

LAS TRANSGRESIONES DEL EROS BIZANTINO

Ernest Marcos Hierro
Universitat de Barcelona

RESUMEN

Este trabajo revisa las acusaciones de homosexualidad que las fuentes historiográficas bizantinas de los siglos IV a X formulan contra diversos emperadores y propone una interpretación en el marco de la retórica literaria del vituperio.

PALABRAS CLAVE: Homosexualidad, historiografía bizantina, cronografía bizantina, retórica, estudios de género.

ABSTRACT

This work discusses the accusations of homosexuality against Byzantine emperors in the historiographical sources from the fourth to the tenth centuries and proposes an interpretation in the frame of the rhetorical tradition on vituperation.

KEY WORDS: Homosexuality, Byzantine historiography, Byzantine chronography, Rhetoric, Gender studies.

INTRODUCCIÓN

En 1986, cuando ya se estaba produciendo en las universidades norteamericanas la eclosión de los llamados estudios de género, el bizantinista alemán Hans-Georg Beck, catedrático jubilado de la Ludwig-Maximilians Universität de Múnich, publicó un trabajo sobre el erotismo en la sociedad bizantina que alcanzó un éxito editorial considerable¹. Una parte del mérito de dicho éxito corresponde, sin duda, a la competencia como escritor de Beck, capaz de aunar perfectamente en sus libros el rigor del erudito con la habilidad narrativa del divulgador. A nuestro juicio, sin embargo, los factores decisivos para su gran difusión fueron, de entrada, la oportunidad del estudio, que conectaba con un interés académico creciente por la historia de la sexualidad, y, en segundo lugar, el método aplicado por su autor, que transitaba por caminos novedosos armado con los viejos y eficaces instrumentos de la filología. En este libro, titulado *Byzantinisches Erotikon*, aunque Beck aborda, en efecto, uno de los objetos predilectos de investigación de los *Gender Studies*, la manifestación cultural del deseo sexual en Bizancio, lo hace, sin embargo, partien-





do del análisis filológico de sus fuentes, que no son textos jurídicos o eclesiásticos, sino sobre todo obras literarias bizantinas de ficción. Como en sus trabajos precedentes sobre la literatura teológica o los primeros testimonios de una literatura griega «en lengua vulgar» en época medieval, el profesor Beck estudia minuciosamente todos los aspectos de los textos que le ocupan y reconstruye las condiciones socioculturales del ambiente en el que se escribieron². Así trasciende el mero análisis textual y aspira, en este caso, a explicar cómo pudo darse en una sociedad «bastante homogénea y sólidamente anclada en sus tradiciones y modelos de comportamiento» una «producción literaria erótica». Para ello, Beck establece, en primer lugar, los rasgos principales de la moral sexual cristiana, tal como la definieron los grandes Padres de la Iglesia del siglo IV, y, a continuación, contrapone este supremo ideal con el testimonio de la poesía epigramática, de la novela y de la historiografía bizantinas, que registran deseos y conductas divergentes y, a menudo, claramente condenables. En opinión de Beck, la tensión entre el discurso de la ideología cristiana oficial y los relatos heterodoxos de la literatura erótica define el espacio sociocultural en el que este género se crea y se consume como un lugar de disidencia, que pone de manifiesto la existencia de zonas oscuras en la devota sociedad bizantina. A pesar de ello, Beck no entra apenas en el estudio de estas áreas de marginalidad ni construye un discurso global sobre el género y sus manifestaciones en Bizancio, sino que se circunscribe al análisis de unas obras y un ambiente literario. De este modo mantiene siempre un contacto consciente con el material que utiliza y no cae en las generalizaciones peligrosas que otros autores realizan en sus estudios.

No es nuestra intención, sin embargo, silenciar ni menospreciar las aportaciones realizadas en las últimas décadas por los especialistas en los estudios de género, que han dedicado desde el principio una gran atención a la sociedad del Imperio bizantino. Son muchos y variados los testimonios de este interés, desde iniciativas universitarias como el Grupo de Investigación «Gender Project» de la Queen's University of Belfast³, dirigido por la historiadora del arte Liz James, o el muy visitado portal informático «Byzantium: Byzantine Studies on the Internet»⁴, vinculado al Centro de Estudios Medievales de la Universidad neoyorquina de Fordham y creación de Paul Halsall, hasta numerosas publicaciones aparecidas en revistas como *Dumbarton Oaks Papers*, *Byzantine and Modern Greek Studies* y *Past and Present*

¹ Hans-Georg BECK, *Byzantinisches Erotikon*, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986. Existe una traducción italiana de Marco Agosti, *L'Eros a Bisanzio*, Roma, 1994. Quiero agradecer a los participantes en el coloquio del CEMYR sus valiosos comentarios a mi presentación durante la discusión y, especialmente, a los profesores Eduardo Aznar, Isabel García Gálvez e Iñaki Bazán.

² Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II/1, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959, e ÍDEM, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Handbuch der Altertumswissenschaft, Byzantinisches Handbuch, Múnich, 1971.

³ [Http://www.byzantine-ahrb-centre.ac.uk/Projects/Gender.htm](http://www.byzantine-ahrb-centre.ac.uk/Projects/Gender.htm).

⁴ [Http://www.fordham.edu/halsall/byzantium](http://www.fordham.edu/halsall/byzantium).

y en editoriales especializadas como Routledge y The University of Chicago Press. De hecho, hay que destacar la extraordinaria atracción que la sociedad bizantina ha ejercido sobre los investigadores de estos temas y que se explica objetivamente por el papel especial que en ella tuvieron dos objetos privilegiados de dichos estudios, las mujeres y los eunucos⁵.

En primer lugar, a diferencia de sus colegas de Occidente, las mujeres de la alta aristocracia del Imperio de Oriente no se limitaron a influir en la sombra sobre sus parientes masculinos, sino que ejercieron públicamente el poder, no sólo como regentes o tutoras, sino también en su propio nombre. Un papel especial les correspondió a las emperatrices, que ostentaban el título de «augusta» según el protocolo cortesano, las esposas, madres e hijas de emperadores, que garantizaban, como depositarias de la memoria de la dinastía, la transmisión y el ejercicio legítimo del poder. Como ha establecido Leslie Brubaker⁶, con la memoria de la conducta piadosa y benefactora de la emperatriz Elena, madre de Constantino el Grande, se funda una tradición imperial femenina, que tiene como figuras destacadas en los primeros siglos de Bizancio a Elia Eudoxia, la esposa de Arcadio y enemiga de Juan Crisóstomo, a Atenais Eudocia y Pulqueria, esposa y hermana y sucesora de Teodosio II, a Ariadna, la viuda de Zenón y esposa de Anastasio, y sobre todas ellas, a Teodora, la soberana consorte de Justiniano. Tras estos precedentes, en la gran crisis iconoclasta que conmocionó a la sociedad bizantina durante los siglos VIII y IX, dos regentes de dos emperadores menores de edad, la ateniense Irene y la paflagonia Teodora, lograron consolidar su autoridad mediante la restauración del culto de los iconos, confirmando así, según algunas historiadoras, la especial devoción de las mujeres por las imágenes, cuya veneración particular y doméstica no requería la intermediación de sacerdotes masculinos⁷. Algunas décadas más tarde, ya bajo la dominación de la dinastía macedonia, la controvertida Teófano, consorte y viuda de Romano II y de Nicéforo Focas, amante de Juan Tzimiskes, y sus nietas las emperatrices Zoe y Teodora dejaron una impronta imborrable en la memoria histórica de Bizancio. Todas estas soberanas, y algunas otras mujeres imperiales de los siglos posteriores como la princesa escritora Ana Comnena (siglo XII) y la emperatriz regente Ana de Saboya, madre de Juan V Paleólogo (siglo XIV), han atraído la atención de los especialistas en estudios de género que se han servido de ellas para analizar lo que Judith Herrin ha llamado con acierto el «Imperial Feminine»⁸ y para extrapolar, en ocasiones, sin demasiada fortuna, sus conclusiones al conjunto de las mujeres de Bizancio. Los mismos investigadores se han ocupado también de otras figuras femeninas

⁵ Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs: gender in Byzantium*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

⁶ Leslie BRUBAKER, «Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries», en Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs*, pp. 52-75.

⁷ Judith HERRIN, *Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium*, Londres, Phoenix Press, 2001.

⁸ Judith HERRIN, «The imperial feminine in Byzantium», *Past and Present* 169 (2000), pp. 3-35.



bizantinas, y muy especialmente de las mujeres consagradas a Dios, cuyas vidas conocemos a través de documentación diplomática monástica como los llamados «tipicá» o directamente mediante relatos hagiográficos, que registran fenómenos tan enigmáticos e interesantes como el de las santas disfrazadas de monjes⁹. Todo ello ha permitido trazar una imagen de la mujer como «segundo género», sin duda sometido, pero capaz de utilizar las armas que la ideología cristiana y la tradición política le proporcionaban para asegurar su poder y su influencia en la sociedad.

Por otro lado, los interrogantes que suscita la figura del eunuco, imprescindible en el mundo bizantino, son un acicate para los estudiosos del género, que debaten con empeño cuestiones internas a su condición, como su identidad y su conducta sexual, y externas, como su percepción social y su construcción cultural. En nuestra opinión, destacan especialmente los trabajos de Shaun F. Tougher¹⁰, y, sobre todo, de Matthew Kuefler¹¹ y Kathryn M. Ringrose¹², que, lejos de permanecer fieles a la ecuación que identifica falsamente a los eunucos con individuos homosexuales pasivos, enfatizan su ambigüedad connatural y apuntan, aunque con matices distintos, a su condición de «tercer género», que escapa a las categorías de análisis propias del dimorfismo sexual. En este sentido, el libro de Kuefler sobre los «eunucos viriles» reconstruye la crisis de la identidad masculina que vivieron los aristócratas y los intelectuales de la Antigüedad tardía, inermes ante el avance de los bárbaros y traumatizados por la pérdida de autoridad social y los bruscos cambios en las costumbres, y establece una relación de causa-efecto entre la resolución de dicha crisis y la difusión del cristianismo en ese mismo medio social. La ideología cristiana, como la denomina el autor, propone un nuevo ideal de masculinidad, el del «eunuco por el Reino de los Cielos», enunciado de forma harto ambigua en el Evangelio de Mateo (Mt. 19, 12), a través del cual se legitiman y se convierten en prestigiosos modelos de comportamiento conductas que la sociedad pagana consideraba condenables, e incluso, claramente subversivas, como la soltería, la renuncia a la paternidad o la abstención de participar en la vida pública. Frente a los arquetipos de referencia de la antigüedad, que eran sobre todo militares y políticos, los nuevos paradigmas de masculinidad cristalizan ahora en las figuras de los mártires y los ascetas, cuyos virtudes principales son la constancia, la tenacidad y la capacidad de soportar el sufrimiento. No se trata, en absoluto, como subraya oportunamente Kuefler, de un proceso de renuncia al ejercicio de la autoridad por las clases privile-

⁹ Alice-Mary TALBOT, *Holy Women in Byzantium. Ten Saint's Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Harvard University Press, 1996.

¹⁰ Shaun F. TOUGHER, «Byzantine Eunuchs: An Overview», en Liz JAMES, *Women, Men and Eunuchs*, pp. 168-184.

¹¹ Mathew KUEFLER, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2001.

¹² Kathryn M. RINGROSE, «Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium», en Gilbert HERDT (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, 1996, e ÍDEM, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

giadas del Imperio tardoantiguo, sino de una reformulación de las bases ideológicas de su poder que corre paralela a la consolidación de la institución que encarna estos nuevos valores, la jerarquía eclesiástica. La misma desexualización que afecta al ideal masculino tiene también, por otro lado, efectos positivos sobre las mujeres, que podrán adquirir mediante la ofrenda a Dios de su virginidad unas cotas de autonomía personal inconcebibles en épocas anteriores. En este panorama no debe, pues, extrañarnos el auge de los eunucos, ante los que se abren nuevos e insospechados horizontes de poder.

En efecto, legitimados por la ideología dominante, que los considera, incluso, un modelo a imitar, al menos metafóricamente, para aquellos que desean abrazar el camino de perfección, los eunucos acceden, sin apenas restricciones, a posiciones importantes en la Iglesia y en la administración civil y militar del Imperio. Como subraya en sus estudios, y especialmente en su último libro *The Perfect Servant*, Kathryn M. Ringrose, profesora de la Universidad de San Diego en California, los eunucos adquieren mediante la castración un estatus similar al de los ángeles, los acólitos por antonomasia de la Divinidad. Al igual que estos seres incorpóreos y sustancias intelectuales, su función natural es ejercer de intermediarios entre las distintas áreas en que está dividida la sociedad: entre hombres y mujeres, entre la corte y los súbditos, entre la Iglesia y los laicos. Privados, en cierto modo, de corporalidad, entendiendo por ésta a la realización sexual, los eunucos pueden acceder a los espacios que están vedados tanto a los hombres «completos» como a las mujeres y, por ello, como los ángeles, son los perfectos sirvientes, imprescindibles para el buen funcionamiento de la sociedad. En su primera publicación sobre el tema, la profesora Ringrose, influida probablemente por el contexto del volumen colectivo editado por Gilbert Herdt, sostuvo que los eunucos constituían en Bizancio un tercer género, con una representación cultural específica, plasmada en textos como el diálogo *En defensa de los eunucos* del obispo Teofilacto de Ochrid (siglo XII)¹³. Posteriormente, sin embargo, ha matizado su opinión y establecido que los eunucos fueron siempre considerados como hombres, aunque distintos por sus especiales atributos y cualidades. Por ello, hay que interpretar las críticas de las fuentes, que les atribuyen, a menudo, un carácter licencioso, ambicioso, envidioso y poco fiable, como un esfuerzo consciente de denigración de su masculinidad a través de la asimilación de sus defectos con los vicios predicados tradicionalmente de las mujeres. La sociedad bizantina, por tanto, no condenaría al eunuco viril, por emplear la terminología de Kuefler, al hombre incompleto físicamente, pero moralmente irreprochable, a aquel a quien confiaba, sin dudarle, la custodia de sus esposas e hijos, sino al eunuco afeminado, al peligroso hermafrodita que puede llevar a término como hombre todas aquellas acciones reprobables que a su secreta naturaleza de mujer le estarían vedadas en la realidad. Para comprobar la veracidad de esta teoría basta leer las numerosas referencias al ejercicio maligno del poder por parte de ministros eunucos que se hallan esparcidas por toda la historio-

¹³ Kathryn M. RINGROSE, «Living in the shadows», pp. 103-109.



grafía bizantina. Con menor frecuencia, pero con idéntica, si no mayor, virulencia, hallamos también en estos textos la denuncia de la conducta homosexual de determinados emperadores, a los que se presenta, en ocasiones, como juguetes de sus eunucos y/o hábiles manipuladores de sus patronos. En este artículo nos centraremos en el estudio de este motivo en el contexto de un género literario muy determinado, la historiografía griega de los siglos VI a X.

1. HISTORIOGRAFÍA Y RETÓRICA

Los manuales de historia de la literatura bizantina establecen tradicionalmente una distinción muy clara entre los dos géneros que se ocupan de relatar el pasado y el presente del Imperio. De un lado, tenemos la denominada historiografía clásica, que se inscribe mediante la mimesis retórica y lingüística en la gran tradición helénica que se inicia con el «etnólogo» Heródoto y el «ensayista» Tucídides, maestros ambos de tendencias complementarias del género, y, a través de Polibio, el historiador griego del auge de Roma, llega hasta Bizancio en autores del siglo V como Prisco, Zósimo y Olimpiodoro de Tebas y del siglo VI como Procopio de Cesarea y Agatías de Mirina. Este género se caracteriza, en primer lugar, por la limitación temporal y temática que se impone el autor, que describe de manera prolija, por ejemplo, el reinado de un único soberano o de una dinastía o la sucesión de diversas guerras contra los enemigos del Imperio. En segundo lugar, la obra suele subrayar de manera explícita su condición de eslabón en una tradición que la precede y la sigue, eligiendo como comienzo el momento final de una historia anterior. Por último, en consonancia con el estilo lingüístico arcaizante y purista en el que están escritos, estos textos mantienen un tono narrativo elevado, que trata de interpretar y explicar lógicamente la sucesión de los acontecimientos y enriquece su relato con excursos sobre los personajes, lugares y pueblos mencionados. Por otro lado, como modelo contrario a éste, los filólogos caracterizan a la cronografía, que adjetivan a menudo como «monástica» por la condición de muchos de los autores que la cultivaron. La tradición de este tipo de textos tiene su origen también en la antigüedad y, para el dominio lingüístico griego en particular, en los cronógrafos alejandrinos de época helenística, que se esforzaron por ordenar e integrar en un continuo narrativo las listas cronológicas precedentes. En el siglo III el erudito libio Sexto Julio Africano puso los cimientos de la cronografía cristiana con su cálculo del intervalo temporal existente entre la Creación y la Encarnación de Jesús, 5.500 años que bien podríamos definir como la «historia antigua» del mundo. De él nacen, directa o indirectamente, las crónicas que leerán con pasión los bizantinos de los siglos posteriores, como las atribuidas al sacerdote sirio Juan Malalas y a los clérigos griegos Jorge el Sincelo y Teófanos Confesor o el denominado *Chronicon Paschale*. Se trata de textos poco trabajados retóricamente, escritos en un griego menos arcaizante que el de los historiadores de la tradición culta, más permeable, por tanto, a los fenómenos que dan fe de la evolución natural de la lengua griega y que son caracterizados mediante el término excesivamente connotado de «vulga-

res». Estas obras empiezan el primer acontecimiento por excelencia, la Creación del mundo, y llegan al presente histórico a través de una acumulación de datos procedentes de fuentes muy heterogéneas, como la Biblia, los anales de las civilizaciones antiguas, las obras historiográficas y las crónicas precedentes. Su criterio de articulación no es otro que la cronología de los sucesos registrados, a la que se subordina todo intento de ofrecer una cierta coherencia narrativa. Exceptuando su evidente consonancia con la voluntad de Dios, no suele ofrecer interpretación explícita de los hechos narrados, aunque no falte, por supuesto, su valoración implícita en el relato. Destaca, por último, la afición de sus autores por los casos extraordinarios, la enumeración espantada de toda suerte de catástrofes como terremotos, incendios, inundaciones y épocas de carestía, de apariciones fantasmales y de nacimientos de seres monstruosos. En opinión de algunos bizantinistas como Salvatore Impellizzeri¹⁴, los rasgos más característicos de la cronografía bizantina serían, por tanto, la dejadez intelectual y el sensacionalismo.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, los prejuicios detectables en muchos especialistas a favor o en contra de uno u otro género se han mitigado bastante. Mientras la historiografía clasicizante goza de un prestigio y atención inalterados, la cronografía atrae la atención de los herederos del estructuralismo francés, fascinados por unos textos que parecen, verdaderamente, escribirse por sí solos. Se pone gran cuidado en discernir las distintas fuentes —los distintos «dossiers» en la terminología especializada— que se intuyen bajo la noticia de una crónica y en establecer el modo en el que estos pasajes han sido compuestos¹⁵. También se han aplicado análisis narratológicos semejantes a las obras de la tradición culta y de ellos se desprende que las similitudes entre el género historiográfico y el cronográfico son más significativas de lo que se creía.

A pesar de las diferencias formales señaladas más arriba, tanto la historiografía como la cronografía se sirven de las formas literarias tradicionales de la retórica antigua, de aquellos «géneros» que están presentes en las obras de todos los autores desde el mismo inicio de su aprendizaje de la escritura. Nos referimos a los ejercicios de aprendizaje retórico que conocemos con el nombre de «progymnasmata», los ejemplos de textos extraídos de las colecciones de Hermógenes de Tarso (siglo II) y Aftonio (siglo III) y Libanio de Antioquía (siglo IV), que eran la base del sistema educativo helenístico y bizantino y son fácilmente detectables bajo la superficie inmediata de todas las obras de la literatura del Imperio, construidas, de hecho, como un mosaico compuesto por las teselas de estas formas. En el caso que nos ocupa, el «progymnasma» o ejercicio utilizado por todos estos autores es el de la vituperación o «psogos», el discurso de denigración de un personaje, lugar o cosa,

¹⁴ Salvatore IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Florencia y Milán, 1975.

¹⁵ Inmaculada PÉREZ MARTÍN, «Nuevas tendencias en historiografía bizantina», en C. LÓPEZ RUIZ y S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Memorias. Seminarios de Filología e Historia*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 2002.





que tiene, como es bien sabido, su contrapartida en el «encomio». Emplean ambos por un igual los imitadores de Tucídides y los seguidores de Sexto Julio Africano, aunque difieran claramente en el registro lingüístico utilizado, en la disposición de las partes o, incluso, en la eficacia y habilidad de la composición. Para centrarnos en nuestro tema, todos ellos, sin distinción de su contexto de género, encaran la narración de las vidas de sus personajes desde la óptica del encomio o de la vituperación y desarrollan su relato, de un modo semiinconsciente, conforme al espíritu y a las normas de dichas formas tal como las aprendieron en su adolescencia. En este marco aparecen en nuestras fuentes las referencias a la conducta homosexual de determinados emperadores bizantinos. Por ello, dejando a un lado su correspondencia con la realidad histórica, debemos, de entrada, considerar estas noticias como trazos recurrentes de crítica con los que se dibuja el retrato de un soberano juzgado y condenado por el historiador. En la sociedad bizantina, esta acusación constituye el colmo del vituperio de una figura pública. Su utilización contra un emperador supone su desprestigio definitivo, la proclamación de su evidente incapacidad para el gobierno del Imperio. Forma parte, por tanto, de los recursos retóricos empleados en un «psogos» cuando la voluntad de herir es mayor y, como tal recurso, se ajusta con precisión en su formulación a las reglas tradicionales de los «progymnasmata». Los historiadores no deberían olvidar esta circunstancia cuando leen estos textos para tratar de reconstruir con ellos la opinión de la bizantinos sobre problemas tan delicados como la «visibilidad social» de la homosexualidad.

1.1. LA HOMOSEXUALIDAD EN BIZANCIO

Nadie duda que la opinión oficial de Bizancio acerca de la homosexualidad era condenatoria, pero existe la opinión, muy difundida gracias al éxito de los trabajos de John Boswell, de que gozaba de una tolerancia *de facto* e, incluso, hasta de un cierto reconocimiento *de iure*¹⁶. Por lo que hace a este segundo aspecto, en un artículo publicado en 1989, el profesor Spyros Troianos reunió de manera exhaustiva todas las noticias de medidas de persecución y condena procedentes del derecho civil y eclesiástico¹⁷. Tras los precedentes del derecho romano de época republi-

¹⁶ John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Muchnik Editores, S.A., 1992 (la edición original es de 1980), e ÍDEM, *Las bodas de la semejanza. Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Muchnik Editores, S.A., 1996 (la edición original es de 1994). Cf. también sobre el personaje el libro de M. KUEFLER (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

¹⁷ Spyros TROIANOS, «Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 39 (1989), pp. 29-48. Cf. para Occidente Iñaki BAZÁN, «La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval», *En la España medieval* 30, 2007, pp. 433-454.



cana e imperial, como la *Lex Scantinia*, que perseguían sobre todo, de un lado, la violación de los hombres libres y, del otro, la conducta sexual pasiva de los ciudadanos, sin que ello, en principio, comportase una condena moral de la práctica con esclavos o entre personas de los ambientes marginales, la imposición de los principios de la ética sexual judeocristiana en el siglo IV determinó el agravamiento de la legislación penal. En el año 342 el emperador Constancio introdujo la pena de muerte para aquellos hombres que osaran cometer el crimen de ofrecerse como una mujer a otro hombre, alterando de este modo la propia naturaleza de Venus¹⁸. A través del Código de Teodosio II, esta constitución pasó a formar parte en el siglo VI del Código de Justiniano y, posteriormente, con interesantes variaciones en cuanto al método de aplicación y al alcance de la pena, a otras compilaciones de leyes imperiales, como la *Ecloga* de los emperadores iconoclastas León III (717-741) y Constantino V (741-775), la llamada *Ecloga privata aucta* o *Eclogadion* y la *Eisagoge* y el *Procheiros Nomos* de época macedonia (siglo X)¹⁹. Justiniano, además, promulgó en dos ocasiones, la primera al inicio de su reinado, probablemente en el 535, y la segunda en su último período, en el 559, dos *Novellae* dirigidas a los habitantes de Constantinopla, con las que se inicia una auténtica persecución eclesiástico-civil contra los practicantes de conductas homosexuales, que deben confesar sus culpas ante el patriarca y cumplir la penitencia que él les imponga²⁰. Por su parte, el derecho eclesiástico, partiendo de las condenas explícitas de dichas conductas en el Antiguo Testamento —en el Génesis y en el Levítico— y en las Cartas a los Romanos y Primera a los Corintios de Pablo, formuló también sus disposiciones contrarias a la homosexualidad, primero, en los cánones de los Padres capadocios —Basilio de Cesarea y su hermano Gregorio de Nisa— y de los concilios y, luego, en los penitenciales, que determinan, por ejemplo, las consecuencias negativas que una relación homosexual puede acarrear a los futuros sacerdotes²¹. A nuestro juicio, en la información reunida por el profesor Troianos no parece detectarse la comprensión, la paciencia o, incluso, la abierta bendición de los vínculos homosexuales que Boswell postula en sus trabajos. A pesar de todo, exceptuando los episodios mencionados en época de Justiniano, tenemos, ciertamente, pocas noticias de procesos de persecución abierta o de estallidos generales de violencia homofóbica. Como sugiere Troianos, la actitud de los bizantinos ante este fenómeno debía de ser más bien un rechazo expresado en términos de burla y escarnio, de un estilo, significativamente, muy semejante al que encontramos en nuestras fuentes sobre los emperadores homosexuales. Para que nuestro análisis sea más eficaz nos centraremos en obras concretas, lo que nos permitirá, siguiendo el ejemplo de Hans-Georg Beck, situar estos relatos en su contexto literario.

¹⁸ Codex Theodosianus 9.7.3. TROIANOS, pp. 31-32.

¹⁹ Codex Iustinianus 9.9.30(31). Para todo ello cf. TROIANOS, pp. 32-39.

²⁰ Se trata de las *Novellae* 77 y 141 de Justiniano. Cf. TROIANOS, pp. 33-34.

²¹ TROIANOS, pp. 40-48.

2. LA CRÓNICA DE TEÓFANES CONFESOR

Nuestra primera fuente de información es la *Cronografía* de Teófanos el Confesor, el noble abad del monasterio de Agros, que fue víctima de persecución y exilio durante el reinado del emperador iconoclasta León v el Armenio (813-820) y falleció en el 818²². Concebida como la continuación de la crónica de Jorge Sincelo, que comienza, de acuerdo con la tradición, con la Creación del mundo, la obra de Teófanos arranca con la ascensión al trono imperial de Diocleciano en el 284 y finaliza con la proclamación de León v en el 813. Su aspecto externo es, ciertamente, el de unos anales, que ofrecen una doble datación cronológica, el «annus mundi» o era de Alejandría (en la que el nacimiento de Cristo tiene lugar en el 5493), y el «annus incarnationis» o era de Roma (que mantiene una diferencia de ocho años respecto al sistema anterior). En el epígrafe de cada noticia se anota también a menudo el año de la indicción, y siempre la indicación del año de gobierno del emperador romano, el rey de reyes persa o el califa de Bagdad, según el período histórico tratado, el papa de Roma y los patriarcas de Constantinopla, Jerusalén, Alejandría y Antioquía. Los traductores al inglés de esta crónica, Cyril Mango y Roger Scott, analizan cuidadosamente las fuentes de todos y cada uno de los pasajes de la crónica, entre las que aparecen tanto obras de la tradición historiográfica como cronográfica²³. De este modo disponemos de un valioso material para el estudio del modo de utilización de los dossiers por parte de Teófanos. En este océano de informaciones variopintas las referencias generales a conductas homosexuales no son abundantes, pero sí muy significativas.

La primera desde el punto de vista cronológico está datada en el año de la era de Alejandría 5866, que se corresponde con el 373-374 de nuestra era. A partir de los relatos de los historiadores eclesiásticos del siglo v, Teófanos refiere con horror los espantos causados en Alejandría por los arrianos, envalentonados en su lucha contra los ortodoxos por la circunstancia de que el actual emperador Valente fuera un correigionario suyo. Manteniéndose fiel a su línea de defensor de la ortodoxia, el cronista describe la situación de Alejandría tras la expulsión de su obispo legítimo como la de una ciudad tomada por los enemigos. Así, conforme a una tradición retórica que persistirá hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453, escoge para enfatizar la crueldad de los «ocupantes» su asalto a dos de los elementos más sagrados de una urbe: sus santuarios y sus vírgenes. Los arrianos son acusados, en primer lugar, de profanar la Iglesia de San Teonas con sus cantos demoníacos y con la actuación de bailarines, y, a continuación, de deshonorar a las doncellas, presumiblemente ortodoxas, arrastrándolas desnudas por las calles y sometiéndolas a abusos deshonestos. En su impiedad, llegan, incluso, a negar a los familiares de las que fallecen

²² C. DE BOOR (ed.), *Theophanes Confessor, Chronographia*, 2 tomos, Leipzig, 1883-1885.

²³ Cyril MANGO y Roger SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History Ad 284-813*, con trad. inglesa, Oxford, Clarendon Press, 1997.



el consuelo de enterrar sus cadáveres, un acto tal de maldad que descalifica completamente a quien lo comete. Sin embargo, Teófanos (o su fuente) todavía no se da por satisfecho y añade una información para completar debidamente el vituperio de los herejes: «e introdujeron a un joven indecente en el recinto del altar para tener comercio carnal con él». Con este suceso se alcanza una cima de perversidad difícilmente igualable. Nadie puede imaginar un sacrilegio mayor que éste, mancillar con un acto homosexual el lugar más sagrado de un templo, cuyo acceso está completamente prohibido a los laicos. Con esta acusación el adversario queda destruido completamente, inhabilitado para cualquier defensa de sus argumentos. No es relevante que todo el relato sea más bien inverosímil²⁴. Lo importante es su eficacia retórica. Y la alusión a la conducta homosexual como culminación de una estrategia de desprestigio da fe del rechazo que dichas prácticas debían despertar entre los bizantinos²⁵.

Esta misma actitud es visible en el pasaje de la *Crónica* en el que se refiere la promulgación de las *Novellae* de Justiniano contra los culpables de mantener relaciones homosexuales. La noticia procede de una de las fuentes predilectas del Confeesor para esta época, la *Cronografía* de Juan Malalas, que el cronista posterior reproduce en esta parte, como veremos a continuación, de un modo ligeramente distinto²⁶. En el año de la era de Alejandría de 6021, el 528-529 de la era cristiana, dice Teófanos que fueron declarados «convictos de pederastia» los obispos Isaías de Rodas y Alejandro de Dióspolis de Tracia, que recibieron un castigo atroz: fueron castrados y llevados en procesión por las calles de Constantinopla, precedidos por un heraldo que les reprochaba que, siendo clérigos, hubieran profanado su honorable hábito. Este último detalle, que incrementa, como en el caso comentado anteriormente, el escándalo y el horror al vincular explícitamente la práctica indecente con el sacrilegio, no aparece curiosamente en la obra de Malalas. En ella se recoge, en cambio, el nombre y la posición del oficial que condenó a ambos obispos, el prefecto Víctor de Constantinopla. Juan precisa, además, que muchos de los homosexuales condenados a la castración fallecieron más tarde, probablemente a consecuencia de sus heridas, y destaca el efecto atemorizante que tuvieron estas medidas sobre «los que sentían un enfermizo deseo por los hombres». Si consideramos la amplia tradición que este pasaje ha tenido en crónicas posteriores, como en el caso de las obras de Jorge Cedreno y Jorge el Monje, es fácil de imaginar el efecto dramático que esta bárbara

²⁴ Es muy ilustrativa la comparación de este pasaje de Teófanos con los relatos correspondientes de Sócrates Escolástico (Libro IV, Caps. XIX-XXII) y Sozomeno (Libro VI, Caps. XIX y XX). En ellos los ataques de los arrianos se dirigen explícitamente contra los clérigos ortodoxos y los monjes del desierto y no se mencionan los ataques contra la población civil.

²⁵ Encontramos un pasaje paralelo en una de las obras más peculiares de la tradición historiográfica, la controvertida *Historia secreta* de Procopio (Cap. VII), en la que a la hora de describir las atrocidades cometidas por los partidarios de Justiniano antes de su elevación al trono se menciona como un «acto sacrílego» la violación de los hijos de los senadores: cf. PROCOPIO DE CESAREA, *Historia secreta*, Introducción, traducción y notas de Juan SIGNES CODOÑER, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000, p. 123.

²⁶ Juan MALALAS, *Chronographia*, ed. de L. DINDORF, Bonn, 1831, p. 436.



escena debía de tener para los lectores del género cronográfico, cuya percepción del castigo de Isaías y Alejandro podía ser quizás atemorizada o, incluso, un punto compasiva, pero jamás comprensiva, ni tolerante, hacia las personas que se habían hecho acreedoras de tales suplicios. Nos confirmarán esta opinión los dos pasajes siguientes, en los que se atribuye un comportamiento homosexual a dos soberanos particularmente detestados por Teófanos y sus correligionarios del partido iconófilo, Constantino V (741-775) y Nicéforo (802-811). En ambos casos, el Confesor alcanza cumbres de la vituperación desconocidas en otros autores de la literatura bizantina.

Desde el instante mismo de su bautismo, en el que, según Teófanos, defecó en la pila bautismal, mereciendo por ello el apelativo de *Copronymos* (el del nombre excremental), Constantino V, hijo y heredero de León III, el fundador de la dinastía siria y enemigo declarado del culto de los iconos, es caracterizado como el hereje máximo, digno sucesor de sus malignos predecesores paganos como Diocleciano, Majencio y Juliano el Apóstata. Tras describir con tintes muy negativos la afición del soberano por la teología y su intervención en las sesiones del llamado Concilio iconoclasta de Hieréia en el 754, el relato del Confesor alcanza su clímax dramático en la noticia del año de la era de Alejandría de 6259, que corresponde a los años del Señor de 766-767. El pasaje se inicia con la narración del trágico final del patriarca Constantino II, que, tras caer en desgracia ante el emperador, al parecer por sus contactos con el partido iconófilo, es depuesto, sometido a las torturas más degradantes y, finalmente, decapitado. Hasta este momento, Constantino II, entronizado durante las sesiones del Sínodo de Hieréia, no había gozado del favor del cronista, que había señalado en más de una ocasión su complicidad con el tirano iconoclasta. Ahora, sin embargo, aparece caracterizado como la más triste de sus víctimas, la que pone de manifiesto la extrema crueldad de un soberano que ni siquiera respeta a sus propios sicarios. Su ejecución marca el inicio de una persecución general contra los «piadosos», es decir, contra los devotos de los iconos, que afecta a santos ascetas, a monjes y a cortesanos. Todo aquel que dé muestras de venerar a la Virgen María o de frecuentar las iglesias se ve expuesto o a una muerte horrible, arrojado en el interior de un saco lastrado con piedras al mar, o afligido por tormentos espantosos, como la privación de la vista y del olfato mediante mutilación. En este contexto, que retrata al emperador Constantino como un tirano atroz, émulo de los herejes arrianos del capítulo antes mencionado, aparece la acusación de homosexualidad, vinculada, en unos términos muy reveladores, a una de las fuentes hagiográficas más conocidas de este período: la *Vida de San Esteban el Joven*, el eremita del Monasterio de San Auxencio, obra del diácono Esteban. Esta obra, que ha sido publicada por la bizantinista Marie-France Auzépy, una de las mayores especialistas en el Iconoclasmo y reivindicadora de la figura de Constantino V, relata la pasión y muerte del santo asceta, considerado por los constantinopolitanos como uno de los líderes del partido iconófilo²⁷. En este pasaje de la *Cronografía* del Confesor, sin embargo,

²⁷ Marie-France AUZÉPY, *Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Édition et traduction*, Birmingham Byzantine & Ottoman Monographs, Ashgate, 1997, e ÍDEM, *Hagiographie et Iconoclasme:*

su martirio recibe una justificación adicional. Según Teófanos, Esteban el Joven se había convertido en un gran peligro para el emperador, porque era el depositario de un secreto vergonzoso de éste. Había recibido en confesión como penitente e hijo espiritual a un joven cortesano llamado Estrategio, a quien Constantino había intentado «iniciar» sin éxito en sus «ilícitas prácticas homosexuales» (*andromanías*, «locura u obsesión por los hombres»). El cronista menciona el gran atractivo del joven y añade, entre paréntesis y en un tono entre malicioso y escandalizado, que este tipo de hombres, los de aspecto bello, eran, precisamente, los acompañantes que el soberano «amaba» tener en razón de su «impudicia» (*acolasia*). De este modo, Constantino V es retratado como un tirano depravado, que corrompe a los jóvenes de su séquito y se deshace luego de ellos para que no puedan descubrir la vergüenza de su conducta.

Muy semejante es, por otro lado, el retrato que Teófanos nos ofrece de su gran enemigo personal, el emperador Nicéforo I, que ascendió al trono bizantino en otoño del 802 tras derrocar a la emperatriz Irene, la restauradora del culto de las imágenes. Desde el inicio de su reinado, el nuevo soberano se atrajo la enemistad de la Iglesia, en primer lugar, por su intervención poco afortunada en el cisma provocado por el divorcio irregular del anterior emperador Constantino VI, y, después y sobre todo, por su política recaudatoria, que perjudicaba los intereses eclesiásticos. Por ello, a pesar de mantenerse fiel a la doctrina iconófila, Nicéforo se granjeó el odio del cronista, que le dispensa un trato comparable al de los soberanos paganos y abiertamente heréticos, y, en consecuencia, dirige también sus dardos contra su moral sexual. Así, en un pasaje que ha hecho correr ríos de tinta, relata, en primer lugar, el comportamiento vergonzoso del emperador, que tras organizar una búsqueda general de doncellas para encontrar la esposa ideal para su hijo y heredero Estauracio, violó a dos de las candidatas y acabó casándolo con una mujer comprometida con otro hombre y que ya no era virgen²⁸. La acusación de homosexualidad la reserva, sin embargo, para su último apóstrofe contra Nicéforo, cuando en la noticia del año de la era de Alejandría de 6303, año del Señor de 811, narra el trágico fin del emperador, derrotado en combate por el Khan búlgaro Krum. Es entonces cuando menciona, como de pasada, sus «sirvientes afeminados» (*gynaikôdeis*), con los que el soberano —afirma— «se acostaba», parte de los cuales perecieron en el incendio del foso del campamento bizantino, mientras los otros eran asesinados junto con su señor. De nuevo Teófanos dibuja con trazos obscenos el entorno masculino de un emperador, que en este caso no abusa lascivamente de jóvenes y atractivos aristócratas, como Constantino V, sino de viles y afeminados sirvientes. De la descripción de sus amantes podría quizás interpretarse

Le cas de la «Vie d'Étienne le Jeune», Birmingham Byzantine & Ottoman Monographs, Ashgate, 1999.

²⁸ Cf. Ernest MARCOS HIERRO, «Usos ideológicos de personajes históricos en la tradición bizantina y neogriega», en Sofía TORALLAS TOVAR, *Memoria. Seminarios de Filología e Historia*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 187-201, con indicaciones bibliográficas.

que el soberano iconoclasta prefería un papel pasivo en sus relaciones y Nicéforo, por el contrario, un papel activo. Éste no es, sin embargo, el planteamiento adecuado. Ni aun en el caso improbable de que las afirmaciones del cronista pudieran ser contrastadas históricamente, la información adquirida no dejaría de ser una mera anécdota. Es mucho mejor permanecer fiel al enfoque filológico que defendemos y preguntarnos por las razones narrativas que llevan a Teófanos a preferir uno u otro tipo de compañeros para las víctimas de sus invectivas. La explicación más sencilla se encuentra, en nuestra opinión, en la distinta caracterización de ambos soberanos. Como el representante más dotado de la odiada dinastía siria, Constantino V recibe del Confesor un trato de primera categoría. Su vituperación es un ejercicio literario de gran altura, que convierte al Coprónimo en un maníaco coronado, al que todos temen. Nicéforo, por el contrario, es un hombre licencioso y cruel, pero desprovisto de toda grandeza. Resulta tan sólo un miserable indecente, cuyos crímenes son objeto de burla. Por eso, mientras Constantino escoge a sus favoritos entre los cortesanos y los corrompe mediante su poder y sus amenazas, Nicéforo abusa solamente de sus esclavos, que no pueden oponerse en absoluto a sus deseos.

Con estas significativas diferencias de caracterización, que se justifican por la diversa importancia de uno y otro personaje, Teófanos aplica a estas figuras detestadas el mismo modelo de vituperación que, por ejemplo, Suetonio dedica a Nerón en los *Doce Césares* y Elio Lampridio en la sección correspondiente de la *Historia Augusta* a Heliogábalo. No es nuestra intención postular influencias directas de estos textos sobre la *Cronografía*, sino más bien destacar la recurrencia de idénticos trazos descalificadores en unas y otras fuentes, empeñadas en describir a sus personajes como el reverso perfecto de un buen soberano. En este retrato ignominioso, las conductas homosexuales, activas o pasivas o bien activas y pasivas a un mismo tiempo, como en el caso del Nerón de Suetonio, cumplen una función análoga a la que describíamos más arriba cuando nos ocupábamos de la profanación del altar del templo alejandrino. Representan un punto sin retorno en la degradación del decoro de la autoridad imperial. Cuando Suetonio describe a Nerón disfrazado de animal salvaje, atacando las partes pudendas de hombres y mujeres²⁹, y el autor de la *Historia Augusta* retrata a Heliogábalo adoptando desnudo la pose de Venus para excitar a sus amantes masculinos³⁰, nos están diciendo con toda claridad que los que son capaces de cometer estas inconcebibles barbaridades no merecen otra cosa que ser, como lo fueron, liquidados con presteza. Por ello, nos parece un error —insistimos— postular, como hace, por ejemplo, Matthew Kuefler, en el segundo caso, que nos enfrentamos aquí a una redefinición consciente por parte de Heliogábalo de los modelos de comportamiento masculino³¹. Nunca sabremos con exactitud qué pensaba Vario Antonino de dichos modelos masculinos, en el hipotético caso

²⁹ Suetonio, *Vida de Nerón*, cap. XXIX.

³⁰ Historia Augusta, *Antoninus Heliogabalus*, cap. V.

³¹ Kuefler, p. 7 y *passim*.

de que este problema le preocupara de algún modo. Sólo tenemos la versión de su vida de los que se esforzaron por denigrarlo y cumplieron tan bien su tarea que han conseguido convencer modernamente a muchos especialistas de la realidad histórica de sus calumnias. Nos referimos con ello a la controvertida cuestión de las «uniones entre personas del mismo sexo» postuladas por John Boswell, el tema con el que pretendemos cerrar de momento nuestra investigación.

3. LAS BODAS DE LA SEMEJANZA

A pesar de la enorme controversia que lo ha acompañado desde su misma aparición, *Las bodas de la semejanza* del historiador norteamericano se ha convertido en su libro más influyente³². La tesis de Boswell de que en la Europa que él llama «premoderna» existieron «uniones entre personas del mismo sexo» sancionadas por la sociedad y bendecidas por la Iglesia ha traspasado las fronteras del ámbito académico y forma parte del «saber recibido» de amplias capas de la sociedad. Sin embargo, se trata, en nuestra opinión, de una tesis no sólo equivocada, sino además débil, puesto que se sustenta en el error metodológico de tomar por noticias «históricas» seguros datos que son claramente «literarios», es decir, que aparecen en las fuentes no por el hecho de ser «ciertos», sino en razón de su eficacia retórica. Basta con hacer un rápido repaso a los testimonios aportados sobre la existencia de «uniones formales» entre los romanos de época republicana e imperial para comprobarlo: un pasaje de una *Filípica* de Cicerón contra Marco Antonio, cuyo alcance minimiza el propio Boswell, los relatos mencionados de Suetonio y la *Historia Augusta* sobre Nerón y Heliogábalo respectivamente, y las invectivas de Marcial y Juvenal contra ciudadanos particulares³³. Con independencia de su adscripción a distintos géneros literarios —el discurso político, la historiografía y la poesía satírica—, todos estos textos siguen fielmente las normas tradicionales de la vituperación, la forma retórica que los vertebraba y les da sentido, y, por tanto, su información sobre la conducta sexual de sus protagonistas debe ser puesta, como hemos visto, sistemáticamente en duda. En todos ellos su objeto principal no es otro que descalificar por completo a un personaje, cuyo sentido del decoro es, al parecer, tan inexistente, que, siendo ciudadano romano o, peor aún, incluso emperador, osa darse como una mujer a otro hombre. No es nuestra intención negar terminantemente la posibilidad de que uniones de este tipo pudieran darse en la realidad, y hasta quizás con una intención transgresora, como parodia del matrimonio que Boswell llama «heterosexual». Lo único que nos proponemos aquí es mostrar la irrelevancia de estas noticias para fundamentar la presunta existencia de una institución que legalizara

³² Cf. la página web que dedica Paul Halsall a la recepción de las obras de J. Boswell en <http://www.fordham.edu/halsall/pwh/index-bos.html>.

³³ BOSWELL, *Las bodas*, pp. 160-173.

una conducta sexual que, de hecho, las fuentes jurídicas perseguían entre hombres libres³⁴.

El problema metodológico se agrava cuando se aborda la cuestión fundamental del estudio, la sanción eclesiástica del vínculo entre dos personas del mismo sexo. Partiendo de su libro anterior *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Boswell postula la existencia de una especie de sensibilidad homosexual cristiana, expresada, según él, en textos de carácter heterogéneo, desde los relatos hagiográficos sobre las famosas díadas de santos, como Sergio y Baco, hasta las colecciones de cartas cruzadas entre eminentes cristianos. Para ello analiza largamente el uso de términos afectivos como, entre otros, *agapê*, *philia*, *storgê* y *erôs*, y, tras constatar su condición proteica e intercambiable, en lugar de inferir de ello sin más, como nosotros haríamos, su inutilidad para determinar el carácter real de una relación, los usa, en cambio, para extender sobre todas las relaciones descritas con estas palabras la sospecha de homosexualidad. Las fuentes, sin embargo, se encargan una y otra vez de desmentir categóricamente esta sospecha, subrayando con tenacidad la pureza e inmaterialidad del lazo que une a los personajes afectados por estos sentimientos. Esta insistencia nos advierte implícitamente del rechazo cristiano radical a este tipo de conductas, que no se ajustan en absoluto al ideal desexualizado del amor perfecto. Lo mismo ocurre con los rituales de la ceremonia religiosa ortodoxa de la *adelphopoiesis* o *adelphoioia*, del hermanamiento, que constituyen el principal argumento de Boswell y aparecen publicados en parte en traducción, en parte en griego, en un apéndice de fuentes. En sus textos se enfatiza la espiritualidad y la decencia del vínculo contraído, entendido como el modo de hacer oficial, aunque no completamente legal, una relación de amistad fraterna, que, a diferencia de la adopción o, incluso, del matrimonio, se establece entre dos seres de igual categoría y derechos, dos hombres libres e iguales. En este sentido, es especialmente valioso el artículo que la profesora Claudia Rapp publicó en la revista *Traditio* en 1997, el mejor, a nuestro juicio, desde la óptica de los estudios bizantinos, entre los diversos trabajos que respondieron a la tesis de Boswell³⁵. La autora reúne todas las noticias sobre este ritual de época tardoantigua y bizantina y las analiza en el marco de una investigación general sobre el modo de establecer «parentescos artificiales» en la sociedad bizantina. Según Rapp, el hermanamiento no debe disociarse de la institución del padrinado bautismal, llamada en griego *synteknia*, que vincula espiritualmente a los padrinos con los padres de sus ahijados. Ambas ceremonias servían fundamentalmente para proveer mediante «acuerdo» (*thesei*) de útiles parentescos a quienes carecían de ellos por naturaleza (*physei*). En este contexto aborda la profesora Rapp

³⁴ Cf., sin embargo, el modo en que Boswell resuelve esta cuestión en favor suyo: «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» (*Las bodas*, p. 171).

³⁵ Claudia RAPP, «Ritual Brotherhood in Byzantium», *Traditio* 52, 1997, pp. 285-326.

el estudio del último caso de emperador difamado por su conducta homosexual del que vamos a ocuparnos, la irresistible ascensión de Basilio el macedonio.

4. LA ASCENSIÓN DE BASILIO I

Nuestras fuentes sobre el modo en que este joven provinciano logró acceder al trono bizantino se remontan, al parecer, a dos relatos distintos, pero estrechamente vinculados entre sí puesto que se basan en noticias muy similares. Lo que les distingue es, precisamente, la actitud de respeto o de rechazo que demuestran hacia la figura del emperador, es decir, para formularlo en los términos que estamos utilizando en esta investigación, su carácter de encomio o vituperación del personaje. En primer lugar, la versión positiva de su historia, que insiste en la predestinación de Basilio para la púrpura desde el mismo instante de su nacimiento, surge en el marco del llamado «proyecto enciclopédico» del nieto del propio macedonio, el emperador Constantino VII Porfirogéneta. Este soberano, autor o, más bien, inspirador de la colección de *Excerpta* de los historiadores tardoantiguos y protobizantinos y de los tratados *De administrando imperio* y *De ceremoniis aulae byzantinae*, impulsó también la redacción de obras historiográficas que, enlazando con las cronografías de Jorge Sincelo y Teófanos el Confesor, ofrecieran una visión, por así decirlo, autorizada del período del Segundo Iconoclasmo (815-843) y de los primeros tiempos de la propia dinastía macedonia. La más conocida de estas fuentes es la llamada *Continuación de Teófanos* o *Theophanes continuatus*, que contienen la *Vita Basilii*, atribuida por la tradición al propio Constantino y que se considera la biografía oficial de su abuelo³⁶. De ella deriva, entre otros textos, una obra de capital importancia para la tesis de Boswell, puesto que le aporta, según él, la prueba documental de la celebración de un banquete nupcial entre dos hombres. Se trata de la *Sinopsis de historias* de Juan Skilitzes, un autor de finales del siglo XI o principios del XII, cuyo códice más famoso, el *Matritensis* de la Biblioteca Nacional de Madrid del siglo XIII, está iluminado con 574 miniaturas, que constituyen uno de los mayores tesoros del arte bizantino de todos los tiempos³⁷. Frente a la línea oficial, patrocinada por el emperador, que representan estos textos, tenemos también a nuestra disposición una versión mucho menos halagadora para Basilio, cuyo origen parece estar en los rumores difundidos por sus enemigos sobre su conducta deshonesta. La conocemos a través de un conjunto de textos enmarañados, que remiten todos ellos en última instancia, según los especialistas, a una fuente común del siglo X, la *Crónica breve* atribuida a un tal Jorge el Monje, que cubre el período entre la Creación del mundo y la muerte del emperador Teófilo en el 842 y se postula como obra rival y, al mismo tiempo, complementaria, de la tradición que representan Jorge el Sincelo y Teófanos

³⁶ I. BEKKER, *Theophanes continuatus*, Bonn, 1838.

³⁷ I. THURN, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, Berlín, 1973.



Confesor³⁸. Para nuestro trabajo hemos utilizado la llamada *Cronografía* de Simeón Magister o Logoteta, un funcionario de la corte del propio Constantino VII o de su hijo Romano II, que integra en su obra elementos procedentes de todas las tradiciones, pero conserva, en lo que hace al relato sobre Basilio, el espíritu antimacedonio original de sus fuentes³⁹. Por ello, la distinción del origen de estos relatos no es una cuestión simplemente erudita, sino, bien al contrario, una información muy relevante para comprenderlos en su justa medida. Mientras la *Vita Basilii* y Skilitzes realizan un auténtico encomio del joven emperador, la versión del Logoteta constituye un vituperio de su persona en toda la regla. Mezclar acriticamente sus informaciones como hace John Boswell y construir con todas ellas una biografía única y aparentemente coherente de Basilio conduce, en nuestra opinión, de modo inevitable a la confusión y al error⁴⁰. Es, por ello, mucho mejor seguir el interesante análisis que del mismo proceso realiza la profesora Rapp, que distingue cuidadosamente entre las informaciones procedentes de una u otra fuente⁴¹.

No hay duda de que las razones de la fulgurante ascensión de Basilio al trono bizantino constituían un enigma intrigante para sus contemporáneos, aunque, en principio, no se tratara de ningún acontecimiento extraordinario. Desde los primeros siglos de su historia el Imperio griego se había caracterizado por una extrema permeabilidad social, que permitía que individuos de orígenes tan oscuros como el bárbaro isaurio Zenón, el porquerizo tracio Justino o la actriz Teodora llegasen con cierta facilidad o, al menos, sin impedimentos imposibles de superar, hasta las más altas magistraturas del estado. Este hecho se suele atribuir a la concepción bizantina de la autoridad como una gracia divina, que reciben los elegidos, con independencia de su linaje y de su posición previa, a través de la aclamación del pueblo, que ejerce de intérprete privilegiado de la voz de Dios. Ahí radica, de hecho, el fondo y prácticamente también la forma de la versión oficial de la historia del joven macedonio que nos ofrecen la *Continuación de Teófanos* y la *Sinopsis* de Skilitzes, unos textos que no olvidan mencionar ninguno de los prodigios que jalonan tradicionalmente la ascensión política de un nuevo soberano. Para estos autores es evidente que Dios está con su personaje, lo protege de los peligros que lo acechan y lo impulsa siempre hacia adelante, y, por ello, en la redacción de su encomio potencian los rasgos providenciales de su figura. Por el contrario, puesta en la misma tesitura de explicar lo inexplicable, la historiografía antimacedonia de época posterior recurre, como en el caso de la *Historia Secreta* de Procopio, a la tradición retórica del vituperio y describe, en consecuencia, a Basilio como un aventurero que se aprovecha de su atractivo personal para medrar en un medio de moralidad ambigua, un elemento éste sobre el que volveremos más adelante.

³⁸ Juan SIGNES CODOÑER, *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes continuatus, análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert, 1995.

³⁹ I. BEKKER (ed.), *Leo Grammaticus, Chronographia, Symeon Magister et Logothetes, Chronica*, Bonn, 1842.

⁴⁰ BOSWELL, *Las bodas*, pp. 401-414.

⁴¹ RAPP, pp. 305-311.

Partiendo, pues, de dos visiones diametralmente opuestas del proceso, con todos los condicionantes que ello implica, ambas fuentes recogen la noticia de una *adelphopoiesis* contraída por Basilio, aunque no coinciden, muy significativamente, en la identidad de su «hermano» ficticio. La *Vita Basilii* atribuye, en primer lugar, esta condición a Juan, el hijo de la viuda Danielis, una terrateniente del Peloponeso a quien un asceta ha revelado el futuro imperial del macedonio, que por entonces es un simple sirviente del noble constantinopolitano Teófilo⁴². Como señala Claudia Rapp en su análisis del pasaje de la *Continuación de Teófanos*, la figura protagonista de esta historia es la dama que, deseosa de contraer una alianza familiar con quien sabe que ha de llegar a ser emperador, insiste obsequiosa en su propósito hasta que Basilio consiente en unirse a Juan mediante un «vínculo de fraternidad espiritual». Así obtiene ella un nuevo hijo, que le asegurará posteriormente la continuidad de su posición de privilegio en la península del Peloponeso. No hay, en cambio, en el texto ninguna voluntad de presentar la relación de ambos jóvenes como «romántica» y ni siquiera como voluntaria o escogida por ellos. El amor que Boswell postula que existe entre Basilio y Juan no es otra cosa, a nuestro parecer, que una proyección suya, probablemente influida por su interpretación excesivamente contemporánea de la ilustración que de este episodio nos proporciona el Códice *Matritensis* de la historia de Skilitzes⁴³. En dicha miniatura, que ofrece, como tantas otras, una imagen doble que plasma dos momentos distintos del pasaje, se ve, en primer lugar, a la izquierda del lector, una representación de una comida íntima en casa de la viuda en la que toman parte los tres protagonistas de la historia. Más a la derecha aparece la ceremonia religiosa de *adelphopoiesis* propiamente dicha en el interior de un templo, con los dos jóvenes en pie ante los Evangelios y el sacerdote que los bendice, y la viuda junto a ellos. A pesar de las semejanzas que Boswell señala con distintas imágenes nupciales de Oriente y Occidente, nada hay en esta ilustración que induzca a creer que nos hallamos ante la representación de una liturgia análoga al matrimonio. En este manuscrito hay otras representaciones estilizadas muy semejantes de servicios litúrgicos distintos, que abarcan desde coronaciones a bautismos. Lo que asemeja a estas imágenes no es el ritual representado, como pretende Boswell, sino los rasgos iconográficos que las constituyen, sobre todo el espacio del templo. Tampoco es lícito decir que la escena de la izquierda representa el presunto banquete nupcial de los jóvenes contrayentes. Más bien se trata, por el contrario, de una imagen análoga a la de los iconos de la *Hospitalidad de Abraham*, que pone de manifiesto la existencia de una relación de íntima familiaridad entre Basilio y sus nuevos «parientes espirituales».

Por su parte, la versión antimacedoniana, aunque no menciona ni a Danielis ni a Juan, atribuye, a pesar de ello, a Basilio una relación de fraternidad artificial con otro de los personajes claves de su biografía. Nos referimos al monje Nicolás, de

⁴² BEKKER, *Theophanes continuatus*, p. 226.

⁴³ Cf. la ilustración en BOSWELL, *Las bodas*, figura 13. Para el relato de Skilitzes cf. THURN, *Ioannis Scylitzae*, pp. 121-123.



quien la *Continuación de Teófanos* dice que era abad y la *Crónica* de Simeón Logoteta, *prosmonarios* o administrador del Monasterio constantinopolitano de San Diomedes.

Siguiendo el modelo del relato bíblico de la primera visión de Samuel⁴⁴, la *Vita Basilii* describe el encuentro providencial de este hombre y Basilio la misma noche de la llegada del joven macedonio a Constantinopla. Mientras el muchacho, sin dinero para pagarse un alojamiento, duerme junto al muro de entrada del monasterio, San Diomedes se aparece en sueños a Nicolás y le conmina a acoger al «emperador» que yace fuera⁴⁵. El monje desconfía de la visión, pero a la tercera interpelación que recibe despierta a Basilio y lo introduce en el monasterio dando así buen principio a su fulminante ascensión social. Simeón Logoteta registra el suceso en términos muy semejantes, claramente dependientes de la narración del *Theophanes Continuatus*, pero añade una información que distorsiona su sentido original⁴⁶. De acuerdo con su relato, al día siguiente, Nicolás bañó y cambió de ropa a Basilio, «estableció con él un vínculo fraternal» (*adelphopoiêton poiêsas*) y «se regocijó con él» (*syneuphraineto autôi*). Inmediatamente después se nos refiere cómo el hermano médico de Nicolás, llamado Teofilitzis, «se enamoró» de Basilio al conocerlo y lo tomó a su servicio para que cuidara de los caballos de su establo. Un poco más tarde todavía Simeón menciona el intenso «amor» (*agapê*) que el emperador Miguel III sentía por Basilio y el arreglo al que llegaron, cuando el joven macedonio fue obligado a separarse de su esposa María para contraer matrimonio con Eudocia Ingerina, la concubina del emperador. Como recompensa por su tolerancia, Basilio recibió entonces, según esta tradición, como compañera una de las hermanas del emperador, Tecla. En un contexto claramente difamatorio como éste, en el que se subraya constantemente la ambigüedad y la permisividad de Basilio en materia sexual, parece muy probable que la alusión a la relación de fraternidad establecida con el monje Nicolás tenga también un matiz condenatorio y crítico. Es fácil de comprender que así lo viera Boswell y que, en consecuencia, utilizara este episodio para caracterizar al primer emperador macedonio como un «chico guapo» y ambicioso de costumbres ligeras, una especie de joven prostituto del siglo IX⁴⁷. Tampoco es de extrañar que cediera a la tentación de emplear esta historia como una evidencia del carácter matrimonial de las ceremonias de *adelphopoiesis*. En nuestra opinión, sin embargo, la burla que dejan entrever las palabras de Simeón parece más bien responder a la desconfianza con la que muchos bizantinos contemplaban estos compromisos artificiales. Como afirmaban algunos canonistas, la adopción es una práctica permitida, puesto que facilita a los hombres cumplir con el mandato

⁴⁴ *I Samuel*, 3, 1-11.

⁴⁵ BEKKER, *Theophanes continuatus*, p. 223.

⁴⁶ Sobre las fuentes de esta versión cf. RAPP, p. 308, nota 102, que ofrece todas las referencias. El texto de la *Crónica* de Simeón Logoteta utilizado procede en nuestro caso de la página web Roads of Faith.

⁴⁷ BOSWELL, *Las bodas*, p. 406.

divino de procurarse hijos⁴⁸. El hermanamiento, en cambio, contraviene las leyes de la naturaleza, porque a nadie le es posible adquirir un hermano sin el concurso natural o legal de sus propios padres. Como pone de manifiesto Claudia Rapp en su análisis de los testimonios de las fuentes, en la mayoría de casos lo que los contrayentes deseaban era establecer, como la viuda Danielis, alianzas familiares útiles para sus ambiciones políticas y económicas. No en vano los canonistas prohibieron a los clérigos establecer este tipo de uniones y subrayaron sistemáticamente su invalidez legal. Por ello, en este caso en el que uno de los «hermanos» es un monje, la interpretación más oportuna es postular que la alusión del Logoteta encierra una censura contra ambos contrayentes, al monje por vincularse a un futuro emperador, cuya apariencia era demasiado bella, y a Basilio, por aprovecharse por vez primera de los efectos de su buena facha.

No debemos, sin embargo, olvidar que, a diferencia de lo que ocurre con Constantino V y Nicéforo I en la *Cronografía* del Confesor, ninguna fuente de época macedonia llega a acusar abiertamente a Basilio de cometer actos homosexuales con sus protectores. De hecho, el grueso de los ataques en todas las fuentes no los recibe él, sino su predecesor, el infortunado Miguel III (842-867), cuya difamación es el único elemento compartido por la *Vita Basilii* y la *Crónica* de Simeón el Logoteta. Él es el protagonista de una vituperación interesada que lo describe como un sacrílego, inestable y disoluto borracho, completamente indigno e incapaz de regir con sus manos el timón de la nave del estado. Sobre él, como sobre Constantino V y Nicéforo I, se arroja también la acusación de homosexualidad y se le atribuye la creación de una especie de cofradía blasfema, que da prueba de su afición por los hombres de conducta lasciva e indecente⁴⁹. De nuevo se aplica con consumada maestría el esquema difamatorio de la vieja tradición retórica y a cuyos efectos letales es casi imposible escapar. Algunos historiadores modernos han tratado de rehabilitar la figura de Miguel III, pero el espesor de los trazos gruesos de su condena no nos deja traspasar las capas de su retrato. No hay modo de llegar al soberano real, si no es quizás por la vía de adquirir conciencia del carácter plenamente literario de su persona en las fuentes. Tampoco llegaremos a través de estos relatos a saber con exactitud si los homosexuales bizantinos tenían conciencia de serlo o aspiraban a un reconocimiento social y religioso de su condición. A partir de la lectura de las fuentes historiográficas, tan sólo sabemos, con toda seguridad, que estas prácticas eran, ciertamente, consideradas una transgresión y que por ello se utilizaban, en consecuencia, para descalificar a los adversarios políticos e ideológicos. Si quisiéramos documentar la existencia de una «sensibilidad homosexual» en Bizancio, sería quizás, en cambio, mucho más interesante y productivo preguntarse, como hace Hans-Georg Beck, por qué razón esta misma cultura tan homófoba se preocupó de conservar y transmitir hasta nosotros una colección de epigramas

⁴⁸ RAPP, p. 319 y ss.

⁴⁹ Cf., por ejemplo, el relato de la vida de Miguel III en THURN, *Ioannis Scylitzae*, pp. 98-114.

pederásticos tan escandalosos como *La Musa de los muchachos* de Estratón de Sardes. De nuevo, a nuestro parecer, la aproximación filológica a los textos del viejo maestro alemán se revela como una vía útil y lúcida para el planteamiento de cuestiones socioculturales.

