*, pp. 124-125), pero es muy difícil que el autor lo desconociera. Otros pasajes bíblicos parecen menos pertinentes: en 3 *Reyes*, 6:10 (v.1) es simplemente una unidad de medida; en 4 *Reyes*, 11:14 y 12:21 y en Jeremías, 11:9, se refiere a la traición; en Job, 41:7, Daniel 5:6 y *Colosenses*, 2:19, representa partes o articulaciones del cuerpo. En Daniel, 5:12 significa «dudas» o «problemas», y en Isaías, 58:6 y 9 *Hechos*, 8:23, se aplica a los «lazos» de iniquidad.

manos en unidad». ¹⁰ Eran muy versados y excelentes soldados de Cristo: producían con asiduidad inspirados escritos para combatir el error diabólico [δοιμονικῆς] y se batían denodadamente para derrotar al enemigo [βαρ-βάρων]. ¹¹

Pero el espíritu malvado y malicioso [δοῖμονας] hizo que quienes habían sido llevados a la escuela de los gentiles sintiesen envidia al ver que [los santos] eran recibidos con honor en las cámaras imperiales, tenían tan elevada jerarquía militar y gozaban de un trato tan familiar por parte del emperador. Incapaces en su malicia de encontrar otro instrumento contra ellos, los acusaron de cristianos ante aquél.

(3) Aguardaron a que los santos no se hallaran junto al emperador y, al encontrar a éste solo, le dijeron: «Tal es el celo de vuestra inmortal majestad por el culto a los dioses más grandes y santos, que en vuestros sagrados rescriptos, por doquier diseminados, mandasteis que todo aquél que se niegue a honrarlos y adorarlos, y en sometimiento a vuestra recta doctrina, perezca con gran tormento. Pero entonces, ¿cómo pueden Sergio y Baco, los directores de nuestra escuela, ¹² gozar de tanta familiaridad con vuestro poder eterno cuando adoran a Cristo, a quien los deno-

10. Salmos, 133:1 (LXX, 132:1).

11. Ambigüedad deliberada, de la que hay en el texto muchos casos: podía referirse tanto a los enemigos del estado, contra quienes Sergio y Baco luchaban como oficiales imperiales, o bien a los enemigos del cristianismo, a quienes se oponían como cristianos.

12. La idea de que los gays «corromperían» la mente o la moral de los niños que a su cuidado se confiaban como estudiantes, terminó por convertirse en el rasgo distintivo del saber popular antigay de Occidente, como es evidente en obras literarias tales como *The Children's Hour*, de Lillian Hellman, y en muchas campañas para mantener fuera de las escuelas públicas la literatura o los maestros gays. En la época de Sergio y Baco, sin embargo, este prejuicio era desconocido: más bien eran sospechosos por su condición de cristianos.

minados judíos¹³ ejecutaron crucificándolo como a un criminal, y cuando, persuadiendo a muchos otros, los apartan de la adoración de los dioses?»¹⁴

Cuando oyó esto, el emperador se negó a creerlo y dijo: «No os creo cuando decís que Sergio y Baco no son devotos de la veneración y la adoración de los dioses, pues tan puro es el afecto que siento por ellos que difícilmente podrían merecerlo si no fueran sinceros en su piedad hacia los dioses. (4) Pero, si, como decís, pertenecen a esa religión impía, deberán ser desenmascarados. Una vez que los haya llamado sin que sepan las acusaciones que se han formulado en su contra, los acompañaré al templo del poderoso Zeus, y si sacrifican y comen de las ofrendas sagradas, vosotros afrontaréis las consecuencias de la calumnia de que sois culpables. Si se niegan a ofrecer un sacrificio, se les aplicará la pena adecuada a su impiedad. Pues los dioses no querrán que los escuderos de mi imperio sean impíos y desagradecidos».

«Nosotros, ¡oh, emperador! —replicaron los acusadores—, impulsados por el celo [πόθος] y el afecto hacia los dioses, hemos traído ante vuestra imperecedera majestad lo que hemos oído decir de ellos. A vuestra infalible sabiduría corresponde descubrir su impiedad.»

El emperador mandó buscarlos de inmediato. Entraron con su habitual comitiva de guardias y pompa imperial. El emperador los recibió y fue con ellos al templo de Zeus. Una vez dentro, Maximiano ofreció libaciones con todo el ejército,¹⁵ participó de las ofrendas sacrificiales y

13. Extraña expresión, que sugiere la escasa familiaridad del emperador con los judíos, lo cual no parece probable. Aquí, λεγόμενοι tal vez se refiera a lo que los judíos decían de Jesús, pero más adelante (s. 8), el significado es claramente el de «los denominados judíos», razón por la cual así lo he traducido también aquí.

14. Sobre «escuelas» y «reclutamiento», véase n.º 12.

15. Probablemente, la guardia imperial: pero στρατεύματα podría referirse al «ejército» de adoradores.

miró alrededor. No vio al bendito Sergio ni al bendito Baco. (5) No habían entrado en el templo, porque pensaron que era impío y *non sancto* verlos ofrecer y consumir sacrificios impuros. Se quedaron fuera y oraron como si una sola boca tuvieran: «Rey de reyes y Señor de señores, único poseedor de inmortalidad, tú que moras en luz inaccesible, ilumínales los ojos de la mente, porque avanzan en la oscuridad de su ignorancia; han cambiado tu gloria, Dios incorruptible, por la apariencia de hombres, aves, animales y serpientes corruptibles; y adoran lo creado antes que a ti, el creador. Devuélvelos al conocimiento de ti, haz que te conozcan, a ti, único Dios verdadero, y que conozcan a tu Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, quien por nosotros y por nuestra salvación padeció y resucitó de entre los muertos, quien nos liberó de las cadenas [κατόραξ] de la ley y nos rescató de la locura de los falsos ídolos. Presérvanos, Dios, puros e inmaculados en la senda de tus mártires, obedientes a tus mandamientos».

Cuando aún tenían en los labios esta plegaria, el emperador envió a algunos de los guardias que estaban de pie junto a él con la orden de que hicieran entrar en el templo a Sergio y a Baco. (6) Cuando hubieron entrado, el emperador les dijo: «Al parecer, al amparo de mi gran amistad y bondad (para lo cual los dioses mismos han sido vuestros defensores y abogados),¹⁶ habéis considerado justo desdeñar la ley imperial y convertiros en desertores y enemigos de los dioses. Pero no os perdonaré si en verdad resulta ser cierto lo que de vosotros se dice. Id, pues, al altar del poderoso Zeus, sacrificad y consumid, como todos los demás, las ofrendas místicas».

16. Este párrafo, como gran parte del relato, descansa ampliamente en la metáfora militar: «al amparo de» es *τεθαρηγότες*, «tomando coraje a partir de»; «defensor» es *ὑπερασπίζοντες*, «los que protegen con un escudo»; «abogado» es *πρόξενος*, término técnico que denota un forastero con privilegios especiales del Estado.

En respuesta, los nobles soldados de Cristo, los mártires Sergio y Baco, dijeron: «Nosotros, ¡oh, emperador!, estamos obligados a prestarte el servicio terrenal de este nuestro cuerpo; pero tenemos también un rey verdadero y eterno en el cielo, Jesús el Hijo de Dios, que es quien manda a nuestras almas,¹⁷ nuestra esperanza y nuestro refugio de salvación. No ofrecemos sacrificios a piedras ni a maderas, no reverenciamos esas cosas. Tus dioses tienen oídos, pero no oyen las plegarias de los humanos; así como tienen también nariz, pero no huelen el sacrificio que se les ofrece; tienen boca, pero no para hablar; manos, pero no para sentir; pies, pero no para andar. “Como ellos sean —dicen las Escrituras— quienes los fabrican, y todo el que en su ayuda confiare.”»¹⁸

(7) La faz del emperador se transformó a causa de la ira; ordenó entonces que se les cortaran los cinturones, se les quitaran las túnicas y toda otra vestimenta militar, se les arrancaran del cuello las torques de oro y se los vistiera con ropas femeninas, y de este modo se los hizo desfilar, cruzando la ciudad hasta el palacio, con pesadas cadenas al cuello. Pero cuando se los colocó en medio de la plaza del mercado, los santos cantaron y oraron al unísono: «Sí, aunque atravesemos el valle de sombra de la muerte, no temeremos ningún mal,¹⁹ Señor»; y este aforismo apostólico: «Renunciando a la impiedad y las pasiones mundanas,²⁰ y despojándonos del hombre viejo,²¹ desnudos en nuestra fe nos regocijamos en ti, Señor, porque nos has vestido con ropa de la salvación y nos has cubierto con el

17. Literalmente, «a quien sirven nuestras almas», donde «servir» es el verbo específico para el servicio militar (στρατεύω).

18. Salmos, 135:18 [LXX, 134:18]; al igual que los manuscritos 4 y 5, leemos αὐτοῖς en lugar de αὐτῶν, como está impreso.

19. Salmos, 23:4 [LXX, 22:4], con el singular «yo» en lugar de nosotros.

20. Timoteo, 2:12.

21. Cf. *Colosenses*, 3:9.

manto de la rectitud; como novias nos has vestido con hábitos de mujer y nos has unido uno al otro para ti [o: nos has unido a ti] a través de la confesión de fe.²² Tú, Señor, nos mandaste con estas palabras: “Por mi causa seréis conducidos ante los gobernadores y los reyes... Pero cuando os hicieran comparecer, no os preocupe lo que vais a decir ni cómo tenéis que hablar, porque en aquella misma hora os será comunicado lo que tengáis que decir. Puesto que no sois vosotros quien habla entonces, sino el Espíritu de vuestro Padre, que lo hace a través de vosotros.”²³ (8) Resucita, Señor, ayúdanos y sálvanos en tu nombre; fortalece nuestra alma para que no puedan separarnos de ti y los impíos no puedan decir, “¿Dónde está vuestro Dios?”²⁴

Cuando llegaron al palacio, Maximiano los llamó y dijo: «Sois los más malvados de los hombres, pues a cambio de la amistad que os he dispensado, convencido que

22. Extremadamente difícil de traducir: ἀμμοσόμενος —«unidos uno al otro»— se refiere en general a dar en matrimonio, sentido que difícilmente puede tener aquí, habida cuenta del contexto precedente y del hecho de que éste es el uso que encontramos en el LXX (*Proverbios*, 19:14) y en el Nuevo Testamento (2 *Corintios*, 11:2). ¿A quién se da a Sergio y a Baco en matrimonio? O bien «el uno al otro», o bien «a ti» (es decir, a Dios), pues ambas construcciones gramaticales son posibles a partir del ἐαυτῷ que viene a continuación. La aparición inmediatamente posterior de εἰς σέ parece abundar contra la lectura de ἐαυτῷ con el mismo significado; semejante pleonasma no sería coherente con el estilo del autor. Por otro lado, en s. 2, ἀλλήλων se emplea para expresar «uno al otro». En 2 *Corintios*, 11:2, Pablo ha dado la Iglesia a Cristo; pero aquí es Cristo quien da la novia. Ambas interpretaciones son sorprendentes, considerando los géneros implícitos. El latín da *conjunge nos tibi per confessionem*: «Unido a ti a través de la confesión». Puede que esto sea una manera de suavizar la imagen, pero no necesariamente, sobre todo si el escritor se proponía evocar asociaciones de *conjux*, *conjuga*.

23. Mateo, 10:18-20. Se ha abreviado la cita, como indica la elipsis.

24. Salmos, 79:10 [LXX, 78:10]; cf. 115:2 [LXX, 113:10]; Joel, 2:17.

observabais el debido respeto a los dioses, desvergonzadamente me habéis ofrecido lo que se opone a la ley de obediencia y sujeción. Pero ¿por qué habríais de blasfemar también a los dioses, a través de los cuales la especie goza de tan abundante paz? ¿No os percatáis de que el Cristo que adoráis era el hijo de un carpintero, nacido de madre adúltera, a quienes los denominados judíos ejecutaron mediante crucifixión, porque, conduciéndolos a error mediante la magia y proclamándose dios, se había convertido en causa de disensiones y múltiples problemas entre ellos? La gran raza de nuestros dioses nació toda ella de matrimonio legal, el del altísimo Zeus, el más santo, que a través de su matrimonio y unión [μίξει] con la bendita Hera²⁵ les dio nacimiento. Imagino que también habréis oído hablar de los heroicos y doce principales trabajos del divino dios Hércules, nacido de Zeus».²⁶

(9) Los nobles soldados de Cristo respondieron: «Estáis equivocado, Majestad. Esos son mitos que resueñan en los oídos de los hombres más simples y los conducen a la destrucción. El que, según decís, nació de adulterio como hijo de un carpintero, es Dios, el hijo del Dios Verdadero, con y por medio del cual todo fue hecho. Él

25. Aquí, el genitivo absoluto con γεγεννημένου sugeriría en general que Zeus había nacido de Hera, pero es muy difícil que ni siquiera un polemista cristiano de épocas posteriores hubiera cometido semejante error, de modo que he traducido la frase más bien de acuerdo con los hechos que con la gramática. Los manuscritos muestran considerables variaciones en estos enunciados. Un texto latino dice: «La mayor de las razas de nuestros dioses nació de matrimonio legítimo de Jove. Los grandes dioses Júpiter y Saturno son honorablemente nombrados a partir de [¿su?] unión con la bendita Juno». Otro manuscrito ofrece una visión menos confusa del panteón romano (AASS [véase el epígrafe de este capítulo], pp. 865-866).

26. El texto parece estar corrupto: Οἱμαὶ δὲ ὅτι καὶ τοὺς ἥρωϊκοὺς καὶ μεγίστους δώδεκα ἄθλους θεοπρεπεῖς ὄντας, τοὺς ἐκ τοῦ Διὸς γεγεννημένου θεοῦ Ἡρακλέως... Hércules era un semidiós, aunque muy venerado en el mundo antiguo.

instauró los cielos, él hizo la tierra, unió con arena el abismo y la gran mar, ornó los cielos con multitud de estrellas, inventó el sol para que iluminara el día y, por la noche, ideó la luna a modo de antorcha. Separó la oscuridad de la luz, impuso la medida al día y límites a la noche, con sabiduría extrajo todas las cosas de la nada. En estos últimos días nació en la tierra para la salvación de la humanidad, no del deseo de un hombre, no del deseo de la carne, sino del Espíritu Santo²⁷ y de una niña por siempre virgen, y viviendo entre los humanos nos enseñó a alejarnos del error de los falsos ídolos y a conocer a él y a su padre. (10) Él es el Dios verdadero de Dios verdadero, y de acuerdo con un plan incognoscible murió por la salvación de la especie humana,²⁸ pero bajó a los infiernos y al tercer día resucitó gracias al poder de su divinidad y estableció la incorruptibilidad y la resurrección de los muertos a la vida eterna».

Presa de la ira al oír tales cosas, el emperador ordenó que se alistara a los acusadores en el ejército en sustitución de Sergio y Baco y dijo a estos: «Os enviaré, tres veces malditos, al *dux* Antíoco, ese mismo hombre que conseguisteis promover a tal jerarquía debido a la amistad y familiaridad que tuvisteis conmigo, para que comprendáis cuán grande es el honor que habéis perdido al hablar contra los dioses y cuánto os merecéis los peores castigos, pues la grandeza de los dioses ha captado vuestra blasfemia y la ha traído al tribunal para que se imparta justicia».

Inmediatamente los envió al *dux* Antíoco con la orden

27. Obsérvese aquí el paralelo entre el nacimiento de Cristo y el amor entre Sergio y Baco: en ninguno de los dos casos tiene como causa la «naturaleza», en el sentido de reproducción humana ordinaria. Ambos fueron producidos por el *πνεῦμα*, en uno u otro sentido. Cf. sec. 2, *supra*.

28. El latín omite esta cláusula y dice, en cambio: «Y de acuerdo con la carne los judíos mataron a Cristo, pero él conquistó el infierno...» Esto es claramente posterior a la interpretación antisemita.

de que les fuesen atados²⁹ los cuerpos con pesadas cadenas y se los mandara así al este a través de una serie de oficiales.³⁰ (11) También escribió una carta en la que decía: «De Maximiano, eterno emperador y triunfante soberano de todos, saludos al *dux* Antíoco. La sabiduría de los mayores dioses no desea que haya un solo hombre impío y hostil a su adoración, sobre todo si son escuderos o lanceiros de nuestro imperio. Por eso encomiendo a tu severidad a los malvados Sergio y Baco, convictos con pruebas contundentes de pertenecer a una secta impía de cristianos y que merecen lisa y llanamente el peor de los castigos, pues los considero indignos de la administración de la justicia imperial. Si logras persuadirlos de que cambien de idea y ofrezcan sacrificios en honor de los dioses, trátalos con su propia e innata humanidad, libéralos de los tormentos y castigos prescritos, asegúrales nuestro perdón y buena voluntad, que se les restituya de inmediato el rango militar adecuado y que éste sea más alto aún que antes. Pero si se niegan a ser persuadidos y persisten en su religión impía, somételos a los castigos más severos que impone la ley y elimina en ellos, con la pena de la espada, la esperanza de una larga vida. Adiós».

El mismo día los oficiales los sacaron de la ciudad hasta la duodécima marca, y al anochecer se detuvieron en una cabaña. (12) Alrededor de medianoche, un ángel del Señor se apareció y dijo [a los santos]: «Tened valor y luchad contra el diablo y sus malos espíritus,³¹ como nobles soldados y atletas de Cristo, y una vez hayáis arrojado³² al enemigo ponédlo bajo vuestros pies para que

29. δεθέντας: una forma más para «atar»; cf. nn. 9 y 37.

30. O, posiblemente, «a través de una sucesión de estaciones intermedias»: δι' ἀμοιβαίων τῶν τάξεων. Cf. nota núm. 1 del editor, p. 383.

31. τῶν πονηρῶν αὐτοῦ πνευμάτων: obsérvese otro uso de πνεῦμα.

cuando aparezcáis ante³³ el rey³⁴ de gloria, nosotros, las huestes del ejército de los ángeles, vayamos a saludaros entonando el himno de victoria y os concedamos los trofeos de triunfo y las coronas de fe y unidad perfectas».³⁵

Cuando amaneció, se levantaron y siguieron camino con gran alegría y prontitud. También iban algunos de sus sirvientes,³⁶ unidos a³⁷ ellos en el anhelo del amor [ἀγάπη] a Cristo, y en verdadero amor³⁸ a sus señores corporales, razón por la cual no los abandonaron cuando se vieron en tal trance. Por la noche los oyeron comentar entre ellos la aparición del ángel.³⁹

Al reemprender el camino, ambos cantaron al unísono salmos y oraron como con una sola boca, de esta manera: «Hemos gozado en el martirio tanto como en la plena riqueza. En tus preceptos meditaremos y tu camino buscaremos.⁴⁰ En sus disposiciones nos regocijaremos; no olvidaremos tu palabra. Trata generosamente a tus siervos, que nosotros vivamos y guardemos tu palabra».⁴¹

(13) Como había ordenado el emperador, los solda-

32. καταπλαῖω: término de lucha.

33. Literalmente, «os presentéis ante».

34. Literalmente, «emperador»: la misma palabra empleada para Maximiano. La he traducido por «rey» porque la fórmula inglesa corriente equiparable a esta frase es «Rey de Gloria».

35. ὁμολογίας: en referencia a su unidad con Dios, con la Iglesia, entre sí o, tal vez, las tres cosas.

36. En griego, como en inglés [y en castellano] el posesivo «sus» deja en la ambigüedad si Sergio y Baco tenían una casa o dos.

37. Συνδεμένοι, de συνδέω: obsérvese que es un verbo diferente, con diferentes connotaciones, del que se emplea para describir la «unión» de Sergio y Baco. Cf. n. 9.

38. Literalmente, «una poción de amor»: φάρμακον.

39. Aparentemente introducido en una nota de realismo para explicar cómo podía el narrador conocer la aparición del ángel.

40. ἐκζητήσομεν en lugar del κατανοήσω de los LXX.

41. Salmo, 119 [LXX, 118]: 14-17, con el singular «yo» convertido en todas partes en «nosotros». Cf. la nota anterior.

dos de Cristo fueron enviados de ciudad en ciudad y puestos en manos de una serie de oficiales cambiantes [τάξεων], con grandes medidas de seguridad a lo largo del camino del martirio que para ellos se preparó, hasta que llegaron a la eparquía de Augusto-Éufrates, en la frontera, próxima a la población sarracena donde el *dux* Antíoco tenía su sede en una fortaleza llamada Barbalisus.

Alrededor de la hora novena los custodios de los santos mártires Sergio y Baco se presentaron repentinamente ante él, y le entregaron a estos y la carta del emperador. Antíoco se puso de pie en su estrado y recibió el rescripto del emperador vestido con su capa roja de general; cuando la hubo leído llamó privadamente⁴² al oficial encargado y le dijo: «Lleva a los prisioneros y manténlos seguros en la prisión militar, procura que no sufran más allá de las limitaciones usuales, y no aprisiones del todo sus pies con cepos de madera. Tráelos mañana ante mi tribunal de justicia, que de acuerdo con la ley los oíré en el momento oportuno». El oficial los llevó y los ligó [ἡσφαλίσατο] como había ordenado el *dux*. (14) Cuando cayó la noche, cantaron y oraron al unísono de esta guisa: «Tú, Señor, aplastaste las cabezas de los dragones en el agua; tú hiciste brotar fuentes y torrentes; tú colocaste todas las lindes de la tierra. Inclina, ¡oh, Señor!, tu mirada hacia nosotros, pues el enemigo nos ha acusado, y los tontos han blasfemado tu santo nombre. No entregues el alma de aquellos que confían en ti a hombres más salvajes que las bestias, no olvides a la congregación de tus pobres para siempre. Respeta tu pacto: pues los oscuros parajes de la tierra están llenos de refugios de crueldad. No nos permitas volvernos humildes, avergonzados, sino que, humildes siervos tuyos, alabemos tu nombre.⁴³ (15) No olvides la

42. En la versión latina, «privadamente» al verbo «leer» en su forma correspondiente.

43. Paráfrasis del Salmo 73 [texto masorético: 74]: 13-21.

voz de tus enemigos: el orgullo de los que te odian asciende sin cesar contra nosotros, tus siervos,⁴⁴ y en vano te odian. Sálvanos, ¡oh, Señor, en tu nombre! y libéranos».

Luego, mientras dormían un rato, se les apareció un ángel del Señor y dijo: «¡Tened valor! Manteneos firmes e incommovibles en vuestra fe y en vuestro amor [ὁμολογία]. Dios mismo os ayuda y vigila por vosotros».

Tras despertar e informar a su servidumbre de la aparición del ángel, se sintieron estimulados y comenzaron a cantar de nuevo: «En mi aflicción, clamé al Señor, y Él me escuchó⁴⁵ desde su montaña santa. Me eché y dormí; pues el Señor me sostuvo.⁴⁶ No tendremos miedo a las huestes que a millares nos rodean en son de guerra. Levántate, Señor, y sálvanos, ¡oh, Dios nuestro!, pues en el Señor está la salvación. Sea tu bendición sobre tu pueblo».⁴⁷

Al día siguiente, una vez instalado en su tribunal de justicia en el pretorio, el *dux* llamó al *commentarius* y dijo: «Traed a los prisioneros [δεσμίους]». Éstos respondieron: «A tu disposición están ante el justo [καθαρῶ] tribunal de tu autoridad». Cuando aparecieron los santos, mandó que se leyera la carta del emperador. Una vez leída la carta, Antíoco, incitado por su adjunto, anunció: «Es vuestra obligación obedecer las órdenes del glorioso emperador, nuestro señor, sacrificar en honor de los dioses y ser dignos de su benevolencia. Puesto que no habéis querido hacerlo, gran gloria habéis perdido y, al deshonraros, fuisteis expulsados del ejército y privados de vuestra riqueza anterior. No obstante, si ahora me obedecéis y ofrecéis sacrificios en honor de los dioses para ganar su buena voluntad, podríais obtener incluso mayor honra y riqueza que antes, recuperar vuestro rango militar y más aún.

44. *Ibíd.*, 23.

45. Salmos, 119 [texto masorético: 120]: 1.

46. Obsérvese que se trata de una de las pocas citas de los Salmos en donde se mantiene en singular: cf. la nota siguiente.

47. Paráfrasis del Salmo 3:6-9 [texto masorético: 4-8].

»Esto se prescribe en la carta que se me envía, como vosotros mismos habéis oído. Humano como es, el santísimo emperador ha dispuesto que si os arrepentís de lo que irreflexivamente habéis hecho, y sacrificáis ahora en honor de los dioses, podréis gozar de su favor. Por lo tanto, yo, que siento compasión de vosotros, y que tengo presente vuestra amistad y bondad (especialmente la tuya, mi querido Sergio, pues yo mismo me beneficié de tu generosidad), os advierto que si no lo hacéis, me forzáis a obedecer a nuestro señor el emperador y a velar para que sus órdenes respecto de vosotros se cumplan estrictamente».

(17) Los santos respondieron: «Hemos dejado todo y hemos seguido a Cristo para, indiferentes al honor mundano y temporal, rivalizar con los ángeles en el cielo, e ignorando la riqueza terrenal y corruptible, acumular un tesoro en el cielo. ¿Qué beneficio obtendríamos si conquistáramos el mundo entero, pero perdiésemos el alma?»⁴⁸ En consecuencia, no nos aconsejes tal cosa, Antíoco. Pues engañosa es tu lengua y veneno de áspid abrigan tus labios.⁴⁹ No podrás torcer nuestra voluntad mientras Dios mismo nos aliente. En consecuencia, haz lo que quieras; nosotros no ofreceremos sacrificios a maderas, ni adoraremos piedras. Servimos a Cristo, el hijo de Dios, el soberano [βασιλεῖ] eterno, ante quien “toda rodilla debería hincarse, tanto de las cosas del cielo como de la tierra y el abismo”, y a quien toda lengua debería declararse fiel.⁵⁰ Tus dioses son ídolos hechos por los hombres; si fueran divinos, mandarían por sí mismos sobre los humanos y no [necesitarían] que el designio humano los vengara de aquellos que se niegan a servirlos y adorarlos».

(18) Antíoco replicó: «No vengamos a los dioses.

48. Cf. Mateo, 16:26.

49. Paráfrasis del Salmo 139:4 [texto masorético: 140:3].

50. Filemón, 2:10, y paráfrasis de 2:11.

Gracias a sus disposiciones todos los poderes de nuestros enemigos se han sometido a nosotros. Pero os traemos ante la justicia a causa de vuestra detestable e impía superstición [ἄσεβείας].».

A lo cual respondieron los santos: «Tú eres detestable e impío, y lo son también aquellos que, persuadidos por vosotros, ofrecen sacrificios a los demonios [δαίμοσι] y adoran piedras y maderas insensibles. Todos ellos pronto serán arrojados para siempre a las llamas, y tú también serás castigado con ellos».

El *dux*, furioso, ordenó que se llevasen del pretorio al bendito Sergio y lo devolvieran a la prisión; en cuanto al bendito Baco, ordenó que lo retuvieran para azotarlo. Así lo hicieron los secuaces hasta que, exhaustos, medio muertos, cayeron al suelo. Cuando no tuvieron más fuerzas para continuar, Antíoco ordenó que pusieran [a Baco] boca arriba para flagelarlo con cuatro látigos de cuero sin curtir, mientras decía: «Veamos si tu Cristo te salva de mis manos». Desde la hora primera hasta el anochecer le desgarraron la carne; tenía el cuerpo cubierto de sangre y deshechos el estómago y el hígado.

El bendito Baco dijo a Antíoco: «Los siervos del maligno, tus torturadores, han fracasado; tu desvergüenza ha sido vencida; el tirano Maximiano ha sido conquistado; tu padre el diablo ha sido humillado. Cuanto más arruinado por tus golpes está el hombre exterior, tanto más renovado y preparado para la vida eterna por venir se halla el hombre interior».

Cuando Baco hubo pronunciado estas palabras, una voz poderosa surgió del cielo: «Ven, descansa a partir de ahora en el reino preparado para ti, mi noble atleta y soldado, Baco». Al oír aquella voz los circunstantes quedaron estupefactos y mudos de asombro. El propio Baco, que durante tanto tiempo había soportado los golpes, entregó su espíritu a los ángeles.

Antíoco, frustrado por su derrota, ordenó que los res-

tos [de Baco] no fueran enterrados sino arrojados y expuestos fuera del campamento, como carne para los perros, las bestias y los pájaros. Luego se levantó y se marchó. Una vez arrojado el cadáver a cierta distancia del campamento, se reunió en torno al mismo una multitud de animales. Volando por encima del cadáver, los pájaros impedían que las bestias sedientas de sangre lo tocasen; durante toda la noche montaron guardia.

Por la mañana, unos monjes [ἀδελφῶν] que vivían en cuevas cercanas acudieron y levantaron el cadáver que los animales —como si de seres humanos se tratara— habían estado velando.⁵¹ Lo enterraron en una de sus cuevas.

Mientras tanto, el bendito Sergio, profundamente deprimido y con el corazón enfermo por la pérdida de Baco, lloraba y gritaba: «Ya no cantaremos juntos, hermano⁵² y camarada soldado, “¡Mirad, qué bueno y agradable es habitar juntos los hermanos en unidad!”.⁵³ Te han desuncido de mí [ἀπεξεύχθης], has ido al cielo y me has dejado solo en la tierra, sin compañía [μεμονωμένον] y sin consuelo». (20) Después de haber dicho esto, esa misma noche el bendito Baco se le apareció, con el rostro radiante como el de un ángel, luciendo uniforme de oficial, y le habló. «¿Por qué te lamentas y gimes, hermano? Si es cierto que me han desuncido de ti en cuerpo, sigo estando contigo en el vínculo [συνδέσμῳ] de unión [ὁμολογίας], cantando y recitando: “Cumpliré presuroso tus mandamientos, aquellos que me ensancharon el corazón”. Date prisa, tú, hermano, a través de la hermosa y perfecta confesión,⁵⁴ a seguirme y conseguirme, una vez acabada tu

51. Literalmente, «por el cual habían realizado una procesión funeraria»: προπεμπόμενον.

52. Sobre el significado de este término, ἀδελφός, véase *supra*, pp. 65 ss.

53. Salmos, 132 [texto mas.: 133]:1.

54. ὁμολογίας: también «vivir juntos» o «en unidad» [*togetherness*].

carrera. Pues para mí la corona de la justicia está contigo.»⁵⁵ Cuando al amanecer se levantó, contó a quienes con él estaban que por la noche había visto al bendito Baco y de qué modo iba éste vestido.⁵⁶

Al día siguiente, el *dux* planeó ir de la fortaleza de Barbalisus a la de Souros, y ordenó que el bendito Sergio lo siguiese. Lo instó a ofrecer un sacrificio, pero éste, con noble juicio, rehusó las lisonjas. (21) Cuando llegaron al castillo de Souros, Antíoco ocupó su gran asiento en el pretorio, llamó al bendito Sergio y le dijo: «El sacrílego Baco se negó a ofrecer un sacrificio en honor de los dioses y escogió morir violentamente;⁵⁷ tuvo la muerte que se merecía. Pero tú, mi señor Sergio, ¿por qué te entregas a semejante miseria por obedecer ese culto engañoso e impío? Consciente de tu bondad para conmigo, estoy dispuesto a ser misericordioso, y me turba el que hayas sido la causa de la autoridad que ostento, puesto que ahora ocupas tú el banquillo del acusado mientras yo me siento en el tribunal como acusador».

El testigo de Cristo respondió de este modo: «Antíoco, este sufrimiento y la desgracia que padezco ahora mismo me servirán como patrono de gran elocuencia y gloria eterna ante el rey del cielo y de la tierra y de todas las cosas vivas, Jesucristo, el Hijo de Dios. Si quisieras escucharme ahora y reconocer a mi Dios y rey, Cristo, y ser tan respetuoso con el soberano celestial, Cristo, como con los

55. Posiblemente, «la corona de la justicia es estar contigo»: σὸν σοὶ γὰρ ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος.

56. Apparentemente, otra nota de realismo: ¿cómo sabe el autor qué aspecto tenía Baco en la visión?

57. Literalmente, «convertirse en βιωθονής», término que a menudo los paganos aplicaban a Cristo y que significa tanto «el que muere violentamente» como «el que comete suicidio». No cabe duda de que lo que Antíoco sugiere aquí es que, con su obstinación, Baco provoca su propia muerte. Sin embargo, es probable que al autor le interesara más evocar asociaciones con Cristo.

reyes mundanos, adquirirías poder sin fin y gloria eterna. (22) Pues los soberanos de la tierra se evanescent rápidamente, como dice el salmo: "Moriréis como los hombres, caeréis como un príncipe cualquiera".⁵⁸ Y otra vez: "Sí, yo vi al impío envalentonado que se alzaba cual frondoso cedro. Volví luego a pasar y ya no era; lo busqué y no hallé rastro"». ⁵⁹

(23) El *dux* replicó: «Ahórranos esta estupidez y esta ignorante necedad; ofrece sacrificios a los dioses en obediencia a la orden de nuestro soberano, el emperador Maximiano. Si no lo haces, has de saber que me obligarás a olvidar todo lo que por ti he recibido y a someterte a los castigos más rigurosos que estipula la ley».

Sergio contestó: «Haz lo que quieras. Para cuidarme, tengo a Cristo, quien dijo: "No temáis a quienes matan el cuerpo pero no son capaces de matar el alma, mas temed a quien es capaz de destruir el alma y el cuerpo en el infierno".⁶⁰ El cuerpo está sometido a ti: tortúralo y castígalo si lo deseas, pero ten presente que aun cuando mates mi cuerpo, no podrás dominar mi alma, ni tú, ni tu padre, Satán».

Antíoco replicó con acritud: «Al parecer, mi paciencia sólo ha servido para estimular tu obstinación». Llamó al oficial encargado y le dijo: «Coloca largos clavos en las suelas de sus botas, con la punta hacia arriba, y luego cálzalas». ⁶¹ Cuando Sergio tuvo puestas las botas, Antíoco

58. Salmo 81 [t. mas., 82]: 7.

59. Salmo 36 [t. mas., 37]: 35-36. Versión de Rheims-Douai, que sigue el LXX; cf. KJV: «Yo vi al impío gozando de gran poder, que se extendía cual frondoso laurel. Sin embargo, desapareció; sí, lo busqué, pero no se lo pudo hallar».

60. Mateo, 10:28.

61. Si se considera συντόμως como parte del discurso de Antíoco, como hace el editor. Por mi parte, creo posible que la intención fuera describir el discurso mismo, en cuyo caso debería leerse: «Llamó al oficial responsable e inmediatamente le ordenó...».

se sentó en su carro, ordenó lanzar los animales a toda velocidad rumbo a Tetrapyrgium y que el bendito corriera delante de él. Tetrapyrgium está a nueve millas de Syrium.⁶² Mientras corría, el bendito cantaba: «Aguardé pacientemente al Señor y el Señor inclinose hacia mí y me escuchó. Sacome también de un horrible abismo pagano,⁶³ del barro cenagoso de la idolatría,⁶⁴ y mis pies asentó sobre una roca y afirma⁶⁵ mis pisadas».⁶⁶

Cuando llegaron al castillo de Tetrapyrgium, el *dux* dijo: «Me asombra, Sergio, que habiendo estado en semejante confinamiento puedas aún resistir estos amargos tormentos». El mártir santísimo contestó: «Estas torturas no son amargas para mí sino más dulces que la miel».⁶⁷ El *dux* se apeó del carro y entró a desayunar, indicando que [Sergio] quedara bajo la custodia de los soldados.

(24) Por la noche, [Sergio] cantó salmos. «Quienes mi pan comían, contra mí el calcañar han levantado,⁶⁸ con las cuerdas de vil tortura han tendido una red para mis pies⁶⁹ en la esperanza de que caiga en la trampa. Pero levántate, Señor, corre más deprisa que ellos y haz que tropiecen, y rescata mi alma de los malvados.» Hacia la medianoche, un ángel del Señor llegó hasta él y lo curó, restaurándole los pies por completo.

Por la mañana, sentado en el tribunal, el *dux* ordenó

62. Una milla romana tenía alrededor de ochenta yardas menos que la moderna [unos 1.520 m., aproximadamente].

63. Literalmente, «griego»: ἑλληνικής. Esto no está en el salmo.

64. «... de la idolatría» no figura en el salmo.

65. *Sic*: presente. En el salmo aparece el pretérito.

66. Salmos, 39:2-3 [t. mas., 40:1-2], con cambios, como se describe en las notas anteriores.

67. Literalmente, «más dulce que la miel y el panal»: μέλι καὶ κηρίον.

68. Salmos, 40:10 [t. mas., 41:9], con cambio de singular por plural.

69. Cf. Salmos, 139:6 [t. mas., 140:5].

que lo llevaran, convencido de que no podría andar a causa del estado de sus pies, y que tendrían que transportarlo. Cuando lo vio acercarse recorriendo una distancia considerable y sin cojear en absoluto, se asombró y exclamó: «Este hombre es un hechicero. Ésa ha de ser la causa de que gozase de tal familiaridad con el emperador: lo logró con brujería. Lo que ahora veo es la confirmación de cuanto dicen de él. Yo creía que no podría andar debido a la tortura que ayer se le infligió. ¡Por los dioses, estoy azorado de verlo caminar como si nada hubiese ocurrido!»

(25) Cuando el bendito Sergio estuvo ante el tribunal, Antíoco le habló. «Recupera la razón, siquiera ahora, ofrece un sacrificio en honor de los dioses y evitarás más torturas. Te perdonaré por respeto a tu bondad. Si no lo haces, debes saber que la brujería con que has logrado curarte de nada te servirá.»

El bendito replicó: «Si sólo pudieras escapar a la embriaguez del error diabólico. Yo estoy en mis cabales; es el Señor que ha deshecho las armas de tu padre el diablo bajo los pies de su humilde siervo, me ha dado la victoria sobre ti y ha enviado su ángel para curarme. Tú, y los que adoran demonios [δαίμοσι], sois los brujos. El culto de tus innombrables ídolos es el que inventa todas las hechicerías, el comienzo, la causa y la conclusión de todo mal».

Antíoco se sentó en su carro, más enfadado aún, y ordenó [a Sergio] que corriera delante de él con las mismas botas hasta el castillo de Rosafae, a otras nueve millas de Tetrapyrgium. (26) Cuando llegaron al castillo de Rosafae, dijo el *dux* al bendito Sergio: «¿Ha deshecho la agonía de los clavos el nudo de tu estupidez? ¿Estás preparado para ofrecer un sacrificio en honor de los dioses, o persistirás en esa insensata obsesión?»

El nobilísimo mártir respondió: «Has de saber, Antíoco, que con esta locura disolveré y desharé todo el poder de tu malicia y tu perversidad. Haz lo que quieras: yo no adoraré a demonios ni ofreceré sacrificios en honor de

ídolos. Intachable en esto, sólo me afano por ofrecer sacrificio a mi Señor». ⁷⁰

Al comprobar que Sergio se mantenía firme e inmovible en su fe y su confesión cristianas, el *dux* pronunció sentencia contra éste: «Te has mostrado indigno del favor de los dioses, Sergio, y al negarte a obedecer el santo decreto de nuestro soberano y ofrecer sacrificio a los dioses, te has convertido en miembro de la secta impía de los llamados cristianos, en desmedro del gran bien [τὴν] del emperador Maximiano. Por eso la ley pide que sufras el castigo de la espada». Varios de los presentes proclamaron a gritos la justicia de la sentencia contra él. Inmediatamente después llegaron los guardias, amordazaron sus santos labios, lo sacaron de la sala del tribunal y lo condujeron fuera, para ejecutarlo.

(27) Una gran multitud de hombres, mujeres y niños se acercó para presenciar el fin del bendito. Al contemplar la belleza que florecía ⁷¹ en su rostro, la grandeza y la nobleza de su juventud, lloraron amargamente y se lamentaron por él. Las bestias de la región abandonaron sus guaridas y se reunieron con la gente, sin hacer daño alguno a los humanos, y lamentaron con sonidos inarticulados la muerte del santo mártir.

Cuando llegaron al lugar donde el santo mártir de Cristo encontraría su fin, éste pidió a los guardias que le permitieran un momento para orar. Elevando los brazos al cielo, dijo: «Las bestias del campo y los pájaros del cielo, en reconocimiento de tu dominio y soberanía, Señor, se han reunido para la gloria de tu santo nombre, así que te inclinarás y con tu bondad desearás llegar a través de su

70. No he traducido ἐν αὐτῷ, pues me parece pleonástico. Cf. el aparato textual, p. 393.

71. Si se lee ἐπὶ τοῦ, como los manuscritos 3, 4, 5 y 6. El editor prefiere ἐπαρθεῖν, como en los 1 y 2, pero, a mi juicio, ésta es una lectura inferior.

irracionalidad a la razón de los humanos para que te conozcan. Pues tú deseas que todos sean salvos y accedan al conocimiento de la verdad. Cuando yazgas muerto sobre ellos, acepta, Señor, su arrepentimiento, y no recuerdes el pecado de ignorancia que han perpetrado contra nosotros⁷² en tu nombre. (28) Ilumina los ojos de su mente y condúcelos al conocimiento de ti. Recibe, Señor, mi espíritu, y dale descanso en las tiendas celestiales con todos los otros a quienes has encontrado aceptables. A ti encomiendo mi alma, que has salvado de las trampas del diablo».

Con estas palabras, y mientras se persignaba,⁷³ se puso de rodillas y fue decapitado,⁷⁴ entregando así su espíritu a los ángeles. Una voz del cielo dijo: «Ven, también,⁷⁵ Sergio, soldado y vencedor, al reino para ti preparado. El ejército de ángeles, las jerarquías de patriarcas, los coros de apóstoles y profetas, las almas de los justos, todos aguardan tu llegada para que compartas con ellos las cosas maravillosas que allí se guardan para ti».

El lugar que recibió la sangre del santo mártir se convirtió en un gran abismo; Dios lo dispuso así para que aquellos que se revolcaban cual cerdos en el lodo del paganismo [ἐλληνισμῷ], aterrorizados al ver el abismo, no se atrevieran a acercarse u hollar en ese lugar la sangre del santo mártir. Ésta fue la razón por la cual se creó este inmenso abismo, y así ha quedado el sitio hasta hoy, asiento de las señales [γνωρίσματα] de la gran antigüedad del mandamiento de Dios, a fin de establecer visualmente el milagro para los incrédulos y que sobre ello puedan estos construir un firme fundamento de la fe.

72. Presumiblemente Sergio y Baco, pues Sergio no emplea el plural como convención retórica.

73. σφραγίσας ἐαυτόν: ¿hacia la señal de la cruz?

74. ἀπετιμήθη τὴν κεφαλὴν.

75. δεῦρο καὶ σὺ: presumiblemente, además de Baco, cf. n. 72.

(29) Algunos de los que habían ido a presenciar la muerte del santo mártir, al ver que compartían una naturaleza común [con él], reunieron sus restos y los enterraron adecuadamente donde el santo había muerto. Tras un largo rato, unos religiosos del castillo de Souros, movidos por el celo en el servicio de Cristo y, aunque de un modo algo pirático, piadosos, trataron de robar de aquel sitio el cadáver, como si de un preciado tesoro se tratase. El santo no toleraría que su cuerpo, que había sido arrastrado y azotado y en el que tan públicamente había triunfado la fe en Cristo, fuera conservado en secreto, de modo que pidió a Dios que en aquel lugar se declarara un incendio, no porque pretendiera vengarse sobre los que intentaban el robo ni para quemarlos, sino para que al iluminar la oscuridad de la noche desvelara el robo a los del castillo de Rosafae, que fue precisamente lo que ocurrió. Una vez encendido el fuego en el lugar mismo donde yacía el santo, unos soldados que allí⁷⁶ vivían vieron que las llamas llegaban al cielo y pensaron que aquel incendio debía de ser obra de algún enemigo, de modo que salieron armados y persiguieron a quienes trataban de robar el cuerpo del santo. Los convencieron⁷⁷ de que permanecieran allí unos días y edificasen con piedras y arcilla una tumba donde yaciera. Una vez que el cadáver del santo fue honorablemente cubierto, se marcharon.

(30) Al cabo de un tiempo, cuando la religión de nuestro Señor y Salvador Jesucristo había comenzado a florecer, se reunieron unos sacrantísimos obispos —quince, en total— y construyeron cerca del castillo de Rosafae un santuario digno de la fe [de Sergio], y a él trasladaron sus restos, instalándolos en el santuario exactamente el día en que sufrió el martirio: el 7 de octubre.

76. Esto es, en el castillo de Rosafae.

77. En griego, como en inglés, no queda claro quién convence a quién. Parece más probable que sean los soldados los que compelen a los supuestos ladrones.

Donde quiera que estuviesen sus reliquias, pero especialmente en la tumba donde descansaron en primer lugar, se produjeron muchos milagros y curas. Pues el lugar donde murió tiene la particular cualidad de que el santo es capaz de interceder ante Dios para curar a todos aquellos que a él acuden con cualquier clase de enfermedad, y de curar a los poseídos por espíritus impuros [πνευμάτων], y de domar por completo las bestias salvajes. En efecto, los animales observan todos los años el día de su muerte como si de una ley se tratase, acuden desde el desierto circundante y se mezclan con los humanos sin hacerles daño alguno, ni sus impulsos salvajes los mueven a ejercer ninguna clase de violencia contra los humanos que se han congregado en el lugar. Más bien al contrario, van con la suavidad que deriva de la reverencia por el santo mártir, por orden de Dios, a quien corresponde toda gloria, honor y poder, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

Índice

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13
<i>Introducción</i>	17
UNO. <i>El vocabulario del amor y el matrimonio</i>	39
DOS. <i>El matrimonio heterosexual en el mundo greco- rromano</i>	79
TRES. <i>Uniones entre personas del mismo sexo en el mundo grecorromano</i>	117
CUATRO. <i>La perspectiva de la nueva religión</i>	203
CINCO. <i>El desarrollo de los oficios nupciales</i>	285
SEIS. <i>Comparación de las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo y de unión heterose- xual</i>	351
SIETE. <i>La historia de las uniones entre personas del mismo sexo en la Europa medieval</i>	381
OCHO. <i>Desarrollos posteriores: una mirada hacia ade- lante</i>	447
<i>Epílogo</i>	473
<i>Apéndice de traducciones</i>	477
<i>Apéndice de documentos</i>	571
<i>Perspectivas judías</i>	595
<i>Manuscritos consultados que contienen ceremonias de unión entre personas del mismo sexo</i>	609
<i>La pasión de san Sergio y san Baco</i>	615

Esta edición ha sido compuesta con tipos Garamond de 11
puntos sobre 12 por Fotocomposición Fernández,
y se terminó de imprimir en los talleres de
Romanyà/Valls, en Capellades, el seis
de septiembre de mil novecientos
noventa y seis.

En las ceremonias paleocristianas de «hermanamiento», se unía a dos personas del mismo sexo mediante un rito que, en todo o en parte, equivalía al de los matrimonios heterosexuales. Pero, ¿qué significaba aquella ceremonia entonces? Y, más importante aún, ¿qué sentido tiene hoy para la sociedad contemporánea? John Boswell arremete con estas dos preguntas desde una óptica sorprendente y polémica. Porque no se trata del historiador que estudia la esclavitud o la usura en el mundo Antiguo, sino del historiador que se interna en el mundo misterioso, secreto, íntimo, del sexo y la sexualidad. ¿Hasta qué punto el documento histórico, que fue público en su momento, puede revelar lo que una pareja institucionalizada, heterosexual o no, hacía cuando se retiraba a la alcoba?

Con inteligencia y sagacidad, John Boswell, apoyado en fuentes documentales extraordinarias, presenta una tesis estremecedora: la Iglesia primitiva no sólo era tolerante con las relaciones románticas y eróticas entre varones, sino que las santificaba ceremonialmente. De esta manera otorga al colectivo gay contemporáneo una tradición que puede hacer propia en el momento de defender su derecho a que las parejas entre personas del mismo sexo gocen del mismo status legal que las formadas con el objetivo de la procreación.

ISBN 84-7669-258-7



9 788476 692585

H I S T O R I A