

EL DIABLO Y EL SEXO EN EL MONACATO ESLAVO

Pedro Bádenas de la Peña
Profesor de Investigación del C.S.I.C.

El inmenso ámbito eslavo, desde las orillas del Adriático hasta Siberia —después de la cristianización de sus pueblos en el siglo IX— comparte con Bizancio una herencia común en religión, cultura, arte, mentalidades y, evidentemente, también comparte hábitos en materia de interpretación de la sexualidad. Los eslavos ortodoxos consideraban la sexualidad como un asunto religioso y público más que seglar y privado, por lo tanto el sexo tenía mayores consecuencias para la comunidad desde el punto de vista práctico y espiritual que para el propio individuo. La comprensión de la sexualidad eslava medieval exige tener en cuenta la estructura familiar y eclesiástica, así como los aspectos teológicos y canónicos de la cuestión, sin olvidar tampoco el marco jurídico de las sociedades eslavas. Los problemas de la sexualidad y sus transgresiones aún siguen presentes en nuestra sociedad europea y, en este sentido, el ejemplo de la sexualidad ortodoxa eslava puede resultar instructivo. A diferencia de los otros pueblos del ámbito romano, los eslavos, europeos también, carecen en época medieval de los conceptos heredados de la tradición jurídica romana y del complejo legado que desemboca en la configuración de nuestras modernas ideas sobre el sexo. A pesar de su temprana cristianización, en la práctica la sexualidad eslava presenta profundas divergencias respecto de la tradición occidental católica e incluso, más tarde, protestante. La sociedad medieval eslavo-ortodoxa, aunque participa de una religiosidad que la sociedad moderna ha superado, muestra unos comportamientos guiados más por consideraciones de índole práctica que teológica.

Las similitudes entre el catolicismo romano de Europa Occidental y el Este europeo, resultado de compartir una tradición cristiana originariamente común, incluido por ejemplo el ascetismo de corte neoplatónico, no debe exagerarse. En efecto, las estructuras sociales de los eslavos ortodoxos difieren bastante de las de los europeos occidentales, fundamentalmente por la ausencia en el Este de una jerarquía de tipo feudal. Instituciones como la *pronoia* bizantina o la *pomest'e* rusa no responden a las mismas características. El modelo de propiedad de la tierra unido a la posibilidad de reparto de la herencia entre los hijos, incluidas las hembras, así como el importante papel económico que desempeñan las viudas, dan idea de unas estructuras familiares bastante diferenciadas de las comunes en Occidente en la Edad Media¹. Rasgos como estos afectan profundamente los conceptos eslavo-ortodoxos en relación con la institución matrimonial y el grado de permisivi-

¹ Aspecto bien documentado para Rusia en N.S. Kolmann: *Kinship and Politics. The Making of the Muscovite Political System, 1345-1547*, Stanford 1987.

dad de las relaciones extramaritales. Como apuntaba antes, la tradición jurídica romana fue debilitándose en el mundo bizantino y, aunque ambas Iglesias compartieran los mismos fundamentos canónicos, las divergencias eran muchas. Así, por ejemplo, la doctrina agustiniana y cánones como los del Concilio de Elvira, que alimentaron las ideas de la Iglesia occidental en materia sexual, nunca llegaron a tener la menor fuerza en la Iglesia oriental. Las diferencias en este terreno y en otros se ahondaron mucho más después del cisma de 1054, si bien los eslavos de tradición católica-romana (polacos, checos y croatas) permitieron cierto trasvase, algo similar a la interacción que en el siglo XVII encontramos en Ucrania debido a la coexistencia entre uiniatas y ortodoxos. En estos dos ámbitos, sin embargo, la rivalidad, cuando no hostilidad, se manifiesta en aspectos teológicos y por las polémicas en cuanto a la insistencia católica en el uso del latín.

La mayor diferencia entre ambas Iglesias deriva del mantenimiento del matrimonio de los clérigos por parte de los ortodoxos y del uso de la lengua vernácula, lo que, unido al carácter nacional y autocéfalo de las iglesias locales, se traduce en un tipo de organización eclesiástica que en realidad ejerce un control muy limitado sobre sus fieles. Además, la jerarquía de habla griega, que por lo general desconoce las lenguas eslavas o el eslavo eclesiástico (eslavón), no está en condiciones de aplicar todas las disposiciones canónicas a las condiciones de los nativos eslavos, con lo que se carece así de los instrumentos adecuados para una regulación de los comportamientos sexuales de los fieles.

A pesar del profundo influjo cultural greco-bizantino en el ámbito eslavo, pensemos en el terreno litúrgico y no digamos el artístico, la sociedad eslava no es tan imitativa como pudiera parecer. La influencia griega, sin embargo, es muy poderosa, primero por la traducción masiva de textos eclesiásticos (patrística y ascética), y segundo, por el control del patriarcado ecuménico de Constantinopla, lo que se manifiesta sobre todo después de la conquista otomana de los Balcanes y la desaparición del Imperio, cuando en general la Iglesia ortodoxa busca la protección de Rusia. A esto contribuye poderosísimamente la república monástica del Monte Atos donde toda la ortodoxia está presente con monasterios ruso, búlgaro, serbio, rumano, georgiano, etc., centros de irradiación teológica, cultural y jerárquica para cada una de las regiones o países de tradición ortodoxa. La fe ortodoxa es pues el elemento unificador de serbios, búlgaros y rusos, por encima de sus diferencias políticas, divisiones históricas, etc. La utilización de una lengua litúrgica común —eslavón— unifica en gran medida el *corpus* canónico y procura también un acervo de literatura didáctica sobre la base de una misma cultura popular. Este factor explica la rapidez y homogeneidad en la transferencia de ideas y conceptos en toda la ortodoxia eslava.

La clasificación de los eslavos ortodoxos en tres grandes grupos nacionales: serbios, búlgaros y rusos, no deja de ser convencional; la realidad histórica y política es bastante más compleja. Así, tenemos que contar con que por debajo de la uniformidad cultural y religiosa, existen diferencias entre ellos. Además de la fuerte y dominante influencia bizantina, existen otras corrientes foráneas. Los serbios tienen un considerable contacto con Italia a través de la costa adriática de los Balcanes, además de compartir territorio con otros pueblos eslavos meridionales católicos, como los croatas y, parcialmente, con los eslovenos; en el caso de Centroeuropa sucede algo similar con rusos (ortodoxos) en relación con polacos y checos. En la península Balcánica, internamente, otros grupos étnicos no eslavos, como los albaneses, valacos o judíos, ejercen también su influjo. Los protobúlgaros eran realmente un pueblo turcomano. La influencia escandinava en los orígenes de Rusia es muy considerable. Las importantes fluctuaciones de los límites de los imperios serbio y búlgaro, reclamando además su legitimidad a la corona imperial de Constantinopla indican lo contradictorio de la interrelación étnica. Rusia, en cambio, nunca intentó asumir la autoridad imperial hasta después de la desaparición de Bizancio y además muy tardíamente, en el siglo XVIII. Las complejas relaciones políticas

en todo el ámbito eslavo-bizantino, también producen diferencias internas. Bulgaria estuvo anexionada a Bizancio entre 1018 y 1185. Los mongoles conquistan Rusia en 1238 y mantienen su soberanía hasta 1480. La penetración otomana en los Balcanes empieza en el siglo XIV y termina después de la segunda guerra balcánica (1913) y, en cierto modo, aún existe una presencia en la Tracia oriental. Aunque la ideología ortodoxa siempre ha sido antiislámica, confundiendo conceptos como Islam-árabe-turco, y acusa a turcos y mongoles (por islamizados) como responsables de una “degradación de la moral” —por lo demás no documentada—, sí es cierto que la sola existencia de un gobierno o administración por parte de un pueblo ajeno y con una religión y código de comportamiento tan distinto, propició un reforzamiento del prestigio de la iglesia que, lógicamente, se dejaba sentir en la moral sexual. El dominio otomano también tiene otra repercusión en las costumbres sexuales puesto que una minoría significativa de población balcánica, por lo general en áreas donde más había arraigado en un momento el bogomilismo, adoptó el islamismo, generalmente en modalidades muy laxas, cuando no sincréticas².

El concepto de lo sexual en la ortodoxia eslava

En el mundo eslavo-ortodoxo la idea de la Creación como algo perfecto, salido de las manos de Dios, es ajena a la sexualidad. Sólo el hombre es criatura directa a la imagen de Dios y por tanto con una entidad distinta de la mujer, creada *a posteriori* a semejanza del hombre. La figura de Eva se entendía como compañera de Adán con una relación de amor espiritual. Con la codicia, destemplanza y desobediencia el pecado se abre paso en el mundo y da lugar a la lujuria. En lo tocante a la sexualidad la ortodoxia eslava no establece distinción entre impureza y pecado. Como otros muchos pueblos, incluido el judío, los eslavos veían en la noción de sexualidad y en sus manifestaciones (menstruación, poluciones nocturnas) una causa de impureza ritual, aunque no implicaran necesariamente transgresión de la norma divina o pensamientos pecaminosos. Todo lo relacionado con el sexo, al ser ritualmente algo sucio, hacía que la persona no fuera digna del contacto con la divinidad. Para la mentalidad eslava ortodoxa todo lo relacionado activamente con el sexo está asociado al demonio, con lo que la frontera entre impureza y pecado es sumamente borrosa (para la discusión sobre la impureza ritual y la sexualidad en la primitiva tradición cristiana, cf. James A. Brundage: pp. 2, 53, 81, 92) y la sexualidad como tal pone en evidencia la imperfección del mundo, de manera que para aproximarse más a lo perfecto debe reprimirse la sexualidad³.

² Para apreciar los numerosos matices de la llegada y difusión del Islam en los Balcanes puede verse el nº 66 (1992/4) de la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, especialmente los trabajos de M. Balivet, pp. 11-20, y M. Kiel, pp. 39-54. Para los fenómenos de simbiosis e hibridación religiosa en los Balcanes, cf. S. Vryonis, Jr.: “Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries”, en H. Birnbaum and S. Vryonis (eds.): *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, La Haya 1972, pp. 151-176.

³ Para la discusión sobre la impureza ritual y la sexualidad en la primitiva tradición cristiana, cf. J.A. Brundage: *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, en especial los capítulos 2 y 3 dedicados al mundo judío y cristiano primitivo, así como al período entre Constantino y Justiniano, pp. 51 y ss., 77 y ss. respectivamente.

El sexo y el Demonio

La literatura ascético-didáctica eslava adoptó la tradición griega al respecto y representa así los deseos e impulsos sexuales como de origen satánico. Abundan historias del monje viejo que, rezando por la salvación de un hermano, tiene la visión de un “espíritu de la lujuria” que, poniéndose a su lado, se burla de él. El demonio de la sexualidad generalmente adopta formas femeninas para distraer al santo varón cuando reza o para desacreditarlo a los ojos de los fieles, Satanás le envía diablos en forma de prostitutas. Otras veces los demonios de la carne adoptan figura masculina para inducir a la homosexualidad. En ocasiones, aunque rara vez, las mujeres o las monjas son tentadas por demonios con aspecto varonil. En las historias piadosas, unas veces la mujer arrepentida puede ser tentada por un demonio con la forma de un pope, antiguo amante suyo, otras una mujer sueña que unos demonios la violan y concibe unos diablillos azules, indagado el origen del sueño, se descubre que el cura que bautizó a los hijos de esta mujer estaba borracho y había omitido partes del ritual, etc.⁴

Existe la creencia generalizada de que la mujer está, por naturaleza, más inclinada al sexo que el hombre —“la miel fluye de la boca de la fornicadora”, dice un aforismo eslavo—. Los atractivos innatos de la mujer son el vehículo el pecado y la tentación para el hombre, en la más pura tradición bíblica la mujer es una fuente de desgracias: Eva tienta a Adán; David mata a Urías por culpa de una mujer; una mujer induce al sabio Salomón al adulterio; una mujer pierde a Sansón, a San Juan Bautista, etc. Pero la iconografía sólo presenta rasgos sexuales en Adán y Eva después del pecado. En la iconografía rusa los pechos caídos simbolizan el deseo carnal. La serpiente, pese a que en general es una palabra masculina, es representada con pechos⁵. El pelo suelto es también símbolo de la lincenciosidad femenina: Eva, cuando se representa como una hacendosa ama de casa, aunque esté desnuda para indicar el pecado original, lleva sin embargo el pelo recogido en señal de modestia. En relación con los monjes y los clérigos, las tácticas del demonio para incitar al pecado de la carne son la bebida, la gula y la pereza. El deseo sexual, así inducido, convierte en realidad al hombre —clérigo o seglar— en una víctima de presiones exteriores. De manera que, aun cuando reprima sus pasiones con la penitencia o el ayuno, no está libre de que el demonio le incite a los malos deseos mientras duerme. La prueba de esta modalidad inconsciente de tentación es, según la tradición ortodoxa, la efusión nocturna de semen que el diablo suele acompañar de imágenes femeninas lúbricas para probar la debilidad del piadoso durmiente. Sin embargo, pese a todo esto, no cabe pensar en la negación absoluta de lo femenino. Al fin y al cabo las *Escrituras* no condenan a todas las mujeres. Como contraposición a la figura simbólica de Eva, está María, la Madre de Dios, *Theotokos*, en eslavo *Bogorodica*, y el largo santoral femenino, lleno de modelos femeninos de virtud y religiosidad, pero eso sí, presentados como seres asexuados, vírgenes pudorosas y madres devotas. Así, la virginidad, no sólo en la mujer sino en el hombre, es el estado más excelso, conforme a la tradición crisostómica (virginidad o, en su defecto, matrimonio frente a fornicación), sólo la práctica permanente de esa virtud constituye la *celomudryj*, la “plena sabiduría”,

⁴ Imprescindible el repertorio de fuentes utilizado por Eve Levin en su magistral trabajo: *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700*, Cornell University Press 1989.

⁵ En cuanto al tema de la serpiente, la palabra en antiguo eslavo es masculina, *zmij*, también existe una variante en femenino, *zmija*, cf. griego *ophis*, que es también un masculino.

que acompaña o debería acompañar al “modo de vida angélico” (*angelikós bíos*), es decir, el monacato⁶.

Los monjes y el sexo

La vida monástica permite que hombres y mujeres dediquen sus vidas a la meditación, la oración y al ejercicio de la caridad, lejos de las distracciones y tentaciones del mundo. En la teología ortodoxa el monasterio es considerado como una representación del paraíso en la tierra, de manera que profesar como monje equivale, en teoría, a optar por una forma de vida angélica. Si el monasterio está llamado a cumplir su función de centro de espiritualidad en la tierra reflejando el orden divino del reino celestial, sus inquilinos tienen, por fuerza, que desprenderse de los deseos propios de este mundo, incluidos, claro, los sexuales. El monje, pues, no debe subestimar lo difícil de su papel, porque el demonio intentará por todos los medios apartarlo del recto camino.

El celibato es pues un reto y un compromiso personal imprescindible para la búsqueda de la perfección cristiana. Los que deseaban hacerse monjes eran cuidadosamente interrogados sobre su capacidad de vivir sin una mujer. El sinodal de Moscú (1667) exigía a los futuros novicios resistir un período de prueba de tres años de abstinencia carnal para que midieran sus fuerzas. Pero, en caso de “necesidad” —no se especifica cuál— este período podía reducirse a la mitad de su duración. Tampoco se permite la admisión de niños por el riesgo de abandonar votos pronunciados en una edad inmadura.

El demonio, como previene la Iglesia, trata por todos los medios de perturbar la piadosa existencia de los monjes con furibundos ataques inspiradores de lúbricos deseos en los momentos más inoportunos. El santo ruso Nil Sorskiy recomienda resistir la tentación del siguiente modo:

«Si nos vemos acosados por la tentación de fornicar, creo que es saludable pensar en nuestro estado monacal; nosotros, que hemos asumido la forma de ángeles cómo vamos a dejar hollar nuestra conciencia y ensuciar nuestra forma con semejante abominación. Podemos describir o imaginar el vergonzoso y escandaloso ejemplo que daríamos nosotros mismos a la vista de los demás y esto nos ayudará a resistir estos pensamientos indignos... Cuando la tentación fuere particularmente violenta, puestos en pie, alzando nuestros ojos y con los brazos extendidos, debemos rezar como nos enseña Gregorio el Sinaíta⁷ y Dios dispersará esos malos pensamientos... Evita toda conversación con mujeres y si las ves muy a menudo, rehuye a las jóvenes, a los rostros barbilampiños y afeminados, pues el demonio tiende esas trampas a los monjes. Siempre que te sea posible evita todo eso y nunca estés a solas con esas gentes aunque pudiera parecer necesario»⁸.

Debido al concepto de amenaza que para el alma supone el contacto entre los sexos, la jerarquía veía con malos ojos la relación entre monjes y mujeres seglares. Así, en los mo-

⁶ No debe menospreciarse el peso de ciertas tradiciones y usos que hunden sus raíces en el paganismo eslavo, factor que, a diferencia de la sociedad bizantina, está muy cercano en muchas de las actitudes eslavas ante el sexo; lo que también sucede con lo arraigado de herejías como el bogomilismo, cf. E. Levin: *op. cit.*, pp. 37-45.

⁷ En la Filocalia, en ruso *Dobrotoljubie*.

⁸ G. Feodorov: *Treasury of Russian Spirituality*, Nueva York 1965, pp. 112-114.

nasterios no trabajaban nunca mujeres, fueran libres o siervas. Sólo los monjes de “virtuosa ancianidad” tenían permitido confesar a las mujeres y era preferible que las mujeres se confesaran con popes casados. Estas costumbres no se ajustan a la tradición bizantina, donde únicamente los *hieromónakhoi* (monjes con órdenes mayores) pueden confesar a seglares. Los eslavos meridionales fueron los que introdujeron la costumbre de tener clero secular para atender a la confesión, debido al influjo católico en los Balcanes, y por la escasez de monjes en los primeros siglos tras la adopción del cristianismo. La costumbre la tomaron los rusos de los eslavos del sur. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones para que los monjes sirvieran de directores espirituales de las mujeres, lo cierto es que en todas las iglesias autocéfalas eslavas no siempre se respetaba este principio, hasta el punto de que los relatos patrísticos (de origen griego todos ellos), al describir los beneficios espirituales que obtenían las mujeres que se confesaban con monjes, servían en último término como coartada.

En previsión de los pecados contra la carne, la doctrina de la primitiva Iglesia siempre insistió en la necesidad de monasterios independientes para hombres o mujeres, ya que de compartir ambos sexos la vida cenobítica las tentaciones serían enormes y se correría el riesgo de llegar a considerar la ausencia de castidad como un bien. Desde los siglos VII y VIII los cánones de los concilios prohibían los monasterios mixtos⁹. Las mujeres no podían pasar una sola noche en instituciones masculinas y viceversa, aunque fuera accidental y temporalmente. También estaba prohibido que las mujeres estuvieran en instituciones masculinas disfrazadas de hombres ya que las mujeres no debían intentar cambiar su naturaleza, aunque lo cierto es que la hagiografía está llena de mujeres que por humildad, renuncia, etc., acuden al disfraz para realizar sus buenas obras¹⁰.

Pese a las numerosas prohibiciones canónicas sobre la cohabitación de monjes y monjas en un mismo monasterio, la práctica continuó. El metropolitano de Pskov, Fotij, en 1410, no tuvo más remedio que obligar a las monjas que estaban en conventos masculinos a marcharse y viceversa. Más de dos siglos después, el Sínodo moscovita de 1667 vuelve a ocuparse con energía del problema de los monasterios mixtos, lo que indica la persistencia del problema, alegando que desde el principio del cristianismo las celdas de los monjes estaban lejos de las de las monjas, precisamente para evitar el riesgo de tentaciones. Ya sabemos que los padres del yermo eran tremendamente “tentables”, recuérdese, p. e., aquella monja que con sólo ver el tobillo de un anciano y enfermo obispo sentía encenderse en ella el fuego de la fornicación¹¹. No obstante, las quejas de la jerarquía por lo inadecuado de muchos encuentros peligrosos en los monasterios, por muy segregados que estuvieran, eran muy frecuentes. Así el metropolitano Juan II dice:

⁹ La Colección sinodal del Museo Histórico de Moscú cita al respecto el canon 20 del II Concilio de Nicea, del año 787 y el 47 del VI Concilio ecuménico de Constantinopla del año 680.

¹⁰ Piénsese, por ejemplo, en las prohibiciones eclesiásticas sobre el travestismo en el carnaval. Para el travestismo piadoso cf. Evelyn Patlagean: “L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance”, en *Studi medievali*, 3ª ser., 17 (1976), pp. 597-623; y recuérdense también las historias de Santa Filotea, de santa Olga, de la princesa Dinara que, como Juana de Arco, se puso una armadura y llevó al ejército a una victoria sobre los persas.

¹¹ *Sentencias de los Padres del Desierto*, Migne PG 65.392D y en general toda la colección de apotegmas dedicados a la *porneia* o fornicación. La edición más reciente de los apotegmas de los Padres es la de Jean-Claude Guy en *Sources Chrétiennes* n° 387 (París 1993). El vol. I contiene nueve capítulos de la Colección Sistemática, la edición, por fallecimiento del padre Guy, ha sido ultimada por Bernard Flusin.

«Pero qué hacer cuando se dan tan a menudo fiestas en monasterios reuniéndose hombres y mujeres y compitiendo además por quien las organiza mejor. No se sienten atraídos por Dios, sino por cosas diabólicas. Se dejan guiar por la mentira y destruyen toda vida espiritual... El obispo debería prohibir tales cosas con todas sus fuerzas y enseñar que la embriaguez es perversa y que están perdiendo el reino de los Cielos, porque la bebida conduce a otros males: la pérdida de control, la impureza, la fornicación, la blasfemia, el sacrilegio y la enfermedad, por no mencionar otros desastres»¹².

El atribulado metropolitano Juan no era el único en lamentarse. Otro eclesiástico, el metropolitano Cipriano de Rusia, búlgaro de origen, hace admoniciones semejantes y se queja además de que los monjes suelen usurpar funciones propias del clero secular:

«Resulta inadecuado hacer algo secular en un monasterio, tanto masculino como femenino... si uno se ha apartado del mundo y ha dejado a su padre, a su madre, a sus hermanos y hermanas o incluso a su esposa y a sus hijos y todo aquello que en el mundo lo rodeaba, ¿para qué se retira lejos del mundo si continúa haciendo lo de antes en un monasterio? Por eso está mal tener matrimonios o desposados o traer mujeres a los monasterios. No está bien que un monje o un hígúmeno celebren matrimonios, eso corresponde al clero secular, no al orden monástico. Lo mismo cabe decir para el bautismo, a no ser en caso de extrema necesidad»¹³.

El metropolitano Fotij ya mencionado, sucesor de Cipriano, fue más lejos y llegó a prohibir que los monjes oficiaran en bodas y bautizos. Cipriano también previene contra la tendencia a la propiedad individual por parte de los monjes, pero no sólo por ir contra la teórica pobreza de la vida monástica, sino porque la simple administración de bienes ajenos les lleva inexorablemente a relacionarse con los laicos. Pero ni Cipriano ni sus sucesores pudieron acabar con la costumbre. Siglos más tarde, estos malos procederes no se habían corregido y Evfimij, metropolitano de Nóvgorod, clama contra los monjes que reciben en sus celdas visitas de ambos sexos, de todas las edades, con las que incluso pasan la noche. Práctica "indecente, contraria a todo orden" porque lleva derecho al "deseo lascivo". Evfimij prohibió que, sin excepción alguna, las mujeres pudieran no ya pasar la noche en la celda de un monje, sino estar a solas con ellas el más mínimo tiempo, asimismo amenazó a los hígúmenos con severos castigos, incluso la pérdida de su rango, si llegaban a conocerse casos de fornicación o violación. El Sinodal de Moscú de 1667 fue todavía más lejos, ordenando la excomunión del clérigo y laico que quebrantasen la prohibición.

Las monjas y el sexo

En principio, para las monjas regían los mismos principios que para los monjes; los votos eran iguales. La Iglesia ortodoxa vio siempre con buenos ojos la profesión de las mujeres. La mujer capaz de renunciar a los placeres y halagos del mundo se convertía en una "esposa de Cristo", siendo la virginidad lo máspreciado en ella. El convento era una alternativa a las obligaciones del matrimonio y la vida familiar y ofrecía a las mujeres una pro-

¹² Cf. *Biblioteca Histórica Rusa (Russkaja Isoričeskaja Biblioteka, RIB)*, S. Petersburgo, 1908, vol. 6, pp. 16-17.

¹³ *RIB*, vol. 6, pp. 253-254.

tección eclesiástica y un *status* social que de otro modo no encontrarían en el laicado. Ante el atractivo que suponía destinar al convento mujeres, muchos clérigos se prestaban a hacer profesar votos de celibato a niñas, por eso ya en el siglo XII se advertía que las doncellas no tomasen votos hasta los dieciséis o diecisiete años ¹⁴.

Por mucho que la jerarquía aprobase el monacato femenino, las características canónicas de las religiosas, no poder administrar sacramentos, oficiar misa, etc., unido a sus labores auxiliares, como la preparación y cuidado de ornamentos, arreglo de altares, etc., obligaban, sin quererlo, al trato directo con monjes y popes, con lo que la jerarquía era muy cautelosa con estos contactos por temor a resultados perniciosos. Así los hieromónacos jóvenes tenían prohibido atender sacramentalmente a las monjas. La literatura hagiográfica describe la libertad con que los monjes y popes entraban en los conventos de monjas para oficiar la liturgia o dar los sacramentos. Una divertida historia búlgara cuenta cómo un bandido disfrazado de monje se coló en un convento. Cuando las monjas se apresuraron a pedirle su bendición y asistencia espiritual se arrepintió y abrazó de verdad la vida religiosa.

La función social de los conventos propiciaba inevitablemente el contacto con el mundo exterior y, en particular, masculino. La administración del propio convento y de sus propiedades, la labor de acogida, por ejemplo de las viudas o divorciadas, la función de custodia para mujeres seglares condenadas por la justicia, etc., eran factores que implicaban la presencia en el convento de personas —aunque en estos casos sólo se tratara de mujeres— sin vocación y con costumbres muy ajenas a las monásticas. Si a esto le añadimos el que, en el mundo eslavo, las monjas no estaban enclaustradas en el sentido occidental del término, la relación con esa población flotante resultaba bastante liberal; podían, por ejemplo, compartir las celdas con las monjas. El paso por el convento de administradores, primos, hermanos, sobrinos, nietos, cuñados, abuelos y hasta de ex-maridos acababa abriendo inevitablemente el paso al demonio de la carne, con lo cual los estupros, violaciones o simples fornicaciones eran muy frecuentes. La abadesa Uliana del monasterio de la Transfiguración de Ustjug pidió al metropolitano Barlaam en 1630 que se limitara este tráfico de parientes y allegados. Las monjas Maren'jana Ozgixina y su hermana Ovdot'ja Ivánova se habían destacado por su afición a encamarse de noche con las visitas ¹⁵. Otras fuentes hablan, para otros conventos, de la queja de alguna abadesa por lo ruidoso de las borracheras y también de las apasionadas visitas que un fingido esposo hacía a su esposa durante los retiros de ésta, el falso Dimitri, cuando lo sorprendieron confesó también las juergas con alcohol, baile y sexo que se traía con otras hermanas ¹⁶. Por todos los medios los canonistas intentan evitar las ocasiones de tentación. Aunque no quepa pensar en atracción carnal, los monjes tenían prohibido besar a una mujer o a niños, aunque se tratase de la propia madre, so pena de incurrir en penitencia de cuarenta días de ayuno y seiscientos prosternaciones. No digamos sentarse en las rodillas de una mujer (incluso las de la madre) pues se añadía a la pena del ayuno la de suspensión de comunión y el tomar las colaciones apartado de los otros hermanos en el refectorio. No estaba prohibido que los monjes sirvieran la comida a visitantes o peregrinos, fueran hombre o mujer, huéspedes de un monasterio, pero propasarse con la mirada o entablar conversación con mujer, podía costarle al hermano *servitoras* (en ruso *služitel'*), tener que prosternarse veinticinco

¹⁴ Cf. E. Levin: op. cit., p. 282.

¹⁵ Cf. E. Levin: op. cit., p. 283.

¹⁶ Cf. S.E. Howe: *The False Dmitri. A Russian Romance and Tragedy*, Londres 1916.

veces o hasta convertirse en perro a la vista de Dios, como se cuenta en la *Kormčaja Efre-movskaja*, una compilación de nomocánones rusos del siglo XII.

Tratamiento penitencial

Los canonistas veían imposible mantener aislados completamente a monjes y clérigos de las monjas, y reconocen que la ausencia de contactos regulares entre religiosos de sexo opuesto no basta para eliminar las tentaciones carnales. La persistencia del deseo, incluso en un ambiente de santidad, demuestra la fuerza de Satanás. A pesar del rigorismo de la regla monástica, las posibilidades de pecado eran muy amplias. En unos devocionarios (*trébnici*) de Kiev, del siglo XVII, en el apartado referente a la confesión, se expone una relación de preguntas sobre pecados contra el sexto mandamiento posibles en la vida monacal:

«¿...con mujeres, con muchachas o con monjas, con viudas o con mujeres de popes o de diáconos, con muchachos o con animales puros o impuros? ¿Has mancillado la virginidad de muchachas mediante violación o mediante brujería? ¿Has fornicado con alguien mientras dormía o estaba bebido? ¿Has tenido pensamientos impuros con un icono sagrado? ¿Pecaste tú solo o con otra persona? ¿Has tenido eyaculación al mirar con deseo a una mujer o a cualquier otra persona? ¿Has pecado de lujuria con el pensamiento con un novicio o con mujeres? ¿Has entrado en la iglesia impuro por haber fornicado antes, o después de haber tenido una tentación, o con la sotana manchada? ¿Has pecado con tu hermana, con algún pariente cercano de tu familia? ¿Has pecado con tu hermano? ¿has fornicado con mujeres o muchachas?»¹⁷.

El catálogo penitencial sobre el sexo para las monjas comprende aproximadamente el mismo repertorio, pero agregando posibilidades de empecatamiento exclusivamente femeninas, tales como usar anticonceptivos, abortar, cometer infanticidio, prostitución o el empleo de cosméticos. Existen cánones específicos que prohíben expresamente a las monjas ayudar a otras hermanas a cometer infanticidios, practicar abortos o adulterios. Conviene aclarar que en la jurisprudencia sinodal bizantina, las monjas que fornican cometen además pecado de adulterio dada su consideración de esposas del Señor¹⁸. Se castigaba por igual la comisión, inducción y encubrimiento del delito.

La consideración de las transgresiones sexuales difiere según se produzcan en el ámbito monástico o en la sociedad seglar. Muchos pecados que para el mundo seglar no son considerados sexuales en el monasterio sí lo son. Por ejemplo, cuando un monje borracho robaba, calumnia o se insubordina se le acusa de "fornicador" pudiendo ser castigado con la suspensión temporal del ministerio sagrado. La intensidad de las penitencias para los pecados sexuales da idea de su gravedad, equiparable a veces con la del homicidio. La regla de San Basilio, con general preminencia sobre la de San Juan el Penitente, equipara las relaciones sexuales de un monje o de una monja con el pecado de adulterio, sobre todo si la monja es virgen, por el concepto que señalaba antes de ser consideradas las religiosas como esposas de Cristo, la penitencia en casos así podía ser de quince años de suspensión.

¹⁷ De la colección de Kiev en la Universidad de Toronto, citado por E. Levin: op. cit., p. 284.

¹⁸ Véase al efecto Marie-Hélène Congourdeau: "Un procès d'avortement à Constantinople au 14^e siècle", en *Revue des Études Byzantines* 40 (1982), pp. 103-115.

La cópula ilícita era tan grave como la magia, el sacrilegio, la conspiración política y podía suponer la deposición, equiparable a la pena de muerte en la sociedad civil. Sin embargo también coexiste, pero en menor medida, con otra tradición que viene del VI Concilio Ecuménico de Constantinopla, del año 680-1, según la cual un monje culpable de fornicación —sin otros agravantes— no tenía mayor castigo que en el caso de haber sido perpetrado por un laico.

La relativa contradicción entre normas diferentes llevó a que en el mundo eslavo se matizara, en cuanto al alcance de la penitencia, entre monjes y monjas según su categoría, o sea según tuviera votos menores o mayores (respectivamente *mikróskehmos* o *megalóskehmos* en la terminología bizantina). La penitencia para un monje o monja menor por fornicar (sin mayores agravantes) es de siete años. Un *skimnik* (o *megalóskehmos*) por la misma falta podía llegar a tener que purgar su pecado durante quince años. Sin embargo, conforme a la doctrina de San Juan el Penitente, las penitencias se reducían notablemente, oscilando para ese pecado entre dos y siete años.

Para monjas que quebraran el voto de castidad regían penitencias distintas a las de los monjes. Una *skimnica*, “adúltera”, podía merecer una penitencia de veintisiete años, doce más de los quince que recibía su homólogo varón, y una monja menor, nueve años, también más que la que merecía un *mikróskehmos*¹⁹.

El pecado más grave para una monja era fornicar con un monje, precisamente por el concepto de la hermandad en Cristo y de desposorio místico. A la fornicación sacrílega se unían así el adulterio y el incesto. La penitencia estaba en estos casos por encima de los doce años de ayuno, más ciento cincuenta prosternaciones diarias y la prohibición de pisar la iglesia durante ese tiempo. Si la monja era de orden menor, el castigo era de nueve años. Los agravantes están en relación directa no sólo con el rango monacal sino con el tipo de las órdenes sagradas. Así cuando concurre la condición sacerdotal, el penitente debe arrostrar la suspensión, que podía ser incluso perpetua, y el número de prosternaciones, por encima de las quinientas al día o la imposible cifra de veinte mil, testimoniada en la documentación de los monasterios búlgaros Rila y Jilandari, este último en el Monte Atos.

Los religiosos y religiosas que decidían abandonar el celibato monástico no podía volver al mundo y casarse, pues aunque renunciaran a los votos pronunciados en su día seguían vinculados de por vida a la jurisdicción eclesiástica²⁰. Conforme a la tradición de los cánones basilianos tales uniones no constituían matrimonio sino concubinato. Las penitencias, en este caso habría que considerarlas penas, eran lo suficientemente disuasorias (de siete a quince años como poco) como para que, en la práctica, nadie dejara el convento. Lo más realista era renunciar a esa relación y volver al monasterio. Los contumaces podían ser excomulgados y negárseles, a la hora de la muerte, los sacramentos y la sepultura en sagrado. La regla bizantina del patriarca Nicéforo I de Constantinopla (siglo IX) recogida en la doctrina penitencial eslava es contundente: el monje que abandona la vida monástica para tomar esposa es objeto de anatema y debe ser reintegrado, incluso a la fuerza, al monasterio²¹. Como siempre es mejor prevenir que curar, los cánones recomiendan complementar el ayuno penitencial con la imposición de prosternaciones, suspensiones

¹⁹ Cf. S.I. Smirnov: *Materialy dlja istorii drevnerusskoj pokajannoj discipliny* (Materiales para la historia de la disciplina penitencial rusa antigua), Moscú 1912.

²⁰ Ja. N. Šapov: *Drevnerusskie knjazeskie ustavy* (Estatutos principescos rusos antiguos), Moscú 1976, p. 211.

²¹ El código de Esteban Dušan prevé incluso la prisión hasta que el pecador se reincorpore a la vida religiosa, el matrimonio en tales casos se tipifica como *ljubodějanie*, adulterio.

temporales de sacramentos e incluso el destierro a otros centros monásticos remotos con recomendaciones al respectivo higúmeno de informar periódicamente al patriarca. A veces ese destierro no dejaba de ser casi una muerte en vida, como le sucedió al desdichado monje Nafanailo (en el siglo XVII) que, sorprendido en fornicación, fue desterrado por el patriarca Filareto a un remoto monasterio en Carelia, y suspendido de comunión hasta la hora de su muerte con el encargo a su higúmeno de que le enviara un informe anual sobre la conducta del penitente²².

La homosexualidad

La doctrina eclesiástica eslava sobre la homosexualidad se basa en las enseñanzas patrísticas, muy influidas por la exégesis bíblica al respecto así como por actitudes griegas precristianas. Sin embargo ambas tradiciones eran incompatibles. La ley mosaica condena la homosexualidad como uno de los peores crímenes (Sodoma y Gomorra) y se castiga con la lapidación. Del lado cristiano, la doctrina apostólica, que apuesta por el celibato, disuade de cualquier actividad sexual del signo que fuere, y el pensamiento neoplatónico aboga por la limitación del sexo a la mera función reproductora. Mas el componente cultural helénico aceptaba la homosexualidad, cuando no la había promovido en algunas épocas, como en la Atenas clásica²³. En el ámbito helenístico-romano del cristianismo primitivo se distingue entre dos formas de homosexualidad, una despreciable porque implica la penetración anal, y otra tolerable, que implica la estimulación recíproca.

La ortodoxia eslava heredó la distinción, dentro de la homosexualidad masculina, entre la modalidad con penetración (= *mužebloodie*, *muželožstvo*) o con masturbación (*rukobludie*), así como el papel activo o pasivo de los que la practican. La primera, conforme a la tradición basiliana, era un pecado tan grave como el adulterio y la segunda era equiparable a la masturbación (*malakia*). En cuanto al papel desempeñado, a diferencia de la idea griega antigua de desclasamiento del pasivo, el pensamiento ortodoxo agrava la responsabilidad del activo por inducir al pecado. Formas menores como besos o tocamientos con intención lasciva conllevan penitencias menores (ochenta días de ayuno y cincuenta prosternaciones diarias). La iglesia eslava, aun con la consideración heredada del pensamiento helenístico y protocristiano, contemplaba la relación homosexual como algo que obedecía a comportamientos de la propia sociedad eslava. Las objeciones no se basan en el carácter "antinatural", sino en que la conducta homosexual altera el papel predeterminado de progenitor. Lo que resulta una alteración del orden natural es la "feminización" del varón sodomizado, de ahí que sólo la sodomía reciba un tratamiento penitencial riguroso. En materia de homosexualidad, la jerarquía eslava y, en particular la rusa, es con todo mucho menos hostil que la occidental. Los relatos de viajeros por la Rusia del siglo XVII, como el de Samuel Collins²⁴, llaman la atención sobre lo tolerantes y abiertos que son los rusos ante este tipo de relación, llegándose a afirmar que los rusos son "naturally inclined to sodomy and buggery" (en Inglaterra se ajusticiaba a los sodomitas

²² *RIB* (1894) vol. 14, pp. 359-360.

²³ Ideal del amor dorio entre jóvenes y viejos de los mismos círculos sociales. Cf. K.J. Dover: *Greek Homosexuality*, Cambridge 1978. Para el mundo romano puede verse P. Veyne: "Homosexuality in Ancient Rome", en Ph. Ariès-A. Béjin (eds.): *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Nueva York 1985, pp. 26-35.

²⁴ *The Present State of Russia*, Londres 1671.

en esa época). La fuerte separación entre las esferas masculina y femenina en la sociedad rusa favorecía necesariamente las oportunidades de relación homosexual, como en la Grecia antigua.

La relación lésbica no se consideraba una transgresión especialmente grave y constituía una modalidad de la masturbación cuya penitencia puede suponer la suspensión de comunión durante un año. El único agravante, para casos de penetración, era que socialmente se veía al lesbianismo como una usurpación de la autoridad del varón, además de guardar un componente de hábito propio del paganismo, que es lo que añadía la nota anticristiana; a las lesbianas contumaces se las llamaba *baby bogomerzskie*, es decir “comadres blasfemas”, porque se las acusaba de invocar en sus actos homosexuales a los espíritus femeninos (*vily*)²⁵.

La homosexualidad en el monasterio

Se ha especulado mucho con que el monasterio es un reducto de la homosexualidad y no faltan razones para ello. A falta de oportunidades de caer en la tentación con el sexo opuesto, el contacto con otros monjes se equipara en su tratamiento penitencial al sexo con mujeres. El elemento significativo es ceder a la tentación del demonio de la carne y no la elección del acompañante de pecado. La estructura monástica, con centros donde toda presencia de mujer o animal hembra está rigurosamente prohibida —el caso del Monte Atos es a este respecto sumamente ilustrativo—, no puede impedir que los monjes sufran tentaciones, por lo que el pecado, caso de ceder, sólo puede cometerse con otros monjes. Además la propia sociedad eslava medieval canaliza de modo natural el que las personas con tendencias homosexuales, o que no sintieran una especial atracción por las mujeres, tomen los hábitos, ya que los laicos están normalmente abocados a la vida marital.

Así la tradición penitencial no es tan rigurosa como podría esperarse y existen dos tipos de tratamiento penitencial en relación con la homosexualidad monacal. El coito anal es desde luego la forma más grave de pecado, sobre todo para el elemento activo, pero en la tradición más suave sólo se impone una penitencia de dieciséis días y de ocho para el pasivo, una penitencia igual que para casos de bestialismo. Faltas como el exhibicionismo se despachaban por lo general con un día sin comunión y sentarse aislado en el refectorio; acostarse con otro monje sin consumir la penetración podía alcanzar los tres años de ayuno y las quinientas prosternaciones. Un *skimnik* que diera un beso a otro monje purgaba su falta con cien inclinaciones. La profesión monástica de un gran número de jóvenes a partir de los quince o dieciséis años (los cánones permitían ingresar en el convento con diez años cumplidos) aumentaban considerablemente el problema de los contactos homosexuales: “los jóvenes son peores monjes que las mujeres” clama, en el siglo XVI, el anónimo autor ruso de una epístola dirigida a unos monjes y propugna que los novicios deben vivir apartados de los monjes mayores en monasterios independientes y bajo un estricto régimen de ayuno, dormir poco y en el suelo, pasar largas horas en oración, recitar salmos, leer de las *Escrituras* y trabajo, mucho trabajo. Pero el sistema no era viable y otro autor recomienda que los novicios estén siempre con la cogulla puesta para que los otros monjes atemperen la tentación de mirar sus rostros²⁶.

²⁵ Para la documentación sobre la homosexualidad y otras formas de sexo ilícito en las sociedades eslavas, cf. E. Levin: op. cit., pp. 109-205.

²⁶ Para las fuentes respectivas, cf. E. Levin: op. cit., pp. 290 y ss.

Disciplina monástica

El orden en el monasterio es responsabilidad del higúmeno, que tiene potestad para juzgar y castigar, a tenor de su propio criterio y conciencia, a los monjes según los cánones. En los casos en que hay por medio un seglar, la responsabilidad del higúmeno es aún mayor. Así, si un monje es sorprendido *in fraganti* con una mujer casada y además resulta muerto alguien (el marido, el monje o la mujer), tiene lugar una investigación, debido a la acumulación de pecados, para depurar la responsabilidad del higúmeno en la vigilancia de su monje; si queda probado que el superior había reconvenido al pecador y éste era recalcitrante, entonces el higúmeno quedaba exonerado. Si un higúmeno, contraviniendo los cánones, toleraba la presencia de mujeres en el convento, cualquier monje observante podía desmarcarse de su superior y el higúmeno podía ser removido de su cargo. Debido a su fuerte posición los higúmenos podían ser fácil presa de varios pecados, evidentemente del de la carne sobre todo, bien fuera con hermanos jóvenes o con casadas, viudas, siervas, monjas, etc., que eventualmente podían justificar su presencia en un complejo monástico. Si los rumores acerca de las tendencias fornicadoras del higúmeno eran muy insistentes, nunca se podía reconvenir al pecador delante de la comunidad, sino que una comisión de dos o tres hieromónacos de mayor edad, lo visitaba en su celda y con humildad y caridad discutían la situación. Si el higúmeno no se arrepentía, los monjes eran libres de buscarse otro monasterio, pero sólo Dios podía juzgar al higúmeno. Era más importante mantener la apariencia de prestigio y autoridad del higúmeno que castigar sus pecados con el consiguiente riesgo de escándalo.

Más complicada era la disciplina para los clérigos que no vivían en régimen de comunidad. Lo cual afectaba al monacato idiorrítico, a los eremitas y al clero secular. La idiorritmia, modalidad de vida monástica opuesta a la cenobítica, aparece ya en el siglo V²⁷, pero no se empezó a generalizar hasta época paleóloga y siempre fue vista con recelo por la jerarquía por las desviaciones a las que se prestaba la ausencia del mayor rigor propio del cenobitismo. Sin embargo, en el siglo XIV se implanta en varios monasterios del Atos y se generaliza en siglos posteriores²⁸. Debido al peso de la tradición eremítica en el cristianismo primitivo, y la consiguiente literatura hagiográfica al respecto, era imposible criticar ese tipo de opción, pero lo cierto es que resultaba muy difícil aplicarle una disciplina rigurosa, además de los problemas reales de supervivencia y de falta de ocasiones para practicar la caridad y participar de los sacramentos, como en su tiempo ya había denunciado San Basilio Magno o, más tarde, Eustacio de Salónica. En general era obligatorio pasar primero unos años en un cenobio y después, con autorización del higúmeno, vivir en un eremitorio bajo ciertas condiciones, como asistir semanalmente a misa, etc. Las viudas podían, tras tomar los votos, llevar la vida religiosa en su casa para no desatender los hijos y garantizar para la Iglesia la parte de herencia del marido ya que no podían volver a casarse. El sistema se generalizó en Rusia en los siglos XVI y XVII cuando las mujeres gozaban de importantes derechos de herencia. Incluso se daba el caso de profesar como religiosa la mujer casada. La vida de Juliana Lazarévskaja, escrita por su propio hijo, muestra como su santa madre, que desde niña quería consagrarse al Señor, tuvo que casarse por obediencia a sus padres y, tras el nacimiento de su hijo, manifestó a su marido el deseo de profesar, a lo que

²⁷ Cf. Marcos el Eremita, Migne PG 65, 1037A.

²⁸ En la actualidad, en el Monte Atos se aprecia una tendencia más favorable al cenobitismo.

aquel accedió pero permaneciendo en casa con el niño. Interrumpió toda vida marital y se dedicó de por vida a la oración, la renuncia y la caridad²⁹. También podía darse el caso contrario, como el del serbio Pedro Koriski que, a la muerte de su padre, quiso hacerse monje, pero la madre le obligó a sacar la casa adelante, hizo votos y llevó vida religiosa en casa, su modelo influyó en su hermana que también se hizo monja “doméstica”.

Sin embargo la jerarquía, pese a estos edificantes ejemplos, desconfiaba, y el *Código* de Esteban Dušan imponía a monjes y monjas la vida cenobítica bajo la autoridad de un superior, así como la obligación de llevar hábito, a quienes tuvieran vocación. Lo mismo hizo el metropolitano Fotij de Rusia.

En suma, la regulación de la sexualidad para los eclesiásticos en la ortodoxia eslava imponía diversos imperativos. Lo primordial era proteger a la Iglesia de la intromisión del Diablo, sobre todo en su variante carnal. Así cualquier religioso que voluntaria o involuntariamente se involucrara en el sexo no podía ni recibir ni administrar los sacramentos, salvo en casos de extrema necesidad, en que nadie más pudiera administrarlos. El segundo imperativo era que los eclesiásticos estaban obligados a presentar un modelo de vida cristiana, con lo que los monjes y monjas tenían que ser célibes y los popes y sus esposas, castos. Como destinados a un tipo de vida “angélico” debían, al igual que los ángeles, ser asexuados, por eso cualquier manifestación de interés por lo relacionado con el sexo era un indicio de resquebrajamiento del fin primordial de la vida monástica. El matrimonio de los clérigos era un rasgo de cierta tolerancia sexual, pero con todas las limitaciones posibles para aquello que fuera más allá de la procreación y que no comprometiera las obligaciones religiosas, desde luego la Iglesia era mucho menos comprensiva con la fragilidad de sus clérigos que con la de los seglares, por eso los popes casados tenían que observar largos períodos de abstinencia y no podían ni divorciarse ni volver a casarse si enviudaban³⁰.

La imagen de la Iglesia es así el primer bien a salvaguardar por parte del clero “blanco” y “negro” (con órdenes menores y mayores respectivamente). La jerarquía ortodoxa examinaba pues escrupulosamente la reputación y la conducta sexual de quienes iban a ser ordenados y se procedía a la remoción o suspensión de quienes eran piedra de escándalo. El principio de autoridad y de jerarquía impregnaba por tanto todas las instituciones eclesiásticas; los obispos e higúmenos eran los jueces de sus subordinados conforme a la jurisprudencia canónica, pudiendo aplicar toda la casuística penitencial al uso, pero —insisto— salvaguardando siempre el prestigio del cargo, de manera que a veces eso era más importante que la propia penitencia por el pecado, hasta el extremo de que, en muchas ocasiones, la vía para orillar el escándalo era pretextar un motivo más político que moral para el escarmiento del recalcitrante. En conclusión, el mantenimiento rígido de las normas más estrictas en materia de moral sexual y la vigilancia permanente sobre el clero fueron la preocupación prioritaria de la Iglesia para el cumplimiento de su misión.

²⁹ Cf. T.A. Greenan: “Iulianiya Lazarevskaya”, en *Oxford Slavonic Papers*, n. s. 15 (1982), pp. 28-45.

³⁰ Para las ventajas e inconvenientes del matrimonio de los clérigos ortodoxos y su sexualidad, cf. E. Levin: op. cit., pp. 248-269.

BIBLIOGRAFÍA

Pensamiento ortodoxo sobre el sexo

H.G. Beck: *Byzantinisches Erotikon*, Múnich 1986.

Peter Brown: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia Univ. Press 1988. [Hay trad. ital. de Igor Legati: *Il corpo e la società*, Einaudi, Turín 1992].

Malina Bruce: "Does Porneia Mean Fornication?", en *Novum Testamentum* 14 (1972), pp. 10-17.

James A. Brundage: "Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality", en *Proceedings of the 5th International Congress of Medieval Canon Law, Salamanca 21-25 Sept. 1976*, pp. 361-385, Monumenta Iuris Canonici, ser. C: Subsidia, vol. 6, Ciudad del Vaticano 1980.

———: *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago U.P. 1987.

——— & Vern L. Bullough: *Sexual Practices and the Medieval Church*, Prometheus Books, Buffalo 1982.

M.-H. Congourdeau: "Un procès d'avortement à Constantinople au 14e. s.", en *REB* 40 (1982), pp. 103-116.

C. Cupane: "Byzantinisches Erotikon: Ansichten und Einsichten", en *JÖB* 37 (1987), pp. 213-233.

Roger Gryson: *Les origines du célibat ecclésiastique du Ier. au VIIe. siècle*. Recherches et Synthèses, Section d'Histoire, II, ed. J. Duculot, Gembloux 1970, XII+228 pp.

J. Jensen: "Does Porneia Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina", en *Novum Testamentum* 14 (1972), pp. 161-184.

A. Kazhdan: "Byzantine Hagiography and Sex in the 5th to 12th Centuries", en *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), pp. 131-143.

———: "Heremitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the 9th to 12th Centuries", en *Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985), pp. 473-487.

P.J. Payer: *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Univ. of Toronto Press, Buffalo 1984.

E. Patlagean: "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", en *Studi medievali*, 3ª ser., 17 (1976), pp. 597-623.

A. Rousselle: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe s. de l'ère chrétienne*, Paris 1983. [Información sobre la dieta ascética de los monjes para ayudar a la castidad].

S. Troianos: "Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz", en *JÖB* 39 (1989), pp. 29-48.

Demonología

J. Chrysavgis: "The Monk and the Demon", en *Nicolaus* 13 (1986), pp. 265-279.

R. P. Greenfield: *Traditions of Belief in the Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.

J. Grosdidier de Matons: "Psellos et le monde de l'Irrationnel", en *Travaux et Mémoires* 6 (1976), pp. 325-349.

A. Grün: *Der Umgang mit dem Bösen*, Münsterschwarzach 1980.

P. Ioannou: "Les croyances démonologiques au XI^e siècle à Byzance", en *Actes du 6^e Congrès des Études Byzantines*, vol. 1, París 1950, pp. 245-260.

J.B. Russell: "Il Diavolo a Bisanzio", en *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Bari 1987, pp. 11-30.

G. Switek: "Wüstenväter und Dämonen", en *Geist und Leben* 37 (1964), pp. 340-358.

Relación entre las culturas bizantina y eslava

I.S. Belliustin: *Description of the Clergy in Rural Russia*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1985.

Felix Buffière: *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*, Martinus Nijhoff, La Haya 1975.

Vern L. Bullough: *Sexual Variance in Society and History*, Wiley, Nueva York 1976.

Claud Carey: *Les proverbes érotiques russes*, Mouton, La Haya 1972.

Samuel Collins: *The Present State of Russia*, Londres 1671.

George P. Fedotov: *A Treasury of Russian Spirituality*, Harper & Row, Nueva York 1965.

L. Hadrovics: *Le Peuple serbe et son église sous la domination turque*, París 1947.

S.E. Howe: *The False Dmitri. A Russian Romance and Tragedy*, Londres 1916.

M. Kantor: *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes*, Univ. Michigan, Ann Arbor 1983.

Eve Levin: *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs. 900-1700*, Cornell University Press 1989. [Con repertorio de fuentes].

L.R. Lewitter: "Women, Saithood and Marriage in Muscovy", en *Journal of Russian Studies* 37 (1979), pp. 3-11.

S.S. Likhachev: "The Type and Character of the Byzantine Influence on Old Russian Literature", en *Oxford Slavonic Papers* 13 (1967), pp. 14-32.

Burr Malcom: "The Code of Stephan Dushan", en *Slavonic and East European Review* 28 (1949-50), pp. 198-217 y 516-539.

N.J. Pantazopoulos: *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Salónica 1967.

Yury Perkov: *Erotic Tales of Old Russia*, Scythian Books, Oakland 1980.

John Struys: *The Voyages and Travels of J. Struys*, Londres 1684.

D. Obolensky: *The Bogomils*, Cambridge Univ. Press 1948.

Speros Vryonis, Jr.: "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries", en Henrik Birnbaum & Speros Vryonis (eds.): *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, La Haya 1972, pp. 151-176. [Para la diversidad religiosa en los Balcanes y sus consecuencias].