

“Τὸν ἄριστον βίον” (*Hist. Lausiaca* 62). Castidad y soberbia en el contexto ascético de la hagiografía protobizantina



Pablo Cavallero

Universidad de Buenos Aires / Conicet / Universidad Católica, Argentina
pablo.a.cavallero@gmail.com / pablocavallero@uca.edu.ar

Recibido: 12/6/2018. Aceptado: 21/11/2018.

Resumen

La hipótesis de este artículo es que la lujuria no es el peor pecado en la vida ascética, sino un indicio de soberbia. Se recorren diversos textos hagiográficos protobizantinos para establecer el lugar que se da al sexo y definir que éste es secundario frente a la soberbia. Se concluye que la sexualidad debía aparecer en la hagiografía no solamente, como sostiene Kazhdan, porque ésta es un género entretenido cuyo público quería también sexo en su contenido, sino porque toda persona, aun el monje, es sexuada y su modo de afrontar la sexualidad tenía mucho peso en la vida ascética; pero no porque el pecado sexual fuese el más grave, sino porque la facilidad con que se cae en él debilita el alma y puede dar lugar al peor pecado, que es la soberbia, o porque el orgullo de la propia virtud engeuece y se manifiesta en la lujuria para promover una enmienda realmente asceta. Las narraciones utilizadas por los hagiógrafos son entonces no solamente un ‘entretenimiento’ sino una herramienta didáctica.

Palabras clave

*Bizancio
hagiografía
castidad
soberbia
ascesis*

“Τὸν ἄριστον βίον” (*Hist. Lausiaca* 62). Chastity and pride in the ascetic context of the proto-Byzantine hagiography

Abstract

The hypothesis of this article is that lust is not the worst sin in ascetic life, but it is a trail of pride. Here, some hagiographical texts belonging to the first Byzantine period are revised in order to establish the place given to the sex and to determine that this one has a subordinate role if it is compared with the role of pride. The conclusion is that sexuality had to be present in the hagiographical texts not only, as Kazhdan upholds, because the hagiography was an enjoyable genre whose audience did want to have sex in the content, but because all persons, including monks, are sexed and their way to confront

Keywords

*Byzantium
hagiography
chastity
pride
asceticism*

the sexuality had a prevalent importance in ascetic life; but not because the sexual sin were the most serious, but because the ease to fall in it weakens the soul and it gives rise to the worst of the sins, the pride; or because the man's arrogance about his own virtue blinds him and becomes evident in the lust, in order to promote a really ascetic amendment. Then, the stories which are told by the hagiographers are not only an 'entertainment' but a didactic tool.

Todos conocemos el fundamental estudio de Alexander Kazhdan (1990) acerca de la presencia del sexo en la hagiografía bizantina. El autor recorre allí numerosos textos y diversos aspectos del tema: virginidad, matrimonio, problemas físicos y psíquicos dentro del matrimonio, cuestiones médicas y taumatúrgicas, la hoy llamada 'violencia de género' o, mejor dicho, 'violencia doméstica',¹ divorcio, prostitución, belleza corporal, pudor y desnudez, adulterio y lascivia, fornicación y sodomía, amor y seducción, magia, visiones, tentaciones; Kazhdan (1990:143 b) no ve que haya amor sexual-conyugal en la hagiografía.²

Frente a esto, vamos aquí a centrarnos en algunos textos hagiográficos proto-bizantinos, con el fin de analizar el estatus del sexo en el proceso ascético que desarrolla el santo.

Como dice la *Historia Lausiaca* (= *HL*) 62 a propósito de Pammákhios, la del que abandona toda riqueza es "τὸν ἄριστον βίον" [la mejor vida] (Bartelink, 2001:168). Los santos solían llamar al proceso ascético φιλοσοφία; así aparece por ejemplo en *Macrina* (18:15; 22:25; *cfr.* Maraval, 1971:200 y 214) y así adoptó la acepción el latín con un préstamo;³ en ese proceso, lo fundamental era la 'meditación', lo que hoy llamaríamos 'contemplación' y que en *Macrina* (37:2) se designa φροντιστήριον, voz acuñada por Aristófanes (*Nubes* 94 *et alibi*) en referencia a la actividad de Sócrates (o más bien de los sofistas), pero que el *TLG* registra más de setecientas veces en autores muy diversos, paganos (Filón, Pólux, Dion Casio, Filóstrato, Alcifrón, Temistio, Libanio, etc.) y cristianos (Gregorio Nacianceno, Basilio, Paladio, Teodoreto, etc.). Las reglas monacales no parecen asignar a la vida monástica nada especial frente a la del cristiano en general, sino un grado mayor de perfección; *cfr.* Amand (1949:12).⁴

¿En qué consiste ese proceso? Si recordamos que ἄσκησις significa 'práctica, entrenamiento', la ascesis es un proceso que dura toda la vida en el que, a partir de la 'contemplación' o 'meditación' del modelo de Cristo, Dios-humanado, el cristiano pone en práctica ciertas actitudes que significan una fortaleza de espíritu –de ahí que se llamen *virtutes*– y llega a un grado de 'perfección' que lo hace *beatus*, 'feliz'. Para el griego esto no era tan extraño como puede parecer, ya que en los más remotos modelos épicos los héroes tendían a la ἀρετή, la 'excelencia', al menos en su oficio o en algún aspecto de su vida; el sostener esa ἀρετή les procuraba κλέος y τιμή, una 'gloria' y una 'honra' que los hacían felices.

Los textos hagiográficos tempranos señalan que la base de la ascesis es la imitación de Cristo, μίμησις Χριστοῦ (*Apoph.* 1: 37; *cfr.* Guy, 1993:123). Esto implica, como señalamos, una serie de actitudes que deben ser ejercitadas cotidianamente como hace un atleta en su entrenamiento (*cfr.* *Apoph.* 10:106, Guy, 2003:84)⁵ y con una fortaleza viril (*cfr.* *Apoph.* 10:107, *ibid.*), a saber:

- » evitar la violencia (*Apoph.* 1:21)
- » evitar la mentira (*HM* 1:15; *cfr.* Festugière: 1961)

1. Sobre este aspecto véase ahora Messis-Kaldellis (2016); hubo violencia también contra el varón.

2. Para una síntesis general de la aparición de la vida sexual en diversos géneros literarios, véase Signes Codoñer (1999:219-226). Para la hagiografía véase también Bravo García (1995:274ss.).

3. Véase por ejemplo Liutprando de Cremona, *Antapodosis* 5:484-485 "ad vicinum monasterium, ad quod patrem suum, socerum scilicet tuum, direxerant, tonsis, ut moris est, crinibus, phylosophandum transmitant". *Cfr.* Cavallero (2007:390).

4. Para una comparación entre las 'reglas' de Basilio, Antonio, Pacomio y Simeón estilista el joven, *cfr.* Cavallero (2015). Allí decimos: "el concepto de santidad no cambia, en realidad, pues las virtudes que Simeón recomienda pueden ser esperadas de cualquier cristiano. La diferencia radica en su grado 'heroico', en la radicalización del compromiso espiritual".

5. La comparación del cristiano con el atleta proviene de san Pablo (*Gálatas* 5:7, *Filipenses* 2:16, *1 Corintios* 9:24-27, *2 Timoteo* 2:4, 4:7); *cfr. infra*.

- » limitar la comida (*Apoph.* 4:67), en formas muy variadas⁶
- » desconfiar de sí (*HM* 1:22)
- » evitar la distracción durante la oración (*HM* 1:23; *Apoph.* 2:24, 10:93)
- » evitar los elogios y la vanagloria (*HM* 1:25, 14:23; *Apoph.* 1:24; 10:153)
- » rechazar cargos de conducción (*HM* 20:14, *HL* 11:2)
- » rechazar los pensamientos inconvenientes (*Apoph.* 10:81; 11:22, 74, 117)
- » hablar sólo si uno es interrogado (*Apoph.* 10:86; *cfr.* 11:54)
- » combatir la acedia (*Apoph.* 10:102)
- » trabajar cotidianamente (*HM* 1:32; *HL* 45:3, 47:1, 58:1, 61:6; *Macrina* 4:2, 5:35, 8:23-24; *Apoph.* 2:32);⁷
- » contemplar en acción (*HM* 1:62): practicar la hospitalidad (*HL* 63:3, 64:1, 67:1, 68:1), proteger al pobre y compartir bienes (*HL* 66:1), no perjudicar ni juzgar (*HM* 14:14), cuidar a enfermos (*HL* 13:1), hacer limosna (*HL* 47:7)⁸
- » ejercitar la humildad (*HM* 1:59, 10:1, 20:13)
- » ejercitar la obediencia (*HM* 24:10; *Apoph.* 14:6), lo cual incluye rechazar la propia voluntad a favor de la voluntad de Dios (*Apoph.* 10:131, 14:14)⁹
- » conocer las propias tendencias y debilidades (*Apoph.* 12:26)
- » leer u oír y aprender de memoria las Sagradas Escrituras (*HM* 10:7, *HL* 4:1, 11:1 y 4; 58:1, 60:2) e incluso copiarlas (*Apoph.* 10:147)
- » evitar las malas compañías, las de la gente superficial, viciosa o hereje (*HL Pról.*, *Apoph.* 2:14)
- » evitar los pecados capitales: soberbia, lujuria, pereza, ira (*HM* 12:10, *HL* 47:15)
- » ser austero (*HM* 14:10) y no buscar dinero (*HL* 35:13)
- » retirarse, para poder ver los propios pecados, alejarse del rencor y de la altanería (*Apoph.* 2:29 y 35), sea como anacoreta o como cenobita (*cfr.* *Apoph.* 10:178)
- » afligirse y llorar por los pecados (*Apoph.* 3:34, 35, 50).

En cuanto a lo vinculado directamente con el ejercicio sexual, no es insignificante que los *Apoph.* dediquen todo un capítulo a la fornicación (el quinto), después de haberse referido *in extenso* al autodominio.¹⁰ Si bien advierten contra la fornicación que no se concreta físicamente pero sí en el pensamiento (5:2, 49), insisten, como las otras obras literarias,¹¹ en recursos para evitarla de modo general.¹²

- » soslayar los malos pensamientos, que son el camino de entrada de otros vicios (*HM* 8:14;¹³ *Apoph.* 5:19 *in fine*; 5:23); no discutir o razonar con ellos (*Apoph.* 5:37)¹⁴ pero tampoco desesperar por ellos, sino vencerlos (*Apoph.* 7:51)

6. Por ejemplo, comer sólo frutas (*HM* 1:17), sólo legumbres (*HM* 2:5), postergarla a la comunión (*HM* 8:50); hacer ayunos severos (*HL* 38:12; *HM* 12:3), tales como comer solamente un pan los domingos (*HM* 10:8, 13:4; *HL* 48:2), comer dos veces por semana (*HM* 15:4; *Apoph.* 20:10), o el fin de semana (*Apoph.* 15:135), beber poco (*HM* 20:15), aceptar sólo cosas amargas (*HM* 20:17) o cuanto quepa en una mano (*HL* 18:2) o solamente comida cruda (*HL* 11:4, 18:1; *Apoph.* 8:26); no tomar agua ni vino por cuarenta días (*HL* 18:22); fingir que se come para no ostentar virtud (*HL* 18:15; *Vida de Simeón el Loco* 146:9 ss. = *VSL*, *cfr.* Cavallero, 2009). Algunos lloran por tener que comer (*HL* 1:3) o prefieren no ver a otros comer ni ser vistos mientras comen (*HL* 32:6, 35:13); *cfr.* *Vida de Antonio* 45:3. El hambre, el sufrimiento y la vida retirada apagan el ‘ardiente deseo’ (*Apoph.* 10:25; 21:10).

7. Dicen los *Apoph.* 10:99 “Πάντως χρείαν ἔχει καὶ ἡ Μαρία τῆς Μάρθας: διὰ γὰρ τῆς Μάρθας καὶ ἡ Μαρία ἐγκωμιάζεται”, *cfr.* Guy (2003:78) [Totalmente tiene también María necesidad de Marta: pues gracias a Marta también María es elogiada], sobre el supuesto conflicto acción-contemplación.

8. Los *Apoph.* 17:22 dicen expresamente: “Ἐάν ὁ ἔλκων ἀδελφὸς τὰς ἕξ κρεμίσῃ ἑαυτὸν διὰ τῶν βίων οὐ δύναται ἴσος εἶναι τῷ ὑπηρετοῦντι τῷ ἀσθενοῦντι”, *cfr.* Guy (2005:24) [Si el hermano que ayuda seis días se cuelga de las narices, no puede ser igual al que sirve a un enfermo]. *Cfr.* también 17:31 “Κτησώμεθα τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀγάπην” [Adquiramos el principal de los bienes, la caridad]. *Cfr.* Guy (2005:30).

9. En *Apoph.* 14:13 se dice que es el tercer paso que asegura el llegar a Dios, luego de la ascesis (primer paso) y de la pureza (segundo paso).

10. La organización temática de los *Apophthegmata* revela cuáles son los ejes sobre los que basa la ascesis: espiritualidad (vida inspirada por el Espíritu); recogimiento; compunción; autodominio; castidad; pobreza; paciencia; sencillez; abstención de condena ajena; discernimiento; vigilancia y sobriedad constantes; oración constante; hospitalidad y misericordia; humildad; resistencia contra el mal; caridad. Los últimos capítulos señalan frutos de la santidad: clarividencia; taumaturgia; conducta virtuosa.

11. Remitimos a los pasajes reseñándolos pero sin citarlos, en razón de brevedad.

12. Recordemos que el monje, fuera cenobita o anacoreta, se comprometía a abandonar todo vínculo con su familia, además de no fundar una familia. Sería el caso actual de los ‘monjes de clausura’. Otros mantenían algún lazo, sobre todo las monjas que habían sido madres, y concebían el monasterio como una familia sustituta (de ahí el título de ‘madre’ o ‘padre’ superiores); a veces varios miembros de una misma familia fundan un cenobio e incluso algunos lo usan como tumba. Sobre este aspecto *cfr.* Talbot (1990). De esto se desprende que había una conciencia de que la ‘familia’ en sí no era reprochable y que aun el monje necesitaba un vínculo similar.

13. Allí se usa la metáfora de que rechazar los malos pensamientos es aplastar la cabeza de la serpiente.

14. En 5:38 se compara el pensamiento de fornicación con la planta de papiro: si se la arranca enseguida, no genera esfuerzo; si en cambio se la deja afirmarse, es difícil de vencer.

- » purificar el corazón antes de comulgar (*HM* 16:2 *in fine*)
- » evitar los sueños eróticos causados por una predisposición del alma (no la polución natural; *HM* 20:1-2)
- » ser pudoroso y evitar la desnudez (*Macrina* 31:20-21; 35:2-3; *Antonio* 47:3,¹⁵ 60:5; *cfr.* *Levítico* 18:7, *Génesis* 9:18-27); *cfr.* Di Marco (2010)
- » no compartir la cama con otro joven (*Apoph.* 5:53)
- » luchar contra la lujuria mediante el comer poco (que restringe la producción seminal, *HM* 20:3), mediante el trabajar, el orar,¹⁶ el velar en pie, el servir a los demás (*HL* 19:6 ss., 69:1), estar desnudo al frío (*HL* 38:11), el rehuir a las mujeres (*Apoph.* 2:10; 2:26, *HL* 35:13; *HM* 1:4, 1:7, 1:36)
- » pedir la oración comunitaria de ayuda, cuando se sufre la tentación de la fornicación (*Apoph.* 5:17, 31) y mirar siempre a lo alto para que Dios ayude (*Apoph.* 18:13).

La concreción de la fornicación suele generar desesperación en quien sucumbe, es decir, la idea de haber perdido la salvación (*Apoph.* 20:15, líneas 52 ss.), idea que el diablo aprecia como un triunfo (*Apoph.* 5:34).¹⁷

Según la *HL* 23:1, la lujuria surge del excesivo vigor del cuerpo, de los pensamientos aceptados o del demonio en persona que tienta.¹⁸ Todo el proceso ascético tiende, en última instancia, al dominio del cuerpo y de las pasiones por parte del espíritu y la mente, para enfocarse en los valores trascendentes. Este autodomínio (ἐγκράτεια), buscado ya por ciertas filosofías paganas, pretende una ἀπάθεια, lograr una ‘insensibilidad’ o ‘impasibilidad’, es decir, ‘no sentir’ las exigencias corporales (*HM* 1:29). Para ello hay que hacer ‘mortificaciones’, vocablo que significa ‘hacer muertas’ determinadas cosas; por ejemplo:

- » hablar poco (*HL* 9; *Apoph.* 2:12; 4:7, 18, 36, 37; 20:8)
- » estar de pie y dormir poco (*HM* 13:4, 20:17; *HL* 2:3, 18:3, 57:2; *Apoph.* 4:2)
- » privarse de comodidades (*HM* 23:1, *HL* 55:2) al punto de vivir en una tumba (Alejandra en *HL* 5:1)
- » torturar el cuerpo (*HL* 11:4)
- » privarse de la mujer, pues el diablo la usa para combatir al santo (*Apoph.* 2:10)
- » evitar la gula, que relaja el alma (*Apoph.* 4:32, 62, 80 *cfr.* 81).

Es importante señalar que los *Apoph.* (5:22) recomiendan, tras sucumbir a la tentación, “οἰκοδομησαι τὴν πεσοῦσαν οἰκίαν”, *cfr.* Guy (1993:258) [reconstruir la casa derrumbada] empleando los cimientos de la ascesis; es decir, levantarse de la caída y volver a empezar para reedificar el autodomínio.

Los *Apoph.* 1:4 usan la metáfora “τὸν τῆς ἀπαθείας λιμένα” [puerto de la impassibilidad], lo cual sugiere que esta situación virtuosa ofrece un abrigo, un refugio, una seguridad. Lograrlo implica semejar el “ἀγγελικὸς βίος, ἐπουράνιος, ἄυλος, ἀνωφερῆς καὶ μετέωρος” [la vida angelical, celestial, inmaterial, que lleva a lo alto y excelsa] (*cfr.* *Macrina* 12:28; 15:24; 5:48; 11:6,

15. *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría; *cfr.* Bartelink (1994).

16. Los *Apoph.* insisten en la oración para evitar el consentimiento y el acto pecaminoso (5:5 *in fine*). “La fornicación es una muerte física” de la que uno no puede simplemente disculparse como del mal hablar (5:6).

17. En *Apoph.* 18:45 hay una visión en la que una persona que se había entregado a la fornicación y el adulterio confiesa, en medio de los suplicios, que creía que no habría castigo para esos pecados. *Cfr.* Guy (2005:103, línea 101ss.). En el capítulo siguiente se señala que otras personas, conscientes de sus pecados, se arrepintieron e hicieron penitencia, con lo que lograron el perdón de los pecados pasados. *Cfr. ibid.* p.108 líneas 45 ss.

18. La misma idea aparece en *Apoph.* 5:1 *in fine* y en 5:54.18-22 (Guy, 1993:310).

43-44). Esto sugiere una espiritualidad que, si no rechaza el cuerpo (*cf.* Brown, 1987 y Bravo García, 1995), exige un dominio tal que encauce las pasiones (*cf.* por ejemplo *Macrina* 11:35, 42-43; 13:21-22; *VSL* 122:15ss., 135:11ss., 142:10ss.), que permita un desapego de lo sensual (*HM* 20:4), un predominio de la razón (*HL* Pról. 92ss.). Es superar la βίος, es decir la ‘vida biológica o fisiológica’, para iniciar una ζωή, una ‘vida espiritual e inmortal’.¹⁹ Porque someterse a las pasiones es tener una actitud que asemeja a la bestia (*cf.* *HL* 65:2),²⁰ mientras que dominarlas (“τὰ πάθη δουλώση” [esclavices las pasiones] *HM* 15:2 *in fine*, *cf.* Festugière, 1961:111.14) permite superar las desgracias (*Macrina* 18), resistir las tentaciones (*HM* 1:33, 26:13; *HL* 12:1, 47:14) y ser como ‘ciudadanos del cielo’ (“ἐν οὐρανοῖς πολιτεύονται” *HM* Pról. 5, *cf.* Festugière 1961:7.35-36). Las pasiones fueron creadas y queridas por Dios, por lo tanto no son malas en sí; pero su desorden puede deshumanizar al hombre.

Es importante, para encuadrar correctamente el sexo en la vida ascética presentada por la hagiografía y cuyos rasgos aquí reseñamos, tener en cuenta que la Biblia habla de Dios como un ἔραστής, un amante que motiva al cristiano a la misma actitud. Así aparece en el alegórico libro del *Cantar de los cantares*, en el que el alma humana hace sus ‘bodas’ con Dios ‘amante’ en las figuras de una novia y de su esposo movidos por el ἔρωσ; y así también lo desarrolla largamente Dionisio Areopagita en *Los nombres divinos*. Parece contradictorio que quien busca semejar una ‘vida angélica’, incorpórea o espiritual, deba tener un vínculo ‘erótico’ con Dios. Sin embargo, es esta pasión motivadora bien encauzada la que permite realizar la ‘carrera atlética’, según la metáfora paulina de 2 *Timoteo* 4:7-8,²¹ tan aludida por la literatura eclesiástica:²² en *Macrina* 22:37 tenemos la frase “πρὸς ἔραστην ὁ δρόμος” [la carrera hacia el amante] y en 23:3-5 “ὡς πλέον θεωροῦσα τοῦ νυμφίου τὸ κάλλος ἐν σφοδρότερά τῇ ἐπέιξει πρὸς τὸν ποθοῦμενον ἴετο” [tanto más al contemplar la belleza del novio se lanzaba hacia el Anhelado con muy vehemente apuro].

Teniendo en cuenta estas metáforas y alegorías, no es extraño que la hagiografía vea como práctica lógica y legítima la del sexo dentro del matrimonio. A esto se suma el mandato bíblico del *Génesis* 2:24, las referencias de Jesús en el Evangelio (*Mateo* 19:5) y las de san Pablo en 1 *Corintios* 6:16 y *Efesios* 5:31, pero sobre todo en *Efesios* 5:32, donde el Apóstol señala que el matrimonio es un ‘sacramento grande’, un ‘gran *mysterion*’ porque constituye imagen real y concreta de la unión de Cristo y la Iglesia. Asimismo, las normas de la Iglesia ortodoxa defienden el matrimonio como vía loable, tanto para laicos cuanto para sacerdotes: así lo expresa el concilio de Gangra en 340 (cánones 1, 9, 10, 14) y lo confirma el Concilio Quinisexto o *in Trullo* del 692, aunque éste, en el canon 4, señala uno o dos años de excomunión para quien se casa por segunda vez y, además, rechaza como fornicación una tercera unión (confirmado esto en el año 920 por un acuerdo entre la Iglesia y el Imperio). Por otra parte, el diácono y el sacerdote viudos no pueden volver a casarse (Concilio *in Trullo* canon 6).²³

Si bien un padre puede, en algún relato, excederse y maldecir a su hijo porque tuvo relaciones sexuales fuera del matrimonio (*HL* 39:2) y si bien es cierto que el matrimonio aparece más como un acuerdo de familias que como fruto del amor de los contrayentes (*cf.* *Macrina* 4, *cf.* Maraval, 1971:152.14ss.) o que alguno se refiere a la vida sexual dentro del matrimonio como ‘mancharse’,²⁴ *Macrina*, en cambio, estaba dispuesta a desposarse con su novio y sólo rechaza otro matrimonio por ser fiel a ese novio difunto que está ya ‘en viaje’ hacia Dios (cap. 5). En *Apoph.* 20:21, donde unas mujeres casadas deciden no hablar de cosas mundanas, el comentario del anciano es “Ἐπ’ ἀληθείας οὐκ ἔστι παρθένος ἢ ὑπανδρος ἢ μοναχὸς ἢ κοσμικός· ἀλλ’ ὁ Θεὸς τοῖς τοιούτοις τῇ προαιρήσει τὸ Πνεῦμα

19. *Cf.* “ἀεὶ πρὸς τὸν ἴδιον διαμιλλώμενοι βίον” [luchando siempre con ardor hacia la propia vida] *Macrina* 13, *cf.* Maraval (1971:186.21). Sobre estos dos tipos de vida, *cf.* Zañartu (1975), Cavallero (2002).

20. Allí, un juez que acoge gustoso las calumnias es comparado a un caballo de orejas alzadas (“τοῖς ἰννικοῖς ὠτίοις” [a las orejas equinas]).

21. *Cf.* también 1 *Corintios* 9:24-25, 1 *Pedro* 5:4, *Santiago* 1:12, *Apocalipsis* 2:10 y 3:11.

22. Un ejemplo temprano en *Martirio de Policarpo* 19:2. Una alusión en *HL* 18:6.

23. *Cf.* Meyendorff (1990:99-100). Juan Crisóstomo reconoce que el matrimonio sirve a la castidad y a la reproducción, pero niega legitimidad a un segundo matrimonio cuando uno queda viudo (y esto incluso contra san Pablo, *cf.* 1 *Corintios* 7:39-40): *Discurso a una joven viuda* (Sources chrétiennes 138). Véase Gregorio Nacianceno *Discursos* 37:8 (*PG* 36:292B). El adulterio, la insania, la violencia o la desaparición fueron causas de separación o divorcio, pero sin posibilidad de nueva boda; sobre el adulterio *cf.* Souarn (1900). Sobre los diversos impedimentos para el matrimonio (el Orden sagrado, el padrino, el grado de parentesco natural y la profesión religiosa), *cf.* Souarn (1900b, 1901, 1901 b, 1904), Dorrouzès (1977). También se objetaba la celebración de matrimonios durante la octava de Pascua; *cf.* Grumel (1936). Sobre los problemas legales generados por el rapto y el compromiso de boda, *cf.* Karlin-Hayter (1992).

24. *Cf.* *Apoph.* 19:2 “Ἄφ’ οὐ ἔλαβον τὴν γυναῖκα μου οὐκ ἐμίανθην οὐτε ἐγὼ οὐτε αὐτή” [desde que tomé mujer no me manché, ni yo ni ella], *cf.* Guy (2005:158, líneas 24-25).

δίδωσιν”, *cfr.* Guy (2005:192, 26-28) [En verdad no es cuestión de virgen o casada o monje o seglar, sino que Dios da el Espíritu con determinación a quienes son como éstas]. Pero otras personas, en cambio, prefieren no concretar la unión sexual por haber sido forzadas al matrimonio (*HL* 67:1) y comparten la casa pero no el lecho o, ya en el desierto, se ven dos veces al año (*HL* 8:1-3, 4-5); hay quien desiste de otro matrimonio al alcanzar la viudez (*HL* 56:1), quien soslaya la unión sexual después de tener tres hijos (*HM* 14:13) y quien, tras la muerte de sus dos hijos, siente ‘odio por el matrimonio’ (“μίσος τοῦ γάμου” *HL* 61:2).

Todo esto se adecua a un concepto erróneo de la castidad. La exaltación de la virginidad,²⁵ debida en gran parte a san Pablo y, claro está, a las figuras de Cristo y de su Madre, generó un cierto desdén por el matrimonio, como si no se fuera casto al tener sexo dentro del matrimonio.²⁶ Pero lo más importante –creemos– en el contexto de la vida ascética es la relación que se establece entre la castidad y la soberbia. Intentaremos demostrarlo.

25. *Cfr.* por ejemplo *HL* 56:1, 65:1.

26. Téngase en cuenta que el IV Concilio de Letrán (1215), en su canon 1, advierte que no sólo merecen la salvación eterna los vírgenes y abstinentes sino también los que estén casados según la fe y las prácticas agradables a Dios.

En la *Historia monachorum in Aegypto* I 32 ss. se narra la situación de un monje que recibe la tentación personificada en una mujer, a la que él recibe en su caverna por hallarse perdida en el desierto. Él sucumbe a la tentación. Entonces el relato dice que

ἡ δὲ ἐξαίφνης μέγα ἀναβοήσασα ἄφαντος ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γέγονεν, ὡσπερ σκιά τις ἀποδραμοῦσα, γέλωτος δὲ ἐν τῷ ἀέρι πολὺς ἀκούεται τῶν δαιμόνων ἐλεγχόντων αὐτὸν τῆ ἀπάτη παραγαγόντων καὶ μεγάλη φωνὴ πρὸς αὐτὸν βοώντων· “Πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται. Σὺ δὲ ὑψώθης ἕως τῶν οὐρανῶν, ἔταπεινώθης δὲ ἕως τῶν ἀβύσσων” (I 35; *cfr.* Festugière, 1961:21-22).

ella [la Tentación-mujer] tras gritar de repente a lo grande se hizo invisible entre sus manos, corriendo como una sombra, y en el aire se escucha mucha risa de los demonios que lo repudian tras desviarlo con su engaño y que le gritan con gran voz: “*Todo el que se eleva será humillado*” [*Lucas* 14: 11]. Tú te elevaste hasta los cielos, mas fuiste humillado hasta los abismos”.

Los mismos demonios le dicen al monje que su soberbia, la seguridad en su propia castidad, lo llevaron a caer: la lujuria se hace así vehículo que expresa una actitud soberbia o un desvarío, de la que los *Apoproph.* dicen que es “ἡ μήτηρ πάντων τῶν κακῶν” [la madre de todos los males] 8:6, *cfr.* Guy (1993:404-7). Un ejemplo da la *Historia Lausiaca* 26, donde se presenta una narración sobre Erón, a quien se califica de “καθαρός” (línea 2); pero se dice que es golpeado por el orgullo (“τύφω”), incurre en gran soberbia (“ἐφρόνησε μέγα”) y ultraja (“ὕβρισας”) a Evagrio; el monje hace severos ayunos y conoce de memoria la Sagrada Escritura, pero en el teatro y el hipódromo de Alejandría se mete con una actriz y contrae una enfermedad en el aparato genital: de tal modo, esta caída evidente hace notorio el pecado de origen; la lujuria manifiesta la soberbia en la que la persona cae por creerse virtuosa. Otro ejemplo ocurre en el capítulo siguiente, donde se dice que Ptolomeo vivía solo y hacía muchos sacrificios, pero al apartarse de los santos y de los Misterios comunitarios terminó por despreciarlos, vagar por Egipto y entregarse a la gula y la ebriedad. También una virgen cayó en lujuria ‘por exceso de soberbia’ (“ὑπερβολῇ ὑπερηφανίας”, 28:4), porque no tenía en su ascesis como motivación el amor a Dios sino la vanagloria humana. Hacia el final de la obra, en el cap. 70, se dice que una virgen que fue corrompida cayó, luego de fornicar, en el pecado de la calumnia, en la que incurre para justificarse soberbiamente. El cap. 47:6 advierte expresamente que quienes tienen un objetivo perverso caen en errores y

Dios permite esa caída para que reconozcan su actitud y la corrijan. En el cap. 23 se cuenta la historia de Pacón, quien evita caer en la lujuria; una voz le explica que permitió la tentación “ἵνα μὴ μέγα φρονήσης ὡς δυνάμενος, ἀλλ’ ἐπιγνοῦς σου τὴν ἀσθένειαν μὴ θαρρήσης τῆ σῆ πολιτεία, ἀλλὰ προσδράμης τῆ τοῦ θεοῦ βοηθεία”, *cfr.* Bartelink (2001:130-2) [para que no piensas a lo grande como un poderoso sino que, reconociendo tu debilidad, no te confíaras en tu modo de vida sino que corrieras a la ayuda de Dios].²⁷ Frente a esta humildad que preserva la castidad, Paladio destaca que quien se cree autor de sus dones y habilidades y “καταδυναστευθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου ὁ ἐπαιρούμενος ἐπὶ τῆ εὐφύια περιπίπτει τῆ ἀκολασία διὰ ὑπερηφανίας” [se exalta en su buen natural, dominado por el Enemigo, cae en el desorden por soberbia] (47:9). En la *Vida de Espiridón*, de Leoncio, cap. 15, se cuenta la historia de un navegante que, tras veinte meses de ausencia, encuentra embarazada de cuatro a su esposa; ésta, evidentemente adúltera, en vez de reconocer su falta, pretende, con soberbia, justificar el pecado y cae en la mentira y la calumnia; *cfr.* Cavallero *et alii* (2014:228-231).

27. La misma historia aparece en *Apoph.* 5:54; la frase final es exactamente la misma; *cfr.* Guy (1993:312 línea 63).

Así, la lujuria puede ser un método usado por el demonio para intentar quebrar la virtud del asceta (de esto hay muchos ejemplos más en la *Vida de Antonio* de Atanasio, *cfr.* Bartelink 1994:143-144, 149, 199, o en la *Vida de Hipacio* de Calinico)²⁸ pero es un método diabólico que puede ser sometido por la humildad y la oración, pues como dicen los *Apoph.* pról. 5, “ἡ ταπεινοφροσύνη πάσας τοῦ διαβόλου τὰς παγίδας παρέρχεται” *cfr.* Guy (1993:94) [la humildad sobrepasa todas las redes del diablo].²⁹ Pero también la lujuria puede ser el resultado de la soberbia que, no advertida por el asceta, se hace manifiesta con un pecado corporal. Un caso relevante da la *Vida de Juan el Limosnero*, también de Leoncio (*cfr.* Cavallero *et alii* 2011), que muestra en un relato inserto cómo las apariencias sobre la vida ajena dan lugar a la difamación: en el cap. 37[38] hay un tal Vitalio, que dejó su monasterio y va a Alejandría como artesano; es muy casto, pero oculta su virtud y se ocupa de corregir a las prostitutas; mas, como anda con ellas, todos lo creen pecador y le aconsejan que se case. El patriarca prefiere no intervenir y la verdad es descubierta a la muerte del virtuoso. En otro lugar de la obra, el cap. 23, había aparecido un monje girónvago al que el obispo había hecho castigar porque andaba con una mujer; pero entonces se descubrió que en realidad era un eunuco.³⁰ Estos relatos destacan cómo la gente piensa mal de los otros acerca de la lujuria y que esto la hace incurrir en pecados como la calumnia y la ira por creerse habilitada a censurar a los demás. Es decir, sea la lujuria real y practicada por uno, sea la lujuria supuesta en otros, ambas pueden conducir, por la soberbia, a la ira que condena y/o a la calumnia que denigra al prójimo y/o a una autojustificación arrogante.

28. Por ejemplo cap. 5:2-4; *cfr.* Bartelink (1971:88).

29. Porque, paradójicamente, “τί δὲ ταπεινοφροσύνης ὑψηλότερον;” (*Apoph. patrum* pról. 8) [¿qué hay más excelso que la humildad?]. *Cfr.* 15:26 y 35, donde se enumera ciertos rasgos de la humildad. *Cfr.* “ὁ στέφανος τοῦ μοναχοῦ ἐστὶν ἡ ταπεινοφροσύνη” [la corona del monje es la humildad], *Apoph.* 21:15 (véanse también 21:26 y 34), *cfr.* Guy (2005:205).

30. Sobre la situación de los eunucos, véase la síntesis ofrecida por Signes Codoñer (1999:204-208). Cabe recordar que Jesús había aludido metafóricamente a la condición de célibe en *Mateo* 19:10-12, señalando que algunos “se hacen eunucos por el reino de los cielos”, es decir, prefieren no casarse para dedicarse más libremente a la vida religiosa. Esto fue tomado por algunos demasiado literalmente. San Pablo, en *1 Corintios* 7:7 y 26, elogia la virginidad sin presentarla como mandato.

Es importante en este sentido un pasaje de *Apoph.* 11:50 en el que un anciano dice cómo se hace para salvarse. Antes de enumerar una serie de actitudes en positivo, enumera una serie de acciones que deben ser evitadas: “μὴ ψεῦσαι, μὴ ὀμνύης, μὴ ἀργολόγης, μὴ καταλάλης, μὴ ὑπερηφανεῦσαι, μὴ πονηρεῦσαι, μὴ φθονῆς, μὴ κλέψης, μὴ πορνείας”, *cfr.* Guy (2003:162) [no mientas, no jures, no hables vanamente, no calumnies, no seas orgulloso, no obres mal, no envidies, no robes, no fornicar]: véase que en esta enumeración, la advertencia sobre lo sexual está en último lugar. Asimismo, en *Apoph.* 15:115 se dice que “Πάντα γὰρ τὰ δεινὰ διὰ τὴν ἔπαρσιν ἡμῶν συμβαίνει” (*cfr.* Guy, 2003:360) [todas las cosas tremendas nos ocurren a causa de la jactancia]; y, poco después, que el antídoto contra la fornicación es la humildad.³¹ En 18:49 se presenta el caso de mujeres fornicadoras que mostraban ayuno y simulaban continencia para lograr gloria entre la gente (*cfr.* Guy 2005:126, líneas 139ss.), es decir, por la soberbia de aparentar virtud hipócritamente.

31. Véase la plegaria del personaje del cap. 15:118.

32. Un ángel le anuncia a Pafnucio que se acerca su ida al cielo y le aclara que no se lo dijo antes para que no sintiera orgullo y perdiera la recompensa: *cfr. HM* 14:23.

33. La teología cristiana insiste, además, en que la fornicación es una afrenta contra el cuerpo en tanto éste es receptáculo del Espíritu Santo.

34. La tergiversación popular llega al punto de reconocer valor a la virginidad para la mujer pero no para el varón. Un ejemplo es la traducción castellana tardomedieval de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla, que en el capítulo sobre este valor (LXXI = II 40) traduce casi sistemáticamente "las vírgenes" como si sólo se aplicara a las mujeres (excepción en p. 115:5; *cfr. Cavallero, 1991*). Kazhdan mismo señala sobre el matrimonio: "we probably can observe gradually growing respect toward it" (1990:143 a); esto puede deberse a una creciente aunque lenta conciencia del matrimonio como Sacramento. La *Vida de Hipacio* 5:7 sostiene que no está mal casarse, porque el matrimonio también agrada a Dios; *cfr. Bartelink (1971:90)*. Sin embargo, en otro pasaje dice que el diablo lleva a hacer hijos en matrimonio legal (24:16; p.150); y que unos cónyuges resuelven vivir como hermanos, ἀνδρώς (35:15, p. 224), como si el vivir casados no fuera ἀνδρώς.

35. *1 Corintios* 7:26. *Cfr. Mateo* 19:12. Ya Elías y Jeremías fueron profetas célibes.

36. En cuanto a la consideración del Matrimonio como Sacramento, el Papa Lucio III, en el Sínodo de Verona, noviembre de 1184, enumera, por primera vez en los documentos del Magisterio eclesiástico, el Matrimonio entre los Sacramentos. En 1274, en el Concilio de Lyon, XIV Ecueménico, Gregorio X vuelve a contarlo entre los Sacramentos. También se lo declara Sacramento expresamente en el Magisterio de la Iglesia en el siglo XV
(Continúa en página 45.)

37. Mediante la 'novela' 89, de c. 900, León VI ordenó que todo matrimonio civil debía ser bendecido sacramente. Y en 1095 Aléxios Komnénos permitió que también los esclavos se casaran religiosamente. *Cfr. Meyendorff (1990:105s)*.
(Continúa en página 45.)

38. Sólo con este motivo puedo aceptar la afirmación de Bravo García (1995:263) según el cual la sexualidad se transforma en "la preocupación constante, obsesiva, del asceta o del monje tardoantiguo".

De tal modo, creemos, la hagiografía muestra, sea mediante narraciones breves pero contundentes o mediante apotegmas, que no es la lujuria el peor pecado sino la soberbia (la misma que quiso hacer como dioses a Adán y Eva);³² y que la castidad, como todas las virtudes, puede hacer incurrir silenciosamente en soberbia, si uno se cree ser autor de ese logro. El monje, pues, y el cristiano en general deben cuidarse de la lujuria al menos por dos razones ascéticas:³³ da lugar a otros pecados posteriores o expresa la soberbia previa.

Si retomamos, en este contexto de la ascesis, la supuesta oposición entre el valor de la virginidad y el valor del matrimonio, ella tiene que ver con cuestiones diversas: por ejemplo, el influjo cántaro en los primeros siglos del cristianismo, por el que se veía el cuerpo como algo negativo, visión compartida por gnósticos, maniqueos, priscilianistas; o, sin una visión tan negativa, el influjo neoplatónico; o la dificultad en reconocer teológicamente el valor sacramental del Matrimonio.³⁴ Tengamos en cuenta que la virginidad no es un Sacramento, por elogiada que haya sido por san Pablo;³⁵ en cambio sí lo es el Matrimonio, aunque por ser visto como algo tan 'natural' y 'cotidiano' no se lo reconoció como tal expresamente hasta muy avanzado el Magisterio de la Iglesia,³⁶ si bien siempre se lo celebró solemnemente;³⁷ y además, durante centurias se lo vio como un 'acuerdo' realizado por los padres o impuesto incluso por el Estado, orientado a limitar la fornicación y permitir la procreación, mientras que el Concilio Vaticano II sentó claramente que el primer objetivo del Matrimonio es la unión de los esposos, valor unitivo que requiere de exclusividad y perdurabilidad. Más allá de esa idea negativa tan frecuente sobre el matrimonio y su ejercicio sexual, es claro que el 'matrimonio' espiritual que las monjas celebran con Cristo y por el cual llevan anillo de bodas es al menos una metáfora muy significativa. La minusvaloración del Matrimonio, tan difundida, y la exaltación de la virginidad pudieron conllevar la creencia de que era peor la lujuria que la soberbia; pero la hagiografía temprana, creemos, señala lo contrario: sin ser leve en absoluto, la lujuria esconde o provoca soberbia, que es peor, pues ella es la que movió a Satanás.

No coincido, pues, con Kazhdan, cuando afirma que sexualidad y hagiografía son "incompatibles" y que los monjes son epicenos (Kazhdan, 1990:131a). La sexualidad debía aparecer en la hagiografía no solamente, como sostiene el erudito, porque ésta es un género entretenido cuyo público quería también sexo en su contenido (*cfr. Kazhdan 1990:131a-b*), sino porque toda persona, aun el monje, es sexuada y su modo de afrontar la sexualidad tenía mucho peso en la vida ascética; pero no porque el pecado sexual fuese el más grave, sino 1) porque la facilidad con que se cae en él debilita el alma y puede dar lugar al peor pecado que, como todos sabemos desde el alegórico relato del Génesis, es la soberbia; o 2) porque el orgullo de la propia virtud enceguece (como la ἄτη de los antiguos griegos) y se manifiesta en la lujuria para promover luego una enmienda realmente ascética.³⁸ Las narraciones utilizadas por los hagiógrafos son entonces no solamente un 'entretenimiento' sino una herramienta didáctica: dice Paladio expresamente "Ταῦτα δὲ διηγησάμην ἵνα μὴ ξενιζώμεθα ὅταν ἀγίους τιναὶς ἰδωμεν τοιούτοις περιπερόντας πάθεισιν" [Narré esto para que no nos extrañemos cuando veamos a algunos santos caer en tales sufrimientos] *HL* 24:3, *cfr. Bartelink (2001:134.25-27)*.



Notas

36 En cuanto a la consideración del Matrimonio como Sacramento, el Papa Lucio III, en el Sínodo de Verona, noviembre de 1184, enumera, por primera vez en los documentos del Magisterio eclesiástico, el Matrimonio entre los Sacramentos. En 1274, en II Concilio de Lyon, XIV Ecuménico, Gregorio X vuelve a contarle entre los Sacramentos. También se lo declara Sacramento expresamente en el Magisterio de la Iglesia en el siglo XV (*cf. Decretum de sacramentis pro Armeniis* del XVII Concilio Ecuménico de Ferrara-Basilea-Florenia). Asimismo, el concilio de Florenia estableció, en el *Decretum pro iacobitis*, que no sólo era lícito contraer segundas nupcias sino también terceras, cuartas y todas las que se quisiesen si se daban las condiciones (*cf. Dentzinger* 424, 455, 465; *Cat. Igl. Cat.* 1142). El Concilio de Trento, en un canon del 11 de noviembre de 1563 (sesión 24), insiste en esto definiéndolo dogmáticamente como Sacramento: señala que los Sacramentos instituidos por Jesucristo son siete y que uno de ellos es el Matrimonio. Al parecer se debe a Anselmo de Laón ‘el Escolástico’ (c. 1050-1117) y a su escuela de teología el primer tratado sistemático del Matrimonio como Sacramento. (*Viene de página 44.*)

37 Mediante la ‘novela’ 89, de c. 900, León VI ordenó que todo matrimonio civil debía ser bendecido sacramente. Y en 1095 Aléxios Komnēnós permitió que también los esclavos se casaran religiosamente. *Cfr.* Meyendorff (1990:105s). Pero ya en el s. iv había una liturgia del matrimonio, celebrada especialmente en zonas fronterizas donde la Iglesia era prácticamente la única estructura que podía legalizar una unión cristiana. En el s. iv varias fuentes mencionan como rito la unión de las manos, la eucaristía, la bendición y la coronación; desde el s. viii incluía una plegaria especial y la eucaristía para los contrayentes; luego hay mención de la bendición de los anillos y del beso de la novia en las manos del novio y del novio en la frente de la novia. Véase Schwarzenberg (1966). La Ἐκλογή τῶν νόμων de León III, a mediados del s. viii, dedica sus primeros títulos a los esponsales, al matrimonio y al derecho de familia. Más allá del rito religioso, la dote, el compartir la vida pública y la administración de la casa, eran signos externos de matrimonio a diferencia del mero concubinato; pero el afecto era esencial y el matrimonio sin acuerdos escritos pero consentido (ἄγραφος) era igualmente válido que el ἔγγραφος (con escrituración acerca de los bienes), ya en el *Código* de Justiniano, si tenía bendición ante testigos; si el vínculo era evidente sin ningún acuerdo ni rito, equivalía al matrimonio *de usu* de los romanos, sin transferencia de bienes; *cf.* Vial-Dumas (2015). (*Viene de página 44.*)

Bibliografía

- » Amand, D. (1949). *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*. Maredsous.
- » Bartelink, G. (ed.) (1971). *Callinicos: Vie d'Hypatios*. Paris: Du Cerf (Sources chrétiennes 177).
- » Bartelink, G. (ed.) (1994). *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. Bartelink. Paris: Du Cerf.
- » Bartelink, G. (ed.) (20016). *Palladio, La storia Lausiaca*. Mondadori-Fondazione Valla, 1974.
- » Bravo García, A. (1995). "Aspectos del ascetismo tardo-antiguo y bizantino". En: Gómez Espelosín, F. (ed.), *Lecciones de cultura clásica*. Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares, 261-307.
- » Brown, P. (1987). "La antigüedad tardía". En: Ariès, Ph.; Duby, G. (eds.), *Historia de la vida privada. I: Del Imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus, 229-303.
- » Cavallero, P. (1991). "*Del soberano bien*": romanceamiento castellano medieval de las "*Sententiae*" de San Isidoro, edición crítica con introducción y notas. Buenos Aires: SECRI-CONICET.
- » Cavallero, P. (2002). "Muerte y vida en *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio". En: Buzón, R. *et alii* (edd.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*. Buenos Aires: UBA, t. I, 242-255.
- » Cavallero, P. (2007). *La 'Antapódosis' o 'Retribución' de Liutprando de Cremona*, edición bilingüe revisada, con introducción, notas e índices. Madrid: CSIC.
- » Cavallero, P. (2015). "Καύχημα μοναχοῦ. Una regla de vida espiritual para monjes dictada por Simeón Estilita el joven", *Helmantica* 66, 21-40.
- » Cavallero, P. *et alii* (eds.) (2009). *Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco*. Buenos Aires: UBA.
- » Cavallero, P. *et alii* (eds.) (2011). *Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero*. Buenos Aires: UBA.
- » Cavallero, P. *et alii* (eds.). *Leoncio de Neápolis, Vida de Espiridón*. Buenos Aires: UBA.
- » Darrouzès, J. (1977). "Questions de droit matrimonial: 1172-1175", *REB* 35, 107-157.
- » Di Marco, F. (2010). "Undressed: the naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature", *Studia patristica* 44, 499-508.
- » Festugière, A. (ed.) (1961). *Historia monachorum in Aegypto*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica 53).
- » Grumel, V. (1936). "Une question de liturgie et de droit canon: la prohibition des mariages durant l'octave pascale", *Échos d'Orient* 35.183, 274-279.
- » Guy, J. (1993-2005). *Les apophtegmes des pères. Collection systématique*. Paris: Cerf (Sources chrétiennes 178, 474, 498). Vol. I, caps. 1-9 (1993); Vol. II, caps. 20-16 (2003); Vol. 3, caps. 17-21 (2005).
- » Karlin-Hayter, P. (1992). "Further notes on Byzantine marriage: ραπτός-ἀρπαγή or μνηστεία?", *DOP* 46, 133-154.
- » Kazhdan, A. (1990). "Byzantine hagiography and sex in the fifth to the twelfth centur-

ies”, *DOP* 44, 131-143.

- » Maraval, P. (ed.) (1971). *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*. Paris: Cerf.
- » Messis, Ch.-Kaldellis, A. (2016). “Conjugal violence and the ideological construction of Byzantine marriage”, *Limes* 2, 21-40.
- » Meyendorff, J. (1990). “Christian marriage in Byzantium: the canonical and liturgical tradition”, *DOP* 44, 99-107.
- » Schwarzenberg, C. (1966). “In torno alla benedizione degli sponsali in diritto bizantino”, *BZ* 59/1, 94-109.
- » Signes Codoñer, J. (1999). “La visión del cuerpo humano en Bizancio”. En: Pérez Jiménez, A.; Cruz Andreotti, G. (eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*. Madrid: Clásicas, 169-230 (= *Mediterránea* 4, 1998).
- » Souarn, R. (1900). “Un empêchement canonique du mariage chez les Grecs”, *Échos d’Orient* 3/5, 257-262.
- » Souarn, R. (1900b). “L’Ordre, empêchement canonique du mariage chez les Grecs”, *Échos d’Orient* 4/2, 65-71.
- » Souarn, R. (1901). “La parenté spirituelle, empêchement canonique du mariage chez les Grecs”, *Échos d’Orient* 4/3, 129-133.
- » Souarn, R. (1901b). “L’empêchement de parenté naturelle chez les Grecs”, *Échos d’Orient* 4/4, 193-198.
- » Talbot, A. (1990). “The Byzantine family and the monastery”, *DOP* 44, 119-129.
- » Vial-Dumas, M. (2015). “Modalidades del matrimonio tardoantiguo y altomedieval en Bizancio y el Occidente cristiano”, *Byzantion Nea Hellás* 34, 135-158.
- » Zañartu, S. (1975). *El concepto de ‘Zoé’ en Ignacio de Antioquía*. Santiago de Chile: Facultad de Teología.

