

Las Minorías Sexuales en la Biblia: Los Textos Positivos

Tomás Hanks

B. Nuevo Testamento

1. Mateo: Un publicano anuncia Buenas Noticias para los eunucos y las prostitutas
2. Marcos: Un joven que huyó desnudo presenta a Jesús apurado y desnudo
3. Lucas: El “medico amado” presenta un centurión romano con un esclavo “muy querido”
4. Hechos de los Apóstoles: Parejas diferentes colaboran en misión a los impuros/inmundos
5. Juan: El Discípulo Amado subvierte el literalismo fundamentalista
6. Romanos: La carta queer de un apóstol diferente para unas cinco comunidades inclusivas
7. 1 Corintios: ¿Los valores de las minorías sexuales reemplazan los de la familia (1 Cor. 5–7; 16:5-24)?
8. 2 Corintios: Los catálogos de sufrimientos (opresión, violencia) de las minorías sexuales
9. Gálatas: El racismo, el sexismo y la homofobia – ¿otro evangelio?
10. Efesios: Los pecados sexuales que ni se puede nombrar (5:3, 12)
11. Filipenses: Evodia y Síntique casi dividen la iglesia que fundó Lidia (4:2-3; 2:2)
12. Colosenses y Filemón: El primer *Haustafeln* y la deconstrucción de la casa patriarcal
13. 1-2 Tesalonicenses: La mujer (el lado femenino) en Pablo y sus colegas
14. 1-2 Timoteo: Pablo procura animar a su discípulo, amado pero tímido
15. Tito y su chamán cretense gay
16. Hebreos: Sara, Rahab y lo más “queer” de todos, ¡Melquisedec!
17. Santiago: Casado, pero admirador no tan secreto de Rahab
18. 1 Pedro: Primer papa, pero casado (y con preferencia a Marco como compañero de viaje)
19. 1-3 Juan: La amistad, no la familia, la fundación de la sociedad civilizada
20. Apocalipsis: los célibes seguidores del Cordero frente a la Gran Ramera (Babilonia = Roma)

Apéndice: Theodore W. Jennings, Jr. sobre el Discípulo Amado en *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament* (Cleveland: Pilgrim, 2003).

Nota: → refiere el lector al material en *El Evangelio Subversivo*, por el Rev. Dr. Tomás Hanks (Buenos Aires: Epifanía, 2010). El texto de ese libro está disponible en www.fundotrasovejas.org.ar/ovejas.htm, “Libros On Line”.

1. Mateo: Un publicano anuncia Buenas Noticias para los eunucos y las prostitutas.

Mateo hace hincapié en la justicia liberadora de Dios para los marginados, tal vez especialmente porque era un despreciado publicano (cobrador de impuestos) que festejó su aceptación como discípulo de Jesús con un banquete para sus compañeros marginados: otros publicanos y prostitutas (9:9-13). Sólo Mateo nos informa que las mujeres compartían la mesa con Jesús – mujeres de mala reputación (Dennis Duling 1993:655; cf. Kathleen Corley 1989:487-521). Al ser despreciados y marginados por los otros judíos, es comprensible que los publicanos, "traidores apóstatas", desarrollasen una íntima relación con las trabajadoras sexuales locales (→ **Mateo**; John Nolland 2005:863). Hacia el final de su Evangelio, en una denuncia de los líderes hipócritas, Mateo hace muy explícita esa relación (21:31-32):

Jesús les dijo: "Les aseguro que los que cobran impuestos para Roma, y las prostitutas, entrarán antes que ustedes en el reino de Dios. Porque Juan el Bautista vino a enseñarles cómo deben vivir [un camino de justicia], y ustedes no le creyeron; en cambio esos cobradores de impuestos y esas prostitutas sí le creyeron" (DHH).

Sin duda nos preguntamos ¿por qué Mateo, un joven judío, muy instruido en las Escrituras, optó por la despreciada profesión de publicano en Cafarnaúm? Pero en el caso de que se sintiera atraído sexualmente hacia personas del mismo sexo (en términos psicológicos modernos, tenía una "orientación homosexual"), la manera como un joven judío piadoso termina siendo marginado como cobrador de impuestos sería muy comprensible. Puesto que los sacerdotes judíos debían casarse, el sacerdocio no servía como escape para adolescentes piadosos de orientación homosexual. La relación con las trabajadoras sexuales locales, entonces, no habría sido por atracción heterosexual, sino por compartir la situación de marginación y desprecio. Por supuesto, ésta es una hipótesis, pero las hipótesis alternativas (¿como que Mateo fuera 100% heterosexual y simplemente nunca encontró la mujer idónea?) parecen todas considerablemente menos probables. De todos modos, Mateo, que hace hincapié en la ley y la justicia liberadora, también destaca la opción de Jesús de incluir entre sus discípulos y amigos a los publicanos y a las trabajadoras sexuales, ambos considerados "inmundos" en su sociedad.

Para iniciar su Evangelio, sin embargo, Mateo nos reasegura sus credenciales conservadoras con lo que, a primera vista, sería una genealogía aburrida (1:1-17), que serviría de consuelo a los lectores judíos originales. Pero súbitamente Mateo se manifiesta radical y subversivo, pues rompe con el esquema tradicional para incluir a cuatro mujeres en la genealogía, que solía ser un club exclusivamente de varones. Aún más sorprendente, nuestro cobrador de impuestos, pudiendo escoger sólo madres de buena reputación –tales como Sara, la esposa de Abraham– parece agradecerle incluir mujeres escandalosas: (1) Tamar, quien se presentó como prostituta para tener relaciones con su suegro Judá (Génesis 38); (2) Rahab, la ramera gentil de Jericó (Josué 2); (3) Rut, la moabita, gentil inmundada, que sedujo al piadoso Boaz, de acuerdo con la tradición del matrimonio de levirato (ver el libro de Rut); y (4) Betsabé, la esposa de Urías, quien, después del adulterio de David y la muerte (inducida) de Urías, llegó a ser la octava esposa del Rey David (2 Samuel 11), **aunque prefirió el amor de Jonatán** (2 Sam. 1:26; → **Mateo**; John Nolland 2005:73-77; Thomas Boache 2006:494-95).

¿Todo esto prepara adecuadamente al lector para el nacimiento de Jesús –un hijo "ilegítimo" o "bastardo", como creían sus contemporáneos, así representando una minoría sexual excluida del culto israelita (Deuteronomio 23:2)? José se casa con María, ya embarazada, y aunque él sabe que el hijo no es suyo, en un gesto de solidaridad y justicia liberadora, los libera de la peor vergüenza y castigo (Deut. 22:20-24 prescribe la pena de muerte). Los pastores en la antigüedad no fueron conocidos como modelos de la pureza sexual y la virtud, pero los ángeles en Lucas les anunciaron el nacimiento de Jesús a ellos primero –una obvia contravención a la etiqueta. Además, para celebrar la identidad real de Jesús, Mateo presenta a tres astrólogos paganos, una profesión de aún más dudosa reputación sexual. Todos (¿tres?) aparentemente eran solteros y habían viajado durante dos años afirmando ser guiados por una estrella. **En el Nuevo Testamento solo Mateo explícitamente refiere a Jesús como concebido y nacido de una virgen (ver acá en Lucas), pero dudas sobre la posiblemente "midrashic" género de esta porción de Mateo deja aun con dudas a algunos defensores de la infalibilidad de la Biblia.**

Las circunstancias extrañas del nacimiento de Jesús, como quiera que se interpreten, los hicieron a él y a su madre vulnerables al lenguaje abusivo (Juan 8:41; Marcos 6:3). Warren Johansson concluye que en el Sermón del Monte (Mateo 5□–7) Jesús prohíbe el uso del lenguaje despectivo contra las minorías sexuales: “Pero yo les digo que cualquiera que se enoje con su hermana/o será condenado. Al que llame maricón” (griego: *raká*; arameo: *reyqa'*) a su hermano, lo juzgará **la Junta Suprema** [Sanedrín]” (→ Mateo 5:22; Warren Johansson 1992:212-14). Expresiones abusivas como maricón o puto, tan comunes en los círculos machistas de las sociedades patriarcales, todavía contribuyen a los suicidios, especialmente de jóvenes lesbianas y gays (→ **Santiago**, la lengua).

De inmediato, después del Sermón del Monte (5–7), **Mateo** narra diez milagros (8–9), principalmente curaciones (cf. las diez plagas del Éxodo). El primero narra cómo Jesús “purificó” a un leproso, y en el segundo Jesús responde a un oficial militar romano impuro que reclamó la intervención de Jesús para sanar a su esclavo muy amado (8:5-13 // Lucas 7:1-10 = Q). Jesús ofreció acompañar al centurión a su casa, pero el oficial rehusó la oferta. Tales oficiales militares romanos, habiendo escogido una profesión en el extranjero que los obligaba a dejar a sus esposas potenciales en Italia (¡una coyuntura conveniente para los que de todos modos no querían una esposa!), comúnmente tomaban a un joven esclavo masculino como amante (Michael Gray-Fow 1986:449-60; Donald Mader 1992:223-35; Tom Horner 1978:122; James E. Miller 1997; → **Lucas**).

Theodore W. Jennings, Jr. y Tat-Siong Benny Liew han demostrado que en Mateo el muchacho, esclavo (*pais*, 8:6, 8, 13; también en Lucas 7:7) del centurión, refería al “amado” en una relación pederasta en la cultura grecorromana militar (Theodore Jennings Jr. y Tat-Siong Benny Liew 2004:467-494; cf. D. B. Saddington 2006:140-142; Richard Valantasis 2005:80-84; cf. la omisión de este sentido común en Danker, BDAG 2000:750-51). Jennings y Liew también concluyen que la insistencia del centurión a que Jesús no entre en su casa surgió del temor de que Jesús, como nuevo patrón del centurión, tomaría al muchacho como suyo (p. 484). Sin embargo, es mejor entender este temor a la luz del comentario de un arqueólogo quien concluyó que la evidencia de algunos sitios de los militares romanos dan la impresión de ser prostíbulos de varones (citado por Jennings y Liew, 2004:477; cf. D. B. Saddington 2006:140-142).

Significativamente, Jesús no juzga la intimidad de la relación ni los envía a un sacerdote (o pastor) para un poco de tortura “ex gay”, sino simplemente sana al joven con una palabra a distancia. Al bendecir la relación del centurión de Cafarnaúm con su amado esclavo, Jesús se mofó de los prejuicios comunes de sus compatriotas xenofóbicos y homofóbicos y promovió su reputación como un “amigo de publicanos y pecadores” (Mateo 11:19). Lucas nos informa que este centurión había auspiciado la construcción de la sinagoga en Cafarnaúm (Lucas 7:5), y en 1968 arqueólogos descubrieron que el lado norte de la casa grande de Simón Pedro estaba debajo del balcón de la sinagoga (Virgilio C. Corbo 1992:866-69; para su importancia contemporánea ver bajo **Lucas**). Sólo Mateo vincula explícitamente el episodio sobre el centurión y su esclavo amado con la casa de Pedro (8:5-13,14-17; ¡cf. la sinagoga en Cafarnaúm y la casa de Pedro en Marcos 1:29 y Lucas 4:38!).

La prioridad que Lucas da al relato (inmediatamente después del gran Sermón del Llano/Monte) señala la importancia de la única narración plena de un milagro en Q, tanto para Lucas, como para los profetas itinerantes solteros que conservaron las tradiciones de Q. Además, el orden de los diez milagros que siguen al Sermón en Mateo, también es significativo. Entre el Sermón y el relato acerca del centurión, Mateo narra cómo Jesús limpió a un leproso (supuestamente judío) de su inmundicia (8:1-4). Y entonces sigue el relato de la curación de la parálisis del esclavo del centurión. Mateo no incluye la palabra “querido”, que en Lucas describe la ternura que el centurión sentía por su esclavo. No obstante, el hecho de que en Mateo el centurión vaya hasta Jesús personalmente (cf. Lucas, donde el centurión envía delegados judíos) hace patente su desesperación. Además, el orden en Mateo (después del leproso) sugiere que el centurión romano y su esclavo (supuestamente un joven judío) solamente presentaron otro caso de inmundicia, no de pecado (→ **Romanos** 1:24-28).

Desde una perspectiva tradicional patriarcal y homofóbica, Jesús se equivocó; debió haber ofrecido la “cura de la homosexualidad” de la pareja (como los anuncios comerciales que publicaron charlatanes “ex gay” en el *New York Times*) pero él solamente sanó la parálisis del esclavo. Jesús debía haber denunciado la “abominación” de un soldado pagano que había corrompido a un pobre joven judío –pero parece que Jesús no había escuchado las

denuncias de los ricos tele-evangelistas que financian sus grandes empresas atacando y difamando a "homosexuales". En vez de denunciar a la pareja como una "abominación", Jesús alabó la fe del centurión (manifestada en su amor solidario para con el pueblo judío y el esclavo). Al señalar la aceptación del centurión y su amado esclavo en el gran banquete escatológico (8:10-12), Mateo anticipa su parábola final, donde el amor expresado en solidaridad con los enfermos y los pobres determina nuestro destino en el juicio final (25:31-46).

El relato del centurión es uno de solamente dos historias de milagros donde Jesús sana a distancia. La protesta del centurión "inmundo/impuro" que él no es digno de recibir a un rabí judío famoso en su vivienda bien puede hacernos recordar del esfuerzo frenético de una pareja homosexual de hacer "decente" su departamento antes de la visita de un matrimonio moralista y homofóbico, como fue presentado clásicamente en la versión francés original de *La Cage aux Folles* y la versión posterior de Hollywood. Robert Goss (2006:538) señala que los Católicos recuerdan al centurión y su querido esclavo cada vez que repitan sus palabras al recibir la eucaristía: "Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente di la palabra, y mi criado sanara" (Mat 8:8).

Nota. D. B. Saddington (2006:140-142) ha respondido brevemente al artículo de Jennings y Liew (2004:477). Él reconoce que la palabra griega *pais* bien puede señalar al más joven en una relación homoerótica (141) y así el centurión "podría haber tenido una relación homosexual con su *pais*" (142). Sin embargo, insiste que el centurión no fue necesariamente romano, pues los soldados estacionados *en Judea* en los primeros siglos A.D. "fueron asistentes no-romanos, no legionarios" (142). Pero entonces reconoce que el incidente ocurrió *no* en Judea sino en Galilea (Capernaúm) y así concluye que, aunque no era judío, la etnicidad del centurión "no podemos determinar" (142). De las observaciones que hace Saddington sobre los militares concluye que el comportamiento del centurión no fue necesariamente "parecido al de la alta sociedad en Roma mismo ni de las fuerzas militares especiales estacionadas en puntos estratégicos en las fronteras del imperio" (142), como Goss y Liew pensaron. Saddington reconoce, sin embargo, que el comportamiento de los oficiales militares no-romanos bien puede haber reflejado las pautas dominantes del imperio; por lo tanto la etnicidad del centurión no parece decisiva en el esfuerzo de refutar la interpretación queer del texto. Tanto la preferencia de Mateo por el término *pais* (8:6, 8, 13; cf. *doulos*, slave in 8:9) o la de Lucas por *doulos*, esclavo (7:2-3, 8, 10; cf. *pais* in 7:8) apoyan la lectura queer, como también la referencia en Lucas al esclavo como "querido/amado" (*entimos*) en 7:3 (cf. la diminutiva *paidion*, niño, en Juan 4:49) y el hecho que los líderes militares fueron prohibidos casarse. Que el esclavo fue joven (*pais*, muchacho) apoya una interpretación erótica de *entimos* en vez de una evaluación puramente económica (como si fuera un capaz contador capaz de mayor edad o un entrenador de caballos (James Miller 1997).

Nota. Robert Gagnon y el Centurión (Mateo 8:5-13 // Lucas 7:1-10; cf. Juan 4:46-54). Aunque Robert Gagnon ignoró el relato del centurión en su primer libro (2001; cf. la nota en Via y Gagnon, 2003:68), ha publicado un artículo que procura refutar las lecturas homoeróticas del texto (www.robgagnon.net/ArticlesOnline.htm, Apr. 24, 2007).

1. Primero, afirma que "Relaciones sexuales con esclavos masculinos **no era un fenómeno universal**" y por lo tanto Jesús no pudo asumir que existía tal relación. Sin embargo, al interpretar eventos históricos, casi siempre se trata de *probabilidades*, no de certezas matemáticas. Especialmente en los casos de militares en el extranjero que habían optado no casarse y salir de su país, el porcentaje que procuraron relaciones sexuales alternativas fue muy alto y la alternativa más común fue con un esclavo. Además, en este caso, Mateo utiliza la palabra *pais*, la palabra griega que indicaba el joven pasivo en relaciones homoeróticas y Lucas indica que para el centurión su esclavo era "muy querido" (*éntimos*, Lucas 7:2) que señala un amor e intimidad excepcional.

2. Entonces, Gagnon afirma que "En este caso Jesús hubiera tenido que aprobar **la violación sexual**" del esclavo. Con este argumento, Gagnon va al otro extremo e ignora las particularidades del caso señalado por la calificación del esclavo como "muy querido", la iniciativa del centurión en buscar la intervención de Jesús para sanarlo y su compromiso espiritual y económico manifestado en la construcción de una sinagoga (Lucas 7:3-5). Es cierto que la violación sexual fue común aún entre esposos y esposas, mucho más en los casos de esclavos, y sobre todo cuando el dueño era un soltero, oficial militar del imperio. Como en tantos textos, sin embargo, el Jesús que Lucas presenta nos anima a no juzgar a los individuos, partiendo de nuestros prejuicios y caricaturas de

nacionalidad, clase social, religión, etc. (ver el *Buen Samaritano*, Lucas 10:25-37). La retórica de Pablo en Rom. 1:16–2:16 bien puede reflejar el abuso sexual que los esclavos en las cinco iglesias en casa comúnmente habían sufrido, pero con tal retórica Pablo no niega la posibilidad de relaciones de amor homoerótico excepcionales (ver la mujer en Cantar de Cantares que rompe los esquemas patriarcales casi universales).

3. Gagnon también pregunta, “¿Qué posibilidad existe que Mateo, el más vigoroso defensor en el Nuevo Testamento de la retención de **la Ley mosaica**, hubiera reconocido [en el relato del Centurión] un elemento a favor de las relaciones homosexuales?” (2007:3). Gagnon ignora el hecho que Ted Jennings había planteado precisamente la misma pregunta pero llegó a una conclusión que refuta la de Gagnon (Jennings 2003:134-37). Es cierto que algunos textos en Mateo dan la impresión de defender un legalismo estricto (Mateo 5:17-20; 23:1-3a; Hanks 2010:31). Sin embargo, tal argumento ignora todos los textos en Mateo que manifiestan una solidaridad especial con una gran variedad de minorías sexuales (Hanks 2010:25-29; Jennings 2003:134-37):

- las cuatro mujeres en la genealogía de Jesús, todas de mala reputación sexual (Tamar, Rahab, Rut y Betsabé; 1:1-17);
- la condenación de personas que utilizan términos degradantes para minorías sexuales (*raca*, 5:22);
- los tres tipos de eunucos como paradigmas del Reino de los Cielos (19:12);
- las prostitutas que entran primeras en el Reino de los Cielos (21:31-32).

4. Aun más sorprendente, Gagnon concluye que la descripción del joven como un “**esclavo**” (Lucas 7:2-3, 10) es solamente el resultado de “**la redacción de Lucas**”, pero Gagnon prefiere la versión juanina (comúnmente interpretada como versión posterior paralela) donde la persona curada a distancia es descrita como “hijo” de un oficial (Juan 4:46-47, 50, 53). Sin embargo, “hijo” podría ser utilizado como metáfora espiritual, pero ningún padre quería llamar a su hijo “esclavo”. Usualmente los que defienden la inerrancia de las Escrituras niegan que Juan 4:46-54 sea una versión paralela del relato de la fuente Q (preservado en Mateo 8:5-13 // Lucas 7:1-10), pues existen tantos detalles diferentes en Juan que una armonización resulta difícil. Gagnon nunca defiende la inerrancia de la Biblia, pero tiene que rechazar la palabra “esclavo” de Lucas como una adición editorial de Lucas para poder negar que el texto sugiera una relación homoerótica entre el Centurión y su esclavo. Además, la versión de Mateo, utilizando la palabra ambiguo **muchacho/esclavo/hijo [pais]** probablemente representa la forma del relato original, que Lucas, entonces entendió como *esclavo [doulos]*; después Juan incorporó una versión que entendió **muchacho/esclavo/hijo [pais]** como **hijo [huios]** y utilizó “oficial del rey” en vez de “centurión”. Para poder negar las implicaciones homoeróticas del relato, Gagnon insiste que Juan (“hijo”) es más original e ignora la evidencia lexicográfica que un sentido común de *pais* era un joven amado por un varón (ver abajo).

5. Haciendo determinativo el relato de Juan (un “oficial” con su “hijo”) para la interpretación de Lucas (el centurión con su esclavo; cf. Mateo “*pais*”, ambiguo), Gagnon concluye que “es poco probable que Jesús aprobaría **una relación incestuoso** entre padre e hijo”. Sin embargo, la gran mayoría de especialistas confían más en los Evangelios Sinópticos (especialmente los textos procedentes de la fuente Q, ca. 50 a.C.) para los datos históricos básicos y consideran que Juan representa más una reflexión teológica posterior (ca. 90 a.C.). Además, si procuramos armonizar los textos para defender una doctrina de la inerrancia de la Biblia, sería más coherente suponer que el “hijo” del oficial en Juan 4, si no un “hijo espiritual”, fuera un hijo adoptivo.

En sus otros argumentos, aún más débiles, Gagnon comúnmente presupone que las **fuentes literarias** preservadas (todos de **varones élités**) fielmente reflejan las actitudes de la gente común. Así hoy también uno podría citar los dictámenes del Vaticano, publicados y difundidos en varios idiomas en todo el mundo, como prueba irrefutable de las actitudes de un billón de católicos, cuando las encuestas demuestran que unos 90% de los católicos en todas partes apoyan la planificación familiar (con condones) y en muchos países la mayoría favorecen leyes para asegurar justicia para las minorías sexuales. En efecto Gagnon cita los escritos elitistas fuera de la Biblia para apoyar los múltiples privilegios de los poderosos (la gran mayoría heterosexual moderna) y callar a las voces bíblicas que hablan a favor de la liberación de los débiles y los oprimidos.

Mateo 8:5-13 El centurión y su *pais*
(joven amado, muchacho, esclavo, hijo)

⁵Al entrar él [Jesús] en Capernaúm, se le acercó un **centurión** rogándole ⁶y diciendo –Señor, mi **muchacho/esclavo/hijo [pais]** está postrado en casa, parálítico, terriblemente torturado.

⁷Respondió [Jesús]: Yo viendo, lo sanaré.

⁸–Pero el **centurión** respondió: Señor, no soy digno que entres bajo mi techo; pero basta con que digas una sola palabra y mi **muchacho/esclavo/hijo [pais]** quedará sanado. ⁹Pues yo mismo soy un hombre bajo autoridad, teniendo bajo mi soldados, y le digo a uno ‘Ve’, y va, y al otro: ‘Ven’, y viene y le digo a mi **esclavo [doulos]**: ‘Haz esto’, y lo hace. ¹⁰Al oír esto, Jesús se asombró y dijo a quienes lo seguían: –Les aseguro que no he encontrado en Israel a nadie que tenga tal fe. ¹¹Y les digo que muchos vendrán del oriente y del occidente, y reclinarán [en el banquete] con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos. ¹²Pero a los hijos del reino se les echará afuera, a la oscuridad, donde habrá llanto y rechinar de dientes. ¹³Luego Jesús le dijo al centurión: –¡Ve! Tal como creíste te sea hecho. Y aquel **muchacho/esclavo/hijo [pais]** quedó sanado en esa misma hora.

Lucas 7:1-10 El centurión y su *doulos* (esclavo)
muy querido

¹Al terminar todas sus palabras en los oídos del pueblo, [Jesús] entró en Capernaúm. ²Y un **esclavo [doulos] muy querido [éntimos]** de cierto **centurión** estaba enfermo y a punto de morir. ³Y al oír hablar de Jesús, [el centurión] le envió unos ancianos/presbíteros de los judíos, pidiéndolo que viniera y salvara su **esclavo [doulos]**. ⁴Y ellos, al llegar a Jesús, le rogaron con insistencia, diciendo: “El es digno de que le concedas esto, ⁵ pues ama a nuestro pueblo y nos edificó la sinagoga. ⁶Y Jesús iba con ellos. Pero cuando ya no estaba lejos de la casa, el **centurión** envió a unos amigos, diciéndole: Señor, no te molestas más, porque no soy digno de que entres bajo mi techo; ⁷ por eso ni siquiera me consideré digno de ir a ti; tan sólo di la palabra y mi **muchacho/esclavo/hijo [pais]** será sanado. ⁸Pues yo mismo soy un hombre puesto bajo autoridad y teniendo bajo mi soldados, y le digo a uno ‘Ve’, y va, y al otro: ‘Ven’, y viene y a mi **esclavo [doulos]**: ‘Haz esto’, y lo hace. ⁹Y al oír esto, Jesús se maravilló de él, y volviéndose a la multitud que le seguía, dijo: Les aseguro que ni en Israel he hallado tal fe. ¹⁰Y volviendo a la casa, los enviados encontraron al **esclavo [doulos]** sano.

Juan 4:43-54 Jesús sana al hijo de un oficial gentil (segunda señal); → Lucas 7:1-10; Mateo 8:5-13

⁴³Y después de los dos días salió de allí rumbo a Galilea, ⁴⁴pues Jesús mismo testificó que a ningún profeta se le honra en su propia tierra. ⁴⁵Cuando llegó, pues, a Galilea, los galileos lo recibieron, porque habían visto todas las cosas que había hecho en Jerusalén, en la fiesta, pues también ellos habían ido a la fiesta.

⁴⁶Fue, pues, Jesús otra vez a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Y había en Capernaúm un **oficial del rey**, cuyo **hijo** (huiós) estaba enfermo. ⁴⁷Cuando oyó aquel que Jesús había llegado de Judea a Galilea, fue a él y le rogó que descendiera y sanara a su **hijo**, que estaba a punto de morir. ⁴⁸Entonces Jesús le dijo:

—A no ser que vean señales y prodigios, ustedes nunca van a creer.

⁴⁹El **oficial del rey** le dijo:

—Señor, desciende antes que mi **muchacho/esclavo/hijo [pais]** muera.

⁵⁰Jesús le dijo: Vete, tu **hijo** vive.

El hombre creyó la palabra que Jesús le dijo, y se fue. ⁵¹Cuando ya él descendía, sus **esclavos [douloi]** salieron a recibirlo, y le informaron diciendo: Tu **muchacho/esclavo/hijo [pais]** vive.

⁵²Por lo tanto él les preguntó a qué hora había comenzado a mejorar. Le dijeron:

—Ayer, a la una de la tarde se le quitó la fiebre.

⁵³Por lo tanto, el **padre** entendió que aquella era la hora en que Jesús le había dicho: «Tu **hijo** vive». Y creyó él con toda su **casa**. ⁵⁴Y esta fue la segunda señal que hizo Jesús cuando fue de Judea a Galilea.

Después de mostrar como Jesús incluyó a la minoría sexual samaritana como líder en la nueva comunidad (Juan 4:1-42), Juan señala que la misericordia de Dios también se extiende a los gobernantes del imperio romano opresor, pues el padre parece ser un gentil en el servicio de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (Marcos 6:14). Como en los Hechos, el Evangelio de Juan empieza con los judíos (Juan 3) y avanza a Samaria (4:1-42) para llegar aún a los inmundos gentiles (4:43-54; Köstenberger 2004:169; ver Hechos 10–11). De esta manera el Evangelio destaca el sentido inclusivo del “mundo” que Dios ama (Juan 3:16).

En este relato, la “segunda señal” (Juan 4:54), Juan parece transformar la historia de Q (Lucas 7:1-11 // Mateo 8:5-13) sobre el centurión y su esclavo amado, que Jesús sanó. Comentaristas críticos comúnmente concluyen que Juan presenta un variante del relato de Q sobre el Centurión y su esclavo querido (Dodd 1963:188-195; Bultmann 1971:204-205; Brown, Raymond 1966:193; Barrett 1978:245; Beasley-Murray 1999:71; Schnackenburg 1968:471; Meier 1994:718-726; también el evangélico Craig Blomberg 2001:107). Aunque los variantes son más fáciles de armonizar que en el caso de la purificación del Templo, los comentaristas tradicionales usualmente concluyen que Juan y Q reflejan dos eventos distintos (Bruce 1983:11; Carson 1991 234; Morris 1995:254-255; Witherington 1995:127; Ridderbos 1997:174-175; Köstenberger 2004:169; O’Day e Hylan 2006:59; ver Keener 2003:632, una “posibilidad”). El relato funciona como un tipo de puente que cierre (inclusión) la sección entre las dos señales hechas en Caná (con 2:1-11 ver 4:46) e introduce la nueva sección que enfoque la relación entre Jesús el Hijo con su Padre celestial (ver 5:17-18, 19-46, reflejando la relación entre padre e hijo en 4:43-52).

Notablemente, Juan parece "limpiar" ambas escenas de minorías sexuales descritas en Lucas 7. Primero, en Lucas 7:1-10, Jesús sana al muy amado compañero esclavo de un centurión romano, mientras en Juan 4:43-54 el lugar del esclavo amado es tomado por un "hijo" (¿un esclavo adoptivo?). Segundo, en Lucas 7:36-50 es una prostituta/"pecadora" quien unge los pies de Jesús, pero en Juan 12:1-11 es la piadosa María, quien había escuchado las enseñanzas de Jesús, sentado a sus pies, quien los unge.

In the second sign, which follows (John 4:46-54), John transforms the Q account (Luke 7:1-11 // Matthew 8:5-13) concerning the centurion and his beloved slave who was healed (or perhaps John follows an independent tradition). Remarkably, John appears to “clean up” both portrayals of sexual minorities described in Luke 7. First, although in Luke 7:1-10 Jesus heals the Roman centurion’s slave, in John 4:46-54 the much beloved slave becomes a “son” (adopted slave?). Second, in Luke 7:36-50 a prostitute (“sinner” par excellence) anoints Jesus’ feet, but in John 12:1-11 it is the pious Mary, who had sat at Jesus’ feet to listen to his teachings, who anoints Jesus’ feet. Matthew and Mark describe the anointing in Bethany as taking place in the house of Simon “the leper” (perhaps Mary,

Martha and Lazarus had separated from their father and owner of the house, since he would be “unclean” according to Moses’ Law; Mark 14:3-9; Matthew 26:6-19).

Notable es la ausencia de una madre en el relato (ver las madres solteras/viudas en los Sinópticos). Al concluir que el oficial y toda su “casa” creyeron (RVR95 y BA, literalmente), Juan no parece pensar en una esposa-madre y una “familia” (contra NVI, DHH; BJ) sino en los esclavos/as (ver el caso del centurión). El padre parece ser viudo, divorciado o soltero y su “hijo” (4:46-47, 53, tal vez adoptivo) también se describe como “niño” (49) y “muchacho/esclavo/hijo” (*pais*, 51; Hanks 2010:99).

Bibliografía: El Centurion (orden cronológico)

- Martignac, J. (1975). “Le Centurion de Capernaum”. *Arcadie* (March), 117-127.
- Horner, Tom (1978). *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia: Westminster.
- Dover, Kenneth J. (1978/89). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Verstraete, Beert (1980). “Slavery and the dynamics of male homosexual relationships in ancient Rome” *Journal of Homosexuality*, :227.
- Gray-Fow, Michael (1986). “Pederasty, the Scantian Law and the Roman Army”. *Journal of Psychohistory* 13: 449-60.
- Theissen, Gerd. *In the Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM, 1986/87: 106.
- Lawrence, Jr., Raymond J. (1989). *The Poisoning of Eros: Sexual Values in Conflict*. New York: Augustine Moore.
- Mader, Donald (1992). “The *Entimos Pais* [Beloved Slave] of Matthew 8:5-13 and Luke 7:1-10”. *Homosexuality and Religion and Philosophy*, Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson, eds. 223-235. New York: Garland.
- Williams, Robert (1992). *Just as I Am*. New York: Crown.
- Walters, Jonathan (1993). “No more than a boy: The shifting construction of masculinity from ancient Greece to the Middle Ages”. *Gender and History* 5 (1), 20-33.
- McNeill, John (1995). *Freedom, Glorious Freedom*. Boston: Beacon.
- Wilson, Nancy L. (1995). *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus and the Bible*. New York: Harper Collins, 162.
- Miller, James E. (1997). “The Centurion and His Slave Boy”. (Ponencia presentada en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, San Francisco, November 22-25, 1997.)
- Williams, Craig (1999). *Roman Homosexuality*, 30-38 on slaves. New York / London: Oxford University.
- Hanks, Thomas D. (2000/08). *The Subversive Gospel*, 14, 47-48. Cleveland: Pilgrim / Eugene, OR: Wipf & Stock. (2010, español) *El Evangelio Subversivo*, 27-28, 76-77. Buenos Aires: Editorial Epifanía.
- Via, Dan O. and Robert A.J. Gagnon (2003). *Homosexuality and the Bible*. Minneapolis: Fortress, p 68.
- Jennings, Theodore W. (2003). *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland: Pilgrim, 131-144.
- Jennings Theodore W. y Liew Tat-Siong Benny (2004). “Mistaken Identifies but Model Faith: Rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5-13”. *Journal of Biblical Literature* 123/3 (Fall), 467-494.
- Goss, Robert E. (2006). “Luke” and “John”. *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM; ver también Thomas Boache, “Mateo.”
- Saddington, D. B. (2006). “The Centurion in Matthew 8:5-13: Consideration of the Proposal of Theodore W. Jennings, Jr., and Tat-Siong Benny Liew”. *Journal of Biblical Literature* 125/1 (Spring), 14
- Harrill, J. A. (2006). *Slaves in the New Testament*. Minneapolis: Fortress, 182-83. Use of the texts to defend slavery.
- Bohache, Thomas (2006). “Matthew.” In *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM, p, 512.
- Gagnon, Robert A. J. (www.robgagnon.net/ArticlesOnline.htm, Apr. 24, 2007).
- Davidson, James (2007). *The Greeks and Greek Love*, 1, 68-98, 480-484. London: Weldenfeld & Nicolson.

Mateo sigue básicamente a Marcos al mostrar cómo Jesús procuró proteger a las mujeres con una prohibición del divorcio (19:1-9 // Marcos 10:1-12), pero Mateo establece una excepción en casos de "*porneía*", conducta sexual irresponsable. Luego, y solamente en Mateo, Jesús expone su versión de la "ciencia de eunucología" (Mateo 19:11-12; ver John Nolland 2005:777-81; Thomas Boache 2006:507-11). La Ley de Moisés, que prohibía la participación de los eunucos en el culto (Deut. 23:1), tal vez quiso eliminar la práctica pagana de este tipo de "sacrificio". Después del exilio, cuando muchos varones israelitas sufrieron la castración como prisioneros de guerra, el Tercer Isaías declaró que Dios aceptaba a los eunucos (Isaías 56:1-8). La buena fama de Nehemías, probablemente eunuco por su oficio en Persia, tal vez produjo el cambio radical en la actitud. Pero Jesús va más lejos aún, al señalar la existencia de tres tipos de eunucos: (1) los que sufren la castración, (2) los que nacen así y (3) los que escogen no casarse por consideración al reino de Dios. Estos diversos "eunucos" no deben ser despreciados sino aceptados como el nuevo modelo en el reino de Dios —e incluyeron líderes solteros como Juan el Bautista, Jesús y Pablo, quienes tomaron el lugar de los sacerdotes casados de Israel (Craig S. Keener 1999:469-472; Brant James Pitre 1999; Deirdre Good 1999). Pitre señala que en la antigüedad los eunucos eran marginados, pero a veces también eran funcionarios imperiales. Como en la India moderna, en la Biblia "eunuco" bien podría ser un eufemismo, un término genérico para minorías sexuales de varios tipos, sobre todo los que no procrean hijos, o de la falta de interés heterosexual o la incapacidad física.

Al final de su Evangelio, Mateo sigue a Marcos señalando que la primera noticia de la resurrección llegó a María Magdalena y a la otra María (Mateo 28:1-10; 27:56, 61; Marcos 15:47; 16:1-8 [+9]; cf. Juan 20:1-18). María Magdalena, de quien Jesús había expulsado siete demonios (Lucas 8:2), lo siguió desde Galilea (Marcos 15:40-41) y era soltera, con recursos económicos propios y vida independiente. El hecho de que María viajase en compañía de varones solteros le habría dado mala reputación en su contexto cultural patriarcal. Según la tradición eclesíástica muy posterior, María Magdalena era una prostituta, una hipótesis coherente dado su estilo de vida. Sea como fuese, no se le mencionan marido ni hijos y, por lo tanto, es una minoría sexual en los Evangelios. Su relación privilegiada con Jesús, como primera testigo y apóstol de la resurrección, fue un tema importante en la literatura apócrifa. Al insistir en la prioridad de los publicanos y las prostitutas en la entrada al reino de Dios (21:31-32), y por ubicar prostitutas en la genealogía al principio de su Evangelio y en la conclusión, Mateo parece apoyar la identificación de María Magdalena como una prostituta. Esta técnica literaria, de repetir o volver al final de un texto al tema del principio, muy común en la Biblia, se llama "inclusión".

En *El Evangelio de María Magdalena*, un libro apócrifo escrito hacia 100-150 d.C., María Magdalena y Marta discuten con Pedro y su hermano Andrés sobre la autoridad en la iglesia. La tradición posterior la identificó con la mujer adúltera en Juan (8:1-11) y la prostituta en Lucas (7:35-50). Varios estudios feministas contemporáneos procuran refutar la tradición de que María Magdalena fuera una prostituta (Richard Atwood 1993; Esther de Boer 1997; Susan Haskins 1993; Carla Ricci 1994; Jane Schaberg 1992:30-37; Mary R. Thompson 1995). Pero, ¿no sería mejor seguir el ejemplo de Jesús y de Mateo/Leví y defender la dignidad no solamente de las mujeres en general, sino también de las meretrices?

La "gran comisión" al final de Mateo (28:16-20), dirigida solamente a los discípulos varones, correspondería a la genealogía de Jesús al principio del Evangelio (1:1-17). La genealogía es un género literario que, tradicionalmente, incluye solamente varones. Pero Mateo subvirtió el género, intercalando cuatro mujeres inmundas. Asimismo, a la luz del contexto anterior, el llamado a la gran comisión no excluye a las mujeres. Al contrario, en ella Jesús llama a los discípulos varones arrepentidos y los invita a colaborar en la proclamación apostólica y misionera iniciada ya por las mujeres. Por lo tanto, aunque él se dirige a los varones fracasados, de ninguna manera excluye a las mujeres fieles.

Como hemos visto, cuando Mateo (fuente M) trata de mujeres, casi siempre representan minorías sexuales (ver también la parábola de los diez vírgenes, 25:1-13). La única excepción es la esposa de Pilatos, que afirma la inocencia de Jesús (27:19). La "madre de Santiago y Juan" (20:20) habría abandonado a su marido Zebedeo para acompañar a Jesús (27:55-56; 4:21-22). Mateo incorpora de Marcos varios relatos positivos de mujeres, pero su propio enfoque son las mujeres y varones que representan a minorías sexuales. Los estudios feministas han hecho

bien en recalcar el papel significativo del liderazgo de María de Mágdala, pero se puede mantener este papel sin prejuicio contra su condición de minoría sexual, aun si esto incluyó la profesión de trabajadora del sexo (ver más bajo Lucas).

Pedro y la esposa de Pedro: ¿Escándalos para el Vaticano? La reputación mal merecido de Mateo como un tipo de (Re?)publicano gay traidor proviene mayormente de un malentendido de su enseñanza sobre la Tora y sobre Pedro como la Roca (¡es demasiado culpar a cualquier escritor del Evangelio por el fundamentalismo legalista protestante mundial y siglos de intolerancia del Vaticano! Siguiendo a Marcos, Mateo señala que Pedro tenía una suegra, la cual ha obligado aun a los apologistas de la ideología sexual del Vaticano a admitir por fin que, con toda probabilidad (siendo posibles siempre los milagros), Pedro debió haber sido casado (Mateo 8:14-15 // Marcos 1:29-31). Tal vez abrumado por su condición de "minoría sexual" dentro de los doce apóstoles (como el único apóstol casado), Pedro haya dejado por un tiempo a su esposa para seguir a Jesús (ver Lucas 14:20, 26; 18:28-29). Pero unos veinticinco años después, Pablo señala que Pedro viajaba acompañado por una esposa (1 Cor. 9:5). En los Evangelios, solamente aparece la suegra de Pedro y la esposa jamás es nombrada; sólo Pablo dice de Pedro que viajaba con una esposa, pero tampoco la nombra (tal vez una explicación del porqué el Vaticano nunca la ha postulado como santa ni ha ordenado a mujeres al sacerdocio).

La multiplicación de los panes y los peces, el único milagro registrado en los cuatro Evangelios (Marcos 6:31-44 // Mateo 15:29-39 // Lucas 9:10-17 // Juan 6:1-15), va seguida por la señal de Jesús caminando sobre las aguas (Marcos 6:45-52 // Juan 6:16-21). Este milagro se omite en el Evangelio de Lucas, pero Mateo lo incluye (14:22-27) y después cuenta cómo Pedro trató de imitar a Jesús y casi se ahoga (Mateo 14:28-33). Las aguas sobre las cuales caminaron Jesús y Pedro representan las fuerzas del caos, opresión, persecución y violencia ("las puertas del Hades") que amenazaron la existencia de la nueva comunidad. Pedro, la "piedra" sobre la cual la iglesia es construida, casi desaparece en el mar tempestuoso. No obstante, el intento de Pedro de caminar sobre las aguas también representaría los esfuerzos para dominar los deseos tumultuosos del corazón, a veces más eficaces para destruir vidas y comunidades que las fuerzas exteriores de la persecución (Mateo 15:19-20).

Sólo Mateo narra el milagro de la moneda que Pedro encontró en la boca del pez, con la cual Jesús mandó pagar los impuestos del templo que ambos debían (17:24-27). Tal acción puede parecer perjudicial de parte de Jesús, porque los pescadores de la época sufrían impuestos insoportables (K. C. Hanson, citado en Dennis C. Duling 1993:654, nota 51).

Mateo es el único Evangelio que habla explícitamente de la "asamblea/iglesia" (*ekklesía*; 16:17-19; 18:17), una comunidad mixta que incluye a buenos y malos (13:24-30, 47-50; 22:1-14) y, por supuesto, solamente Mateo incluye las famosas palabras de Jesús dirigidas a Pedro. Luego de que éste lo había confesado como el "Cristo/Mesías" (siguiendo a Marcos 8:27-30; // Lucas 9:18-21), Jesús lo describe como la "piedra", fundamento de la nueva secta, con autoridad para atar y desatar (Mateo 16:18-19). Esta autoridad se referiría al comportamiento necesario en la nueva comunidad, y en Hechos 10–11 Pedro acepta a los gentiles que creen en Jesús sin obligarlos a la circuncisión. Una autoridad parecida a atar y desatar le es dada a toda la iglesia, y las normas de conducta establecidas implican decisiones de incluir o excluir miembros (Mateo 18:15-20).

Tras siglos de controversia, los eruditos coinciden en que Jesús designó a Pedro-Cefas como la roca (griego *petra*, arameo *cefa*), pero la idea de que Pedro tendría a los papas como sucesores, es una consecuencia inexistente en el texto (BJ nota 16:19; Nolland 2005:670). La historia de la iglesia en los primeros cuatro siglos no ofrece ningún apoyo para la idea de los papas como sucesores de Pedro. Además, podríamos plantear ¿cómo es posible que Pedro, el único apóstol casado, sea el paradigma para la tradición de papas que no pueden casarse?

Pedro cumplió su función con las llaves, abriendo la puerta del reino, para los judíos en Pentecostés (Hechos 2) y para los gentiles con la conversión de Cornelio (Hechos 10–11). Pero la autoridad de Santiago en Jerusalén (Hechos 15) y la de Pablo en Antioquia (Gál. 2:11-14) parecen ser superiores a la de Pedro. Después de la muerte de los apóstoles, las autoridades de la iglesia en los primeros siglos fueron Cristo mismo (1 Cor. 3:11), el

testimonio apostólico conservado en el Nuevo Testamento (Efesios 2:20; 2 Tim. 3:14-17), el Espíritu Santo y el ministerio de los profetas (Ef. 4:11) y toda la comunidad del pueblo de Dios (la iglesia), con sus ancianos, maestros y demás líderes (1 Pedro 5:1).

2. Marcos: un joven que huyó desnudo presenta a Jesús apurado y desnudo.

No solamente es Marcos el más viejo de los cuatro Evangelios canónicos pero también es el más corto (16 capítulos, unas 20 páginas; cf. Mateo 1–28, Lucas 1–24, Juan 1–21). Sin embargo, Marcos no es siempre el más conciso; frecuentemente provee detalles omitidos por Mateo y Lucas. ¿Quién fue este genio creativo quien, poco antes de la caída de Jerusalén (70 d.C.), escribió nuestro Evangelio más antiguo (¿69 d.C.?), el cual entonces sirvió como la fuente principal para tanto Mateo como Lucas? Aunque no era un apóstol, Marcos probablemente revela su identidad como un testigo ocular, por lo menos para el arresto de Jesús, cuando, como declara su Evangelio, todos los apóstoles masculinos “lo abandonaron y huyeron” (Marcos 14:50). Marcos entonces añade: “Cierta joven que se cubría con sólo una sábana iba siguiendo a Jesús. Lo detuvieron, pero él soltó la sábana y escapó desnudo” (14:51-52).

Tal vez nunca se había “firmado” un libro tan serio en una forma tan escandalosa. Esto puede indicar que Marcos, después de una vida difícil con muchas travesuras y persecuciones, mantuvo su humildad y sentido de humor. Irónicamente, quizás el rollo de su Evangelio sufrió un destino similar a lo de su autor – perdiendo su “capa” – dado que los versículos finales, Marcos 16:9-20, son una adición posterior. Posiblemente cubren la desnudez del Evangelio después de la desaparición de una conclusión original, tal vez debido a la persecución y huida del autor o los lectores originales. Sin embargo, la mayoría de los especialistas concluyen ahora que 16:1-8 representa la conclusión original de Marcos (Andrew T. Lincoln 1989:283-300; Joel F. Williams 1999:21-35). El libro de Marcos en sí, tal como leído por sus lectores originales, tal vez no apareció tan escandalosamente desnudo. Sin embargo, cuando fue entronizado canónicamente en compañía de Lucas, Mateo y Juan (todos engalanados espléndidamente con sus narraciones detalladas de las apariciones del Jesús resucitado), pobre Marcos empezó a parecerse a Adán y Eva recién salidos de Edén: ¡un emperador sin su ropa! Esto hubiera motivado a los teólogos y escribas ansiosos a coser apresuradamente sus “conclusiones apropiadas” como hoja de higuera (Marcos 16:9-20) y una muy breve alternativa parecida a la ropa interior Calvin Klein (ver NBJ nota Marcos 16:9).

En Marcos es notable la ausencia casi total de parejas legítimamente casadas. Casi todas las mujeres se presentan como individuos libres del control patriarcal (solteras, divorciadas, viudas, etc.):

1. La suegra de Pedro, la primera persona que sirve a Jesús (1:29-31);
2. Las prostitutas que acompañan a los publicanos (2:15-17);
3. María (probablemente viuda) con su hijo “ilegítimo” Jesús (3:20-21, 31-35; 6:3; [15: 47; 16:1-8, donde se identifica como la madre de Santiago y José);
- 4-5. La hija de Jairo; la mujer con flujo de sangre (5:21-43);
6. Herodes y Herodías, la pareja real divorciada, e involucrados en incesto (6:14-29);
- 7-8. La mujer de Sirofenicia y su hija (7:24-30);
9. Mujeres que toman la iniciativa en divorciarse para casarse de nuevo (10:12);
10. Viudas que perdieron sus casas con los escribas (12:40);
11. La viuda pobre con su ofrenda (12:41-44);
12. La mujer que escandalosamente ungió a Jesús (14:3-9);
13. La criada del sumo sacerdote que retó a Pedro (14:66-72);
- 14-15. María Magdalena, María (= #3 arriba) madre de Santiago y José (y Jesús, 6:3), y Salomé, presentes en la crucifixión y ante la tumba vacía (15:40-41, 47; 16:1-8).

Entre los 15 casos de mujeres mencionadas en Marcos (12 ó 13 favorablemente), Jairo y su esposa (5:40) son la única pareja legítimamente casada en todo el Evangelio. El énfasis de Marcos son los pobres y débiles, y mujeres sin esposos legítimos como parte de las minorías sexuales. Sólo Marcos preserva el detalle que, al invitar al joven rico a seguirle, "Jesús, mirándole, *le amó*" (10:21; cf. el amor de Jesús por Lázaro, María y Marta [Juan 11:1-5 y 35-36], y por el Discípulo Amado en → **Juan** 11:21, 13:23; 21:20, etc.). **El desgarramiento del velo del Templo durante la crucifixión de Jesús (Mark 15:38) significa que Dios ha eliminado la separación tradicional entre los "de adentro" y los marginados, impuros "de afuera" –y entre lo sagrado y lo profano. Jesús mismo ha llegado ser el lugar misterioso donde se revela lo santo.**

En el libro de los Hechos, Lucas nos informa que Juan Marcos procedía de una familia acomodada, y que la primera comunidad cristiana de Jerusalén se reunía para orar en esta ciudad en la casa de María, su madre (Hechos 12:12). Pablo y Bernabé, primo de Marcos (Col. 4:10), llevaron a Marcos como ayudante al iniciar el primer viaje misionero (Hechos 12:25; 13:5). Pero la tendencia de Marcos de iniciar con coraje ejemplar y terminar huyendo, se repitió. Cuando Bernabé quiso darle al primo otra oportunidad, Pablo lo rehusó indignado. En consecuencia, se separaron para el segundo viaje misionero y Pablo escogió a Silas como nuevo colaborador (Hechos 15:36-41).

Según Filemón (v. 24) y la tradición preservada en las cartas deuteropaulinas (Col. 4:10; 1 Tim. 4:11), posteriormente Pablo reconoció que Marcos había llegado a ser "útil para el ministerio". En la última aparición, Marcos acompaña a Pedro en Roma (1 Pedro 5:13), lo que explicaría por qué su Evangelio refleja la experiencia y el testimonio de Pedro: se inicia (1:1-12) con el ministerio de Juan el Bautista (a quien Pedro había seguido como discípulo); luego cuenta el ministerio de Jesús en Galilea (1:14-39), pero pasa por alto el nacimiento de Jesús (Mateo 1-2; Lucas 1-2) y los 30 años de su vida antes del encuentro con Juan el Bautista.

"El Secreto Mesianico": Respetando la privacidad de un Mesías en el armario/clóset. Marcos escribió para "iglesias en casa" en Siria en los tiempos de la persecución, cuando debían utilizar subterfugios para proteger sus vidas. Por lo tanto, también presenta a Jesús con su "secreto mesiánico", una característica notable de este Evangelio (reconocido primero por William Wrede 1901): 1:24-25, 34, demonios; 44, leproso; 3:11-12, demonios; 4:11-12, parábolas; 5:43, hija de Jairo; 7:36, ciego; 6:51-52 y 8:19-21, discípulos endurecidos; 8:26, ciego; 8:29-30 y 9:9, discípulos; cf. 11:27-33; 12:12; 9:13, Juan el Bautista y Elías; 10:46-50, el ciego Bartimeo; cf. la afirmación de Jesús de ser el Mesías en 14:62.

Pero, ¿por qué la demanda continua y enfática de Jesús de guardar silencio sobre su verdadera identidad y misión? En su bautismo demuestra la solidaridad con los seres humanos en su pecado, una solidaridad que culmina en la cruz (1:8-9). Es una característica de la sabiduría en la Biblia saber cuándo callar y cuándo hablar –una característica de especial importancia para las personas perseguidas y oprimidas (Eclesiastés 3:7b). Después de mantener e insistir en que otros mantuvieran su secreto por tres años, Jesús parece haber sentido mucho enojo reprimido. Por lo tanto, después de entrar en Jerusalén, Jesús expresó su indignación al expulsar del templo, por la fuerza, a los vendedores (11:15-19). Entonces, muy pronto, frente al Sumo Sacerdote "salió del armario/clóset" y declaró abiertamente que era el Mesías e Hijo de Dios (14:61-64). La situación de los judíos y los homosexuales durante el holocausto nazi obliga a reconocer que "declarar siempre y plenamente la verdad" es un lujo del que muchos oprimidos y marginados no pueden disfrutar. Confrontados con un estado tiránico que invade la privacidad con un intento dañino y violento, una mentira tal vez no sería ni una "obstrucción de la justicia" ni un pecado, sino una expresión de valentía y solidaridad con los oprimidos. En tales contextos, la precisión legalista que daña y mata al prójimo, pero que desfila como "hablando la verdad", puede ser la huida de la solidaridad del cobarde. **Sin embargo, hoy en día las mismas iglesias muchas veces tiranizan las conciencias humanas, obligando a la gente a vivir insertas en subterfugios y a mantener sus secretos en vez de poder darse a conocer y ser aceptadas como son en su diversidad con dignidad.**

Marcos 14:51-52 La “teología indecente” de un líder joven que maduraba lentamente.

⁵¹Pero un joven le acompañaba [a Jesús], cubierto solo con una sábana (*sidona*) sobre su desnudez y lo atraparón, ⁵²pero él, soltando la sábana (*sidona*), huyó desnudo.

John Knox (1951:27) comenta: “Quienquiera haya leído esta historia de Marcos (caps. 14–15) a su congregación el Viernes Santo estuvo tentado de omitir este pasaje aparentemente caprichoso”. Albert Vanhoye (1971:401) describe a la escena como “ridícula e **indecente**” (citados ambos en Adela Collins 2007:691, nota 192; ver Marcella Althaus-Reid 2001/2005).

Desde hace tiempo, los biblistas puntualizaron los numerosos paralelos verbales en el evangelio de Marcos:

1. En Marcos, las mujeres que llegan a la tumba de Jesús no son saludadas por ángeles sino por un “joven” (16:5);
2. La misma palabra para la prenda de lino (*sidona*) es usada para describir las ropas mortajas que Jesús dejó (15:46);
3. Como un joven varón huyó “desnudo” (14:51-52), así Jesús fue crucificado desnudo (15:20, 24);
4. **Así como un joven varón** “huyó” atemorizado, las mujeres “huyeron de la tumba, temblorosas y desconcertadas” (16:8, el verso final del Evangelio original).

Además, tenemos un importante paralelo intertextual: José dejó su vestimenta y huyó desnudo de la esposa de Putifar (Gen. 39:12-13) en tanto que Jesús fue sepultado por José de Arimatea (Marcos 15:42-46; ver también Amós 2:12-16). Adela Collins comenta: “Es vergonzoso huir, mucho más desnudo. A la vez, hay un elemento positivo: eludir el peligro y el júbilo provocado por la liberación. Los enemigos son burlados y dejados con una prenda de ropa en sus manos. En tal situación, la desnudez pierde su vergüenza y toma la connotación de liberación” (Adela Collins 2007:690). Ella refiere también a la pintura de Caravaggio (1571-1610 d.C.), “El apresamiento de Cristo”, que retrata a Jesús y al varón joven de modo de sugerir su identidad (Collins 690, nota 171; ver “vergüenza” en → **Romanos** 1:24, 26-27; Heb. 12:2).

Desde antiguo, los biblistas sugirieron que Marcos 14:51-52, carente de paralelos en los otros Evangelios, es la manera de presentarse como testigo ocular en el arresto y como autor del Evangelio (parecida a la firma de Rembrandt al pie de una pintura), pues el título (“según Marcos”) probablemente fue añadido posteriormente. Los autores patrísticos citan diez referencias en diversos lugares del Nuevo Testamento, que presuntamente designan a la misma persona y autor del Evangelio (cf. Collins 2007:2-6):

- 1-2. Hechos 12:12, 25 refiere a la iglesia de Jerusalén orando por la liberación de Pedro en casa de María, la madre de Juan Marcos (usando a la vez los nombres hebreo y griego);
- 3-4. Hechos 13 cita a “Juan” como asistente de Bernabé y Pablo (v. 5) a quienes abandona para retornar a Jerusalén (v. 13);
- 5-6. Hechos 15:37, 39 registra la agria discusión entre Pablo y Bernabé de la que resulta que Marcos acompañará a Bernabé a Chipre y Pablo elegirá a Silas como su nuevo compañero para su segunda jornada misionera;
7. Filemón 24 eleva a Marcos ya como “colaborador” en la lista de Pablo de quienes envían bendiciones desde Éfeso (junto a Lucas y Demas);
8. Colosenses 4:10 (probablemente deuteropaulina) identifica a Marcos como el primo de Bernabé lo cual explicaría su paciencia y lealtad con él en la disputa con Pablo narrada en Hechos 15;
9. 2 Timoteo 4:11 (también probablemente deuteropaulina) registra el pedido de Pablo a Timoteo para atraerle a Marcos pues se había comprobado “útil” en el ministerio (reivindicando implícitamente, a la vez, la lealtad de Bernabé a su primo y quizá el valor de Marcos como autor de un evangelio); Demas había abandonado a Pablo (2 Tim. 4:10, como lo había hecho Marcos anteriormente);

10. 1 Pedro 5:13 (también probablemente deuteropetrina) registra la referencia de Pedro a “mi hijo Marcos” y, de ese modo, sienta las bases de la tradición patrística que Marcos recogió los recuerdos de Pedro como base de su Evangelio antes del martirio de Pedro en Roma.

Si suponemos, como los autores patrísticos, que todos estos textos refieren a la misma persona, tenemos un perfil importante de Juan Marcos cuya madre era una dirigente poderosa de la iglesia de Jerusalén (con una gran residencia y sirvientes), pero un padre ausente (probablemente fallecido). Aparentemente siempre soltero, Marcos aparece con Pedro, recién liberado de la prisión, luego como compañero de misión con una serie de varones solteros: Pablo y Bernabé, Bernabé solo, Pablo y compañeros y, finalmente, regresa con Pedro a Roma, donde la tradición lo hace registrar las memorias de Pedro como base de su Evangelio dándolo, de ese modo, autoridad apostólica. Tomados en conjunto, los textos señalarían la reivindicación de un discípulo que, primero, huye de Jesús (como los once apóstoles y las mujeres en la tumba), luego abandona a Pablo y Bernabé en medio de la jornada de su misión, encendiendo la discusión y separación entre ambos pero, finalmente, se prueba fiel y confiable y es reivindicado tanto por Pablo como por Pedro. El ejemplo de Bernabé de perdonar ese primer fracaso de su primo y darle una segunda chance, hizo posible que Marcos fuese el autor de nuestro primer Evangelio. Podemos sospechar que Bernabé (además de la lealtad familiar) prefirió ser acompañado por alguien con un buen sentido de humor en vez de Pablo, tan intenso, grave y austero.

“...la escena del arresto de Jesús tiene elementos cómicos. Primero, la descripción de la compañía de soldados ascendiendo trabajosamente la cuesta con espadas y armas para enfrentar a un manojito de varones que, parecería, ni siquiera podían tener abiertos sus ojos. Ni el cineasta Almodóvar hubiera imaginado una escena más divertida para alguna de sus películas. El mismo Jesús parece burlarse de los soldados por su ostentación de armas. Y entonces el incidente del varón joven quien, curiosamente, sólo estaba vestido con una sábana de lino. Cuando los soldados intentan arrestarlo, se escabulle desnudo dejando a los soldados sosteniendo la sábana. ¿Se habrán fastidiado o desternillado de risa? Las personas queer pueden ser muy divertidas y distraernos del terror auténtico del momento” (Marcella Althaus-Reid 2006:524).

Marcos 7:24-30 // Mateo 15:21-28 La mujer sirofenicia: como cuestionar un insulto. (Tomado de Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* [Maryknoll: Orbis, 1994] y Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay* [Barcelona: Anagrama, 2001; *Reflexions sur la question gay*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1999; *Insult and the Making of the Gay Self* [Durham/London: Duke University, 2004].)

Marcos 7:24-30 ²⁴Levantándose de allí, [Jesús] se fue a la región de Tiro y de Sidón; y entrando en una casa, no quiso que nadie lo supiese; pero no pudo esconderse. ²⁵Porque una mujer, cuya hija tenía un espíritu inmundo, luego que oyó de él, vino y se postró a sus pies. ²⁶La mujer era griega, y sirofenicia de nación; y le rogaba que echase fuera de su hija al demonio. ²⁷Pero Jesús le dijo: **Deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros.** ²⁸Respondió ella y le dijo: Sí, Señor; pero aun los perros, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos. ²⁹Entonces le dijo: **Por esta palabra, ve; el demonio ha salido de tu hija.** ³⁰Y cuando llegó ella a su casa, halló que el demonio había salido, y a la hija acostada en la cama.

Mateo 15:21-28 ²¹Saliendo Jesús de allí, se fue a la región de Tiro y de Sidón. ²²Y he aquí una mujer cananea que había salido de aquella región clamaba, diciéndole: ¡Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí! Mi hija es gravemente atormentada por un demonio. ²³Pero Jesús no le respondió palabra. Entonces acercándose sus discípulos, le rogaron, diciendo: Despídela, pues da voces tras nosotros. ²⁴El respondiendo, dijo: **No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.** ²⁵Entonces ella vino y se postró ante él, diciendo: ¡Señor, socórreme! ²⁶Respondiendo él, dijo: **No está bien tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perros.** ²⁷Y ella dijo: Sí, Señor; pero aun los **perros** comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos. ²⁸Entonces respondiendo Jesús, dijo: **Oh mujer, grande es tu fe; hágase contigo como quieres.** Y su hija fue sanada desde aquella hora.

Durante décadas, este texto fue encarecido por las feministas quienes enfatizaron que la única discusión que Jesús perdió en los Evangelios fue con esta mujer pagana quien lo animó a ampliar su visión y misión e incluyese a los gentiles “impuros” (ver la posición de Marcos tras la controversia sobre pureza e impureza, 7:1-23, y la declaración que todos los alimentos son “limpios” que habría abierto la puerta a la mesa fraterna con los gentiles). Frecuentemente fue dejado de lado que esta mujer gentil integraba, también, las minorías sexuales (ver Hisako Kinukawa 1994:51-65). Los intérpretes actuales que mantienen ilusiones de “valores de familia” brotando en el Nuevo Testamento como hongos indudablemente esperan que los lectores supongan que el padre de la hija enferma permaneció en el hogar para cuidar de ella. Empero, según Marcos nos recuerda en su relato de la resurrección de la hija de Jairo, en las antiguas culturas patriarcales sería el padre el único que se esperase que dejase el hogar y tomase iniciativa alguna acercándose al exorcista judío demandando curación (6:21-24, 35-43). Al admitir esto, los intérpretes premodernos sugirieron que la mujer era viuda. Sin embargo, la Biblia Hebrea (→ **Éxodo** 22:22-24; → **Deuteronomio**), los Evangelios (Marcos 12:41-44; Lucas 7:11-17), Hechos (Hechos 6; 9:32-43) y Pablo (1 Cor. 7:8-9; 1 Timoteo 5) están muy interesados en los casos que incluyen viudas de modo que Marcos no dejaría de mencionar en este caso la viudez de la mujer (Bonnie Thurston 1989; → **1 Timoteo** 5). Estamos obligados a encarar la probabilidad que el relato incluye no sólo a una mujer inteligente, a una gentil “impura” (idólatra), sino también a una “madre soltera”, quizá divorciada o abandonada o, incluso, una prostituta (los prostitutas son llamados “perros” en Deut. 23:18 y Apoc. 22:15).

Especialmente en la versión de Marcos, este texto es remarcable por su énfasis en la completa humanidad de Jesús.

1. Desea permanecer oculto, encerrado en sí mismo, pero es expuesto por la ruidosa mujer pagana con un niño enfermo.
2. Desea limitar su misión a sus judíos fieles pero la argumentación de la **mujer sirofenicia** lo convence a extender su misión, inmediatamente, a los paganos idólatras como ella misma.
3. En el transcurso de los cuatro evangelios, Jesús triunfa en discusiones contra los mejores cerebros de Jerusalén enviados contra él pero aquí, por única vez, lo supera una mujer idólatra en una discusión teológica.
4. Jesús comienza con la creencia etnocéntrica limitada a la superioridad judía (o al menos su prioridad en el proyecto de liberación de Dios) usando el término despectivo “perros” para referirse a quienes no eran judíos pero concluye alabando a la mujer pagana por gran fe.
5. Comienza con el supuesto de que los niños son tan superiores a los perros que estos últimos pueden ser dejados con hambre pero termina modificando este complejo que afirme la “superioridad” de la especie humana hasta el punto de permitir a los cachorros de bajo la mesa tener su sustento.
6. En este episodio, como en muchos de los Evangelios sinópticos, Jesús comparte la superstición de la era que atribuye la enfermedad a demonios (en el Evangelio de Juan, Jesús se refiere sólo al Demonio no a demonios o exorcismos).
7. Al usar el lenguaje de su época Jesús emplea el término despectivo “perros” para mantener la inferioridad de quienes no eran judíos, pero este término resulta susceptible a la deconstrucción de su prejuicio por esta mujer inteligente.

Altamente recomendable pero difícil de resumir y reseñar, es *Reflexiones sobre la cuestión gay* por el historiador y filósofo francés Didier Eribon, una autoridad sobre Michel Foucault y autor de numerosos libros y artículos de historia intelectual sobre la homosexualidad, la marginalidad y la diferencia. El título en inglés enfoca los “insultos” y “la construcción de la identidad homosexual”, dos grandes áreas que Eribon trata pero sus reflexiones representan una perspectiva más bien enciclopédica de los intereses y las controversias sobre la homosexualidad, la marginalidad y la diferencia en los siglos XIX y XX. La parte I analiza “El mundo del insulto” en el que la persona homosexual nace del cual procura liberarse. La parte II, “Fantasmas de Wilde”, profundiza en los cambios provocados a fines del siglo XIX y principios de XX en relación al juicio y muerte de Oscar Wilde. La parte III, “Michael Foucault’s Heterotopias” nos trae al presente pero en todas las secciones es fundamental la influencia de los clásicos de la literatura grecorromana y del renacimiento. Un anexo, “Hannah Arendt y los ‘grupos difamados’” explora las contribuciones y malentendidos de esta filósofa judía alemana sobre el antisemitismo y la homofobia.

El conocimiento de Eribon sobre todos los puntos sería no solo enciclopédico sino equilibrado y respetuoso con quienes están en desacuerdo. El carácter enciclopédico del conocimiento del autor parece reflejar su trabajo como editor de la gran obra francesa, *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes* (Paris: Larousse, 2003). La documentación es exhaustiva, 70 páginas notas al pie y 18 páginas de bibliografía, especialmente en inglés y francés. Si escuchamos los debates de los grupos seculares o religiosos sobre la homosexualidad y la marginalidad actuales, concluiríamos luego de leer *Insults*, con Qoheleth, que “nada nuevo hay bajo el sol” (o no mucho) pues nuestras perspectivas y discusiones muestran tener largas genealogías y que importantes pensadores tales como Foucault y Eribon a menudo cambiaron sus mentes o énfasis en respuesta a los contextos históricos cambiantes. Aunque un filósofo, Eribon escribe con admirable sencillez y claridad pero con una amplitud filosófica de perspectiva capaz de mostrar las relaciones entre la ciencia (especialmente la psicología en su desarrollo del siglo XIX), la literatura, la sociología (los legajos policiales, las historias de las instituciones) y las interpretaciones distorsionadas de la propaganda de los medios sociales de comunicación. Puesto que los “construccionistas” aún se refieren a la hipótesis de Foucault que la *persona* homosexual fue una invención de la psiquiatría de fines del siglo XIX (en contraste con el presunto foco exclusivo sobre los *actos* sexuales de sodomía de la época anterior), es importante no sólo disponer de la refutación de Eribon de la historia, la literatura y los legajos policiales sino también su demostración que el mismo Foucault admitió luego el error de esta hipótesis (411, note 5).

Para las personas cristianas homosexuales y marginales, así como sus grupos y organizaciones, es considerable la pertinencia de la sabiduría que ofrece Eribon. Especialmente, frente a los insultos homofóbicos (“Dios odia a los maricones” – Fred Phelps y su iglesia), el análisis y las reflexiones de Eribon sobre el mundo de insultos en el cual nacen y viven los grupos oprimidos (mujeres, pobres, judíos, extranjeros, etc.) es de fundamental importancia. Y la construcción y creación de la identidad homosexual (o del grupo o iglesia homosexual) como *obra de arte* nos da una perspectiva que puede motivar, alentar y guiar nuestros esfuerzos para liberarnos de la homofobia internalizada inculcada por los insultos: “La idea que desde la propia vida uno puede hacer una obra de arte es una idea que era extraña a la Edad Media que resurge en el renacimiento” (Foucault, obra citada p. 415, nota 11). Por supuesto, desde una perspectiva cristiana nuestra meta no es secularizarnos o convertirnos en post-cristianos “varones y mujeres autorrealizados” sino, más bien, vernos como “obra de Dios creados en Cristo Jesús para hacer buenas obras que Dios preparó por adelantado para que las hagamos” (Efesios 2:10). La experiencia de la mujer sirofenicia es un ejemplo de como retrucar un insulto (Marcos 7:24-30 // Mateo 15:21-28) que puede abrir la puerta a nuevas investigaciones sobre los insultos en la Biblia (ver “Racca” en Mateo 5:22) y como usar la lengua para edificar más bien que para destruir (Santiago 3:9-11). Los estudios feministas hicieron un buen punto de partida en el área de los insultos en la Biblia que reflejan los prejuicios patriarcales contra las mujeres pero el área completa de los insultos dirigidos a las minorías sexuales (muchas de ellas también mujeres) queda a ser explorada.

Nota: “El Evangelio Secreto de Marcos” (ver www.fundotrasovejas.org.ar/ovejas.htm, “Libros On Line”, “El Nuevo Testamento Subversivo”, “Marcos”).

Fragmento 1. "Y fueron a Betania donde vivía una mujer cuyo hermano había muerto. Se acercó a Jesús y postrada ante él, dijo: "Hijo de David, ten misericordia de mí". Pero los discípulos la reprendieron. Y Jesús, fastidiado, le siguió al jardín donde estaba la tumba; e inmediatamente se escuchó una voz fuerte de la tumba; y Jesús se adelantó y retiró la piedra de la puerta de la tumba. E inmediatamente entró donde estaba el joven, tomó su mano y lo levantó. Pero el joven, viendo a (Jesús), lo amó y comenzó a convencerle de que permaneciera con él. Y cuando hubieron salido de la tumba, entraron en la casa del joven, quien era rico. Luego de seis días, Jesús le dijo lo que debía hacer y al atardecer el joven se le acercó llevando puesto un lienzo de lino sobre su cuerpo desnudo. Y él permaneció con él esa noche, pues Jesús le estaba enseñando los misterios del reino de Dios. Y salió de allí y retornó a la otra orilla del Jordán".

Fragmento 2. "(Jesús) fue a Jericó. Y allí estaban las hermanas del joven a quien Jesús amó, y su madre y Salomé; y Jesús no las recibió" (H. Merkel 1991, I: 106-9).

En 1958, trabajando en el Monasterio Griego Ortodoxo de Mar Saba en el desierto de Judá, Morton Smith descubrió una carta incompleta de Clemente de Alejandría (180-200 d.C.) a Teodoro, en la que se refería a "Un Evangelio Secreto de Marcos". Algunos especialistas fechan la carta antes de nuestro Evangelio canónico, pero la mayoría concluye que el Evangelio Secreto fue escrito ca. 150 d.C. Según Clemente, en su época los carpocratianos (gnósticos libertinos) tergiversaron este Evangelio Secreto, al atribuir matices sexuales al encuentro de Jesús con el joven. Clemente rechaza la pretensión carpocratiana de que el Evangelio Secreto incluyera la frase "varón desnudo sobre un varón desnudo". Muchos especialistas ven en la carta de Clemente una referencia al bautismo desnudo nocturno, pues el bautismo originalmente involucró desnudarse (Gál. 3:27; Ef. 4:20-24; Col. 3:8-14) y por lo general fue hecho por inmersión, en la noche o en la aurora (Hechos 16:33; Hipólito, *Tradición Apostólica*, 21). Interpretando Marcos 14:51-52 a la luz del "Evangelio Secreto de Marcos," Gabriele Cornelli concluye: "¿Se habla de amor homosexual, por lo tanto? ¿Y sin ningún escándalo? Es lo que parece" (2000:79).

Bibliografía: "El Evangelio Secreto de Marcos"

- Brown, Scott G. (2005). *Mark's Other gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, ESCJ 15. Waterloo, ON: Wilfred Laurier University.
- (2006). "The Question of Motive in the Case against Morton Smith". *Journal of Biblical Literature* 125, no. 2:351-383.
- (2007). "The Secret Gospel of Mark Unveiled: An Essay Review". RBL 09/2007. Una reseña de unos 50 páginas que refuta el argumento de Peter Jeffery (ver abajo)..
- Bruce, F. F. (1974). *The "Secret" Gospel of Mark*. Ethel M. Wood Lecture. London: Athlone.
- Carlson, Stephen (2005). *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*. Waco, TX: Baylor University.
- Cornelli, Gabriele. "Un amor (mal) censurado – Para una exégesis no homofóbica de Marcos 14,51-52". RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), No. 37 (2000:74-81).
- Ellens, J. Harold (2009). Una reseña de Peter Jeffrey, *The Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death and Madness in a Biblical Forgery*, que procura apoyar el argumento de Jeffrey y refutar la reseña de Brown .
- Foster, Paul (2005). "Secret Mark: Its Discovery and the State of Research", *Expository Times*, 117/2 (Nov), 46-52. Ver también sus reseñas de las obras de Brown y Carlson, p. 64-68.
- Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, 603-623. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Hedrick, Charles W. (2009). "An Amazing Discovery". *Biblical Archeology Review* (35/6, Nov-Dec), 44-48.
- Jeffery, Peter (2007). *The Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death and Madness in a Biblical Forgery*. New Haven: Yale University Press (ver Brown arriba, quien señala que Jeffrey es un Católico Romano ortodoxo y comprometido quien confunde la refutación de ciertas interpretaciones de Morton Smith con la recta interpretación del documento mismo).
- Koester, Helmut (2009). "Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool?" *Biblical Archeology Review* (35/6, Nov-Dec), 54-58.
- Losie, L.A. (1997). "Mark, Secret Gospel of". En *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, ed. Ralph P. Martin & Peter H. Davids, 708-712. Downers Grove: InterVarsity.
- Shanks, Hershel (2009a). "Morton Smith—Forger". *Biblical Archeology Review* (35/6, Nov-Dec), 49-53.
- (2009b). "Restoring a Dead Scholar's Reputation". *Biblical Archeology Review* (35/6, Nov-Dec), 59-61.
- Smith, Morton (1982/92). "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade". En *Homosexuality and Religion and Philosophy*, ed. Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson, 12:295-307. New York: Garland.

Ver Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* [Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2007], especialmente el "Excursus" sobre el Evangelio Secreto de Marcos (486-493), donde concluye que "Aunque el jurado todavía sigue deliberando, es cada vez mas probable que su veredicto será que la obra es un engaño o una falsificación, una broma o una patraña" (493). Pero tal conclusión ahora parece ser refutada por los artículos de Koester (2009) y Shanks (2009ab).

¿Sexualidad masculina en (1) Marcos 9:42-10:12; (2) Mateo 18:6-9; 5:27-32; y (3) B.Nid. 13b?

Ahora Adela Collins (2007) respalda con su autoridad la interpretación de Will Deming (1990), quien sostiene que Marcos 9:42-49 debe interpretarse a la luz del texto del Talmud Babilónico que presenta cuatro metáforas de prohibiciones sexuales. No obstante, yo propondría que el trayecto desde Marcos 9:42-49 a Mateo 18:6-9 y 5:27-32 al Talmud (*B.Nid.* 13b) refleja el impacto creciente del pesimismo estoico y neoplatónico sobre la sexualidad humana, y que las cuatro metáforas de Marcos están mejor interpretadas cuando se las pone en continuidad con la perspectiva positiva de la sexualidad en la Biblia Hebrea, especialmente del Cantar de los Cantares.

1. Si el “escandalizar” a “los pequeños” en Marcos 9:42 fuese interpretado como una metáfora de la pederastia masculina, entonces las referencias a la mano, al pie y al ojo de 9:43, 45 y 47 también estarían limitadas a la pederastia, reforzando el caso de que Rom. 1:27, 1 Tim. 1:10 y 1 Cor. 6:9 sólo condenan el abuso pederástico masculino, en especial de los esclavos jóvenes (ver Scroggs y Miller sobre → Romanos 1:27) y no como condenaciones universales a la “homosexualidad” o al erotismo homosexual. Además, si la metáfora de Marcos 9:42 sólo está limitada a la pederastia, entonces las personas jóvenes abusadas sexualmente son también culpables de pecado más bien que víctimas de violencia sexual, y condenadas al castigo eterno junto con sus abusadores (ver Brooten sobre → Romanos 1:27 y Levítico 20:13).

2. Si la “mano” en Marcos 9:43 es interpretada simplemente como una metáfora de la masturbación masculina, entonces tendremos a Jesús condenando al castigo eterno a los varones culpables de masturbación pero dejando inocentes a las mujeres que se masturban (ver la ausencia de condenación al homoerotismo femenino en Rom. 1:26, según lo indican James Miller y los Padres de la Iglesia hasta el 400 d.C.). Tendríamos también la anomalía de Jesús inventando una nueva ética que condena la masturbación masculina a diferencia de su prestigiosa Biblia Hebrea que carece de tales condenaciones para los varones que se masturban pero prescribe cortar la mano de las mujeres que dañasen los genitales masculinos en una pelea (Deut. 25:11-12). Collins indica que el motivo para la condena de la masturbación masculina es el mismo que para la condena del sexo anal masculino en Lev. 18:22 y 20:13, esto es, el desperdicio del semen masculino evitando la procreación (2007:451, siguiendo a Milgrom; ver 451, nota 97). Esto nos deja con un Jesús cautivo de la ideología patriarcal destacando la procreación, aunque el que promueva la demanda de procrear, sea justamente, quien lleva un estilo de vida de soltero, así como lo hicieron sus discípulos Pablo y seguidores. Robert Gagnon concede: “Ciertamente la propia soltería de Jesús y su estilo de vida diario itinerante lo habrían puesto al margen de su propia cultura como alguien con tendencias ascéticas” (2001:209, nota 37); no obstante, también afirma que “los puntos de vista de Jesús sobre el sexo representan, en todo, una posición fuertemente conservadora” (37). ¡Obviamente, Gagnon sostiene una acepción muy extraña de lo que es “conservador”!

3. Según puntualiza Robert Gundry, “Jesús habla de tener *dos* pies para superar la renguera ineficaz. De ese modo desaparece el eufemismo de pie por pene” (1993:524) pues difícilmente habría sostenido que un varón con dos penes se cortase uno y conservase el otro. Además, si “pie” en Marcos 9:45 fuese tomado simplemente como una metáfora de los genitales masculinos en las relaciones sexuales adúlteras, entonces tendríamos la anomalía de que Jesús amplió la prohibición y el derecho a divorciarse a las mujeres, pero las exime aquí de culpa por el adulterio – muy lejos de la perspectiva de la Biblia Hebrea que, frecuentemente, condena las iniciativas femeninas al adulterio– (véanse las prostitutas en Proverbios).

4. Si el “ojo” masculino en Marcos 9:47 fuese limitado a la mirada lasciva masculina condenada en Mateo 5:27-32, la cual Collins extiende a toda “mirada erótica” (2007:454), entonces Jesús queda reducido al pesimismo sexual propio de las filosofías estoica y neoplatónica, en abierta contradicción con el placer de la mirada erótica detallada tan a menudo en el Cantar de los Cantares (véanse en especial los cuatro *wafs* que describen detalladamente la anatomía humana; sólo Marcos detalla la amorosa mirada de Jesús al joven rico, 10:21).

Si las metáforas de mano, pie y ojo y escandalizar a los pequeños en Marcos 9:42-43, 45 y 47 son interpretadas como referencias a los pecados sexuales masculinos y condenados a un destino peor que ser ahogados (42b) o

sufrir el fuego eterno (infierno, 43, 45, 47-48), tendríamos un Jesús aparentemente obsesionado con los pecados sexuales masculinos como los más graves, contradiciendo su énfasis en los abusos económicos y su enseñanza sobre el castigo eterno por su falta de solidaridad con el débil y el necesitado en Mateo 25:31-46; cf. Marco 9:41.

Los Tres Textos en discusión

(1) Marcos 9:42-50 (ca. 69-70 d.C.)

⁴²Quienquiera **ofendiese a uno de estos pequeños y creyese en mí**, mejor le sería colgarse una piedra de molino al cuello y fuese tirado al mar. ⁴³Y si tu **mano** te es causa de pecado, córtala. Pues es mejor entrar mutilado a la vida eterna que con ambas manos al infierno, al fuego inextinguible. ⁴⁵Y si tu **pie** fuese causa de pecado, córtalo pues es mejor entrar baldado a la vida eterna que ser expulsado con ambos pies al fuego eterno. ⁴⁷Y si tu ojo fuese causa de pecado, arráncatelo pues es mejor entrar al Reino de Dios con un ojo solo que con dos ser tirado al infierno, ⁴⁸donde los gusanos no mueren y el fuego es inextinguible. ⁴⁹Pues todos serán sazonados con fuego. ⁵⁰La sal es buena pero si pierde su salinidad, ¿cómo sazonará? Tened sal en vosotros mismo y estad en paz el uno con el otro.

(2a) Mateo 18:6-9 (ca. 85 d.C.)

⁶Pues quienquiera **fuese causa de pecado para alguno de estos pequeños que cree en mí** [escandalice, sea causa de tropiezo] le sería mejor atarse una piedra al cuello y echarse al mar. ⁷¡Ay del mundo por sus tentaciones de pecado [escándalos, piedras de tropiezo]! Pues es necesario que las tentaciones [escándalos, piedras de tropiezo] vengan pero ¡ay del hombre por quien la tentación [escándalos, piedras de tropiezo] vienen!
⁸Si tu **mano** o **pie** causan tu tropiezo [escandalizan], córtalas y tíralas lejos pues es mejor que entres manco o renco a la vida eterna que tener ambos pies y manos y ser echado al fuego eterno. ⁹Y si tu **ojo** te es causa de tropiezo [escandaliza], arráncalo y échalo lejos pues es mejor entrar a la vida eterna con un ojo solo que con ambos ser echado al fuego eterno.

Nota En este texto, Mateo sigue estrechamente a su fuente (Marcos 9:42-50) y evita especificar pecados sexuales. Puesto que el niño debe ser “recibido” en la comunidad (18:5), el escándalo de 18:6 sería rehusar hospitalidad, no el abuso sexual (ver Sodoma, Génesis 19). Así como en Marcos, la referencia a “dos pies” parecería desechar cualesquiera interpretación de los pies como metáforas del pene masculino (ver arriba).

(2b) Mateo 5:27-32 (ca. 85 d.C.)

²⁷“Habéis oído que os fue dicho, ‘No cometeréis adulterio’ [Ex 20:14; Deut 5.18]. ²⁸Pero yo os digo que todo el que **mire lujuriosamente a una mujer** [*epithumesai*] ya cometió adulterio con ella en su corazón. ²⁹Si tu **ojo derecho** es causa de pecado, sácatelo y échalo lejos pues es mejor que pierdas uno de tus miembros a que vuestro cuerpo entero sea echado en el fuego eterno. ³⁰Y si tu **mano derecha** te es causa de pecado, córtala y tírala lejos; es mejor que pierdas uno de tus miembros a que todo vuestro cuerpo vaya al fuego eterno.

Nota Mateo especifica el ojo *derecho* y la mano *derecha*, retomando dos de las cuatro categorías de Marcos pero omitiendo la referencia de Marcos a los pies y escandalizar a los “pequeños”. Sin embargo, Mateo vincula el pecado del ojo derecho a la mirada *codiciosa* del *adúltero*, condenado en la 7ª y 10ª prohibiciones del Decálogo y por Pablo en Rom. 13:8-10 como actos que amenazan con daño al prójimo y a la comunidad factible. Nada en Mateo sugeriría la condena a todas las miradas eróticas y el Cantar de los Cantares exalta tales miradas. Además, nada en Mateo sugiere que el pecado potencial de la mano derecha sería la masturbación masculina. Según puntualiza Robert Gundry (1993:524), los ejemplos de Marcos y otros textos de Escritura, sugieren varias alternativas a los pecados sexuales indicados en el Talmud y Deming (y ahora Collins):

1. “tropezar, ser escandalizado” en Marcos refiere a la apostasía (4:17), incredulidad (6:3) y cobardía (14:27),

- 29);
2. la “mano” podría comprometerse en robo o violencia;
 3. el “pie” en correr para hacer el mal y asociarse con los opresores;
 4. el “ojo” con avaricia y tacañería.

(3) B.Nid. 13b comentando sobre m. Nid 2:1 (del Talmud Babilónico, fechas diversas y discutidas)

“La **mano** que a menudo examina [las partes privadas] es entre las mujeres digna de alabanza [porque es necesaria para establecer la limpieza menstrual]; pero entre los varones debe ser cortada”. El comentario incluye una interpretación de Isa. 1:15 como referencia a “quienes cometen masturbación con sus **manos**”; una interpretación del séptimo mandamiento prohibiendo el adulterio con la “mano” o el “**pie**”, y una afirmación de R. Tarfon que la mano que toca al **miembro masculino** es para ser “colocada sobre su vientre” lo cual es preferible a que “cayese en el pozo de la destrucción” (según cita Robert Gagnon 2001:208, nota 34).

Nota William Loader puntualiza que: “El informe rabínico es de centurias tardías y las atribuciones [a fuentes del 50 d.C.] son demasiado dudosas para asegurar la pertenencia al siglo primero” (2005:30). Los textos del Talmud carecen de referencia al ojo lascivo. La metáfora de los dos pies que Jesús utiliza difícilmente sugeriría un varón con un pene sobranste. De manera que, en lugar de concluir que Jesús se convierte en alguien obsesionado por los pecados sexuales y formula su doctrina imitando la sexofobia y el neoplatonismo rabínico, sería preferible interpretar la doctrina de Jesús en continuidad con la perspectiva positiva del sexo del Cantar de los Cantares y de manera coherente con su énfasis en otros pecados no sexuales en Marcos y los otros evangelios. Esto no quiere decir que los pecados sexuales deben excluirse de las metáforas. Pero, según puntualiza Gundry (1993:524), el “pie” descarrado podría llevar a un varón a la casa de una prostituta o la de otro varón (Prov. 5:1-20; 6:20-35), mientras que el evangelio de Marcos “está interesado en la fuerza explosiva de la doctrina de Jesús, no en su contenido ético” (525). Como Pablo (en Romanos 13:8-10), Jesús enfoca aquellos pecados que dañan al prójimo y perjudican la vida comunitaria. Por lo tanto tenemos las referencias finales a la sal del pacto y la exhortación a “estar en paz el uno con el otro” (Marcos 9:50 con 33-34; Mateo 18:1-5, 10-35).

Bibliografía: Sexualidad Masculina en Marcos

- Collins, Adela Yarbro (2007). *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Deming, Will (1990). “Mark 9:42-10:12; Matthew 5:27-32, and B.Nid. 13b: A First Century Discussion of Male Sexuality”, *New Testament Studies* 36, 130-41.
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and Homosexual Practice*, 196-209. Nashville: Abingdon.
- Gundry, Robert H. (1993). *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Loader, William (2005). *Sexuality and the Jesus Tradition*, 20-36. Grand Rapids: Eerdmans.

3. Lucas: El “médico amado” presenta un centurión romano con un esclavo muy querido

Inmediatamente después del Sermón del Llano/ Monte, **Lucas** coloca un relato algo sorprendente (7:1-10 // Mateo 8:5-13): un centurión romano (comandante de 100 soldados), pide a Jesús que sane a su “muy querido” *esclavo* (griego *doulos*, Lucas 7:2-3, 8, 10; pero “niño/esclavo”, griego *país* en 7:7; → **Mateo**). Jesús ofreció ir hasta la casa del centurión, quien renunció a este ofrecimiento. Fue entonces que, con una palabra, Jesús sanó al joven desde lejos. Ante la carencia de esposas, tales militares romanos tomaban a un joven esclavo como amante. A la luz de tales prácticas comunes de estos soldados, la relación se entiende mejor como una relación sexual (ver bajo **Mateo**; Tom Horner 1978:122, 143; Gerd Theissen 1986/87:106; Donald Mader 1992; Michael Gray-Fow 1986; James E. Miller 1997; Jennings 2003:131-44; Richard Valantasis 2005:80-84; Goss QBC 2006:537-38). Jesús sana al esclavo a distancia, sin averiguar sobre la relación o intentar romperla.

En Lucas, el orden de este relato, después del Sermón (6:17-49), es apropiado, pues el centurión está caracterizado:

- por la compasión y amor por su esclavo (Lucas 7:2-3; cf. 6:36) y por su fe excepcional (7:7, 9);
- por la humildad ("no soy digno", Lucas 7:6; cf. 6:20 // Mateo 5:3);
- por ser del ejército de ocupación; en el Sermón, Jesús había enseñado el amor por los enemigos (Lucas 6:27-36);

Además es apropiado, pues

- no debemos juzgar (6:37-42); ver la xenofobia y homofobia dominantes en la cultura judía;
- debemos construir la vida sobre las palabras de Jesús (Lucas 6:46-49, que obviamente no implica obedecer todas las leyes de Moisés);
- debemos dar buen fruto como un buen árbol (6:43-45). Sólo Lucas nos deja saber que el centurión había patrocinado la construcción de la sinagoga en Cafarnaúm para los judíos (7:5); en 1968 los arqueólogos encontraron que el lado norte de la casa grande de Simón Pedro estuvo bajo el balcón de la sinagoga (Virgilio Corbo 1992).

Es la única narración completa de un milagro procedente del fuente Q (cf. la breve mención de otro en Lucas 11:14-15 // Mateo 12:22-24). Este hecho, junto con su lugar prominente en Lucas (inmediatamente después del Sermón en el Llano), hace patente la gran importancia del relato tanto para Lucas como para su fuente Q. Puesto que Q representa tradiciones conservadas por profetas carismáticos itinerantes, que habían abandonado su hogar para proclamar el mensaje de Jesús, podemos apreciar por qué era tan importante este relato para ellos. Por lo general estos profetas, como Lucas y Pablo, viajaban sin cónyuge (Lucas 14:26; 18:29) en parejas del mismo sexo. En una cultura patriarcal que insistió en la necesidad de casarse y producir herederos, y donde por siglos mucha literatura judía se había burlado de los griegos y romanos y los había criticado por su tolerancia de ciertas relaciones homoeróticas, es lógico pensar que estos profetas itinerantes, que criticaron fuertemente las culturas dominantes (Lucas 3:7-14, etc.), hubieran sido objeto de mucha burla por su condición de minorías sexuales y su falta de masculinidad (6:22-23; → **Mateo 5:22**). Conservaron, entonces, este relato que nos hace recordar que la masculinidad (un "centurión" del imperio dominante) y la ternura e intimidad con alguien de igual sexo (su esclavo "muy querido") pueden ser compatibles y que Jesús los aprobó y los aceptó por causa de la fe excepcional del centurión, tal vez a pesar de la falta de conformidad con un par de leyes de Levítico (18:22 y 20:13, que prohibieron el sexo anal entre varones sin preservativo y una larga tradición homofóbica judía.

No obstante la tradición homofóbica, en el judaísmo siempre existía cierta diversidad. En Lucas (solamente) Jesús habla de dos varones "en una *cama*" (17:34-35). Mateo (24:40), sin embargo (¿con un toque de censura eclesial?), sustituye "*campo*" por "*cama*". Para evitar el "problema" en Lucas de dos varones en una cama, algunos ahora preferirían traducir la palabra griega *klínes* por "lecho" ("sobre el cual los comensales se tendían para cenar"; inglés: "dining couch"). Pero es dudoso si este sentido ocurre en el Nuevo Testamento (solamente en algunos manuscritos de Marcos 7:4; cf. "cama/lecho", para dormir o descansar, en Lucas 5:18 // Mateo 9:2, 6; Lucas 8:16; Marcos 4:21; 7:30; Apoc. 2:22). Además, Qohelet (El Eclesiastés) había recomendado la práctica de tener dos varones durmiendo juntos (Ecles. 4:11; ver Darrell Bock 1994:436-37; también ver el padre en la cama con sus hijos, Lucas 11:7).

Solamente Lucas y Mateo narran el nacimiento de Jesús, y tradicionalmente a Lucas se lo interpreta como estar de acuerdo con Mateo en afirmar la concepción y nacimiento de Jesús por una María quien es virgen. Sin embargo, para algunos eruditos, las palabras de Lucas en 1:35-37 dejan abierta la posibilidad de que José fuera el padre; otros piensan que la aparente exclusión de José en 3:23 señalaría que María sufrió una violación sexual, tal vez por parte del ejército de ocupación romano. Argumentan que tal interpretación cabe bien con las palabras sobre la espada que penetraría el corazón de María (2:35) y con el sangriento relato en Mateo de la matanza de niños por las tropas de Herodes (Mateo 2:16-18). Tradicionalmente las iglesias han entendido el vientre virginal como un milagro paralelo con la tumba vacía de Jesús resucitado. Pero, en un Evangelio que nos muestra que la crucifixión de Jesús concluyó en su resurrección, dicen estos estudiosos, ¿no sería más apropiado ver un triunfo del Espíritu de

Dios, al sacar un niño "santo" (no "ilegítimo") de la experiencia de violación sexual? Una experiencia de violación sexual sufrida por María también podría explicar mejor sus palabras indignadas y militantes contra los opresores de su pueblo (Lucas 1:51-53). Las otras mujeres en Lucas 12 pueden ser más tradicionales y algo pasivas (Isabel, madre de Juan [1:23-25, 39-45]; Ana, la viuda profetisa en el templo [2:36-38]) □, pero no María, la indignada profetisa militante! (→ Lucas; Goss 2006:526-29; Althaus-Reid 2001:39-73). Tal interpretación dejaría solamente a Mateo (1:20-23) narrando un nacimiento virginal, pero, especialmente en el caso de este Evangelio, muchos entienden que el autor incluye varios elementos de midrash (elaboraciones no históricas; → **Mateo**, género).

En gran parte, la interpretación de Lucas sobre las mujeres depende de textos donde la mujer representa una minoría sexual (Goss, QBC, 2006:535-36; Halvor Moxnes 2003:100). Muy explícito es el relato de la unción de Jesús por María en los otros tres Evangelios poco antes de la crucifixión (Marcos 14:3-9 // Mateo 26:6-13; cf. Juan 12:1-8). Pero en Lucas la unción ocurre mucho antes (7:36-50), en la casa del fariseo Simón, hecha por una prostituta anónima ("pecadora"). Lucas coloca su relato como ilustración de la práctica de Jesús de ser "amigo de publicanos y prostitutas [pecadores]" (7:34), e inmediatamente después nombra a María Magdalena (8:1-3, ¿también prostituta? → **Mateo**) entre las mujeres acomodadas que apoyaron económicamente al ministerio. Fuese o no prostituta, María Magdalena sería la primera evangelista, cuando informa a los varones apóstoles la buena noticia de la resurrección (Lucas 24:10). Lucas continúa relatando la aparición de Jesús, no a una pareja heterosexual, sino a un par de varones que viajaban juntos hacia su pueblo Emaús (24:13-35; Goss 2006:545-547). Si aceptamos la interpretación tradicional del nacimiento virginal de Jesús, María experimentó la marginación vergonzosa de las minorías sexuales (embarazada antes de casarse, después viuda), amenazada con la pena de muerte según la ley de Moisés por tener un hijo que no pertenecía a José.

Las "familias" patriarcales tradicionales brillan por su ausencia en este Evangelio. Además de los setenta y cinco varones procreadores de la genealogía (3:23-38), los siete matrimonios son:

- los padres de Juan el Bautista (Isabel y Zacarías);
- los padres de Jesús (María y José; ver María en 1:26-56; 2:1-52; 8:19-21; 24:10);
- Herodes y Herodías (3:19-20, una relación incestuosa y adúltera);
- la suegra de Pedro (4:38-39);
- Pedro (con una esposa jamás nombrada en el Nuevo Testamento; 1 Cor. 9:5);
- Juana, esposa de Cusa, un administrador de Herodes (8:3, separada de su marido; 24:10);
- Jairo con su esposa e hija resucitada (8:40-42, 49-56).

En Lucas, además de las personas enfermas o discapacitadas, aparecen las que carecen de cónyuge: Teófilo (1:1-4), Juan el Bautista (3:1-22), los pastores (2:8-20); Simeón (2:25-35); Ana (2:36-38, viuda); Jesús mismo (3:21-24:53) con sus doce apóstoles, excepto Pedro (5:27-32; 6:12-16); el centurión con su amado esclavo (7:1-10); Simeón el Fariseo y la mujer pecadora (7:36-50, esp. vv. 44-46); el exorcista (9:49-50); tres que ofrecieron ser discípulos (9:57-62); los setenta (10:1-20); Marta y María (10:38-42); dos fariseos huéspedes (11:37-54; 14:1-15); el hermano sin herencia (12:13-21); niños sin padres (18:15-17); el joven rico (18:18-30); Zaqueo (19:1-10); la pobre viuda (21:1-4); un varón afeminado (22:10, que lleva un cántaro de agua, algo propio de mujeres); dos ladrones crucificados (23:33,39-43); otro centurión (23:47); José de Arimatea (23:50-54); las tres mujeres de Galilea (23:49, 55-56; 24:10); **y los dos discípulos de Emaús** (24:13-35).

En Lucas, este ambiente de minorías sexuales también está reflejado en las parábolas de Jesús. En Lucas 15 la segunda parábola habla de una mujer soltera que llama a sus amigas y vecinas (no al esposo) para compartir su gozo sobre la moneda encontrada (15:8-10). Asimismo, la primera (15:1-7) describe un pastor que comparte su gozo con sus amigos y vecinos (no con la esposa). En la casa patriarcal más famosa de Lucas, la del "hijo pródigo", no aparece ninguna mujer, solamente varones (15:11-32). Además, el hijo mayor tal vez acusa a su hermano de ser gay y de haber malgastado su herencia con "prostitutos" (*pornon*, genitivo plural), pues en este caso la forma griega es idéntica para prostitutos o prostitutas (todas las traducciones revelan su heterosexismo al traducir "rameras/prostitutas"). En "el buen samaritano" (10:29-37) tampoco aparece una casa patriarcal, sino comerciantes

itinerantes acostumbrados a hospedarse en posadas de dudosa reputación. El rico en el infierno quiere despachar al pobre Lázaro para advertir a sus cinco hermanos (16:28), pero o no tiene esposa o no le preocupa. El terrateniente espera que su esclavo, no su esposa, le prepare la cena (17:7-10). Ver también al mayordomo astuto, sin familia (16:1-8). Obviamente el soltero Lucas, compañero de Pablo, presenta a un Jesús que se mueve mayormente en un ambiente de personas sin cónyuges y no en la sociedad de las casas patriarcales.

4. Praxis (Hechos) de los Apóstoles: Parejas diferentes colaboran en misión a los impuros

En varios excelentes estudios sobre los pobres y las mujeres en **Lucas-Hechos**, escritos por mujeres, advertimos la carencia de la perspectiva complementaria de las minorías sexuales. El médico Lucas era gentil, marginado por las sinagogas tradicionales, y soltero, compañero de su héroe Pablo, también soltero. Solamente Lucas preserva la palabra de Jesús que habla de la necesidad de dejar a las esposas para hacerse discípulo (Lucas 14:26; 18:29).

En Hechos, entre todas las mujeres en las iglesias, hay solamente dos parejas: Ananías y Safira son la pareja más tradicional, pero culpables de fraude, hipocresía y falta de solidaridad con los pobres; Priscila y Aquila son una pareja no tradicional, en la que la mujer ejerce más liderazgo en la iglesia, se atreve a corregir la teología de un varón erudito y manifiesta la virtud “masculina” del coraje para salvar la vida de Pablo. Todas las otras **mujeres de las iglesias** nombradas en Hechos (María, Dorcas, Rode, Lidia) representan minorías sexuales que no están sometidas a la autoridad de varones; son viudas, solteras, o divorciadas. Berenice es la hermana del Rey Agrippa II (soltero; 25:13, 23).

Pablo, el héroe de Lucas, no solamente es soltero (o quizás viudo o divorciado), sino que siempre busca la compañía de otro varón en sus viajes (Bernabé, Silas, Timoteo). Robert Goss cita evidencia de algunas autoridades que concluyen que Pablo tuvo una orientación homosexual (Bohache, Goss *et al* 2006:577-78; ver Hanks 2010:149). Incluso Pedro, la figura principal en Hechos 1–12, aunque casado (Marcos 1:29-31; 1 Cor. 9:5), en Hechos es acompañado por el soltero Juan, el Discípulo Amado de Jesús (Hechos 3–4). Y cuando Lucas nombra a los otros apóstoles, los presenta (en el griego original) en pares masculinos (Hechos 1:13; pero ¡cf. las traducciones BJ y VP!). Las traducciones modernas hablan mucho de “familias”, pero el griego original se refiere a “casas”: todos los que viven bajo un mismo techo, que en Hechos usualmente no son “familias tradicionales”. La Biblia nunca habla de “familias”, solamente de “casas”, “clanes”, etc. La salvación y liberación que ofrece Jesús a veces se extienden a “casas” y no se limitan a la “familia” en el sentido nuclear moderno (Hechos 16:31, BJ contra DHH-BE, etc.).

En un libro dominado por minorías sexuales, el ejemplo más explícito y memorable es el del eunuco etíope, también negro (Hechos 8:26-40). Aunque la Ley de Moisés rechazaba a los eunucos, prohibiendo que fueran sacerdotes (Lev. 21:20) y excluyéndolos de participación en la comunidad cultural (Deut. 23:1), en el Tercer Isaías encontramos un cambio de actitud que los invita a acercarse (Isaías 56:3-8). La “ciencia de la eunucología” avanza aún más con la observación de Jesús de que existen por lo menos tres tipos de eunucos (→ **Mateo** 19:12) y tanto Jesús como Pablo son ejemplos del tipo “soltero” que voluntariamente evita tener esposa para dar prioridad a la proclamación del reino.

Para las minorías sexuales, también son importantes las conclusiones de la Conferencia de Jerusalén (Hechos 15). Frente a la crisis provocada por la inclusión de gentiles inmundos en las iglesias (originalmente totalmente judías), la Conferencia buscó el acuerdo que respetase la sensibilidad judía pero que también preservase la libertad de los gentiles (15:20, 29; Craig L. Blomberg 1998:410, 397). Pedro describe la Ley de Moisés como “un yugo que ni nosotros ni nuestros antepasados hemos sido capaces de llevar” (Hechos 15:10). “Para resolver el debate sobre una forma de cristianismo que observa el Tora”, el Consejo “opta por la libertad de vivir no bajo la Ley... La Escritura es importante no como una ley que debe ser obedecida sino como la Palabra de Dios la cual está cumplida en Cristo” (Craig L. Blomberg 1998:410, 397).

La única prohibición sexual habla de abstenerse de “*porneia*”, originalmente “prostitución”, pero tal vez mejor traducido en este contexto como “sexualidad irresponsable/ injusta” (recordando que en la antigüedad las relaciones sexuales entre varones y mujeres comúnmente produjeron hijos). Es notable que aun esta prohibición tan sencilla (cf. los códigos detallados del Pentateuco) coloca la veda de *porneia* entre tres prohibiciones de comida, relacionadas con la idolatría. No hay más referencia a la decisión de la Conferencia y muy pronto Pablo introduce modificaciones (Romanos 14; 1 Corintios 8–10, → **Gálatas**). Se ve de nuevo que la Biblia nunca habla de “moral” o “ética” en el sentido de absolutos universales (como en la filosofía griega), sino de instrucciones para un “camino”. Tales instrucciones reflejan contextos históricos concretos de comunidades y de individuos e incluyen ajustes a la luz de los cambios históricos. Sobre todo en Hechos, la aceptación de gentiles como lo era Cornelio, es pertinente también para las mujeres y las minorías sexuales. Antes (Levítico 15), el flujo de sangre (mujeres) o la emisión de semen (varones) convertía a las personas en “inmundas”, como lo eran los gentiles. Pero una voz del cielo declaró: “Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano” (10:15 y 11:9-10; see Romanos 1:24-27; 14:14, 20; Tito 1:15).

5. Juan: El Discípulo Amado subvierte el literalismo fundamentalista

Para las mujeres y las minorías sexuales: una comunidad de amigas y amigos. También oprimidas, perseguidas y marginadas, las minorías sexuales y las mujeres son tratadas en Juan con un interés y honor especial. Retrata a cinco mujeres: María, viuda, madre de Jesús; la mujer samaritana; las hermanas María y Marta; y María Magdalena, cada una representando algún tipo de minoría sexual. María, la esposa de Cleofas (19:25), está incluida entre las mujeres junto a la cruz pero desconocida en otras circunstancias (cf. la esposa de Pilato en Mateo 27:19; Jairo con su esposa en Marcos 5:40; la adúltera en 7:53–8:11). El “secreto mesiánico” de Marcos es revelado muy pronto en este Evangelio cuando Jesús se declara plena y explícitamente como Mesías a una mujer samaritana que ha tenido múltiples esposos y compañeros sexuales (4:1-42). Después, Jesús continuamente afirma: “Yo soy...” (6:35).

En la teología de Juan y en la estructura de su libro las minorías sexuales tienen un lugar muy importante. En Juan 2 tenemos el primer milagro (señal) del Evangelio, el agua hecha vino en la boda de Caná, seguido por la purificación del templo, un evento que los Evangelios sinópticos colocan en la última semana (pasión), **como la provocación** de la crucifixión de Jesús. Especialistas en Juan han quedado perplejos por este cambio radical en el orden. Pero si comprendemos la situación y la actitud del Discípulo Amado (soltero), podemos entender cómo este orden es clave para entender su teología.

Para Juan, la boda en Caná (2:1-11) no celebra la continuidad de la familia tradicional patriarcal, sino que es un punto de partida para desplazarla con la nueva comunidad de los discípulos de Jesús (2:11-12). En Juan 1 tenemos la formación de la nueva comunidad de los discípulos de Jesús (1:35-51) y en Juan 2 la presentación de las dos instituciones tradicionales que serán reemplazadas por esta nueva comunidad: la familia patriarcal tradicional (2:1-12) y el templo y las fiestas de Jerusalén (2:13-22). El vino eucarístico que disfrutaban los discípulos en la nueva comunidad es superior al vino (agotado) de la familia patriarcal tradicional, así como la nueva comunidad de discípulos (casi todos solteros) alrededor de Jesús es superior a aquella familia.

Los predicadores dominados por las ideologías idolátricas de la familia han tergiversado este relato de la boda de Caná. Para la interpretación correcta de este pasaje (muy mal usado en los matrimonios) es fundamental el contexto anterior, donde Jesús establece contacto con una “red de conocidos marginados” para formar una “antisociedad” contracultural de parentesco ficticio (Malina y Rohrbaugh 1998:60-61). Después, en Caná, Jesús, que tiene más de 30 años de edad pero permanece soltero, bendice la boda patriarcal con su presencia y su primer milagro y también la deconstruye, al presentarse libre de las demandas de su familia –su madre María, una viuda. Bruce Malina y Richard Rohrbaugh señalan que “en la sociedad heterosexual, al contrario de ‘antisociedad’, [tales]

personas dentro de un grupo merecen y reciben acatamiento inmediato.... Tal vez Juan utiliza este patrón para informar a los miembros de su grupo sobre cómo tratar a sus parientes y a otras personas del grupo” (Malina y Rohrbaugh 1998:68). Con su recién formado núcleo de discípulos (Juan 1:35-50, todos solteros excepto Pedro) Juan demuestra que esta nueva comunidad contracultural ejemplifica la libertad auténtica y goza de un estilo de vida superior al de la familia patriarcal tradicional representada por la boda. La carencia de vino señala una falta de amigos. Después, “las familias biológica e imaginaria de Jesús son... descritas como viajando juntas” (p. 69), pero la narración de Juan aclara más tarde que la nueva red de “amigos” (15:9-15), no la casa patriarcal, es fundamental y normativa para la sociedad en el nuevo orden de Dios (p. 66; sobre la amistad a diferencia de la familia, como la institución fundamental de la sociedad, ver Mary E. Hunt:1991).

La colocación del relato de la boda antes de la purificación del templo también reflejaría el enojo reprimido del soltero Juan frente a dos instituciones opresivas –la familia patriarcal (2:1-11) y el templo (2:13-22)–, pues Jesús llamó a los hermanos Juan y Santiago –jóvenes airados– “hijos del trueno” (Marcos 3:17; ver “trueno” en Apocalipsis [también joánico] 4:5 y nueve veces más). El enojo de Juan, entonces, se dirige no solamente al templo y los líderes religiosos, sino también a la institución de la familia heterosexual y procreativa (la boda de Caná). Tal enojo, comúnmente inconsciente y reprimido, ha sido una característica de las minorías sexuales, que muchas veces tienen que pasar la vida reprimiendo y escondiendo sus verdaderas emociones. Tanto la boda de Caná como el templo de Jerusalén representan blancos del enojo de Juan, y todo el libro deconstruye **las instituciones patriarcales de la familia y de la religión**. La nueva comunidad de los discípulos de Jesús toma el lugar de la familia y de la religión patriarcales y de ese modo manifiesta la verdad que libera de la opresión (Juan 8:32).

El desplazamiento de la familia patriarcal por la nueva comunidad de los discípulos se ve inmediatamente en el siguiente diálogo con Nicodemo (2:23–3:36). Con su enseñanza, Jesús reemplaza a “el maestro” de Israel, y uno entra en la nueva comunidad por un nuevo nacimiento espiritual en vez de heredar tal condición por nacimiento natural. El procedimiento joánico de desplazamiento se remarca en el relato sobre la samaritana (4:1-42), donde una mujer no israelita y además minoría sexual de mala reputación recibe la primera revelación explícita sobre la identidad mesiánica de Jesús y, a su vez, la comunica (como una evangelista) a su aldea. En el diálogo, Jesús hace patente que la adoración de Dios en Espíritu y verdad (práctica de las comunidades joánicas, excluidas de las sinagogas), toma el lugar del templo como centro de la revelación divina y la fuente de la vida.

En la segunda señal que sigue (Juan 4:46-54), Juan parece transformar el relato de Q (Lucas 7:1-11 // Mateo 8:5-13) sobre el centurión y su esclavo amado sanado por Jesús (o tal vez Juan sigue una tradición independiente). Notablemente, Juan parece “limpiar” las dos escenas de minorías sexuales descritas en Lucas 7. Primero, en Lucas 7:1-10, Jesús sana al muy amado compañero esclavo de un centurión romano, mientras en Juan 4:43-54 el lugar del esclavo amado es tomado por un “hijo” (¿un esclavo adoptivo?). Segundo, en Lucas 7:36-50 es una prostituta (“pecadora” por excelencia) quien unge los pies de Jesús, mientras que en Juan 12:1-11 es la piadosa María, que se había sentado a los pies de Jesús para escuchar sus enseñanzas, quien le unge los pies. Mateo y Marcos describen la unción en Betania en la casa de Simón “el leproso” (tal vez era el padre de María, Marta y Lázaro, y dueño de la casa donde ellos vivían, separados de él, porque sería “impuro” según la ley de Moisés; Marcos 14:3-9; Mateo 26:6-19).

En Juan 5:1-47, Jesús sube de nuevo a Jerusalén a una fiesta judía, pero en vez de asistir al templo, se dirige al “hospital” de los enfermos y discapacitados marginados (la piscina de Betesda), donde sana a un paralítico. Provoca un agudo conflicto con las autoridades religiosas sobre el sábado y la ley y aún mayor oposición cuando insiste en que él mismo representa el nuevo centro de la obra liberadora divina, no el templo con sus fiestas.

En Juan 6, Jesús alimenta a 5000 seguidores pobres (como en los sinópticos) y proclama: “Yo soy el pan de vida” (6:35), desplazando a Moisés (ver el maná del Éxodo) como padre de la familia patriarcal. En Juan 7, el conflicto con las autoridades judías se agudiza y el último día de la fiesta de los tabernáculos Jesús se presenta como fuente del agua de vida, desplazando otra vez al templo (ver Ezequiel 47). [Juan 7:53–8:11 sobre la mujer adúltera no es

de Juan mismo, pero es coherente con su énfasis en la autoridad de Jesús que reemplaza la autoridad patriarcal y la pena de muerte para el adulterio (estipulada por la Ley), sustituyéndola por el amor que perdona entre los discípulos en la nueva comunidad.]

En Juan 8, Jesús declara que es la luz del mundo que libera a la nueva comunidad de la opresión de la familia patriarcal (descendientes de Abraham) y de las autoridades del templo (8:32, 36). Sigue el relato de la curación de un ciego de nacimiento (9:1-41), un soltero, dependiente de sus padres, pero que, al ser expulsado de la sinagoga, se incorpora a la nueva comunidad de Jesús. En Juan 10, Jesús proclama: “Yo soy el buen pastor”, el líder que reemplaza a las autoridades del templo y cuyas “ovejas” (discípulos) sustituyen a la familia patriarcal. Con la fiesta de la dedicación en Jerusalén (Juan 10:22-42) el conflicto con las autoridades aumenta de nuevo cuando ellos intentan apedrear a Jesús.

Con la resurrección de Lázaro (Juan 11:1-54), el propósito y la teología de Juan se manifiestan claramente. Jesús había participado en la boda patriarcal de Caná bajo presión de su madre. Pero Juan demuestra claramente que el hogar predilecto de Jesús no era su propia familia, o un matrimonio tradicional, sino el hogar de María, Marta y su hermano Lázaro, todos solteros (una “familia” no tradicional). Así como Marcos señala que Jesús amó al joven rico, Juan hace hincapié en el amor especial que Jesús tenía por Lázaro, María y Marta (11:3, 5, 11). Como en Romanos 16 Pablo saluda mayormente hogares de minorías sexuales, Juan hace patente que el hogar donde Jesús se sintió “en casa” era un hogar de minorías sexuales, personas que rompieron con la expectativa patriarcal de casarse y tener muchos hijos. Según Juan, es esta María la que en Betania unge a Jesús con perfume (12:1-11).

La resurrección de Lázaro pone de manifiesto que el poder de Dios en Jesús opera fuera del ámbito del templo y de las autoridades religiosas y también fuera del control de las familias tradicionales patriarcales. La conclusión de la primera mitad de Juan sigue demostrando que el hogar no tradicional de Lázaro, María y Marta desplaza a la familia tradicional patriarcal y al templo como centro de la acción divina. El Libro de las Señales termina anunciando la llegada de algunos griegos (“otras ovejas”) que desean incorporarse en la nueva comunidad de los seguidores de Jesús (desplazando a los judíos incrédulos; 11:55–12:50).

En **la segunda parte del Evangelio (13–21)**, Jesús primero procura fortalecer a los discípulos y los prepara para la crucifixión. En Juan 13–17 Jesús habla de la presencia del Espíritu de Dios en la nueva comunidad (no en el templo). Con su perspectiva radical, Juan enfoca el sencillo mandato de amor mutuo en la nueva comunidad (13:34-35) en lugar de enfocar los múltiples códigos legales del Pentateuco (Goss 2006:559-60). Se parece a Pablo con su militancia a favor de la liberación de la ley que disfrutaban los cristianos (Gálatas; Romanos); pues como insiste Juan en su Prólogo: “La ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (1:17). La eliminación de las múltiples marginaciones prescritas en los códigos del Pentateuco con referencia a las minorías sexuales (ver sobre todo “los eunucos”, Deut. 23:1-2; Lev. 21:18-20) hace del Evangelio del Discípulo Amado “buenas nuevas” para esas minorías. Como el nacimiento espiritual es distinto, así también el “fruto” de la nueva comunidad no son hijos naturales sino la multiplicación de discípulos (Juan 15:1-17).

En el relato de la muerte de Jesús, Juan hace hincapié en el conflicto con los líderes religiosos del templo. Poco antes de morir en la cruz, Jesús entrega su madre viuda, no a Pedro con su familia tradicional, sino al Discípulo Amado, un soltero, que de esta manera formó otro hogar no tradicional (19:26-27). Este discípulo se había “reclinado sobre el pecho de Jesús” en la última cena (13:23, 25; las traducciones modernas crean más espacio de lo indicado por las palabras griegas), y es el autor del Evangelio según la tradición (ver 1:35-40; 18:15-16; 19:26-27; 20:1-10; 21:7, 20-24). Es notable cómo María aparece en Juan solamente en el relato de la boda de Caná (2:1-12) y al **final donde Jesús la manda para formar parte** de la nueva comunidad en relación con su Discípulo Amado, no casado (19:26-27).

Marcos había contado cómo las mujeres fieles llegaron primero al sepulcro vacío, y Lucas y Mateo añadieron cómo Jesús resucitado apareció primero a estas mujeres y no a los fracasados apóstoles varones. Pero Juan insiste en que, aun antes de las apariciones a las mujeres, el Discípulo Amado, habiendo corrido a la tumba más rápido

que Pedro, fue el primero que creyó en la resurrección –aun sin haber visto a Jesús. Es el soltero Discípulo Amado, entonces, quien sirve de paradigma fundamental para las generaciones posteriores que creyeron sin ver a Jesús resucitado. En el Evangelio es este discípulo, no una familia tradicional, quien simboliza la comunidad cristiana.

Además, la primera aparición de Jesús resucitado no es a las mujeres fieles como grupo, sino a María Magdalena, tradicionalmente identificada como una prostituta (Juan 20:1-18; ver bajo Lucas y Mateo). Adeline Fehribach retrata la búsqueda decidida que María hace para encontrar el cuerpo de Jesús, y la compara con la mujer en el Cantar de los Cantares y con las obras griegas de amor, donde las esposas van en busca del cuerpo **de sus esposos muertos**. Jesús es visto como el “novio mesiánico”. A Fehribach le incomoda la negación de Jesús a corresponder al abrazo de María y observa que Jesús se mantiene “apartado de las preocupaciones terrenales de los demás, especialmente de las mujeres en su vida” (Adeline Fehribach 1998:165). Los límites impuestos por su ideología heterosexista le impiden detectar posibilidades más radicales.

El epílogo (21:1-25), sin embargo, sigue insistiendo en que el soltero Juan, el Discípulo Amado de Jesús, mantiene cierta prioridad sobre Pedro y le sobrevivirá, del mismo modo que lo dejó atrás en la carrera a la tumba. Pero más significativamente, el discípulo casado y el Discípulo Amado de Jesús llegaron a ser un equipo de liderazgo (ver Hechos 15) para la nueva comunidad de Jesús, que desplaza a la familia tradicional opresiva patriarcal y al templo con sus sacerdotes.

De San Ireneo tenemos otra tradición (ahora comúnmente ocultada):

Están también quienes oyeron de [Policarpo] que Juan, el discípulo del Señor, al ir a los baños en Éfeso y advertir que Cerinto estaba en ellos, huyó sin bañarse exclamando: “Huyan, antes que la casa se venga abajo, pues está Cerinto, el enemigo de la fe” (Ireneo *Adv. Haer.* 3.3.4, ANF 1:416; Eusebio. *Hist. Eccl.* 5.8.4., LCL 1:455).

Cerinto era un hereje gnóstico (cerca 100 d.C.). Numerosos autores citaron esta tradición de Ireneo antes de Kinsey (1948), Stonewall (1968) y la difusión pública de más información sobre las prácticas homoeróticas en las sociedades grecorromanas. Nadie preguntó por qué un judeocristiano como Juan estuvo presente en los baños públicos, una institución grecorromana de mala reputación entre los judíos.

6. Romanos: La carta queer de un apóstol diferente para cinco comunidades inclusivas

En Romanos 16:1-16, donde Pablo nombra a 29 personas (y saluda a 28 de ellas), diez son mujeres. Saluda a nueve mujeres (y recomienda a Febe, 16:1-2), mientras saluda a 19 varones (ver análisis estadístico más adelante). Entre las mujeres encontramos a Junia, que era “apóstol” junto con su esposo Andrónico (16:7), lo que evidencia el liderazgo de las mujeres en las primeras iglesias. En los manuscritos griegos posteriores, los escribas cambiaron el nombre de Junia por una forma masculina. Si Junia hubiera sido varón, junto con Andrónico, sería otro ejemplo de parejas apostólicas del mismo sexo (tal como los seis pares entre los doce escogidos por Jesús, según el griego en Mateo 10:1-4).

Pablo también saluda a Prisca y Aquila (16:3-5), sus “colaboradores”, y nombra a Prisca/Priscila primero, como era su costumbre (excepto en 1 Cor. 16:19). Alaba a ambos por el coraje (virtud “masculina” usualmente expresada en griego por un verbo “jugar de varón, ser varonil”, 1 Cor. 16:13). Es notable que de las diez mujeres nombradas en Romanos 16, Pablo indica que ocho de ellas son “sus colaboradoras” en el trabajo de la iglesia, mientras solamente uno de los varones solteros es llamado “colaborador” (16:9; ver también Aquila y Andrónico con sus esposas). El trabajo de las iglesias era hecho mayormente por las mujeres, en parte porque los varones debían dedicarse a su trabajo secular. Sin embargo, Pablo había tenido mucho afecto por los varones, pues, en vez de llamarlos “colaboradores”, los llama “amados” (vv. 5, 8, 9). Entre las mujeres solamente a la colaboradora Pérsida se le llama “amada”.

Además de las nueve mujeres, líderes de las iglesias en Roma, Pablo habla de Febe (16:1-2), a quien le había confiado su carta de Corinto para las “iglesias en casa” de Roma. Pablo se refiere a Febe como “diácono, ministro” (griego *diákonon*, usando la forma masculina), aunque ciertas versiones oscurecen este hecho con la traducción “sierva” (cf. BJ “diaconisa”). El Apóstol señala el alto nivel económico de Febe, a quien describe como “protectora” de muchos, incluso de Pablo mismo. Es probable que Febe tuviese que viajar a Roma por motivos legales sobre una herencia y Pablo aprovechase la ocasión para despachar su Carta Magna. Cuando pensamos en el enorme efecto de Romanos a lo largo de la historia de la iglesia, en las conversiones de Agustín, Lutero, Wesley y en la teología de Karl Barth, es casi imposible imaginar qué hubiera pasado si Febe hubiera perdido la carta. Así, de las diez mujeres nombradas en Romanos 16, nueve son activas en el ministerio de la iglesia (la única excepción es la hermana de Nereo, 16:15b).

Es sorprendente el comparar la iglesia de Roma, siglos después, con una jerarquía **solo de varones**, con papa, cardenales, enormes y lujosos edificios, apoyando las injusticias de políticos opresores y con poder político opresor propio. En contraste, las cinco “iglesias domésticas”, a las cuales Pablo se dirige en su carta, son iglesias constituidas en gran parte por esclavas/os y marginados, dirigidas mayormente por mujeres, y con mujeres que hacen gran parte del trabajo, sin jerarquía de obispos o arzobispos, comunidades vistas poco después como amenaza subversiva para el Imperio. El mismo cuadro se destaca también en las otras seis cartas procedentes de Pablo mismo y también en tres cartas deuteropaulinas. Las → **Cartas Pastorales** no establecen ninguna jerarquía de ancianos, pero empiezan a poner límites a la autoridad y al trabajo de las mujeres. La Reforma Protestante dio pasos importantes para volver al estado original. Lutero rechazó la autoridad suprema del papa; Calvino, de acuerdo con las Cartas Pastorales, eliminó la jerarquía entre clérigos (presbíteros/ ancianos), pero el liderazgo e igualdad de las mujeres todavía hoy está en proceso de recuperarse.

Excepto la evidencia sorprendente de Romanos 16, la carta no tiene mucho que decir concretamente sobre las mujeres. Tal vez sea de más significado teológico la ausencia de Eva cuando Pablo trata de la caída, con su comparación entre Adán y Cristo. Mucho más tarde 1 Timoteo echa la culpa del primer pecado a Eva, la engañada (2:14), en un contexto que procura limitar el liderazgo de las mujeres en las iglesias, pero en Romanos la responsabilidad de introducir el pecado al mundo es cosa exclusiva del varón Adán (5:12-21).

En Romanos 7:1-6, con su referencia a la situación de una mujer casada como ilustración de la libertad del cristiano de la ley, Pablo “usa a la mujer como medio para pensar”. La mujer casada, en esta ilustración, está “sujeta/ atada” al esposo mientras éste viva, pero es “libre” cuando él muere (ver “las mujeres de ellos” –propiedad de los varones gentiles– en 1:26). Así, los varones y mujeres cristianos habían estado sometidos a la ley, pero ahora son “libres” de la ley (7:6). En 1 Corintios (7:2-4, 10-16), Pablo describe el matrimonio en términos más positivos, como una relación caracterizada por la mutualidad (cf. la perspectiva casi sacramental del matrimonio en Efesios 5, probablemente deuteropaulina).

En Romanos 2:25-29, el Apóstol puntualiza que la circuncisión de los varones prescrita por la ley (Génesis 17; Levítico 12:3) ya no es requisito para los cristianos gentiles (cf. Colosenses, deuteropaulina, donde el bautismo de ambos sexos toma el lugar de la circuncisión de varones como rito de iniciación en las nuevas comunidades cristianas; Col. 2:11-12 RV60). En la ley, Levítico aun habló de árboles con su fruto “incircunciso” por tres años, tal vez señalando la circuncisión como rito para maximizar la fertilidad (Lev. 19:23-25). El Nuevo Testamento, sin embargo, abandona el requisito de la circuncisión y la demanda de procreación y de máxima fertilidad, para insistir en la multiplicación de discípulos por la fe (Juan 15:1-17) y en el fruto del Espíritu (Gál. 5:22-23).

Minorías sexuales en las “iglesias domésticas” inclusivas. (Ver Thomas D. Hanks 1997:137-49, **donde las estadísticas están un poco incorrectas pero no afectan el argumento.**) De las diez mujeres nombradas en Romanos 16:1-16, solamente tres son casadas (Prisca, vv. 3-4; Junia, v. 7; y Julia, v. 15) pero siete representan minorías sexuales (Febe, vv. 1-2; María, v. 6; Trifena y Trifosa, v. 12a [probablemente hermanas solteras], Pérsida, v. 12c; la madre [viuda o divorciada] de Rufo, v. 13b; y la hermana de Nereo, v. 15b).

De los 19 varones saludados, solamente tres son casados: Aquila, vv. 3-4; el coapóstol Andrónico, v. 7; y Filólogo, v. 15a. Pero Pablo saluda a 16 solteros que representan minorías sexuales (vv. 5, 8-11, 13-15). Además, en los saludos por parte de los colaboradores de Pablo en Corinto (16:21-24), Pablo nombra a ocho varones solteros que viven con el Apóstol en la casa de Gayo (nueve varones solteros en total, un arreglo de vivienda que no se permite hoy, por parecer “inmoral”, en algunas partes del mundo). Así, de las 38 personas que Pablo señala en Romanos 16, solamente seis serían casadas; las 32 restantes (incluyendo a Pablo mismo) siguen el ejemplo de Jesús en quedarse libres de compromisos matrimoniales (incluso abandonando a las esposas en algunos casos: Lucas 14:26; 18:29).

Asimismo, siete de las diez mujeres representan minorías sexuales. El cuadro es parecido en los otros libros del Nuevo Testamento (→ especialmente **Filemón**, **Colosenses** y **2 Timoteo**). Es evidente, entonces, qué poco lugar tenían las parejas casadas –la “familia” tradicional– en las iglesias del Nuevo Testamento (cf. las cartas deuteropaulinas y pastorales posteriores) y qué grande era el lugar de las minorías sexuales (solteras/os, esclavos/as, viudas, personas separadas o divorciadas etc.; Hanks 1997) en estas iglesias. (El lector moderno podría imaginar que los individuos que reconocemos como minorías sexuales tenían cónyuges no mencionadas/os. Pero tal interpretación parte de la presuposición de que las iglesias del NT se parecen a ciertas iglesias modernas dominadas por familias nucleares con sus hijos. Sin embargo, partiendo de Jesús [→ **Lucas** 14:26; 18:29], las comunidades cristianas consistían mayormente de personas que habían abandonado las estructuras de las casas patriarcales, para participar en comunidades alternas [muchos eran esclavos y no pudieron casarse]. Pablo y sus colaboradores establecieron iglesias fieles a la tradición de Jesús [cf. los códigos domésticos en las cartas deuteropaulinas, → **Colosenses**]. De hecho, muy pocos padres con hijos mayores [herederos] se afiliaron con las comunidades cristianas hasta el siglo II [ver los esclavos/as y las esposas cristianas en → **1 Pedro** 2:18-25 y 3:1-9].)

Sin embargo, Pablo, viviendo en Corinto en una casa con otros ocho hombres no casados y escribiendo a las iglesias reunidas en casas en Roma donde la vasta mayoría de la membresía representaba minorías sexuales, en → **Romanos** 1:26-27 se supone que dejó como legado a la iglesia el único texto en el Nuevo Testamento que explícitamente condena a los homosexuales –¡declarándolos objetos de la ira de Dios! De hecho, según la interpretación tradicional, Romanos 1:26-27 constituye el gran pretexto para perseguir y aún matar a las personas homosexuales, especialmente desde el siglo XIII al siglo XX. En parte ésto se ha debido a la enorme influencia de Tomás De Aquino (1225-74 d.C.) y su teología Aristoteliana de la “naturaleza”.

La influencia de la interpretación de Aquino, seguida por Lutero y otros reformadores, alcanzó su punto culminante con el Holocausto Nazi, donde de diez mil a quince mil homosexuales fueron matados, junto con los seis millones de judíos y otros grupos minoritarios. Los nazis de hecho comenzaron su persecución y violencia contra los homosexuales inmediatamente después de asumir al poder en 1933, cinco años antes del ataque de Kristalnacht (la noche de los cristales rotos) contra los judíos en 1938 (Günter Grau 1995). En el momento en que el mundo está empezando a reconocer y a respetar la dignidad humana completa de las minorías sexuales (Ecuador y Sudáfrica incluso prohíben la discriminación contra ellos en sus nuevas constituciones), debemos preguntarnos si el apoyo a tal terrible historia de violencia puede realmente encontrarse en Romanos.

Aunque ignorado totalmente por apologistas tradicionales determinados a refutar detalles de sus exégesis bíblicas, el punto principal del estudio clásico de John Boswell fue mostrar como los frutos amargos del anti-semitismo y la homofobia florecieron juntos en la Iglesia medieval postrera, probablemente por causas similares (John Boswell 1992). Un entendimiento apropiado de la enseñanza real de Pablo en Romanos nos puede capacitar para contrarrestar ambas expresiones trágicas de prejuicio e intolerancia. Tristemente, la mayoría de los eruditos bíblicos evangélicos post-holocausto se han mostrado desesperados por rescatar a Pablo de cualquier mancha de anti-semitismo, ¡a la vez que hacen alarde de un “celo sin conocimiento” (Romanos 10:2) con el fin de convencer a Pablo de la homofobia! Evidentemente faltándoles el punto principal del trabajo de Boswell y no sabiendo que la violencia Nazi, con su punto culminante en el Holocausto, empezó apuntando a los homosexuales, los líderes evangélicos comúnmente han fracasado de manera penosa en distinguir entre seguir a Jesús y seguir a Hitler.

Nota: Romanos 16. Pobres (esclavas/os), minorías sexuales y mujeres líderes en las (cinco) humildes “iglesias en casa” de Roma.

Clave: (J) = judío; */*? = nombre común para esclavos y esclavos liberados (mayormente pobres)

Pablo señala un total de 38 personas en Romanos 16:1-16 y 21-24 (10 son mujeres).

11 judíos: seis de los 28 saludados en Roma eran judíos; además cinco (Pablo + cuatro) de los nueve en Corinto.

12-24 esclavas/os y esclavos/os liberados: solamente cuatro nombres claramente no son de esclavos (URBANO, RUFO, PRISCA y AQUILA); un total de 12 personas con nombres para esclavas/os en Roma, más 12 con posibles nombres de esclavos (ver detalles en Peter Lampe, 1991).

16:1-2 Febe (nombrada, no saludada), portadora de la carta, diácono / ministro (el griego utiliza la forma masculina); protectora/patrona de Pablo y otros.

16:3-16 Saludos a 28+ personas o casas en cinco “iglesias en casa”: vv. 1-5a; v. 10; v. 11; v. 14; v. 15. 16+ SOLTEROS, etc., sólo uno es trabajador; tres son llamados “amados” (“queridos amigos”)

Epéneto*? (v. 5), “mi amado”

Ampliatio* (v. 8), “mi amado”

URBANO (v. 9), “*nuestro compañero de trabajo en Cristo*”

Estaquis*? (v. 9), “mi amado”

Apeles*? (v. 10)

Los [esclavos]* de Aristóbulo [difunto 48-49 d.C.] (v. 10b)

Herodión* (J), (v. 11)

Los [esclavos]* de Narciso [difunto 55-57 d.C.] (v. 11)

RUFO (v. 13); cf. Marcos 15:21

Asíncrito*?, Flegonte*?, Hermes*, Patrobas*?, Hermas*? + hermanos con ellos (v. 14)

Nereo* (v. 15)

Olimpas*? (v. 15)

seis MUJERES SOLTERAS, etc., cinco de las seis señaladas por su trabajo en las iglesias

María* (J?) (v. 6a), trabajadora en la iglesia

Trifena* y Trifosa* (v. 12a, hermanas), trabajan en la obra del Señor

Pérsida* (v. 12b), “*la amada... que tanto ha trabajado*”

La madre*? de Rufo (v. 13b), “*como una madre para mí*” (hospitalidad)

La hermana*? de Nereo (v. 15b)

Tres MATRIMONIOS (seis personas)

PRISCA (J) y AQUILA (J), (vv. 3-5a);

ver 2 Tim. 4:19; Hechos 18:26; cf. 1 Cor. 16:9; Hechos 18:2

Andrónico*? (J) y Junia (J)*, ambos “apóstoles” (v. 7a)

Filólogo*? y Julia* (v. 15a)

16:21-24 Saludos de los ocho compañeros varones alojados con Pablo en la casa de Gayo (total nueve)

Timoteo (J) (v. 21a)

Lucio (J), Jasón (J) y Sosípatro (J) (v. 21b)

Tercio (v. 22), secretario de Pablo

Gayo (v. 23a), anfitrión

Erasto, tesorero de la ciudad (v. 23b)

Cuarto (v. 23b)

Resumen. Romanos 16 se refiere a 38 personas (Febe y Pablo mismo incluidos); Pablo saluda 28 en Roma:

32 aparentemente no casadas/os (minorías sexuales: solteras/os, divorciadas/os, etc.)

6 personas casadas (tres matrimonios)

12-24 esclavos/as y esclavos/as liberados (mayormente pobres: hasta 24 esclavos en Roma)

11 judíos: seis en Roma (iglesias mayormente de gentiles), Pablo y cuatro compañeros en Corinto

10 mujeres, ocho de ellas líderes: una “diácono” (Febe); Prisca; una apóstol (Junia); cinco trabajadoras

7. 1 Corintios: ¿Los valores de las minorías sexuales reemplazan los de la “familia”? (1 Cor. 5–7; 16:5-24)

Buenas nuevas para las minorías sexuales (1 Cor. 5–7; 16:5-24). 1 Corintios menciona 16 personas vivas **entre las que solamente hay dos parejas casadas**: Cefas/Pedro y su esposa (1:12; 9:5), Aquila y Prisca/Priscila (16:19; otros textos nombran a Prisca primero); además, un hombre en la iglesia en Corinto quien mantenía una relación “incestuosa” con su madrastra (5:1). Por otro lado, hay diez personas no casadas: Timoteo, 16:10-11; Apolo, 16:12; dos pares de varones (Pablo y Sóstenes, 1:1; Crispo y Gayo, 1:14); y tenemos la *casa* (no “familia”) de Estéfanos con un par de acompañantes Fortunato y Acaico, 1:16; 16:15-18. (Si Estéfanos fuera casado, el énfasis en su casa sin nombrar a su esposa sería extraño.) Pablo menciona también a Cloe, soltera y probablemente comerciante, con su gente (no “casa” ni “familia”; 1:11, BJ y DHHBE notas).

Obviamente, ni las “iglesias en casa” en Corinto ni Pablo con sus compañeros en Éfeso reflejan un ambiente dominado por parejas casadas (ver arriba Romanos 16; **1 Tesalonicenses**; **Filemón**; **Filipenses**; **Colosenses**). La carta sí indica (1 Cor. 9:5) que había otros misioneros casados (como Prisca y Aquila; ver Andrónico y Junia en Romanos 16:7) y que Jesús tenía hermanos casados (Santiago y Judas). Pero la gran mayoría (10 de 16 personas mencionadas) parecen ser solteros/as o parejas de un mismo sexo. De los autores del Nuevo Testamento, solamente Santiago y Judas parecen ser casados (→ **1-2 Pedro** probablemente no proceden de Pedro directamente). Dado este contexto, ¿podemos esperar que el evangelio que Pablo proclama en 1 Corintios sea buena nueva para las minorías sexuales?

1 Corintios 5–7 (tres capítulos **enteros**) es el único tratamiento detallado en el Nuevo Testamento de lo que en nuestras categorías modernas se llama asuntos “sexuales”. Fuera de esto, solamente tenemos versículos aislados de Jesús (por ej., sobre **el divorcio para casarse de nuevo y contra el adulterio**) y breves textos en las cartas (→ **1 Tesalonicenses** 4:3-8 es el más detallado). En las Escrituras Hebreas, sin embargo, tenemos un libro entero de poesía erótica, el Cantar de los Cantares, que destaca el amor sexual, no el matrimonio. Mucho menos es una alegoría del amor de Dios para su pueblo o de Cristo para la iglesia, como en las interpretaciones tradicionales desde hace 2000 años. La pregunta obvia es si la enseñanza de Pablo representa una continuidad de la perspectiva de las Escrituras Hebreas (sobre todo el Cantar de los Cantares), o si las influencias grecorromanas y orientales subvirtieron su perspectiva hacia un negativismo en cuanto a las expresiones del amor sexual. ¿Habla Pablo como defensor de los pobres, débiles y marginados en estos capítulos, o se pone al lado de los fuertes y de una ideología sexual controladora y opresora?

Históricamente, 1 Corintios 5–7 es de suma importancia, pues sería la base de la ideología sexual de San Agustín, el paradigma dominante en las iglesias casi hasta el presente: relaciones sexuales solamente dentro del matrimonio y para la procreación. Además, desde la Reforma protestante, e incluso hasta el presente, es común suponer que 1 Corintios 5–7 impone el matrimonio como la norma cristiana. Aquí, más fieles a Pablo que los protestantes modernos, serían San Agustín y la tradición medieval, pues reconocieron que la vida soltera de Jesús fue la norma para Pablo y la mayoría de sus colegas.

El prejuicio ideológico es evidente en la tendencia a titular 1 Corintios 7, “El matrimonio” (DHH), cuando de hecho el capítulo trata mucho más detalladamente de la virginidad (BJ; 7:25-40), manda a las viudas no volver a casarse por motivo de la proximidad de la Segunda Venida de Jesús (7:8-9, 29-35; → **1 Timoteo** 5:11-14), y subraya la gran superioridad del celibato para quienes quieren servir a Dios (7:7). Sin embargo, y contrario a la ideología sexual de San Agustín, la procreación jamás entra en la perspectiva de Pablo al tratar de asuntos sexuales, pues el Apóstol esperaba la segunda venida de Jesús antes de su muerte (15:51-52). Al escribir sobre las relaciones sexuales de los casados en 7:1-5, Pablo supera su cultura patriarcal cuando insiste en la justicia, la igualdad y la mutualidad de los derechos conyugales. Pero la relación sexual en el matrimonio se describe como “deber”, no como placer. Ni la procreación de hijos (Génesis 1–2) ni el amor (¡→ **1 Corintios** 13!) figuran en la perspectiva. El matrimonio se reduce a un tipo de técnica de control frente a los deseos sexuales (7:9). Cf. la exaltación del amor en el matrimonio en las cartas deuteropaulinas (→ **Efesios** 5:25-33; **Tito** 2:4).

Al tratar de los varones casados, con dinero para pagar meretrices (6:9-20), Pablo parte de un concepto del cuerpo del cristiano como templo del Espíritu Santo y señala el gran peligro para este cuerpo de parte de las relaciones sexuales con una meretriz pagana. Especialmente si las esposas cristianas insistían en la abstención sexual por ascetismo (1 Cor. 7:5), podemos entender por qué tantos esposos pagaban meretrices. Pero la enseñanza de Pablo en 6:9-20 presenta diversos problemas.

- La noción de la contaminación del cuerpo cristiano por contacto con la meretriz contradeciría otra convicción de Pablo: que una mujer cristiana casada con un hombre pagano tendría un poderoso efecto en santificar no solamente al esposo pagano sino también en producir hijos “santos” (es decir, “no contaminados” por el paganismo; 1 Cor. 7:14).

- Jesús también dio el ejemplo del poder santificador del Espíritu Santo, al purificar leprosos y resucitar cadáveres al tocarlos. Enseñó que no son las cosas exteriores las que contaminan, sino los malos pensamientos que proceden del corazón (Marcos 7; Mateo 15; ver Romanos 14:14,20 y Tito 1:15 con sus afirmaciones de que todas las cosas son limpias). ¿Cae Pablo aquí en el error de que el sexo es inmundo, o que las meretrices no manifiestan la imagen de su Creador?

- Jesús era amigo de meretrices y publicanos (Lucas 5:30; Mateo 21:31-32; 11:19), a quienes trató con respeto y amor y escogió como instrumentos en la proclamación de su reino (Lucas 7; Juan 4). Resucitado, apareció, antes que a nadie, a María Magdalena (→ **Mateo, Marcos, Lucas**). Para Pablo, sin embargo, la meretriz pagana no aparece como persona, mucho menos como discípula potencial de Jesús, sino como amenaza a la pureza cristiana que debe ser evitada. No obstante, aun la condenación que Pablo expresa no está dirigida a las meretrices sino a los esposos cristianos adinerados que compraban los servicios de ellas. Tal vez las meretrices de 1 Cor. 6:9-20 ejercían su negocio en el contexto de los cultos paganos idolátricos y por lo tanto para Pablo “huir de la prostitución” (6:18) era simplemente una forma de “huir de la idolatría” (10:14).

Como en **los asuntos** de la supuesta inferioridad de las mujeres, la necesidad de velos para ellas en los cultos cristianos y la aceptación de la esclavitud y los gobiernos autoritarios, tal vez debemos cuestionar ciertos elementos y argumentos de Pablo que nos parecen incoherentes cuando trata de la sexualidad humana. Pero su praxis como soltero, seguidor del soltero Jesús, su ejemplo al formar parejas íntimas con otros varones (ver también Jesús con el Discípulo Amado en → **Juan**), su fundación en todo el imperio romano de comunidades/iglesias regidas por minorías sexuales y no por familias patriarcales, nos obligan a ver en el apóstol Pablo un paradigma de libertad (1 Cor. 9:1) con un evangelio que es buena nueva tanto para las minorías sexuales como para las mujeres y los pobres (Dale B. Martin 1995:250-51).

En parte, el problema moderno con Pablo en 1 Corintios 5–7 surge porque ignoramos el lugar central que juegan en el texto la opresión y la justicia liberadora. Pablo hace patente que la opresión e injusticia (*ádikoi*, griego) son incompatibles con el nuevo orden divino que las comunidades cristianas deben manifestar (1 Cor. 6:9-11). Entonces, Pablo presenta la explotación de meretrices por hombres adinerados como algo inaceptable. La “inmundicia” sexual se define en primer término como injusticia y pérdida de libertad. *Porneía* se entiende como inmundicia sexual que resulta de tratamientos sexuales injustos, opresivos e irresponsables, sin libertad mutua, respeto, sabiduría y amor (6:12-20).

Como podemos observar en → **1 Timoteo**, la tendencia moderna de traducir *arsenokoítai* (“cama-varón/es”, 6:9) como “homosexuales” es totalmente equivocada. El término no refiere al concepto moderno de la orientación sexual ni a las lesbianas, sino a las *prácticas* abusivas de *varones*, la explotación sexual de mujeres, otros varones o jóvenes. La palabra griega anterior (*malakoí*), literalmente “suaves”, a veces era una metáfora para varones indisciplinados o “afeminados”. Pero en la antigüedad un varón “afeminado” podría ser alguien que pasaba su tiempo en compañía de mujeres y en frecuentes relaciones sexuales con ellas. En casi toda la historia de la iglesia, *malakoí* ha sido mal interpretado como una condenación de la masturbación (Dale B. Martin 1996:117-36). Frederick Danker reconoce “la impropiedad” de la traducción de la “Revised Standard Version” (inglés) de “homosexuales” (ver Bauer, Danker Arndt, Gingrich 2000, 135). **Sobre todo, ver el argumento de David Fredrickson (2000:197-222) por**

traducir “los suaves” y “cama-varones” en 1 Corintios 6:9-10 como “ellos que *carecen de auto-control*, ni los arrogantes que penetran a niños” (p. 197). Fredrickson nos lleva bastante más allá del ensayo de Dale Martin, dado que Martin deja “los suaves” con la traducción de “efeminados”, el cual requiere todavía más explicación.

En sus estudios sobre la vida sexual de los esclavos en la antigüedad, Jennifer Glancy y Albert Harrill han señalado un problema fundamental en las interpretaciones tradicionales de Pablo que concluyen que el Apóstol condenó a todas las personas involucradas en relaciones sexuales fuera del matrimonio (Glancy 1998:481-501; 2002/06:63-70; Harrill 2006:129-144). Tal interpretación no toma en cuenta que a veces hasta la mayoría de los miembros de las iglesias paulinas eran esclavas/os domésticas/os, que tales esclavas/os no pudieron casarse y que fueron obligados a servir sexualmente a sus dueños. Glancy aún contempla la posibilidad que tales esclavas/os no pudieron ser miembros de las iglesias (1998:501; 2002/06:69-70; Harrill, 192, 193-96).

Otro factor es el hecho de que muchas personas tenían la doble identidad de prostitutas/os y esclavas/os: “La enfática separación del cuerpo de prostitución del cuerpo de Cristo [1 Cor. 6:12-20] parecería excluir toda/o prostituta/o de membresía en la iglesia... No sabemos precisamente cómo Pablo respondió a la situación de esclavas/os cuyos dueños los obligaran tener relaciones sexuales con ellos” (Glancy 2002/06:70). Si interpretamos la enseñanza de Pablo como simple reflejo de la ideología sexual judía de su época, tendríamos que concluir que el Apóstol hubiera excluido de sus iglesias a todas las personas de doble identidad (esclavas/os obligados a trabajar como prostitutas/os), además de los esclavas/os obligados a servir sexualmente a sus dueños. Otra alternativa, sin embargo (que Glancy y Harrill no contemplan), es la de interpretar la enseñanza de Pablo en continuidad con el Cantar de los Cantares (el único libro en el canon cuyo tema es el amor sexual) y con Jesús, que tenía la mala fama de ser amigo de publicanos y pecadoras/rameras (Mateo 21:32). Interpretado como seguidor de Jesús (en vez de “fotocopia” de Filón y Josefo), Pablo tendría comprensión de la situación de los esclavas/os y prostitutas y expresaría solidaridad con ellas/os en la opresión y la violencia que sufrieron (Lucas 4:16-21). De esta manera, los comentaristas que jamás concluyan que el autor de 2 Tes. 3:10 (“El que no quiera trabajar que tampoco coma”) quería dejar a todos los discapacitados y niños morir de hambre podría admitir que muchas expresiones en las cartas no deben ser interpretadas con un literalismo legalista (Fee 1987:261-263; 1994:296-98).

8. 2 Corintios: Los catálogos de sufrimientos (opresión, violencia) de las minorías sexuales

Los cuatro catálogos de sufrimiento en 2 Corintios (4:8-10; 6:4b-10; 11:23b-29; 12:10) nos demuestran que Pablo, como muchas minorías sexuales, frecuentemente fue víctima de las calumnias, la injusticia, la opresión y la violencia. Como en el caso de las viudas, los huérfanos y las mujeres solteras, este extranjero itinerante no disfrutaba de la protección de sus parientes. Por lo tanto, sufrió calumnias y difamación que provocaron que las autoridades lo castigasen injustamente. A diferencia de la mayoría de los misioneros protestantes actuales, Pablo permaneció soltero. 2 Corintios procede de Pablo y su compañero Timoteo (1:1,19); no nombra a ninguna mujer de su época (ver Eva en 11:1-3), y además de Timoteo, solamente habla de → **Tito** (también muy querido, 2 Cor. 2:13; 7:6-16; 8:23), Silvano (1:19) y dos varones elegidos como apóstoles-delegados (8:18-23). Algunos han querido ver en la “espinas en la carne” (2 Cor. 12:7-8) de Pablo una referencia a su homosexualidad, pues las repetidas pedidos de liberación sin resultado anticipa la frustración de muchas personas modernas que sufren de una homofobia interiorizada. Sin embargo, Pablo hace patente en 1 Cor. 7:7 que considera su falta de atracción por las mujeres como un don de Dios que facilitaba su ministerio apostólico (Heaton 2006:621).

Aunque es común **hoy en día** proclamar que la Biblia exalta los valores de la familia tradicional, tales familias, de hecho, brillan por su ausencia en el Nuevo Testamento, donde la vida soltera de Jesús y sus seguidores como Pablo pareciera ser la nueva norma (cf. los patriarcas y las casas patriarcales dominantes desde Génesis en las Escrituras Hebreas). En Génesis (1:28) la *pareja* Adán y Eva constituye la imagen de Dios, pero en el Nuevo Testamento el *soltero* Jesús lo es, o a veces sus seguidores, también mayormente personas sin familia o a la que habían abandonado para seguir al maestro (Lucas 14:26; 18:29; → **Colosenses; Efesios**). Como en todo el Nuevo

Testamento, en 2 Corintios no es la familia patriarcal sino la iglesia la que constituye el centro de la presencia y praxis de Dios en el mundo. Esta iglesia, cuya mayoría de miembros no constituían matrimonios sino minorías sexuales, era una comunidad de amistad y amor. (Para el amor en 2 Corintios, ver 2:4, 8; 5:14; 6:6; 8:7-8, 24; 9:6-15; 11:11, 13; 12:15; 13:11, 13; también → **1-3 Juan**). Pablo describe la iglesia con la metáfora de una novia virgen (11:2-3; cf. Apoc. 14:4), pero en realidad esta “virgen” es toda la iglesia (de ambos sexos), una realidad cuya relación con Dios es más parecida a la poligamia tan común en la Biblia Hebrea (Abraham, Jacob, David, Salomón, etc.).

9. Gálatas: El racismo, el sexismo y la homofobia – ¿otro evangelio?

De las diez personas nombradas en Gálatas, ocho representan minorías sexuales. Cuatro no son casados: Jesucristo (1:1), Pablo (1:1), Bernabé (2:1, 9, 13) y Tito, un gentil (2:1, 3). La casa de Abraham no es una “familia” típica: Abraham, quien despidió a Agar, su concubina-esclava, y así se divorció de ella (más Ismael, el hijo de ambos, no mencionado aquí sino elípticamente), y Sara (3:6-18, 29; 4:21-31). Sólo Isaac (el hijo de Abraham y Sara y casado con Rebeca, 4:28), Pedro (1:18; 2:8-9, 11-14) y Santiago (1:19; 2:9-11), representan matrimonios tradicionales. ¡No es de extrañarse que Pablo luchara tanto para que las iglesias de Galacia fueran inclusivas de los gentiles “inmundos” e incircuncisos!

Hoy día, comúnmente se hace referencia a los esfuerzos cristianos en favor de los pobres, las mujeres, los afroamericanos, las minorías sexuales y los discapacitados como “asuntos de justicia”, los cuales desde luego lo son. Sin embargo, Pablo insiste en que los falsos maestros que exigieron que los creyentes gentiles fueran circuncidados y practicara la ley de Moisés, no predicaron la buena nueva de Jesús a los pobres, sino “¡otro evangelio!” (Gál. 1:6-9). Similarmente, en nuestros “asuntos de justicia”, a lo que tenemos que hacer frente es a los falsos maestros que proclaman “otro evangelio” –por mucho que puedan jactarse de ser fieles a la iglesia o a las Escrituras. Lo que se arriesga en tales esfuerzos no es algún ajuste menor en la “ética social” de la iglesia, sino el mismo evangelio en sí.

El problema de la homofobia, por ejemplo, se aclara si reflexionamos en la “zurdera”. Muchas iglesias todavía imaginan que proclaman la buena nueva de Jesús a todos por igual, sea cual sea su orientación sexual. Sin embargo, de hecho, personas de orientación homosexual que responden a su llamado pronto encuentran que les espera una “fiesta de circuncisión”: después de simplemente “creer en Jesús”, descubren que deben empezar a pensarse a sí mismos como heterosexuales, someterse a todo tipo de torturas “ex gays” para tratar de cambiar su orientación sexual, casarse, tener hijos y evitar a toda costa el divorcio. No es una sorpresa que comúnmente resulten depresiones, adicciones, conductas destructivas y suicidios.

Hoy en día, nadie soñaría con exigir que todas las personas zurdas antes muy maltratadas) “simplemente acepten a Cristo como Salvador y Señor” para después dedicar décadas en esfuerzos tortuosos en tratar de llegar a ser personas que usan la mano derecha habitualmente; hacerles “reconocer su verdadera condición de diestros” como esencial para su santificación, ¡y pasar la vida actuando (en forma insincera) como la gente diestra! Hoy día, cualquiera que pretendiera “evangelizar” a la gente zurda sería denunciado como proclamando “otro evangelio” totalmente contrario a la buena nueva liberadora de Jesús. Por tanto, para las iglesias que han pasado décadas estudiando y discutiendo sobre la “homosexualidad” –en lugar de arrepentirse de su homofobia– Gálatas todavía tiene una palabra profética a la que se debe prestar atención: los que buscan imponer las normas heterosexuales a las minorías sexuales están predicando “otro evangelio” (Chandler Burr 2007:26-31).

10. Efesios: Los pecados sexuales que ni se puede nombrar (5:3, 12)

La conducta sexual de los cristianos (→ 1 Tesalonicenses 4:3-8). Aunque Efesios incluye instrucciones para las casas patriarcales, solamente refiere por nombre a los solteros Pablo y Tíquico. Colosenses (3:5-7) y Efesios (4:17-24; 5:1-20), cartas deuteropaulinas, siguen la tradición de Pablo mismo: interpretan la praxis cristiana como un *caminar*, evitando las categorías filosóficas de moral y ética (Ef. 2:2, 10; 4:1, 17, 20; 5:1-2, 8, 15; Col. 3:7), y destaca la persona de Jesús (Col. 3:1-4, 16-17), su enseñanza de amor fraternal (Col. 3:14; Ef. 5:1-2), la dirección del Espíritu Santo (Ef. 5:18), la sabiduría (Col. 3:16; Ef. 5:15) y una redefinición de inmundicia y santidad (Col. 3:5; Ef. 5:3, 5). Ambas cartas repiten la prohibición paulina sobre la codicia sexual (ver el último de los Diez Mandamientos en Éxodo 20 y Deuteronomio 5), pero introducen un nuevo elemento al definir la codicia como una forma de idolatría (Col. 3:5; Ef. 5:5; ver # 1-2 en los Diez Mandamientos).

La referencia de Efesios (5:3, 12) a ciertos pecados sexuales que ni siquiera deben ser nombrados, fue malinterpretada por Tomás de Aquino (1225-74 d.C.) como una alusión al pecado de *lujuria* en la forma de “sodomía”. Este pecado de sodomía había sido inventado por Pedro Damián (1007-72 d.C.), pero en la Biblia misma, Sodoma es el nombre de una ciudad, no de un pecado (Mark D. Jordan 1997:150-51). La invención lingüística de Pedro Damián y la tergiversación exegética de Tomás de Aquino provocaron siglos de confusión, opresión y violencia, pues la “sodomía” nunca tuvo una clara definición: ¿sólo sexo anal entre varones?, ¿sexo oral o anal con mujeres?, ¿cualquier sexo entre varones?, ¿sexo con animales?, ¿masturbación?, ¿masturbación mutua?, etc. Resultó difícil explicar cómo podría citarse a Pablo (Rom. 1:27) para condenar explícitamente un pecado que el Apóstol supuestamente dijo en otra parte que no se podía nombrar. Esta nefasta tradición de no poder nombrar el pecado favorito de clérigos supuestamente célibes está terminando hoy, después de siglos de violencia contra las minorías sexuales (ver la Shoah, el Holocausto nazi) y con costosos juicios contra clérigos católicos por abuso sexual de niños y adolescentes.

El Vaticano, mientras tanto, ha descubierto que sí se puede nombrar el pecado que Tomás de Aquino consideró innombrable. Aun publican detallados documentos sobre la homosexualidad, llenos de mala ciencia y peor exégesis, pero el Papa sigue defendiendo la desastrosa tradición del “celibato” clerical. Efesios, sin embargo, no hace ninguna referencia a actos homoeróticos y no procura imponer un silencio sobre los pecados que la carta misma menciona. La carta solamente quiere desanimar toda conversación que provoque el pecado, al presentarlo como atractivo (Andrew T. Lincoln 1990:322).

11. Filipenses: Evodia y Síntique casi dividen la iglesia que fundó Lidia (4:2-3; 2:2)

Durante su segundo viaje misionero (50 d.C.), cuando Pablo y sus compañeros Timoteo y Silas trataron de establecer la iglesia en Filipos, Lidia, una mujer y comerciante itinerante, cabeza de su propia casa, fue la primera persona dar la bienvenida a la Palabra y ofreció hospitalidad a los misioneros (Hechos 16:11-15). Filipenses muestra que mujeres prominentes continuaron como líderes en esta primera iglesia europea. El propósito principal de Pablo en escribir la carta aparentemente fue para lograr la reconciliación entre dos tales mujeres, Evodia y Síntique, líderes en la iglesia, cuya controversia amenazó con dividir la iglesia (4:2-3; 2:2). (Sobre estas mujeres, ver N. A. Dahl 1995:3-15. También útil, para un tratamiento feminista del problema del lenguaje, es Sheila Briggs 1989.) Dado que Pablo, como Jesús, dependía de la generosidad de mujeres prósperas e independientes, lo que menos quería el apóstol fue una iglesia debilitada por divisiones y así incapaz de apoyar su trabajo de misión económicamente (Fil. 4:10-19; cf. Romanos 15:22-29, con las tensiones entre gentiles y judíos).

Como en Gálatas (y posteriormente en Romanos), para la comunidad eclesial de marginados en Filipos, Pablo hizo sonar la buena nueva de una vindicación y justificación que Dios otorga, no por la ley, sino por la fidelidad de Jesús hasta la muerte y por la fe que nos une con él (3:9-10). Por lo tanto, también como en Gálatas, Pablo se opuso a otros misioneros que buscaron imponer en los creyentes gentiles la circuncisión y la ley. El Apóstol

incluso calificaba a estos rivales como “perros”, “mutiladores de la carne”, y “enemigos de la cruz de Cristo” (3:2-3, 18-19). Para evitar el antijudaísmo, debemos recordar que Pablo, siempre judío, circuncidó a Timoteo (cuya madre era judía) y jamás se opuso a la circuncisión como rito para los judíos (Rom. 2:25-29). Pero al rechazar la circuncisión de varones gentiles y al aceptar el bautismo de ambos sexos como el nuevo signo y la puerta de entrada al pueblo de Dios (Gal. 3:26-29; Col. 2:11-12), Pablo también subvierte todo el sistema patriarcal, que presupone la superioridad del varón, su derecho a dominar a la mujer y el valor de la máxima fertilidad. La decisión de Lidia (mujer no casada, profesional) de someterse al bautismo con los miembros de su casa, sin buscar la aprobación de ningún varón, es muy significativa. La circuncisión no solamente significó el dominio patriarcal de los varones, sino también la meta de maximizar la propagación del pueblo: la circuncisión de Abraham en Génesis 17 tiene que ver con la promesa de muchísima descendencia; cf. los árboles frutales “incircuncisos” (con poca fruta, Lev. 19:23-25).

Así, cuando Pablo rechaza la necesidad de la circuncisión para los creyentes gentiles, está reconociendo la igualdad de las líderes mujeres bautizadas (como Lidia) en el nuevo pueblo de Dios. También está librando tanto a varones como a mujeres de usar su sexualidad solamente para la procreación. Podemos comparar el propósito de Jesús que limpia (corta) los sarmientos (discípulos) que no llevan el “fruto” del amor mutuo (→ **Juan** 15:1-17). En la nueva comunidad, la norma no es más la pareja casada que procrea (¡Filipenses no contiene ningún ejemplo!) sino Jesús y sus discípulos (como Pablo y Timoteo, Epafrodito, Clemente, Lidia, Evodia y Síntique), individuos cuyo fruto es el amor mutuo que produce nuevos discípulos y no la procreación física. La circuncisión, como señal del control patriarcal de la sexualidad humana, queda abolida para siempre.

En lugar de la ley externa de Moisés, con sus mandamientos de fructificar y de circuncidar, Pablo exhorta a los cristianos a manifestar el amor con un discernimiento que proviene del Espíritu (sabiduría; 1:9-10). Tal amor con discernimiento produce el fruto del Espíritu (3:3; Gál. 5:22-23), que en Filipenses se presenta como virtudes, cosas “dignas de alabanza” y de reflexión:

“Piensen en todo lo verdadero, en todo lo que es digno de respeto, en todo lo justo, en todo lo puro, en todo lo agradable, en todo lo que tiene buena fama. Piensen en todo lo que es bueno y merece alabanza” (4:8; cf. 2 Pedro 1:5-8).

Sin embargo, según el relato de Hechos, cuando Pablo conoció al joven Timoteo (de madre judía y padre griego) y quiso tomarlo como compañero en su ministerio, ¡lo primero que hizo fue circuncidarlo para hacerlo aceptable a los judíos (Hechos 16:1-5; cf. Filp. 2:19-24)! Por varios siglos ha sido común encontrar en la praxis y la enseñanza de Pablo lo que parecieran “contradicciones” (como en toda la Biblia). En Filipenses, el Apóstol se expone a tal acusación, pues expresa en dos versículos esta paradoja:

“Hagan efectiva su propia salvación con profunda reverencia; pues Dios, según su bondadosa determinación, es quien hace nacer en ustedes los buenos deseos y quien los ayuda a llevarlos a cabo” (2:12b-13).

Jesús también se expresó en lenguaje paradójico: “Pues el Hijo del hombre ha de recorrer el camino que se le ha señalado [omnipotencia divina], pero ¡ay de aquel que lo traiciona! [Judas, culpable]” (Lucas 22:22). Además, desde relatos muy tempranos, podemos ver en las Escrituras Hebreas la paradoja entre el Dios Omnipotente que “endureció el corazón de Faraón” y Faraón que endurece su propio corazón (Éxodo 5–11; cf. Gén. 45:5; 50:20). En Romanos 9–11, Pablo proclama en tres secciones la soberanía divina (9:1-29; 11:1-16, 25-32); pero intercala otras dos secciones sobre la responsabilidad y la fe humanas (9:30–10:21; 11:17-24), y concluye con una doxología al Dios infinito que ningún ser finito puede comprender (11:33-36).

Por lo tanto, el teólogo francés Jacques Ellul concluyó que el pensamiento “dialéctico” no es creación de Marx, ni de Hegel y Kierkegaard, ni de los filósofos griegos, sino de los autores de la Biblia (Ellul cita Filp. 2:12b-13 como texto ejemplar; Thomas D. Hanks 1985:17-32). Apreciar esta característica dialéctica de Pablo, junto con sus

prioridades y pragmatismo frente a contextos históricos concretos, nos ayudará a comprender cómo el Apóstol y la Biblia pueden ser citados a favor y en contra de tanta ideología moderna como las monarquías, la esclavitud, el racismo, la homofobia contra minorías sexuales, el antisemitismo, la liberación/ sumisión de mujeres, etc.

Así también podemos apreciar la afirmación conmovedora del Apóstol, injustamente encarcelado y amenazado de muerte, pero siempre esperando ser liberado para poder cumplir su vocación:

“Para mí, el vivir es Cristo [el hombre/Dios paradójico por excelencia], y el morir, una ganancia” (Filp. 1:21).

Solamente en su joven compañero Timoteo, Pablo encontró a alguien que vivió con él su consagración total y su amor sacrificial: “Pues a nadie tengo de tan iguales sentimientos que se preocupe sinceramente de vuestros intereses, ya que todos buscan sus propios intereses y no los de Cristo Jesús” (Filp. 2:20-21).

Esta amistad paradigmática e íntima, sin embargo, fue solo una en la nueva red multicultural e internacional de comunidades –comunidades de amigos que estaban empezando a subvertir y sustituir los viejos órdenes de casas patriarcales y imperio (“la casa del César”, Filp. 4:22). Luke Timothy Johnson muestra como Pablo apropió el lenguaje de la amistad de su contexto cultural grecorromano pero entonces lo utilizó para desarrollar una comprensión especialmente cristiana de la amistad en autosacrificio y amor, entregándose por los demás (Luke Timothy Johnson 1999:372-79). Sin embargo, para amigos en un círculo masculino elitista “tener todas las cosas en común” (¿compartir libros?) es una cosa; la amistad en comunidades que son bastante diversas, con la gente próspera y la gente pobre compartiendo una comida común semanalmente, comúnmente resulta en retos mucho más radicales! (→ 3 Juan; Hechos 2 y 4; 1 Corintios 1; Judas; 1 Timoteo).

12. Colosenses y Filemón: El primer *Haustafeln* y la deconstrucción de la casa patriarcal

Colosenses. Aunque los estudios feministas y Afro-Americanos han escudriñado con ojo muy crítico los códigos domésticos (*Haustafeln*) para las casas patriarcales, no han examinado suficientemente el lugar de las minorías sexuales (una categoría que incluye en parte las dos anteriores) en las “iglesias en casa”. En → Romanos 16, Pablo saluda solamente a tres parejas casadas, en un capítulo que menciona a 29 personas; pero entre 12 personas (11 varones, sin contar a Jesús, y una mujer) mencionadas por nombre en Colosenses, *ninguna* es casada. La única casa nombrada explícitamente es la de la mujer Ninfa (4:15). El código patriarcal mandó a las esposas que fueran sumisas a sus maridos, pero ¡la única mujer mencionada por nombre es cabeza de su propia casa y líder de la iglesia que se reúne en su casa en Laodicea!

Además, las situaciones de las doce personas nombradas en Colosenses (todas solteras/ divorciadas/ viudas) parecen hacer patente que la iglesia representa una estructura alternativa para las casas patriarcales –en efecto, la deconstrucción de estas casas. La carta procede de “Pablo” y su compañero de muchos años, Timoteo (1:1). Aunque el código patriarcal hace énfasis en la sumisión de los esclavos, la conclusión de Colosenses revela que Onésimo, el esclavo de Filemón (Film. 10-11), había sido liberado (voluntariamente, como Pablo lo había pedido) y es emisario de Pablo (Col. 4:9). Onésimo, Lucas y Tíquico se llaman “amados/queridos” de Pablo (Col. 4:7, 9, 14). Tíquico (4:7-8), portador (tal vez el autor) de la carta, y Epafras (1:7-8; 4:12-13; Hechos 19:10) parecen seguir el estilo de vida de Pablo y Timoteo como una pareja itinerante del mismo sexo.

Colosenses nombra a tres colaboradores de Pablo y Timoteo que siguen siendo judíos (literalmente, “de la circuncisión”): Aristarco, Marcos (primo de Bernabé) y Jesús/Justo (4:10-11), solteros que compartían su estilo de vida de solteros itinerantes. Obviamente, como Pablo en Gálatas y Filipenses, el autor de Colosenses no se opone a la circuncisión de varones judíos, sino a la imposición de la circuncisión y la ley a varones gentiles. Según Colosenses, el bautismo (de mujeres y varones) toma el lugar de la circuncisión (sólo de varones) como señal de pertenecer al pueblo de Dios (2:11-12). Ni Pablo (1 Corintios 7) ni el autor de Colosenses tenían interés en

promover la fertilidad física que Dios había mandado en Génesis, sino en la multiplicación y crecimiento de las “iglesias en casa”, la nueva manera de “fructificar” (1:6, 10; cf. Génesis 1:26-28). Puesto que en los primeros siglos el bautismo se hizo con los bautizados desnudos (habiéndose quitado la ropa vieja para vestirse con ropa nueva), Colosenses habla de la nueva vida en Cristo como desprenderse de los vicios de la vida anterior para vestirse con las virtudes de la vida nueva (3:9-10). Advierte contra un ascetismo espurio (“no toques, no pruebes, no acaricies”, 2:21, BP) y también contra los excesos sexuales idolátricos que dañan al prójimo (“codicia”, 3:5; Efesios 5:3; → **1 Tesalonicenses** 4:3-8; **Romanos** 13:8-10).

Seguramente en los primeros años las “iglesias en casa” se reunían principalmente en casas encabezadas por mujeres, o parejas itinerantes como Prisca y Aquila, y no en casas tradicionales (Romanos 16). Colosenses parece representar una etapa donde había más conversiones de varones patriarcales de casas, que inspiró la inclusión de un tipo de código de casa (modificado radicalmente por el señorío de Jesucristo; Col. 3:18, 20, 22-24; 4:1). Pero Colosenses demuestra que todavía existían estructuras eclesiásticas no patriarcales que formaban el contexto de los códigos tradicionales. La inclusión de tantos datos “subversivos” al patriarcado demuestra que Colosenses no representa una especie de conspiración de varones para ubicar a todo cristiano en una casa patriarcal.

Colosenses y Filemón. Aunque Colosenses, por estilo y teología, está muy vinculada con Efesios, es notable cómo comparte con la carta a → **Filemón** referencias a situaciones y a nueve personas:

Pablo encarcelado + **Timoteo**, co-enviador (1:1; *Filemón* 1);

Epafras fundó la iglesia (1:7-8) e intercede por ella (4:12-13; *Filemón* 23, encarcelado con Pablo);

Onésimo, ahora colaborador (4:9), antes esclavo (*Filemón* 10-18);

Arquipo, ministro (4:17); probablemente no era un hijo de Filemón (*Filemón* 2);

Aristarco (encarcelado con Pablo) + **Marcos**, primo de *Bernabé* (4:10; *Filemón* 24);

Lucas (el “medico amado”) + **Demas** (4:14; *Filemón* 24);

Además, *Tíquico* (4:7-9), portador de la carta junto con Onésimo, podría ser el autor real de ella (cf. Efesios 6:21; Tito 3:12; 2 Timoteo 4:12; Hechos 20:4).

De once varones nombrados en Colosenses, nueve ya habían sido nombrados en Filemón (excepciones: Tíquico y Bernabé). Filemón nombra a una mujer, Apfia (tradicionalmente considerada esposa de Filemón, pero probablemente líder no casada de la iglesia). Colosenses habla de Ninfa y la iglesia en su casa (4:15) pero incluye el primero de los códigos para las casas patriarcales, que manda la sumisión de las esposas. Ninguno de los once varones nombrados en Colosenses es casado, seis son mencionados en pares y la casa patriarcal (que no equivale a la moderna “familia nuclear”) solamente es mencionada en el código. Si antes Arquipo (4:17), como Onésimo, formaba parte de la casa patriarcal de Filemón (Film. 2), ahora, como Onésimo, se ha liberado de esta estructura.

Las minorías sexuales y las mujeres en Filemón (54-55 d.C.) y Colosenses (75-85 d.C.).

Sabine Bieberstein señala, “Filemón es la única carta del Nuevo Testamento que ya en el saludo inicial nombra a una mujer”, Apia, y ella permanece presente durante la lectura de la carta, que se lleva a cabo bajo sus “ojos críticos” (1998/99:676-8; cf. → **2 Juan** 1, dirigido “a la Señora elegida [¿metáfora para la iglesia?] y a sus hijos, a quienes amo en la verdad”; también el saludo final a Prisca y Aquila en Rom. 16:3-5. Es decir, Pablo toma el asunto “privado” entre Filemón y su esclavo fugitivo y lo hace un asunto público para la consideración de todos en la comunidad eclesial en Colosenses, así como también los seis compañeros masculinos de Pablo en Efesio.

Pero ¿quién era Apia? Las interpretaciones tradicionales patriarcales de Filemón supone que Pablo se dirigió a una “familia” nuclear: Filemón con su esposa Apia e hijo Arquipo. Sin embargo, la teología feminista moderna ha hecho claro la probabilidad de que Apia y Arquipo no fueron la esposa e hijo de Filemón sino sus colegas en el liderazgo de la iglesia en casa quienes ayudarían a Filemón a llevar a cabo las propuestas de Pablo.

Pablo describe a su compañero Timoteo como “hermano” (es decir, miembro de la iglesia, donde todos son igualmente “hermanas/os” y “santas/os”) y a Filemón como “compañero de trabajo” y “amado”. Asimismo, Pablo también describe a Apia como “la hermana” y a Arquipo como “nuestro compañero de lucha”. De acuerdo con el principio hermenéutico fundamental de sencillez, debemos evitar sobrecargar el texto con elementos superfluos –y sobre todo debemos procurar no imponerle una ideología moderna, ajena al contexto histórico original–. Por cuatro siglos la iglesia respetó este principio. Solamente a partir de Teodoro de Mopsuestia (ca. 400 d.C.) empezaron los intérpretes a imponer la teoría de que Apia era la “esposa” de Filemón y que Arquipo era el “hijo” de ellos. De esta manera, por 1600 años los líderes de la iglesia lograron negar a Apia su condición de líder, dejándola solamente como esposa (inferior/sumisa) de Filemón y madre de Arquipo.

Sin embargo, Pablo describe la casa de Filemón, donde se reunía la iglesia, como “tu” casa (NVI, RV60; 2b, singular, no “su” de ustedes; cf. la casa de la pareja Prisca y Aquila, Rom. 16:5 “su” plural, “de ellos”; 1 Cor. 16:15; cf. Col. 4:15). Aunque desaparezca la evidencia en algunas traducciones modernas, es importante observar en la carta cómo Pablo se dirige la mayoría de las veces personalmente a Filemón (con verbos y pronombres casi siempre en singular, 2b, 4-22a, 23-24), y notar cómo son pocos los textos donde el Apóstol se dirige además a Apia y Arquipo (ver el plural “ustedes” en v. 3 y 22b). Pablo inclusive manda a Filemón (22a, imperativo singular) “prepara alojamiento” –y no a Apía, como podríamos esperar, especialmente a la luz del plural en 22b (Barth y Blanke 2000:256)–. La distinción entre singular y plural de los pronombres y verbos en Filemón se refleja fielmente en las traducciones Reina Valera (RV), la Biblia de Jerusalén (BJ) y la Nueva Versión Internacional (NVI), pero no en la Versión Popular (DHH/BE).

La imposición de la ideología opresiva de la familia nuclear y de los “valores de la familia” complica innecesariamente la interpretación del texto. En las cartas de Pablo se mencionan muy pocas parejas casadas (tres parejas entre 28 personas nombradas en → **Romanos** 16; ver Colosenses). Y el hecho de que la carta de Filemón procede de Pablo y Timoteo, acompañados por otros cinco varones solteros, apoya la interpretación de Apia y Arquipo como líderes individuales de la iglesia y no miembros de una supuesta familia nuclear (esposa e hijo) de Filemón. Es decir, Filemón, Apia y Arquipo son individuos, “hermanas/os” en la fe, en una misma iglesia en la casa de Filemón, solteros como también Pablo, rodeados por otros solteros (22-24). La teología feminista ha demostrado así que Apia y Arquipo no eran esposa e hijo de Filemón sino otros líderes de la iglesia, que facilitarían el compromiso de que Filemón cumpliera con todo lo que Pablo proponía. Pablo, así, asume el asunto “privado” entre Filemón y su esclavo fugado y lo proyecta como un tema público para la observación de toda la pequeña comunidad eclesial en Colosas, además de los seis varones, compañeros de Pablo en Éfeso (vv. 23-24 más Onésimo, vv. 10-12). Si fuera correcta la interpretación tradicional, que identifica a Filemón, Apia y Arquipo como una “familia” (una pareja con un hijo mayor no casado), sería la única familia nuclear que Pablo nombra en sus cartas (¡y uno tendría que preguntarse si el hijo Arquipo, por ser mayor y soltero, no era gay!). [Nota personal de Juan Carlos Sánchez Sottosanto: “El hecho de que Pablo se dirija a Apia y Arquipo, ¿no sería una forma de aplicar el principio de los “dos testigos” de Deut. 17:6 y 19:15, que Pablo mismo utiliza en 2 Cor. 13:1 (también aparece en Mateo 18:16 y 1 Tim. 5:19)? Así se daría más peso a la persuasión de Pablo por la liberación de Filemón, como exponiendo ésta al juicio de la iglesia.]

Pablo se dirige al varón Filemón como el “amado” (RV, literalmente; cf. BJ “nuestro querido amigo”) y a Onésimo como “mi niño” (v. 10), no “engendrado” por un padre espiritual, sino “nacido” de Pablo como madre espiritual (ver Gal. 4:19; 1 Tes. 2:7). Por lo tanto, Onésimo es muy amado (“mi corazón / riñones”, v. 12). Obviamente, el “triángulo de amor” explícito en la carta se plantea entre tres varones, y no viene de una supuesta familia nuclear. Según la lista de los patriarcas de la Iglesia Ortodoxa Griega, Onésimo llegó a ser el segundo Obispo de Bizancio (o el tercero, si se cuenta al Apóstol Andrés). También es posible que Onésimo, después de ser liberado, haya llegado a ser el Obispo Onésimo de Éfeso (Ignacio de Antioquía, *Ef. I.3*; Allen Dwight Callahan 2009:330-31). Tal capacidad de liderazgo podría explicar en parte el celo de Pablo por su liberación de la esclavitud (ver Col. 4:9).

El estudio de Filemón, la carta más breve de Pablo, junto con la historia lamentable de su interpretación y distorsión, podría encaminarnos hacia la sabiduría divina. El teólogo negro Peter J. Gomes nos señala, por ejemplo,

que en los debates contemporáneos sobre las minorías sexuales, la iglesia repite hoy los mismos errores en la interpretación bíblica que tantos cometieron en el pasado, al usar la Biblia para promover la violencia contra los judíos (el antijudaísmo), los esclavos, los negros y las mujeres (1996). Según la psicología moderna, no pensamos que nuestra compasión surge de nuestros “intestinos/entrañas” (Filemón 7, 12, 20 literalmente; “corazón” en muchas traducciones, que también es precientífico). La presencia en la Biblia de tales elementos precientíficos (ver Galileo y la astronomía) nos advierte contra la práctica fundamentalista de tomar textos aislados de las Escrituras como pretextos para oprimir a mujeres, negros, discapacitados y minorías sexuales.

13. 1-2 Tesalonicenses: La mujer (el lado femenino) en Pablo y sus colegas

“Aunque muy bien hubiéramos podido hacerles sentir el peso de nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos mostramos amables con ustedes. Como una *nodriza / madre* que cría y cuida a sus propios hijos, así también les tenemos a ustedes tanto cariño que hubiéramos deseado darles, no solo el evangelio de Dios, sino hasta nuestras propias vidas” (1 Tes. 2:7-8).

A veces, Pablo parece compartir con su época un concepto muy rígido de diferencias entre varones y mujeres, los roles sociales apropiados, la inferioridad de las mujeres y la sumisión al varón que les corresponde (1 Cor. 11:2-16; Rom. 1:26-27; cf. el problema textual del → 1 Cor. 14:34-35). Este lado tradicional del pensamiento de Pablo se expresó aún más fuerte en las cartas deuteropaulinas y pastorales, con el resultado de que la diversidad y la compleja dialéctica paulina en este aspecto quedó oscurecida (ver abajo 1 Tim. 2:11-15).

1 Tesalonicenses 2:7-8 (citado arriba) es tal vez el mejor ejemplo entre muchos donde Pablo trasciende la ideología machista dominante de su cultura (ver además Pablo como “madre” en Gal. 4:19; Filemón 10; Gaventa 1998:31-34). La ideología patriarcal y machista se expresó en la misma estructura del idioma, haciéndola difícil de descubrir y superar. Por ejemplo, la manera común de hablar de la virtud del coraje era “actuar como varón”, cosa que Pablo ordena a toda la iglesia en Corinto (incluyendo a las mujeres) en 1 Cor. 16:13 (griego: *andridesthe*). En Romanos Pablo expresó su gratitud a Priscila por haber demostrado tal coraje para salvar su vida (Rom. 16:3-4) y, al mencionar con más frecuencia a Priscila antes que a su esposo, no da la impresión de describir una mujer muy sumisa, sino una líder en las iglesias que aún corrigió la teología de un hombre muy erudito (Apolo, ¿autor de Hebreos?; Hechos 18:24-26).

Al relatar los inicios de la iglesia en Tesalónica, Lucas dice que entre los que respondieron a la proclamación había “no pocas de las mujeres principales” (Hechos 17:4, probablemente con referencia a mujeres gentiles de clase alta que asistieron a la sinagoga, atraídas por el judaísmo). Es sorprendente, entonces, que 1 Tesalonicenses nombra solamente a varones (Pablo, Silvano y Timoteo, todos solteros) y se dirige principalmente a varones solteros (4:4 probablemente *no* incluye una referencia a mujeres bajo la imagen ambigua de una “vasija, vaso, recipiente” [griego: *skeuos*], pero si fuera así, sería propiedad sexual de un varón). Sin embargo la exhortación en 5:20 de no despreciar la profecía implica respeto por el liderazgo de las mujeres en el culto.

No hay referencias a mujeres ni matrimonios en **2 Tesalonicenses**. Ambas cartas son atribuidas a Pablo junto con Silvano y Timoteo, todos solteros (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1). En 2 Tesalonicenses, seguramente los “hermanos” (1:3; 2:1; 3:1, 15) incluían mujeres. La misma tranquilidad y disposición de escuchar atentamente (*esukhia*) que → **1 Timoteo** recomienda, tanto para mujeres (1 Tim. 2:11-12) como para varones (2:2), 2 Tesalonicenses (3:12) también las recomienda para todos (ver la “paz” como armazón de la teología de la carta, 1:2, 3:16; Jouette M. Bassler 1991:71-85). Entrometidos de ambos sexos deben aprender a respetar la privacidad y tranquilidad de los demás (2 Tes. 3:11; ver 1 Tim. 5:13; 1 Pedro 4:15; Lucas 12:13-14). Bassler señala que en la tradición griega, la paz, por lo general, indica el estado de descanso después de la guerra y tribulación (*thlipsis*, opresión, aflicción) y que en 2 Tesalonicenses la paz conlleva dimensiones eclesiásticas, sociales y escatológicas (1991:77). Como en los profetas, tal paz es la consecuencia de la intervención decisiva de Dios, actuando con justicia liberadora (Isaías 32:15-17).

Así, las imágenes de Jesús en su segunda venida (1:7-10), como las del Tirano Opressor (2:3-10), son figuras masculinas militantes. Cada carta se presenta como procedente de Pablo, Silvano y Timoteo, todos solteros (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1).

Excursus. Desde la época patrística los comentaristas han escrito mucho sobre **1 Tesalonicenses 4:4** y el sentido que Pablo daría a la palabra griega *skeuos* (**vasija / vaso / recipiente / utensilio**):

“que cada uno de vosotros sepa cómo *poseer* su propio *vaso* en santificación y honor” (BA)

“que cada uno aprenda a *controlar* su propio *cuerpo* de una manera santa y honrosa” (NVI)

“que cada uno de vosotros sepa *tener* su propia *esposa* en santidad y honor” (RV60)

(a) La mayoría, siguiendo a Tertuliano (c. 160-220 a.C.), Teodoreto (c. 393-460 a.C.) y Juan Crisóstomo (c. 347-407), concluyen que *skeuos* es una metáfora para el propio **cuerpo** de cada uno en su aspecto sexual (DHH, NBJ; NVI; NRSV, NIV), que podría aun ser un eufemismo para el **pene** del varón (Danker BDAG 2000:927-928; Bruce 1982:83; Morris 2007:123f; Marshall 1983:108f; Wanamaker 1990:151-59; Ascough 2000:325-27; Jennings 2006:675). Donfried (1985:342) señala que, al usar *skeuos* como eufemismo del pene, Pablo hace alusión al simbolismo fálico dominante en los cultos idolátricos comunes en Tesalónica. En 1 Sam. 21:5s David refiere a la pureza de los “instrumentos/cuerpos” de sus tropas (Hebreo *keli*) pero para indicar la abstención de relaciones sexuales con mujeres, fuese con esposas o con prostitutas (Wanamaker 153). Jennifer Glancy nos hace recordar que la Biblia Hebrea y la tradición judía le permitían al varón tener acceso sexual a sus esclavas/os y así sugiere que Pablo exhorta a los varones a controlar su pene y encontrar “vasos” moralmente neutrales para sus deseos sexuales, como fueron los/las esclavos/as para sus dueños/as (2002:60-1).

(b) Otros, siguiendo a Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428 d.C.) y San Agustín (354-430 d.C.), concluyen que *skeuos* es una metáfora para la “**esposa**” (RV60/95; RSV; Malherbe 2000:226-28; Jewett 2003:1419; Furnish 2007:89-91). Si Pablo hubiera utilizado la palabra mujer/esposa (*gyne*) habría sido muy claro. 1 Pedro 3:7 refiere a la esposa/mujer como “un vaso (*skeuos*) más frágil”, pero implica así que los varones también son “vasos” frágiles. Además, si Pablo usase esta metáfora para la esposa, reflejaría su contexto patriarcal: el texto escrito por un varón, estaría dirigido solamente a varones y consideraría a la mujer la propiedad sexual del varón y que *cada varón* debe esforzarse por adquirir tal propiedad. Sin embargo, Pablo y sus compañeros, como Jesús y casi todos los apóstoles, no tenían esposa y siguieron un modelo distinto, no el de una casa patriarcal (Marcos 3:31-35; Mateo 19:12; Lucas 14:26; 18:29-30; 1 Corintios 7). Si en 1 Corintios 7 el Apóstol desanima al matrimonio y recomienda el celibato, ¿cómo podría recomendar que todos los varones en la iglesia en Tesalónica (¿solteros?) *adquieran* esposas? (ver “cada uno” en 4:4; → **Romanos 16**; Hanks 2006).

(c) Es posible que Pablo deliberadamente escoja una metáfora *ambigua* (*skeuos*, utensilio, instrumento = cuerpo, pene; vaso = esposa) pertinente para ambos sexos y tanto para los casados como para los no casados (Gaventa 1998:53; Foulkes mss). Aunque el lector moderno se frustra con la ambigüedad de la metáfora, la enseñanza de Pablo habría reflejado instrucción oral previa (4:2, 6) y así los Tesalonicenses habrían entendido perfectamente el sentido de su metáfora (Gaventa 1998:53).

Algunos sugieren que Pablo exhorta a todos los varones solteros que consigan esposa para evitar la *porneia* (1 Tes. 4:3, prostitución, inmoralidad sexual) y de ser dominado por la codicia (1 Tes. 4:5), reflejando la enseñanza de 1 Cor. 7:1-2, 9. Pero tal consejo contradeciría la clara preferencia del Apóstol para el estado no casado (1 Cor. 7:7-8). Además, 1 Cor. 7:1-7 incluye la situación, perspectiva y necesidades de mujeres e insiste en una mutualidad en el matrimonio, pero si tomamos *skeuos* en 1 Tes. 4:4 como metáfora para una mujer/esposa, ella es propiedad sexual del varón sin indicios de mutualidad y la perspectiva del texto es muy patriarcal. Dado la ambigüedad de la metáfora, ¿no sería posible incluir también las relaciones homoeróticas (ver Stott 1991 y Jewett 2003 sobre el desarrollo en la teología desde 1 Tes. 4:1-8 y 1 Corintios 7)?

La palabra griego *skeuos* aparece **22 veces** en el Nuevo Testamento (cf. 1 Sam. 21:5 en LXX):

Sentidos literales: vasija / vaso / recipiente, cosa, objeto, utensilio

1. Lucas 8:16, nadie enciende una lámpara y la cubre con una *vasija*.
2. Juan 19:29, una *vasija/jarro* lleno de vinagre.
3. Rom. 9:21, un *vaso/una olla/vasijas* para honra y otro para deshonra (ver 9:22-23 abajo).
- 4-5. 2 Tim. 2:20-21, *objetos/vasos/utensilios/* de oro y de plata...*objeto/instrumento/vaso* de honra.
6. Apoc. 2:27, *vaso* de alfarero/*ollas* de barro/*vasijas* de barro.
- 7-8. Apoc. 18:12ab; de todo *objeto* de marfil, de todo *objeto* de madera preciosa.

- 1-2. Marcos 3:27, saquear los *bienes* del hombre fuerte // Mateo 12:29.
3. Marcos 11:16, llevando *cosas/objeto alguno/utensilio alguno/mercancías*.
- 4-6. Hechos 10:11,16; 11:5, un *objeto/algo* (parecido a una gran sábana).
7. Hechos 27:17, el ancla flotante/las velas (cf. fem. *skeuen*, 27:19, los *aparejos* del barco)
8. Heb. 9:21, los *utensilios/objetos/vasos* (del ministerio/culto).

Sentidos metafóricos para personas:

1. Hechos 9:15, *instrumento* escogido (Pablo).
- 2-3. Rom. 9:22-23, los *vasos* de ira preparados para destrucción...los *vasos* de misericordia.
4. 2 Cor. 4:7, vasos de barro / nuestro cuerpo...es como una olla de barro.
5. 1 Tes. 4:4, poseer su propio vaso, dominar/controlar su propio cuerpo/pene, tener su propia esposa.
6. 1 Pedro 3:7, con vuestras mujeres/esposas, como con un vaso más frágil/más delicada.

Griego *ptaomai*, “to gain possession of, procure for oneself, acquire, get...something [poseer, procurar, adquirir, conseguir]” (BDAG 2000:572; siete veces en el NT):

1. Mateo 10:9 “no os *proveáis* de oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos” (RV60; BA)
2. Lucas 18:12 “doy el diezmo/la décima parte de todo lo que *gano*” (BA, RV60, DHH)
3. Lucas 21:19 “con vuestra perseverancia *ganaréis* vuestras almas” (BA, RV60)
4. Hechos 1:18 “con el dinero...Judas *compró/adquirió* un terreno” (NVI, RV60, BA)
5. Hechos 8:20 “*obtener/comprar* el don de Dios con dinero” (BA, NVI, DHH)
6. Hechos 22:28 “Yo *adquirí* esta ciudadanía por una gran cantidad de dinero” (BA, RV60)
7. 1 Tes. 4:4 “que cada uno...sepa cómo *poseer* su propio *vaso* en santificación y honor” (BA)

*La dificultad de tomar “vaso” como metáfora de “cuerpo/pene” está en el verbo, pues no parece coherente hablar de “procurar, adquirir o conseguir” algo que ya todos tenemos.

*La dificultad de tomar “vaso” como metáfora de “esposa” está en el mismo sustantivo, pues referir a la mujer/esposa como un “recipiente” adquirido parece muy despreciativo.

Comentaristas como John Stott (1991) y Robert Jewett (2003) sugieren que podemos apreciar el desarrollo en el pensamiento paulino, que parte de un concepto muy patriarcal en 1 Tes. 4:1-8 (50-51 d.C.), la mujer como ser inferior comprada y controlada por el varón. Pero llega a ser más igualitario en 1 Cor. 7:1-7 (56 d.C.), donde la mujer participa en las decisiones y tiene derechos sexuales iguales. Pero, dada la ambigüedad de la metáfora *skeuos*, ¿no sería posible incluir también las relaciones homoeróticas? De todos modos, si los “hermanos” en 1 Tes. 4:1-8 o son solteros que deben conseguir un conyugue para solucionar su problema de tentación sexual (como en 1 Cor. 7:2) o son solteros que deben seguir sin casarse pero aprender a controlar sus tentaciones (como Pablo en 1 Cor. 7:1, 6-8), el texto trata de minorías sexuales (no-casados, como Jesús y Pablo y la gran mayoría de sus compañeros). Si un evangélico conservador como Stott puede aceptar un desarrollo tipo feminista en el pensamiento paulino desde 1 Tes. 4:1-8 a 1 Corintios 7, especialmente a la luz del conocimiento científico

moderno sobre orientaciones sexuales, no hay razón de rechazar la posibilidad de otro desarrollo en cuanto al amor homoerótico.

Relectura Queer de 1 Tesalonicenses 4:1-8

1. Contrario a todos los comentarios, Pablo nunca procura imponer una “ética” o “moral” de leyes o normas absolutas para todo lugar y toda época, sino muy explícitamente describe la vida del discípulo como un “caminar” (4:1ab, 12) y una praxis (*prassein*, 4:11), términos que presuponen un contexto histórico concreto que va cambiando con el tiempo y requiere ajustes continuos frente a nuevas realidades guiadas por el Espíritu Santo (4:8b).

2. La autoridad detrás de las instrucciones paulinas no es la Ley de Moisés con todos sus 613 mandamientos, sino la persona del “Señor Jesús” (4:1-2) quien reveló “la voluntad de Dios” (“la santificación”, 4:3) en los dos grandes mandamientos de amar a Dios (“agradecer a Dios”, 4:1) y al prójimo como a ti mismo (el amor fraternal, el amor unos a otros, 4:9-10).

3. Tal santificación y amor (cf. 1 Juan 1:5; 4:16, 23) consiste de no perjudicar, dañar o hacer mal al prójimo, sino de hacerle bien (Rom. 12:17-21). Así en la esfera sexual, el discípulo evitará la *porneia* (1 Tes. 4:3b; es decir, el adulterio y otros tipos de actividad sexual, que hacen daño al prójimo y así no cumplen los fundamentos de la Ley; Rom. 13:8-10).

4. La *porneia* (1 Tes. 4:3b) tiene su raíz en las “pasiones de codicia” (4:5), prohibidas en el Décimo de los Diez Mandamientos e incluidas entre las cosas opuestas al amor (Rom. 13:9) y a la justicia (ver los paganos que “no conocen a Dios”, quien es justo y quien castiga al que no respeta los derechos del otro, 1 Tes. 4:5-6).

5. El opuesto de la santificación es la “inmundicia/impureza” (*akatharsía*, 1 Tes. 4:7), que en este contexto no se refiere a los mandamientos rituales relacionados al culto, sino a todo lo que contradice a la justicia y al amor al prójimo (4:9-10; ver Rom. 6:19).

6. La “santificación” (4:3-8) y el amor fraternal (4:9-10) además implican el respeto por la privacidad de los demás (4:11a) y Pablo recomienda el trabajo manual (ver en su propio ejemplo de fabricar tiendas de cuero, Hechos 18:3) para evitar la pobreza y la dependencia (4:11b-12).

7. A la luz de todos estos consejos para estimular la edificación de comunidades viables, la metáfora del “vaso” en 4:4 probablemente señala la necesidad de “aprender a *controlar* su propio *cuero/genitales* de una manera santa y honrosa” (NVI).

14. 1-2 Timoteo: Pablo procura animar a su discípulo, amado pero tímido

1 Timoteo no menciona a ninguna mujer por nombre, pero evidencia la importancia del liderazgo de las mujeres en las iglesias primitivas, pues es el único libro que dedica un discurso al tema de las viudas (1 Timoteo 5:3-16; Bassler 1984:23-41; Tamez 2004:100-07; Krause 2004:96-109). Tales mujeres, independientes de las casas patriarcales, se dedicaron al ministerio cristiano y recibieron apoyo económico de las iglesias (Bonnie Thurston, 1989). Pablo mismo había aconsejado que las viudas *no* debían volver a casarse (1 Cor. 7:8-9), pues esperaba la parusía muy pronto (1 Cor. 7:26, 29-31). En contraste, 1 Timoteo aconseja, especialmente en el caso de las viudas jóvenes, que vuelvan a casarse (5:11-15), para evitar que la iglesia fuera sobrecargada económicamente con el sostén de tantas viudas. Es otro ejemplo del hecho que la Biblia no ofrece una “moral” ni una “ética” universales, sino consejos, sabiduría, que reflejan contextos históricos concretos y distintos.

Por otro lado, 1 Timoteo enseña que para estar registrada en la lista de viudas sostenidas económicamente por la iglesia, un requisito era haber estado casada sólo una vez (5:9, DHH), lo que haría imposible que las viudas jóvenes, vueltas a casar, al enviudar de nuevo, pudiesen recibir la ayuda de la iglesia. Como el caso de las viudas de familias helénicas en Jerusalén, para quienes la iglesia instituyó el orden de los diáconos (Hechos 6:1-7), la necesidad de las viudas hace evidente que la pobreza en muchos contextos históricos fue especialmente la condición de las mujeres (ver los pobres, viudas y huérfanos y la ira de Yahveh contra sus opresores, en Éxodo 22:21-24).

Otra preocupación de 1 Timoteo es la tranquilidad **de la vida en comunidad y pública** (2:2) y que las oraciones para todo ser humano fuesen expresadas en un culto tranquilo, sin interrupciones por pleitos entre los varones (2:8) ni por mujeres tratando de corregir a sus esposos durante el culto (2:9-10). Al admitir que, cuando estamos hablando, no es posible escuchar a Dios, 1 Timoteo insiste en que la adoración más profunda ocurre en momentos de tranquilidad, cuando esperamos y escuchamos al Espíritu de Dios, en silencio (2:2, 11-12; Salmo 46:10; Habacuc 2:20; cf. Santiago 1:19). En la tradición cristiana, son los Cuáqueros quienes más han desarrollado este “sacramento del silencio”. Es importante observar que la tranquilidad/ silencio que 1 Timoteo recomienda para las mujeres (2:11; ver 1 Pedro 3:4), también se indica como norma para todos, incluso varones (1 Tim. 2:2; ver 1 Tes. 4:11; 2 Tes. 3:12; la misma raíz griega puede también indicar el descanso del sábado, Lucas 23:56).

La “sumisión” que 1 Timoteo recomienda a las mujeres (2:11) es también una responsabilidad de los esposos (Efesios 5:21, 25-33). Sin embargo, la aparente prohibición de que las mujeres enseñen a los varones (1 Tim. 2:12) pareciera diferente de la práctica de Pablo, para quien no hubo tal restricción. En sus propias cartas, Pablo reconoció y aceptó a mujeres que ejercieron con toda libertad la profecía (→ **1 Corintios 11:5**), la enseñanza (Filp. 4:2-3) y aún como “apóstol” (Junia en Rom. 16:7; ver también Prisca, 16:3; Hechos 18:26). Incluso Calvino notó que el argumento utilizado en 1 Timoteo para respaldar la prohibición a las mujeres de enseñar a los varones (la prioridad temporal de Adán en la creación) no es convincente, pues Juan el Bautista vino antes de Jesús sin tener más autoridad (¡y todos los animales fueron creados antes que Adán, según Génesis 1–2!).

También es muy problemática la conclusión del argumento en 1 Timoteo 2:15, pues muchas mujeres se salvan sin casarse y sin tener hijos, y las Escrituras insisten (Pablo sobre todo) en que todos somos salvos por la fe, no por obras. Probablemente 1 Timoteo habla con cierta hipérbole, no literal, para refutar a quienes prohibieron el matrimonio (4:3). Quiere decir que una mujer no tiene que ser virgen ni abstenerse de relaciones sexuales para ser salvada, sin suponer que toda mujer cristiana debía necesariamente casarse y tener hijos. De todos modos, a lo mejor las enseñanzas de 1 Tim. 2:11-15 sobre el silencio y la sumisión de mujeres representan consejos sabios y tal vez necesarios para ciertas mujeres en un contexto histórico, como los casos paralelos de los consejos para las viudas (de casarse, 1 Timoteo 5; o de no casarse, 1 Corintios 7). Otros contextos históricos, sin embargo, reclamarían enseñanzas muy distintas y otros textos bíblicos nos hablan de mujeres activas que enseñan y ejercitan autoridad sobre varones: en Romanos 16 ver la diaconisa Febe, la apóstol Junia, Priscila (con Aquila); en 1 Corintios 11 las mujeres profetizan; en Marcos 16 y Juan 20 María Magdalena es como apóstol a los apóstoles; en la Biblia Hebrea, María (Éx. 15:20); Débora (Jueces 4:4); la profetisa Hulda (2 Reyes 22 // 2 Crónicas 34).

Aunque 2 Timoteo nombra a 25 varones y solamente a cuatro mujeres, es notable la eminencia de las mujeres, que refleja la experiencia de Timoteo mismo, que fue instruido en la fe hebrea por su abuela Loida y su madre Eunice (1:5). Con su madre, Timoteo había seguido el camino de Jesús, poco antes de su primer contacto con Pablo, quien lo escogió como compañero (en Listra, 49-50 d.C.). Hechos 16:1-3 indica que el padre de Timoteo era gentil, pero no necesariamente casado con la madre. Pablo envía saludos a Timoteo de una compañera en Roma, Claudia (2 Tim. 4:21). Además, el Apóstol saluda por última vez a Prisca y Aquila (4:19), y nombra a Prisca primero, **como fue su costumbre** (la única excepción, → **1 Corintios 16:19**, dirigida a una situación en la que las mujeres habían amenazado el orden patriarcal; ver 1 Cor. 11:2-16; cf. 14:34-35, textualmente dudoso). En una carta que destaca la importancia positiva de las mujeres, choca encontrar la referencia peyorativa a “mujerzuelas/ débiles mujeres” (*gynaikária*, 3:6), conquistadas fácilmente por falsos maestros.

Timoteo mismo parece haber sido algo tímido (2 Tim. 1:7-8), inseguro (1 Tim. 4:12), muy unido emocionalmente a Pablo (2 Tim. 1:4), y delicado de salud (1 Tim. 5:23), tal vez como consecuencia de represión emocional. Pablo lo trata como hijo propio y amado (2 Tim. 1:2), aunque Timoteo debe haber tenido 35-40 años, según la cronología supuesta de la carta (con la cercana muerte de Pablo en 65 d.C., unos 15 años después de la vocación de Timoteo en Listra). La timidez de Timoteo pareciera resultado de un sentido de vergüenza, tema que Pablo subraya continuamente en la carta (1:8, 12, 16; 2:15).

De las 29 personas nombradas en 2 Timoteo, probablemente seis eran casadas. El único matrimonio era el de Prisca y Aquila (4:19a), pero probablemente también eran casadas Loida y Eunice, abuela y madre de Timoteo (1:5, tal vez viudas). Además, se hace referencia a David (2:8, que tuvo ocho esposas y diez concubinas) como antepasado de Jesús, y a la "casa" (probablemente la viuda e hijos, tal vez con esclavos) de Onesiforo, aparentemente recién muerto (1:16-18; 4:19). Si tal es la situación, ésta es la única indicación en el Nuevo Testamento de oración por alguien muerto (cf. 2 Macabeos).

2 Timoteo nombra a otros 22 varones y a Claudia (una mujer) con nombres propios. Seis varones se mencionan en pares, cuatro por haber abandonado ya sea a Pablo (Figelo y Hermógenes, 1:15) o la verdad (Himeneo y Fileto, 2:17), más Janes y Jambres (3:8, magos egipcios, según la tradición judía, que se opusieron a Moisés). También Demas había abandonado a Pablo (4:10) y otro individuo, Alejandro, el herrero, le había hecho mucho mal (4:14-15).

En contextos más positivos, además de Timoteo mismo y Jesús (1:1-2), 2 Timoteo nombra a Crescente, Tito, Tíquico y Carpo (4:10-13), más Erasto y Trófimo (dejado enfermo en Mileto, 4:20); también Marcos, que estaba con Timoteo en Éfeso (4:11). Con Pablo, en Roma cuando escribe la carta, son cuatro varones (Lucas, 4:11; Ebuldo, Pudente y Lino, 4:21), más la mujer Claudia (4:21; total 23 personas). Un cuadro similar se presenta en → **Romanos** 16, que nombra solamente tres matrimonios entre 28 personas. Obviamente, en estos contextos, las minorías sexuales fueron preponderantes, una perspectiva que falta en los estudios realizados hasta ahora (cf. Lewis R. Donelson 1997; → **Tito**; **Filipenses**; **Colosenses**).

Frente al martirio, el Pablo de 2 Timoteo recuerda la promesa divina de la vida (1:1, 10), que incluye el concepto griego de la inmortalidad (1:10), pero también el concepto hebreo de la resurrección del cuerpo (2:8, 11-12; ver NBJ nota 2:18). Frente a la muerte, Pablo demuestra una confianza plena por haber cumplido el propósito de Dios en su vida (4:7) y anticipa el hecho de ser premiado en la vida eterna con la corona de un atleta ganador (4:8). Pero, por la gracia de Dios, nadie será "perdedor" y todos serán ganadores (4:8b), aun quien fue el "primero de los pecadores" (1 Tim. 1:15).

15. **Tito y su chamán gay cretense**

Sorprendentemente, Tito, un "griego" (= gentil, incircunciso, Gál. 2:3), está ausente de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, como administrador de la ofrenda de las iglesias gentiles para los santos judíos empobrecidos en Jerusalén (2 Cor. 8:6), fue un destacado compañero de Pablo, quien lo envió a mediar entre las facciones de la iglesia de Corinto (2 Cor. 7:5-7), expresando por su leal colaborador un profundo afecto (2 Cor. 2:13). En Hechos, Lucas casi pasa por alto la importante ofrenda para los santos en Jerusalén (24:17) y evita mencionar detalles sobre las controversias locales que podrían crear una mala impresión de Pablo frente a las autoridades romanas. Tal vez Tito no fue tomado en cuenta en los Hechos, por ser el emisario de Pablo en situaciones conflictivas.

Como 1-2 Timoteo, la carta a Tito procedería de un discípulo de los círculos paulinos. Las tres cartas pastorales habrían sido escritas hacia el 85 d.C., unos 20 años después de la muerte de Pablo. El lenguaje y la teología de las cartas pastorales difieren mucho de las cartas de Pablo mismo. Pero, inspiradas por el Espíritu de Dios y

manteniendo cierta unidad con el espíritu de Pablo (1 Cor. 5:3-5) y continuidad con la enseñanza apostólica, conservarían muchas tradiciones y memorias del Apóstol.

Aunque el código doméstico en Tito habla de matrimonios con mujeres sumisas (sin nombrar a ninguna), en la carta solamente menciona por nombre a siete varones solteros: a Pablo mismo, a Tito y a Jesucristo (1:1-4), a Artemas y Tíquico (3:12) y al abogado Zenas con Apolos (una pareja en misión, 3:13). En una carta que manda que cada anciano debe tener una esposa e hijos creyentes (1:5-6; 1 Tim. 3:2), es notable que Pablo, su emisario Tito y sus cuatro colegas en misión (como los emisarios de Jesús) no se acomoden a esta norma (¡no es una ética universal!).

Además, aunque Judas cita como libro inspirado un texto apócrifo judío, Henoc (→ Judas 14), la carta a Tito va más lejos y cita al poeta *pagano* cretense Epiménides de Cnosos como “profeta” que testificó verazmente contra sus propios compatriotas, algo importante para las iglesias. William Percy señala que Epiménides (Tito 1:12-13, NBJ nota) era un chamán gay de Creta (siglo VI a.C.), que viajó a Atenas para ayudar al arconte Solón en sus reformas, incluyendo la institución de la pederastia, de acuerdo con el modelo de Creta (1996:174-76). Aún más, ¡el famoso sermón de Pablo en Hechos (17:28) también lo cita favorablemente! Desgraciadamente, lo citado de Epiménides sería una difamación étnica:

“Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos” (Tito 1:12).

Probablemente Tito y otros lectores compartían en el mundo helénico esa afirmación de que los cretenses eran mentirosos, pues pretendían que la tumba de Zeus estaba en Creta. La carta buscaría explotar ese prejuicio xenófobo de los lectores para apoyar su argumento contra los falsos maestros en Creta (1:10-14). La amarga hipérbole de la caricatura hace difícil creer que el autor de Tito tuviera esperanza de persuadir a los cretenses a que se sometiesen a su autoridad.

En las sociedades patriarcales eran usuales las prohibiciones de “impureza” sexual, procurando asegurar una fertilidad máxima y herederos legítimos. Así como Jesús (Marcos 7:1-23; Mateo 15:10-20; Juan 13:10) y Pablo (Rom. 14:14-23), la carta a Tito subvierte la ideología tradicional de “impureza” con una afirmación radical: “*Para los limpios todo es limpio*” (1:15). Por lo tanto, en esta carta la falta de buenas obras que ayuden a los pobres es lo que constituye “abominación” (1:16).

16. Hebreos: Sara, Rahab y lo más “queer” de todos, ¡Melquisedec!

Hebreos solamente nombra a dos mujeres: **Sara**, esposa de Abraham (11:11; ver su promoción de la bigamia y el divorcio en Gén 16 y 21) y Rahab, la prostituta (11:31; ver además las mujeres de fe sin nombre en 11:35). Hebreos dice sobre Sara: “Por la fe, también Sara recibió, aun fuera de la edad apropiada, *vigor para ser madre* [literalmente, ‘depositó semilla/semén’], pues tuvo como *digno de fe* al que se lo prometía” (11:11 NBJ; RVR; BNP; BA). Así que literalmente el texto griego atribuye a Sara el papel masculino de “depositar semilla/semén” (aunque el papel del óvulo femenino fertilizado por el semen masculino fue aclarado por la ciencia solamente en el siglo XIX; → Hebreos, Peter van der Horst 1996:112-34; Johnson 2006:291-2). Por lo tanto, otras traducciones reducen el papel de Sara, y la ponen casi entre paréntesis: “Por fe también, aunque Sara no podía tener hijos y Abraham era demasiado viejo, *éste* recibió fuerzas para ser padre, porque creyó que Dios cumpliría sin falta su promesa” (11:11 DHH; ver SB; NVI).

Dada la marginación de las mujeres en Hebreos, es notable la exaltación de **Rahab**, la prostituta no judía, solidaria con los israelitas en la conquista de Jericó (11:31; Josué 2). Mientras Santiago pone a Rahab como ejemplo de la fe a la par de Abraham (Santiago 2:25), Hebreos la presenta como ejemplo de la fe a la par de Sara (Mateo 1:5 la incluye en la genealogía de Jesús). La exaltación de Rahab en la Biblia es coherente con la presentación de Jesús

como “amigo de publicanos y prostitutas” y con la enseñanza de Pablo, que no critica a las meretrices, sino a los varones cristianos casados que abusan de ellas (1 Cor. 6:12-20). Las iglesias que condenan a las meretrices se desvían mucho de la enseñanza y el ejemplo de Jesús y los autores del Nuevo Testamento (Mateo 21:31-32).

Además, según las Escrituras Hebreas, Sara debe ser calificada entre las minorías sexuales, (1) por ser “estéril” (la perspectiva patriarcal y precientífica siempre culpa a la mujer), (2) por arreglar que su marido tome a Agar como concubina (lo cual resulta en un *ménage à trois* que duró varios años) y (3) por imponer la despedida (= divorcio) de la concubina y la expulsión con su hijo Ismael, primogénito de Abraham). Aunque 1 Pedro pinta a Sara como esposa sumisa y piadosa (1 Pedro 3:5-6), en Génesis es un carácter fuerte, no siempre sumisa, y es la primera persona en las Escrituras acusada de “oprimir” (a Agar; hebreo: *'anah*, Gén. 16:6; Hanks 1982:37, 49; 1983:15, 126; Paul J. Achtemeier 1996:104).

Para los lectores contemporáneos convencidos de la inspiración divina de las Escrituras (→ 2 Tim. 3:14-17), en Hebreos 11 tal vez más grave que la omisión de mujeres importantes (Débora, Rut, Ester) sería la interpretación de la muerte de Cristo como un sacrificio en el cual Dios cruelmente abusa de su hijo, como Abraham hizo con Isaac. Así, la biblista Mary D'Angelo concluye que Hebreos provee una sanción divina para el abuso de las mujeres y los niños (2:10; 5:8; 12:4-11; Mary Rose D'Angelo 1992:366). Y partiendo de Hebreos 12:5-11 (que cita Proverbios 3:11-12), Donald Capps sostiene que el autor de Hebreos evidencia haber sufrido abuso cuando niño (que pudo haber incluido el abuso sexual; Donald E. Capps 1995). Capps recomienda como preferible la enseñanza de Jesús de que Dios es un Padre bondadoso (ver Q, el Sermón del Monte, la parábola del Hijo Pródigo en Lucas 15:11-32) y la enseñanza de Mateo, donde Jesús introduce una nueva época donde los niños/as serían dignificados y respetados (Mateo 18:1-4 // Marcos 9:33-36 // Lucas 9:46-47; asimismo, Isaías 11:1-9 y Salmo 8). Además, Hebreos 12:8 fácilmente lleva al abuso de niños con su referencia peyorativo a ellos que son “bastardos y no hijos [hijos ilegítimos, DHH]”, otro ejemplo de la cultura patriarcal apoyando una ideología mediante el control del lenguaje (→ **Santiago**).

El énfasis de Hebreos en Cristo como sumo sacerdote, puede ser manipulado para prohibir la ordenación de las mujeres. Sin embargo, Jesús era laico, no descendía de la tribu sacerdotal de Leví y tenía un sacerdocio similar al de Melquisedec. Por lo tanto, el sacerdocio de Jesús pone en tela de juicio las ordenaciones tradicionales y abre la puerta para el liderazgo espiritual de mujeres, minorías sexuales y discapacitados (7:11-19; 8:3-5; Isaías 56:3-5).

Hebreos defiende la integridad del matrimonio heterosexual contra los que lo despreciaron (13:4; ¿adherentes de algún filosofía neoplatónico? Notar el uso de “cama” como un eufemismo sexual con un sentido positivo; cf. “cama-varones” en → **1 Corintios, 1 Timoteo**). Sin embargo, los dueños de casas, de quienes se esperaba que practicaran la hospitalidad y resistieran la tentación de amar el dinero (13:2,5), bien podrían haber incluido a muchos que no fuesen casados (→ **Romanos** 16). Las minorías sexuales ciertamente reciben una fuerte afirmación en todo el libro. Sobre todo, Jesús, un laico soltero que no es de ascendencia sacerdotal, es el nuevo sumo sacerdote que, con su sacrificio “una vez y para siempre” (10:10), pone fin a todos los sacrificios y sacerdocios anteriores. Dado que Jesús era un laico que no descendía de Aarón ni de la tribu de Leví, Hebreos retrata su sacerdocio como prefigurado por el rey y sacerdote no judío, Melquisedec de Jerusalén –a quien las Escrituras presentan, además de soltero, como sin padres ni descendientes (7:1-3, ¡de verdad una minoría sexual!; → **Hebreos**, L. T. Johnson 2006:177).

El relato de Melquisedec aclara el concepto precientífico sobre la procreación, pues afirma que cuando Melquisedec salió al encuentro del patriarca, Abraham *ya llevaba en su cuerpo a todos sus descendientes que nacieron siglos después* (7:10 a Leví; y lógicamente también a Jesús; → **Hebreos**, L. T. Johnson 2006:180). Frecuentemente se cita la Biblia contra el aborto, porque los no nacidos ya son vistos como seres humanos (Salmo 139; Lucas 1, etc.). ¿Debemos, entonces, concluir también que todo el semen en el cuerpo masculino contiene verdaderos seres humanos destinados a nacer generaciones después? Los que se oponen al movimiento por abortos “legales, seguros y pocos” no pueden partir de citas bíblicas que afirman la existencia de vida humana antes del nacimiento, porque las citas bíblicas también suponen que la vida humana existe en el semen aun *siglos antes* de la concepción.

No solamente los casos de Rahab, Sara, Abraham y Melquisedec, sino la gran mayoría de las personas nombradas en Hebreos representan minorías sexuales. En la lista de héroes de la fe en Hebreos 11, por ejemplo, de los primeros diez, solamente Enoc y José serían heterosexuales, legítimamente casados con una sola esposa. Sin embargo, el soltero Abel muere violentamente a manos de su hermano Caín, aparentemente incestuoso (casado con una hermana). Noé solamente tenía una esposa, pero se emborrachó después del diluvio, se desnudó y aparentemente sufrió una violación sexual por parte de su hijo Cam (Gén. 9:18-28, lenguaje eufemístico). Isaac y Jacob tenían parientes cercanas como esposas (incesto, según Levítico), y aun Moisés era hijo de una relación incestuosa (Éxodo 6:20; Levítico 18:12).

17. Santiago: Casado, pero admirador no tan secreto de Rahab

Comparado con los otros libros del Nuevo Testamento, Santiago parece ser el más próximo a las Escrituras Hebreas. Sin embargo, Santiago ya está a cierta distancia de las más antiguas tradiciones del Nuevo Testamento que tratan de los pobres, débiles y marginados: los judeocristianos a quienes se dirige se hallan exiliados (1:1), pero no son profetas itinerantes como Jesús y sus discípulos más cercanos. Los lectores de Santiago viven en comunidades establecidas de “hermanas y hermanos” (2:6-7, 15; 1:27; 2:25-26), aunque agobiados por luchas (¿de clase?, 4:1-3). Aunque Santiago es uno de los tres autores del Nuevo Testamento que están casados (1 Cor. 9:5, ver Pedro y Judas, también casados), su exaltación de Rahab (soltera y meretriz) y Abraham (bígamo y divorciado de su concubina) y su desprecio hacia determinadas virtudes familiares y responsabilidades se aproximan más al ideal primitivo de los profetas itinerantes que a la enseñanza de algunas escrituras posteriores (1 Pedro, cartas deuteropaulinas y pastorales). Santiago denuncia proféticamente la opresión y el abuso de la riqueza, pero no aboga por el total abandono del hogar, el cónyuge, los hijos, las posesiones y los negocios (Lucas 14:26; 18:29).

18. 1 Pedro: Primer papa, pero casado (con preferencia a Marcos como compañero de viaje)

Siempre ha sido común acusar a los inmigrantes y extranjeros de importar prácticas sexuales, inauditas y abominables. La misma Biblia Hebrea advierte contra ciertos pecados considerados típicos de los egipcios o de los cananeos (Lev. 18:3, 24; 20:23). En la historia de Europa y las Américas encontramos descripciones de la “sodomía” como un vicio importado por los italianos, los franceses, los ingleses, los pueblos indígenas, etc. En África, las tribus comúnmente han culpado a otras tribus de la introducción de prácticas homoeróticas (Stephen O. Murray y Will Roscoe 1998:xi-xxii, 267). John Boswell demostró que la homofobia y el antisemitismo surgieron en el siglo XII y culminaron en el siglo XX en la Shoah (Holocausto) nazi, que mató a miles de homosexuales y otras minorías junto con seis millones de judíos (John Boswell 1980:15).

Según 1 Pedro, el autor implícito estaba acompañado solamente por Silvano (5:12) y su “hijo” espiritual Marcos (5:13), ambos solteros. En todo el Nuevo Testamento, Santiago y Judas (hermanos de Jesús) y Pedro son los únicos autores casados (1 Cor. 9:5) y la esposa de Pedro (sin nombre en el Nuevo Testamento) no se menciona en 1-2 Pedro. Si estas cartas no fueran del mismo Pedro, entonces Santiago y Judas serían los únicos libros en el Nuevo Testamento escritos por autores casados. Y aun si Pedro, Santiago y Judas realmente escribieron los libros que llevan su nombre, solamente el 5% del Nuevo Testamento sería de autores casados, y el 95% vendría de minorías sexuales. El énfasis en 1 Pedro en las iglesias como “casa/familia de Dios”, poseería, entonces, un especial significado no solamente para personas literalmente peregrinas e inmigrantes (John H. Elliott 1990:714; cf. Moses Chin 1991:94-112), sino también para personas que no tenían esposas/os e hijas/os literales. La nueva “familia”, la comunidad de los discípulos del soltero Jesús, suplanta a la familia patriarcal en el proyecto liberador de Dios (→ Marcos 3:31-35; Rom. 8:18-39).

Para los inmigrantes gentiles “impuros” a quienes estaba dirigida la carta, muchos de ellos minorías sexuales (no casados), 1 Pedro enfoca al pueblo de Dios como “casa/hogar del Espíritu” (2:5) y “casa de Dios” (4:17). Como en toda la Biblia, y contrario a las ideologías dominantes modernas, 1 Pedro nunca habla de “familia”, sino de “casa”. De acuerdo con este enfoque en la “casa”, 1 Pedro utiliza otras palabras de la misma raíz: “construcción de un edificio”, 2:5, con fundación, 5:10; y “criados de casa”, 2:18. Aun cuando 1 Pedro se dirige a parejas casadas (3:7), su uso del término “morar en una misma casa / bajo un mismo techo” nos hace recordar que era común incluir bajo tal techo esclavos, viudas, huérfanos y otros parientes no casados. Tal pareja no vivía sola o solamente con sus propios hijos. En el nuevo pueblo de Dios, la nueva casa del soltero Jesús, personas sin casa podían encontrar su hogar y sentirse en casa. El pueblo de Dios en todo el mundo constituye una “hermandad” (sólo en 1 Pedro 2:17; 5:9), cuya característica principal es el amor fraternal (1:22; 2:17; 3:8; cf. 4:8-9; 5:14). Este amor fraternal, 1 Pedro nos hace acordar, implica el respeto a los derechos de privacidad (4:15, “entrometido”). Aunque la palabra griega no se interprete como “uno que se entromete en los asuntos de los demás” sino como actos fraudulentos, otros textos insisten en el respeto a la privacidad (2 Tes. 3:11; 1 Tim. 5:13; Lucas 12:13-14; ver “el secreto mesiánico” de Jesús en Marcos; cf. invasiones modernas a la privacidad por el estado, la tecnología y los medios de comunicación; Paul J. Achtemeier 1996:310-13).

A pesar del estatus de minoría sexual de muchos en 1 Pedro y el prejuicio reflejado en muchas traducciones, la carta dice sorprendentemente poco sobre pecados sexuales. Cuando hay alusión a los Diez Mandamientos, la condenación refiere al asesinato y robo, pero no adulterio (4:15). Cuando se hace referencia al estilo de vida pagano anterior de los destinatarios, tres términos refieren al uso o abuso de alcohol y solo uno podría ser referencia a mala conducta sexual que lo acompaña (4:3-4, *epithumiais* puede simplemente significar desear o codiciar, no necesariamente “deseo” sexual). Para el 1 Pedro, los ángeles y los infantes pueden experimentar un deseo fuerte sin pecado, pero el autor enfatiza el peligro del deseo indisciplinado que da origen a actos injustos que dañan a otros (1:12-14, 22; 2:1-3, 11; 4:1-5; 5:2-3; ver Santiago).

19. 1-3 Juan: Amistad, no familia, la fundación de una sociedad civilizada

Las Escrituras hablan usualmente de la iglesia como una comunidad de hermanas y hermanos (1 Juan 3:11-17; 2 Juan 1, 13; Mateo 23:8-12). Esta imagen destaca la tradición de la casa patriarcal a la que se pertenece por nacimiento, no por elección. En 3 Juan, sin embargo, la iglesia (vv. 6, 9-10) no es una jerarquía de oficiales que gobiernan familias patriarcales. La imagen de las/los hermanas/os (vv. 5, 10) es superada por la de la iglesia como una comunidad de “amigas y amigos” (3 Juan 15; 30-50 personas conocidas por nombre). Jesús mismo escogió esta imagen cuando dijo: “Ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo. Los llamo mis amigos, *porque les he dado a conocer todo lo que mi Padre/Madre me ha dicho*” (Juan 15:15). Además de la intimidad, Jesús subrayó la profundidad del compromiso con sus amigos: “El amor más grande que uno puede tener es dar la vida por sus amigos” (Juan 15:13; cf. “hermanos” en 1 Juan 3:16 y “enemigos” en Rom. 5:6-11).

A mediados del siglo XVII, en Gran Bretaña, los miembros de un movimiento religioso liderados por George Fox (y más tarde por William Penn en América) se llamaron a sí mismos simplemente “amigos”, pero pronto sus opositores los llamaron “cuáqueros”. Se caracterizaron por rechazar las tradicionales jerarquías masculinas eclesíásticas ordenadas, por admitir mujeres como líderes y por su oposición a los juramentos, al servicio militar y a la esclavitud. En 1963, seis años antes de los disturbios de “Stonewall” en Nueva York y una década antes que la American Psychiatric Association (Asociación Americana de Psiquiatría) llegara a conclusiones similares (1973), los cuáqueros británicos dedujeron que la homosexualidad es simplemente “zurdería sexual” y empezaron a dar abiertamente la bienvenida a las minorías sexuales dentro de sus cultos de adoración.

Aunque sólo se mencionen a hombres en 3 Juan, sin duda las mujeres estaban entre los “amigos” que intercambiaron saludos (v.15) y probablemente entre los pobres misioneros a quien Gayo dio la bienvenida (vv. 5-8; ver también “la señora elegida y sus hijos” a quienes se dirige en 2 Juan). Aunque la amistad es uno de los temas

más importantes en la filosofía y la literatura (incluyendo la Biblia), pocos teólogos han escrito sobre ella. Esta situación está cambiando gracias a la teología feminista (Carter Heyward, Mary Hunt, Elizabeth Stuart). Hunt concluye que *la amistad, no la familia, es la institución fundamental de la sociedad y que el matrimonio heterosexual, en el mejor de los casos, es sólo un ejemplo de la amistad* (Mary E. Hunt 1991:9). No podemos “definir” palabras tan ricas y profundas como “amigas/os” y “amistad”, pues sería presuntuoso procurar controlar su sentido y su uso lingüístico. Como en el caso del “amor”, cada nueva experiencia nos revela facetas y matices jamás imaginados. Además, los distintos contextos históricos y culturales afectan profundamente nuestra experiencia de amistad: tener un amigo-vecino en un contexto rural en la antigüedad era muy distinto de la amistad entre los profesionales de un centro urbano moderno. No obstante, podemos señalar ciertas dimensiones de la amistad auténtica que la Biblia destaca:

a. Es común pensar que escogemos a nuestros amigos, o, como en la experiencia de los ricos (ver Proverbios, c. abajo), que otros nos escogen a nosotros. Tal libertad es un lujo que no se disfruta en muchas aldeas pequeñas, donde ser “vecino” es ser amigo, con excepción de los enemigos. Jesús nos advierte que en la comunidad de sus seguidores, la decisión no nos compete, pues él ya escogió a sus amigos (Juan 15:16). Además, puesto que Jesús es “amigo de publicanos y pecadores” (Mateo 11:19 // Lucas 7:34 = Q), nos puede costar aprender a aceptar y amar a todos los amigos de Jesús.

b. Preferimos amigos con quienes compartimos intereses, pero Jesús señala que sus amigos tienen en común la tarea de proclamar la buena nueva y construir nuevas comunidades como primicias del nuevo orden venidero (Juan 15:16). Ser cristiano no es quedarse aislado (Hebreos 10:25), sino formar parte de una de estas comunidades que trascienden a las familias patriarcales (Marcos 3:20-21, 31-35; Juan 19:25-27). Sin embargo, por ser finitos, limitados, no podemos tener muchos amigos. Aún Jesús evitó llevar a toda la multitud al monte de la Transfiguración (Marcos 9:2) o pedir que los doce vigilaran con él, y escogió solamente a tres (Marcos 14:32-34).

c. El libro de Proverbios contiene mucha enseñanza sobre la amistad. Con realismo casi brutal, observa que los ricos tienen muchos amigos mientras que los pobres pierden los pocos que tienen (14:20; 19:4, 6-7). De acuerdo con la sabiduría divina, un amigo debe ser:

- fiel (Proverbios 17:17; 18:24; 27:10);
- veraz (16:28; 17:9; 27:6; 28:23; 29:5; ver Gál. 4:16);
- sensible, cortés (25:17, 20; 26:18-19; 27:14);
- sabio (27:9, 17; ver David y Jonatan, 1 Samuel 23:16).

d. La intimidad con un amigo nos hace vulnerables. Los Salmos nos recuerdan que la intimidad y la vulnerabilidad acarrearán la posibilidad de la traición (Salmos 35:11-16; 41:9; 55:12-14, 20-21; 109:4). Pocas amistades de muchos años han permanecido ajenas a la experiencia de la traición. Solamente la capacidad de perdonar hace posible que la amistad perdure, pero por la gracia de Dios una crisis puede permitir que la amistad alcance un nuevo nivel de compromiso e intimidad (→ **Filipenses**).

Bibliografía: La amistad

- Aelred of Rievaulx [1110-1167] (1977). *Spiritual Friendship*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.
- Anders, Isabel (1992). *The Faces of Friendship*. Cambridge/Boston: Cowley.
- Andiñach, Pablo R. (1997). *Cantar de los Cantares: El fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen.
- Aristóteles [384-322 a.C.] (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. (Especialmente Libro 8, Capítulos 2 y 6).
- Boswell, John (1992/80). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad (passim)*. Barcelona: Muchnik. / *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality (passim)*. Chicago: University of Chicago Press.

- (1997/94). *Las bodas de la semejanza (passim)*. Barcelona: Muchnik. / *Same-Sex Unions in Premodern Europe (passim)*. New York: Villard Books.
- Boyd, Stephen B. (1995). *The Men We Long to Be*. New York: HarperCollins.
- Carpenter, Edward ([1902] 1935). *Ioläus, an Anthology of Friendship*. London: Albert and Charles Boni.
- Cicero, Marcus Tullius [106-43 a.C.]. *De Amicitia*. Varias ediciones.
- Clapp, Rodney (1996). *A PECULIAR PEOPLE: The Church As Culture in a Post-Christian Society*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity.
- Elredo de Rieval, San [1109-67 d.C.] (1982/1977). “La amistad espiritual”. *Caridad, Amistad*. Buenos Aires: Claretiana / *Spiritual Friendship*. Kalamazoo: Cistercian. *De Spiritali Amicitia*, versión original en Latín, muchas ediciones en varios idiomas (ver John Boswell (1980/92), VIII, nota 41); cf. Cicero, su fuente, *supra*.
- Fitzgerald, J. T., ed. (1996). *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. NovTSup, 82. Leiden: E. J. Brill.
- (1997). *Greco-Roman Perspectives on Friendship*. Atlanta: Scholars.
- Fowl, Stephen E. (2005). *A Commentary on Philippians*. THNTC. Grand Rapids: Eerdmans. (Incluye una teología de amistad, partiendo de Filipenses.)
- Heyward, Carter (1989). *Touching Our Strength: The Erotic as Power and Love of God*. San Francisco: Harper & Row. (Ver especialmente 119-155.)
- Hunt, Mary E. (1991). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge.
- Leib, Frank B. (1997). *Friendly Competitors, Fierce Companions: Men’s Ways of Relating*. Cleveland: Pilgrim.
- Little, Graham (1993). *Friendship: Being Ourselves with Others*. Melbourne: Text.
- Nardi, Peter M. (1999). *Gay Men’s Friendships: Invincible Communities*. Chicago: University of Chicago.
- O’Donovan, Oliver (1997). “Homosexuality in the Church: Can there be a fruitful theological debate?”. In *The Way Forward? Christian Voices on Homosexuality and the Church*, ed. Timothy Bradshaw, 20-36. London: Hodder & Stoughton.
- Raymond, Janice (1986). *A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection*. Boston: Beacon.
- Ringe, Sharon H. (1999). *Wisdom’s Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox.
- Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London: Mowbray.
- Sullivan, Andrew (1998). *Love Undetectable: Notes on Friendship, Sex, and Survival*. New York: Alfred A. Knopf.
- Vasey, Michael (1995). *Strangers and Friends: A new exploration of homosexuality and the Bible*. London: Hodder & Stoughton.
- (1997). “The Way Forward? Christian Voices on Homosexuality and the Church: A Response”. *Lesbian and Gay Christian Newsletter*, London (winter 1997): 20-21.

20. Apocalipsis: Los célibes seguidores del Cordero frente a la Gran Ramera

El gran valor del **Apocalipsis** para las minorías sexuales hoy es la ferviente insistencia del libro en que Dios es justo y soberano, con un proyecto de liberar a los débiles y oprimidos de toda opresión y persecución (cf. Tina Pippin y J. Michael Clark 2006:754). Juan denuncia el tráfico de esclavos en los “*cuerpos* y *almas* de los seres humanos” (18:13; cf. 19:18). En la lista de vicios, → **1 Timoteo** 1:10 coloca juntos los términos para “cama-varones” y “traficantes de esclavos”, señalando así la explotación en la prostitución de esclavos jóvenes masculinos raptados. Es otra evidencia de que “cama-varones” no se refiere a nuestro concepto general y científico de “homosexuales”, personas con una determinada orientación sexual, sino específicamente a los varones que pagaron para explotar

sexualmente a tales jóvenes esclavos. No obstante, indudablemente los trabajadores del sexo y meretrices, sean prostitutas femeninas o masculinos, se sentirían más cómodos, sentados a los pies de Jesús, frente al mar de Galilea, que en las siete iglesias del Asia Menor, escuchando la descripción joánica de la idolatría imperial con todas las lúbricas referencias a la “gran ramera” (el símbolo de Roma en Apocalipsis 17–18).

No aparece en todo el Apocalipsis ningún ejemplo de familia tradicional, pues todas las personas sin excepción son minorías sexuales. Ver “la pareja del mismo sexo” en Apocalipsis 11, “un par de profetas varones” (Pippin y Clark, 756).

La declaración de que las relaciones sexuales con mujeres “contaminan” (Apoc. 14:4), inspiró durante siglos una inefable alegría a los monjes medievales que se satisfacían al pensar en sí mismos como las “vírgenes” casadas con el Cordero (John Boswell 1992:231-263). Desde la Reforma, los protestantes (pro-matrimonio) han encontrado este texto uno de los más difíciles del Nuevo Testamento. Yarbrow Collins sugiere que el libro revela odio y temor a las mujeres y a los instintos sexuales (Adela Yarbrow Collins 1992:694-708), elementos comunes en casos de homofobia internalizada (→ **Juan**, el Discípulo Amado; L. William Countryman 1988:135-38). Como en las cartas de Pablo (→ **1 Corintios**), existe en Apocalipsis una tensión entre conceptos rígidos habituales de género y conceptos más flexibles. Los “vírgenes/célibes” no contaminados (Apoc. 14:4) son masculinos (Tina Pippin 1994:113), pero como buenos transexuales, al final del libro forman parte de la novia femenina, esposa del Cordero masculino (21:9-27).

Sin embargo, cuando el Apocalipsis habla de “Sodoma” (11:8, con Egipto y Jerusalén), la considera símbolo de violencia, opresión y persecución (ver la falta de hospitalidad en Génesis 19), y no de relaciones homoeróticas. Así también, cuando el Apocalipsis menciona a ciertos seres humanos como “perros” excluidos de la nueva comunidad justa (22:15), se refiere a los cristianos apóstatas que sacrificaron a los ídolos y denunciaron a sus hermanos ante las autoridades imperiales (cf. 21:8).^{*} En el género apocalíptico hay absoluta dicotomía entre el bien y el mal (sin matices de gris), del mismo modo que en la esfera sexual hay solamente célibes y prostitutas; una virgen en contraste con la gran ramera. Los matrimonios “normales” de las familias tradicionales brillan por su ausencia en este libro.

En Apocalipsis es apropiado, entonces (aunque el trono del Creador es verde, 4:3), que en el capítulo 10 Juan tenga una visión de un ángel poderoso con un arco iris sobre su cabeza (10:1) –¡como si estuviera vestido para dirigir una Marcha del Orgullo Gay! El mensaje de este ángel para las iglesias (que hoy estudian interminablemente la “homosexualidad” y sus causas, pero nunca investigan la homofobia y las causas de la heterosexualidad) es “¡Ya no habrá más dilación!” (10:6). Los opresores resultan siempre muy astutos para encontrar nuevas excusas que los exima de practicar la justicia.

Como es común en los demás libros del Nuevo Testamento, también en Apocalipsis las mujeres mencionadas son minorías sexuales (→ **Mateo**, donde las únicas excepciones son la esposa de Pilatos, 27:19, y la madre de Santiago y Juan, 20:20, tal vez viuda. En el **Apocalipsis** desaparecen las excepciones y las mujeres, como también todos los varones, representan minorías sexuales. En el simbolismo del libro, la nueva Jerusalén, el futuro anhelado, se presenta bajo la imagen de una novia adornada para su esposo, el “Cordero” (19:7; 21:1–22:5). En 14:1-5, la

* William Countryman 1988:231-2; Richard B. Hays 1996:185; Gregory Beale 1998:1101-3 y Grant Osborne 2002:791. Recientemente, algunos comentaristas han sugerido que los “perros” excluidos de la nueva Jerusalén pueden ser una referencia metafórica a “homosexuales masculinos, pederastas o sodomitas”, dado que en la lista paralela de vicios en 21:8 el término equivalente es “abominable”; ver David Aune 1998:1222-24; cf. 1130-31. Sin embargo, a lo más, el texto se refiere a actos sexuales, y no a una orientación (y sólo de parte de hombres, no de mujeres); y de conformidad con el significado en Levítico, si están en mente actos homoeróticos masculinos, sería sólo la penetración anal entre hombres (sin condones; → **Romanos**). Es más, el término equivalente en la lista paralela de vicios de 9:20-21 se refiere a la idolatría, la cual también es lo que → **Ezequiel** generalmente especifica como el contenido de la “abominación” relacionada con Sodoma. Por esto, como en Romanos 1, en el caso de Apocalipsis 21:8 el contexto indica actos sexuales abusivos emprendidos en el entorno de la adoración idolátrica, como la prostitución cultica.

“novia” se presenta bajo la imagen de 144,000 varones “vírgenes” que no se habían manchado en relaciones sexuales con mujeres (tal vez un símbolo de las relaciones económicas con el imperio). Todo el pueblo de Dios (Israel + la iglesia, y no simplemente la Virgen María) aparece bajo la imagen de la Mujer vestida con el sol (12:1-6, 13-17), una madre soltera, que da a luz a su primogénito (sin mención de un padre generador).

En contraste con las imágenes positivas de mujeres, tenemos las imágenes negativas (también de minorías sexuales): la gran “ramera” Babilonia (= Roma; 17-18) y la falsa profetisa Jezabeel (2:20-23; ver la reina infame que se opuso al profeta Elías, 1 Reyes 16:31; 19:1-3). Adela Yarbro Collins (1984) ha demostrado que el Apocalipsis sirve como “catarsis” (una limpieza emocional; ver las tragedias griegas y de Shakespeare) para reducir la gran discrepancia que sentimos (“la disonancia cognitiva”) entre *lo que es* (la injusticia, opresión, violencia, persecución) y *lo que debe ser* (la liberación, la justicia, la plenitud de vida, el amor solidario).

Además, el Apocalipsis provoca una catarsis/limpieza emocional, porque convence al lector de que lo que debería ser ya es una realidad: el Dios liberador en su trono celestial, el Cordero que abre los sellos y dirige el curso de la historia humana hacia una culminación triunfal. Para aliviar la indignación que el lector siente frente a tanta opresión y violencia, el Apocalipsis ofrece una estrategia de transferencia psicológica: Juan nunca sugiere que los seguidores del Cordero deban utilizar una contraviolencia, sino que los anima con la visión y esperanza de Cristo y Dios peleando por ellos y derrotando a sus opresores.

Apéndice 1: Theodore W. Jennings sobre el Discípulo Amado en *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament* (El Hombre que Jesús amó: Narrativas homoeróticas del Nuevo Testamento). Cleveland: Pilgrim, 2003. **Resumen:**

Juan 13:21-30 La última cena. El Éxodo estipuló que la Pascua judía fuese celebrada en cada hogar, con la participación de los padres e hijos de la casa (Ex. 12:1-28). No obstante, Jesús la celebró en Jerusalén con sus discípulos varones, solteros excepto Pedro, sin la presencia de mujeres y niños (ver Deut. 16:1-8). Aunque Jesús amaba a todos sus discípulos como amigos íntimos y beneficiarios de la solidaridad sacrificial, impresiona que uno sea llamado *el* discípulo a quien Jesús “amaba” (*agapao*; 13:23; ver este verbo en el Cantar de los Cantares, LXX). El enfoque en el Discípulo Amado hace patente que esta relación especial implica un amor diferente del que vincula a Jesús con los demás discípulos. Así ya en este primer texto es difícil evitar la conclusión que la diferencia refiere al deseo erótico o atracción sexual. Tal impresión se fortalece cuando observamos como se manifiesta este amor diferente, pues leemos que este discípulo estaba “*recostado sobre el pecho de Jesús*” (RVR nota 13:23; cf. BJ nota 13:23; griego, *en to kolpo*) y “*recostándose sobre el seno* (griego, *stethos*) de Jesús (13:25; cf. *stethos* en 21:20 abajo). De esta manera el texto puntualiza que ese amor especial consistía en la cercanía física y la intimidad corporal. Es decir, ser *el* discípulo amado por Jesús con un amor diferente era experimentar intimidad física como hábito común. Pedro y los demás apóstoles reconocerían y darían por sentada tal relación entre Jesús y el Discípulo Amado. Pedro también sabía que Jesús compartiría con el Discípulo Amado secretos íntimos que los demás apóstoles ignoraban y tendrían que averiguar (13:24-27). Así la lectura natural y menos forzada del texto es que Jesús, además de amar a todos sus discípulos, tenía un amado de quien era el amante.

19:25b-27 La cruz. El Discípulo Amado está presente en la cruz con cuatro mujeres: la madre de Jesús, la tía, María la esposa de Clopás y María Magdalena. Jesús se fija en la presencia del Discípulo Amado y su madre y dirigiéndose a ella dice: “Mujer, ahí tienes a tu hijo” y luego al Discípulo Amado: “Ahí tienes a tu madre”. Juan añade, “Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa”. ¿Qué significa esta escena? Algunos sugieren que Jesús procura desviar la atención de sí mismo para enseñar a sus discípulos a cuidarse mutuamente. Pero ¿por qué entonces ignora Jesús la presencia de las otras mujeres? Otros proponen que el texto señala la relación especial entre Jesús y su madre, un tipo de sentimentalismo apropiado para el día de la madre. Pero, tanto en esta escena, como en la boda de Caná, Jesús se dirige a María como “mujer”, no como madre (ver los textos sobre María aún más negativos en Marcos 3:32-33 y Lucas 11:25-27). Además, tal interpretación desconoce la preocupación

especial por el Discípulo Amado evidente en las primeras palabras dirigidas a María y señalando que ella debe ejercer una responsabilidad especial por el Discípulo Amado: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Pero cuando reconocemos que Jesús y el Discípulo Amado eran una pareja de amantes, el sentido de las palabras de Jesús se hace transparente: Jesús reconoce su relación especial con este discípulo como parecida al noviazgo o matrimonio y el Discípulo Amado viene a ocupar el lugar de un hijo adoptivo de María y ella la madre adoptiva de él. Si el texto enfocara a María Magdalena, nadie dudaría que tal fuera el sentido (ver Rut y Noemí, Rut 1:16-17). Pero Juan señala que la relación homoerótica entre Jesús y el Discípulo Amado lleva implicaciones y responsabilidades que trascienden la muerte. No debemos permitir que el género del Discípulo Amado oscurezca el sentido obvio del relato. Además, el texto hace patente que la relación entre Jesús y su amado no era una relación clandestina.

20:1-9 La tumba. Jennings concluye que este episodio ayuda no poco para entender la relación con el Discípulo Amado (→ Juan, 2003:29). La buena noticia de la resurrección en Juan 20 puntualiza las experiencias de María Magdalena. Sin embargo, Jesús rechaza el esfuerzo de ella a tener contacto físico con él (20:17). No es ella, sino solamente el Discípulo Amado (varón) quien es señalado como el objeto del amor diferente (20:2), ya definido como una intimidad física y de compartir secretos (Jesús se dirige a la Magdalena, como a su madre, simplemente como “mujer”). El Discípulo Amado se encuentra otra vez en compañía de Pedro, el único apóstol señalado como casado. Al correr a la tumba, el Discípulo Amado, aparentemente más joven que Pedro y de mejor estado físico, llega primero. Sin embargo, el Discípulo Amado no se aprovecha de su ventaja, sino que cede a Pedro el privilegio de entrar primero en la tumba. Los lectores que recuerdan el lugar del gimnasio en la cultura grecorromana y la importancia del buen desarrollo físico, especialmente en el sector homoerótico, no se sorprenderán que el Discípulo Amado se presente como el ganador en la competencia (ver las imágenes del amado en el Cantar de los Cantares; cf. el joven que se escapó desnudo en Marcos 14:50-52). Aunque, al llegar a la tumba, el Discípulo Amado no ve a Jesús como pasa con la Magdalena, al creer él sin verle, se presenta como paradigma de la fe para las generaciones posteriores. Parece hacer la transición a una relación espiritual con menos dificultades que la Magdalena. Si ella fuera prostituta, como afirma tanta tradición, es notable cómo Juan 20 privilegia a ella y al Discípulo Amado como minorías sexuales, los primeros que percibieron la buena nueva de la resurrección.

21:1-14 El desayuno en la playa. Como en otros tres textos (13:21-30, 20:1-9 y 21:20-23), el Discípulo Amado aparece como compañero y amigo de Pedro (en todas las escenas, menos con María en la cruz, el Discípulo Amado aparece en competencia con Pedro; y aun en la cruz, la ausencia de Pedro, después de su triple negación de Jesús, es notable; ver Hechos 1:13; 3:1, 3-4, 11; 4:13, 19; 8:14). Aunque Pedro se presenta como el líder activo que involucra a los demás discípulos en una noche infructífera de pesca, es el Discípulo Amado quien manifiesta el mayor discernimiento espiritual al reconocer a Jesús en la playa (21:7). Inmediatamente Pedro, desnudo en la actividad de la pesca, se viste (21:8), pues su relación habitual con Jesús no es de presentarse desnudo, y se lanza en el mar (aunque sería más común quitarse la ropa antes de meterse en el agua). Son del mismo sexo, pero es notable cómo Pedro y el Discípulo Amado se complementan, una característica única de una relación heterosexual, según la ideología sexual común moderna.

21:20-24 “Apacienta mis ovejas”. “Al volverse, Pedro vio que les seguía el discípulo a quien Jesús amaba, *el mismo que en la cena se había reclinado en el seno de Jesús....*” De nuevo el texto señala que el carácter del amor especial de Jesús por el Discípulo Amado consiste en la cercanía física, la intimidad corporal (13:23, 25). Que la esencia de la relación es de este tipo, se señala en la última referencia que identifica al Discípulo Amado de Jesús como el que “durante la cena se había recostado en su seno (griego, *stethos*; 21:20). En esta última escena es Pedro que juega el papel dominante como líder responsable de pastorear la comunidad de los discípulos de Jesús, mientras que el Discípulo Amado está simplemente allí, en el fondo, como se espera de un cónyuge o pareja, mientras Jesús conversa con otro. Aunque el texto desmiente el mito de que el Discípulo Amado viviría hasta la Segunda Venida de Jesús, el hecho de que su carácter como el discípulo a quien Jesús amaba de una manera diferente no cambia, aun con la redacción final del libro, señala la permanencia de este amor diferente, “más fuerte que la muerte” (Cantares 8:6).

Reconsiderando el Evangelio de Juan (resumen de Jennings, cap. 4, pp. 55-74)

1. La terminología (pp. 55-58). De las tres palabras comunes que expresan amor en griego, *eros* no aparece en el Nuevo Testamento, ni tampoco en la LXX. En Juan *philia* y *ágape* son sinónimos. Con referencia al Discípulo Amado, cuatro veces Juan utiliza *ágape* (13:23; 19:26; 21:7, 20), pero una vez *philia* (20:2). En el griego clásico *philia* refiere a un amor simétrico de amistad. Algunos comentaristas consideran que *ágape* solamente expresa amor espiritual y sacrificial, pero al contrario la LXX de la poesía erótica del Cantar de los Cantares siempre emplea una forma de *ágape* (p. 57). “En el griego de la Septuaginta y del Nuevo Testamento, el término *ágape* toma el lugar de *eros* para designar la forma asimétrica del amor” (56).

2. Sublimación (pp. 58-61). Algunos comentaristas reconocen la existencia de relaciones homoeróticas, pero insisten en que deben ser “platónicas”, sin relaciones sexuales, como en las tradiciones griegas y orientales del ascetismo, incorporadas sobre todo en el monaquismo cristiano. Sin embargo, ninguno de los Evangelios apoya el ascetismo, y mucho menos el Evangelio de Juan.

3. La negación del cuerpo (pp. 61-64). En varios textos Juan “espiritualiza” ciertos conceptos materiales (el nuevo nacimiento, 3:4; el agua, 4:4,31-34; el pan, 6:26-27, etc.). Sin embargo, otros textos presentan la dialéctica de tomar una realidad espiritual y hacerla física (sobre todo, el verbo hecho carne, 1:14; ver 9:6, 11,15; 11:39; 19:28, 34; 20:20, 25, 27; 20:5-7). “El Cuarto Evangelio, entonces, está caracterizado por un doble movimiento [dialéctico]: una tendencia marcada de alegorizar la realidad física y, a la vez, una tendencia marcada de convertir una realidad espiritual en física” (p. 63; ver la tendencia en el gnosticismo de expresarse tanto en el ascetismo como en la promiscuidad sexual).

4. La Ley (pp. 64-66). Si Jesús en Juan hubiera insistido en obedecer todas las 613 leyes del Pentateuco, la condenación de un tipo de relación homoerótica en Lev. 18:22 y 20:13 [se refiere a relaciones anales entre varones como práctica idolátrica] hubiera hecho imposible una relación homoerótica con el Discípulo Amado. Pero tras de advertirnos que “el Verbo se hizo *carne*” (Juan 1:14), el Prólogo de Juan señala que “la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo” (1:17; notablemente, Juan hace contraste no solamente entre la Ley y la gracia, como Pablo en Rom. 6:15, sino también entre la Ley y la *verdad*). Aunque Juan cita varios textos de la Biblia Hebrea como las profecías cumplida por Jesús, es notable la ausencia de mandamientos, como el Sermón del Monte (Mateo 5-7; Lucas 6) y la reducción de todos los mandamientos a uno nuevo, el amor mutuo (Juan 13:31-35).

5. La Pureza (pp. 67-68). La prohibición de sexo anal entre varones como práctica idolátrica en Levítico 18 y 20 aparece precisamente en el Código de Santidad, la parte de la Ley más rechazada por el cristianismo primitivo (ver Jesús en Marcos rompiendo las leyes que prohíben tocar un cadáver, una mujer menstruante, un leproso, etc.) En Juan Jesús ofrece incluso su carne para comer y su sangre para beber (6:51-58).

6. Convencionalidad (pp. 68-69). La actitud de Jesús frente a la moralidad y los estilos de vida convencionales es de “subversión insistente y persistente” (68).

La tradición escondida (Jennings, cap. 5, p. 75-91)

Aelredo de Rievaulx (siglo XII), abad inglés, pp. 75-80 (ver Boswell 1980:225-26; 1992:244-50).

Christopher Marlowe (1564-1593) y el renacimiento inglesa, 81-82 (ver Greenberg 1988: 349).

Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglés, 82-86.

Georg Walther Broddeck (1866-1934), psicoanalista austríaca, 86-87.

Canon Anglicano Hugh Montefiore, sermón de agosto 1967, Great Saint Mary's en Cambridge, 88-90.

Robert Williams *Just as I am* (1992, Harper, 116-21), 90

Terrence McNally (1939-), *Corpus Christi* (obra de teatro 1998), 90 (ver John M. Clum, “McNally, Terrence” en *Gay Histories and Cultures*, George E. Haggerty, ed. (New York: Garland, 2000), 578-79.

Además de estas autoridades que Jennings cita, ver “Beloved Disciple”, en *Encyclopedia of Homosexuality*, ed. Wayne R. Dynes, 125-126. New York: Garland, 1990.
Goss, Robert E. (2006). “John”. En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, 560-62. London: SCM.
Wilson, Nancy L. (1995). *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. New York: HarperCollins.

Nota: Robert Gagnon sobre el trasfondo judío de la enseñanza sexual de Jesús y Pablo.

Gagnon, Robert (2001). *The Bible and Homosexual Practice*. Nashville: Abingdon.

Via, Dan O. y Robert A. J. Gagnon (2003). *Homosexuality and the Bible*. Minneapolis: Fortress.

En sus dos libros sobre la homosexualidad y la Biblia (2001; 2003), en su tratamiento en el sitio Web sobre el centurión, y en su reseña del trabajo de Ted Jennings sobre Jesús y el discípulo amado, Robert Gagnon (www.robagnon.net) enfatiza la importancia de una supuesta unanimidad judía que condena las relaciones homoeróticas:

Aunque no conocemos ejemplos reales de comportamiento homosexual entre los judíos de este período [200 a.C. – 200 d.C.], el número de textos que se refieren directamente al tema de actos homosexuales son lo suficientemente numerosos y *unánimes* para garantizar una evaluación certera de *lo que Jesús pensó...* Como veremos, la evidencia sugiere que el judaísmo temprano era *unánime* en su rechazo a la conducta homosexual” (2001:160; énfasis mío).

Lo que Gagnon pasa por alto, por supuesto, es que los textos citados como prueba de tal consenso, constituían parte de un contexto cultural más grande caracterizado por una unanimidad similar que defiende el patriarcado, el sexismo, el heterosexismo y el etnocentrismo, que presumía la inferioridad de mujeres y de grupos étnicos extranjeros/ nacionales y aceptaba solamente relaciones sexuales “naturales” dentro del matrimonio con el propósito de maximizar la procreación. Puesto que la enseñanza y la praxis de Jesús y Pablo (ambos solteros) chocaba con tales prejuicios nacionalistas y patriarcales, no podemos simplemente suponer por su identidad judía, que compartían todos los crueles prejuicios expresados en los documentos de varones élites, principalmente de Alejandría/ Egipto, lo que entonces era un semillero de una especie de platonismo (que reflejaba las ideas posteriores y retóricas de Platón en las Leyes), los cuales ni Jesús ni Pablo defendían. Tal como John Stott, el difunto y renombrado expositor evangélico, lo enfatizara sobre otra cuestión en su crítica de la revisión meticulosa de textos judíos de E. P. Sanders: “¿No es bien sabido que la religión popular puede divergir ampliamente de la literatura oficial de sus líderes?” (*Romanos*, 1994:28). Gagnon parece ignorar el problema de usar escritores élites de la comunidad judía cosmopolita de Alejandría para entender la cultura popular en otro país –Palestina, de una población judía en gran parte rural, campesina. En contraste, algunos escritos del Nuevo Testamento fueron escritos por y para la gente común y la mayoría eran usados directamente por la gente común, incluyendo a campesinos sin educación y a esclavos.

Si inspeccionamos los testimonios específicos que Gagnon cita para el supuesto consenso judío (que Jesús y Pablo supuestamente compartían), el argumento aparece aún más débil. Gagnon admite en su comentario introductorio, “Los textos relevantes son principalmente de Filo y Josefo” (2001:160), varones aristocráticos, impregnados de neoplatonismo/ estoicismo, que vivían fuera de Palestina (Filo en Alejandría; Josefo principalmente en Roma, casado cuatro veces). Tomar tales personas como reflejo de las actitudes y prácticas de toda la población judía de Palestina (y Tarso, en el caso de Pablo) sería comparable a tomar los pronunciamientos de varones élites del Vaticano como reflejo de las convicciones de mujeres y hombres católicos romanos comunes de todo el mundo, cuando se sabe que un 90% rechaza la enseñanza del Vaticano sobre el control de natalidad, y países supuestamente “católicos romanos” como España y Argentina han adoptado el matrimonio gay. Y puesto que los heterosexuales procreadores comúnmente constituyen más del 90% de la población, de ninguna manera podemos tomar los prejuicios homofóbicos de esta mayoría abrumadora como reflejo de las actitudes de representantes de las minorías sexuales (como Jesús, Pablo y la mayoría de sus colegas y discípulos íntimos) quienes no quisieron

casarse, no buscaron maximizar la procreación y quienes encontraron en sus círculos de “hermanas/hermanos, amigos/discípulos”, una “familia metafórica” alternativa.

Además de Filo y Josefo, obviamente bastante débiles como testimonios de opiniones del primer siglo sobre el heterosexismo judío palestino y la homofobia, Gagnon (2001:161) cita siete testimonios, los cuales son todos aún más débiles:

1. “En la *Carta de Aristeas* 152 (ca. 200-100 a.C., **Alejandro?**), el autor nos dice que los judíos son moralmente superiores a los gentiles en que éstos últimos ‘no sólo se acercan a (o procuran) hombres sino que además corrompen a sus madres e incluso a sus hijas. Nosotros [judíos] estamos bastante separados de estas prácticas’”. **Nota:** Probablemente de Alejandro como Filo, pero uno o dos siglos **más tarde extraído históricamente de Jesús y Pablo** –sin embargo con la suposición de que confirmaría las actitudes de todos en Palestina, incluyendo a todas las minorías sexuales que no querían casarse. Uno debe también preguntarse, si el incesto nunca fue practicado por los judíos, ¿por qué Levítico 18 y 20 dedicaría todas esas prohibiciones detalladas de prácticas incestuosas.

2. “En *Oráculos Sibilinos* 3 (ca. 163-45 a.C., **Alejandro**), leemos que cuando los romanos vienen a dominar el mundo, ‘inmediatamente una compulsión a la impiedad vendrá sobre estos hombres. Los hombres tendrán relaciones sexuales con hombres e instalarán a muchachos en casas de mala fama... y todo caerá en la confusión’; los judíos ‘son concientes del sagrado matrimonio, y no se involucran en relaciones sexuales impías con niños, tal como lo hacen... muchas naciones..., transgrediendo la ley santa del Dios inmortal’); y ‘evitan el adulterio y las relaciones sexuales indiscriminadas (o confusas) con hombres’”. **Nota:** También de Alejandro, pero este testigo aparentemente piensa sólo en la pedofilia, atribuyendo la práctica al triunfo del Imperio Romano (¿una nueva teoría ingeniosa en lo que respecta a “la causa de la homosexualidad”? – ¿o simplemente una víctima de la opresión imperial buscando ridiculizar al opresor?).

3. “*Las sentencias de Pseudo-Focílides* 190-92, 212-14 (ca. 50 a.C. – 100 d.C., ¿**Alejandro?**) nos insta diciendo que ‘los límites de las relaciones sexuales establecidas por la naturaleza’ no sean transgredidos por ‘las relaciones sexuales entre hombres’, ‘ni que las mujeres imiten... el rol sexual de los hombres’.” **Nota:** Al fin, un testigo quizás más o menos contemporáneo con Jesús y Pablo, pero aún reflejando actitudes de judíos cosmopolitas en la Alejandro neoplatónica/ estoica (empezamos a sospechar que judíos varones élites en Alejandro eran altamente homofóbicos). Uno podría también imaginar que su clima seco egipcio ayudó a preservar más fragmentos escritos lo que hace que puedan ser contemplados por eruditos modernos. Sin embargo, la preservación de los textos alejandrinos se debió principalmente a “copias repetidas hechas por cristianos de habla griega del Imperio del este / Byzantium. Filo, Josefo, La sabiduría de Salomón, Pseudo Focílides, estaban todos entre los textos griegos traídos a Europa Occidental por los eruditos griegos que huían de la Caída de Constantinopla en el siglo XV” (Jim E. Miller, correspondencia personal).

4. “*Los Testamentos de los Doce Patriarcas* (de fecha y ubicación inciertas: ca. 150 a.C. – 200 d.C., ¿en **Siria?**) habla en tono desdeñoso de ‘corruptores de niños’ (*paidophthoroi*; *T. Levi* 17:11) y de Sodoma, la cual ‘cambió el orden de su naturaleza’ (*T. Naph.* 3:4).” **Nota:** La desaprobación de los corruptores de niños siendo igualada con la condenación de todas las relaciones homoeróticas es más bien como ¿tomar a la condenación de Natán por el adulterio de David como la condenación a su heterosexualidad! De manera similar, **por el intento de violación grupal a los dos ángeles que visitaban Sodoma, pero repercutiendo algo así como la vieja noción en lo que respecta a la homosexualidad:** evidentemente toda la ciudad (o todos los hombres de allí –las mujeres no cuentan) ¡un día se despertó y decidió volverse homosexual!

5. “En *Oráculos Sibilinos* 5 (ca. 70-132 d.C., **Egipto**) el escritor declara, ‘En (Roma) se encuentran adulterios y relaciones sexuales ilícitas (o ilegales) con hombres’ (166), y predice un tiempo futuro en el que no habrá amor por los niños que sea ilícito (o ilegal)’ (430; cf. 387, el cual condena a Roma por ‘pederastia’).” **Nota:** ¡Ay! Tras el

breve escape a Siria (?) estamos de vuelta en Egipto, donde otro varón judío élite quiere echarle a Roma todas las culpas y habla sólo de pederastia/amor por los niños.

6. “*Mishnah Sanhedrin* 7:4 (ca. 200 d.C.) declara: ‘Estos son los que deben ser apedreados: aquel que tenga relaciones sexuales con su madre, la esposa de su padre, su nuera, un hombre, o una bestia...’” **Nota:** Unos 170 años después de la crucifixión de Jesús un comentario judío enfatiza la pena de muerte estipulada en Levítico 20 por una serie de pecados sexuales. Este comentario, más que las propias palabras de Jesús, Gagnon presenta como evidencia lo que Jesús pensó, aún cuando en su enseñanza registrada real Jesús rechazó la pena de muerte: “Que el que esté libre de pecado arroje la primera piedra” (Juan 8:1-12). Y como lo señalara Bernadette Brooten, la provisión de Levítico 20:13 involucraría poner a muerte aún a un joven violado por un hombre mayor, puesto que ambos se consideraban contaminados.

7. “Sabiduría de Salomón 14:26 (ca. 30 a.C.- 50 d.C., **Aleandría**) también podría agregarse a la lista: la idolatría es la fuente de todo mal, incluyendo ‘cambio de nacimiento/ origen’ (ver cap. 4).” **Nota:** Estamos de vuelta en Alejandría, donde otro varón judío élite, quizás más o menos contemporáneo con Jesús, expone la teoría de que la idolatría es la causa de lo que puede ser una referencia a prácticas homoeróticas –un texto que Pablo puede hacer repercutir al preparar su trampa retórica en → **Romanos** 1:18-32.

De los siete testigos que Gagnon cita, además de Josefo y Filo de Alejandría, cinco reflejan opiniones o puntos de vista de varones judíos élites en Egipto (especialmente Alejandría en cuatro casos), pero ninguno refleja las opiniones o puntos de vista de judíos palestinos comunes y la mayoría refleja las opiniones de judíos de otro siglo, no durante el período en el que vivió Jesús. La única fuente palestina que Gagnon cita, casi como una idea de último momento, es de los ascéticos de Qumram: “Los textos que cito arriba se refieren a la homosexualidad explícitamente [¿lesbianas?!]... La comunidad de Qumran no prohibía expresamente relaciones sexuales del mismo sexo, pero sí ordenó castigos para cualquier miembro que aún accidentalmente exponía sus genitales a otro miembro (masculino) (1QS 7:12-14)” (Gagnon 2001:162).

Si un abogado hoy fuera a presentar como evidencia una encuesta hecha a católicos romanos casados hace un siglo en México como testimonio de opiniones sobre como se sienten los norteamericanos católicos romanos solteros de hoy respecto a cualquier tema sexual, se le reirían en la corte. Sin embargo, Gagnon no puede presentar ninguna encuesta al estilo Gallup sino sólo unos pocos fragmentos literarios esparcidos, preservados principalmente en un país con un clima seco favorable. Gagnon cita tales testimonios con el fin de establecer que Jesús debe haber compartido las actitudes homofóbicas reflejadas entre varones judíos élites, principalmente en Egipto, especialmente Alejandría. Sin embargo, si simplemente nos acercamos a los textos en la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento sin pontificar ninguna supuesta e imaginada “unanimitad” de convicción negativa, podemos percibir una mayor diversidad que la esperada. Lo cual es simplemente para señalar que los textos reales del Nuevo Testamento son nuestra guía más segura hacia el pensamiento y enseñanza de Jesús (y Pablo) –no los prejuicios de varones judíos cosmopolitas élites de Alejandría uno o dos siglos antes o después de los documentos del Nuevo Testamento. El método de Gagnon en esta área es más como los antiguos dogmáticos, quienes rastreaban la Biblia en busca de textos que prueben sus ideologías predeterminadas antes que permitir que la Biblia exponga su gloriosa diversidad.

Apéndice 2: ¿Quién era el Discípulo Amado?

RV95 Juan 13:21-30 ²¹Habiendo dicho Jesús esto, se conmovió en espíritu, y declaró y dijo: **De cierto, de cierto os digo, que uno de vosotros me va a entregar.** ²²Entonces los discípulos se miraban unos a otros, dudando de quién hablaba. ²³Y *uno de sus discípulos, al cual Jesús amaba*, estaba **recostado al lado [en el pecho, BA]** de Jesús. ²⁴A éste, pues, hizo señas Simón Pedro, para que preguntase quién era aquel de quien hablaba. ²⁵Él entonces, **recostado cerca del pecho [sobre el pecho, BA]** de Jesús, le dijo: Señor, ¿quién es? ²⁶Respondió Jesús: **A quien yo diere el pan mojado, aquél es.** Y mojado el pan, lo dio a Judas Iscariote hijo de Simón. ²⁷Y después del bocado, Satanás entró en él. Entonces Jesús le dijo: **Lo que vas a hacer, hazlo más pronto.** ²⁸Pero ninguno de los que estaban a la mesa entendió por qué le dijo esto. ²⁹Porque algunos pensaban, puesto que Judas tenía la bolsa, que Jesús le decía: Compra lo que necesitamos para la fiesta; o que diese algo a los pobres. ³⁰Cuando él, pues, hubo tomado el bocado, luego salió; y era ya de noche.

[**RV95 Edición de Estudio** 13:23, 25, nota 13:23 [también en DHH] “lit. *en su pecho*”; **DHH** “a quien Jesús quería mucho estaba junto a él...acercándose más”; **NBJ** “al lado de Jesús”, nota 13:23 “Lit.: en el seno de Jesús”; 13:25 “recostándose sobre el pecho”; **SB** “13:23, 25 “recostado en el regazo...inclinándose sobre el pecho”; **BNP** 23 “el más amigo de Jesús estaba reclinado a su derecho”; **NVI** 13:23, 25 “a su lado...reclinándose sobre Jesús”; **BL** 13:23, 25 “recostado junto a él...se volvió hacia”]

19:25-27 ²⁵Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, y la hermana de su madre, María mujer de Cleofas, y María Magdalena. ²⁶Cuando vio Jesús a su madre, y al *discípulo a quien él amaba*, que estaba presente, dijo a su madre: **Mujer, he ahí tu hijo.** ²⁷Después dijo al discípulo: **He ahí tu madre.** Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.

20:1-9 ¹El primer día de la semana, María Magdalena fue de mañana, siendo aún oscuro, al sepulcro; y vio quitada la piedra del sepulcro. ²Entonces corrió, y fue a Simón Pedro y al otro *discípulo, aquel al que amaba Jesús*, y les dijo: Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto. ³Y salieron Pedro y el otro discípulo, y fueron al sepulcro. ⁴Corrían los dos juntos; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. ⁵Y bajándose a mirar, vio los lienzos puestos allí, pero no entró. ⁶Luego llegó Simón Pedro tras él, y entró en el sepulcro, y vio los lienzos puestos allí, ⁷y el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, no puesto con los lienzos, sino enrollado en un lugar aparte. ⁸Entonces entró también el otro discípulo, que había venido primero al sepulcro; y vio, y creyó. ⁹Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos.

21:1-14 ¹Después de esto, Jesús se manifestó otra vez a sus discípulos junto al mar de Tiberias; y se manifestó de esta manera: ²Estaban juntos Simón Pedro, Tomás llamado el Dídimo, Natanael el de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo, y otros dos de sus discípulos. ³Simón Pedro les dijo: Voy a pescar. Ellos le dijeron: Vamos nosotros también contigo. Fueron, y entraron en una barca; y aquella noche no pescaron nada. ⁴Cuando ya iba amaneciendo, se presentó Jesús en la playa; mas los discípulos no sabían que era Jesús. ⁵Y les dijo: **Hijitos, ¿tenéis algo de comer?** Le respondieron: No. ⁶Él les dijo: **Echad la red a la derecha de la barca, y hallaréis.** Entonces la echaron, y ya no la podían sacar, por la gran cantidad de peces. ⁷Entonces aquel *discípulo a quien Jesús amaba* dijo a Pedro: ¡Es el Señor! Simón Pedro, cuando oyó que era el Señor, se ciñó la ropa (porque se había despojado de ella), y se echó al mar. ⁸Y los otros discípulos vinieron con la barca, arrastrando la red de peces, pues no distaban de tierra sino como doscientos codos. ⁹Al descender a tierra, vieron brasas puestas, y un pez encima de ellas, y pan. ¹⁰Jesús les dijo: **Traed de los peces que acabáis de pescar.** ¹¹Subió Simón Pedro, y sacó la red a tierra, llena de grandes peces, ciento cincuenta y tres; y aun siendo tantos, la red no se rompió. ¹²Les dijo Jesús: **Venid, comed.** Y ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Tú, quién eres? sabiendo que era el Señor. ¹³Vino, pues, Jesús, y tomó el pan y les dio, y asimismo del pescado. ¹⁴Esta era ya la tercera vez que Jesús se manifestaba a sus discípulos, después de haber resucitado de los muertos.

21:20-24 ²⁰Volviéndose Pedro, vio que les seguía *el discípulo a quien amaba Jesús*, el mismo que en la cena se había **recostado al lado [sobre el pecho, BA]** de él, y le había dicho: Señor, ¿quién es el que te ha de entregar? ²¹Cuando Pedro le vio, dijo a Jesús: Señor, ¿y qué de éste? ²²Jesús le dijo: **Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti? Sígueme tú.** ²³Este dicho se extendió entonces entre los hermanos, que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino: **Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti?** ²⁴Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y escribió estas cosas; y sabemos que su testimonio es verdadero.

Como señala Jennings, los libros sobre el Discípulo Amado puntualizan exclusivamente la pregunta de su identidad y pasan por alto la pregunta fundamental del *tipo de relación* señalado en los textos. Jennings establece que la relación era homoerótica. Si así fuera, al volver a la pregunta de “¿quién?”, es notable cuántos candidatos nos da el Nuevo Testamento para esta relación homoerótica (Goss 2006:560-63). Sin embargo, sea quien sea el Discípulo Amado, los textos en Juan hacen patente que solamente era *un* discípulo, con una relación homoerótica de compromiso y permanencia (las palabras de la cruz). Los candidatos principales son:

1. El Apóstol Juan, hijo de Zebedeo, hermano de Jacobo (la interpretación tradicional, dominante y sin competencia hasta el siglo XX).

El evangélico bautista, Craig Blomberg, concluye que hay “fuerte evidencia circunstancial para sostener que el Discípulo Amado era el apóstol Juan” (1997:170). Blomberg cita la declaración clásica del argumento para considerar a Juan como el Discípulo Amado y el autor del Evangelio, de B. F. Westcott en *The Gospel According to St. John* (1908: x-lii), con apoyo importante por Leon Morris en *Studies in the Fourth Gospel* (1969:139-292). Westcott procuró demostrar que el cuarto evangelio fue escrito por (1) un judío, (2) un judío palestino, (3) un testigo ocular, y (4) en particular por el apóstol Juan, quien era el Discípulo Amado (también ver Raymond Brown 2003:189-94).

1.1 A favor de esta interpretación (ver Brendan Byrne 1992:658-59):

- El silencio del Evangelio de Juan sobre el apóstol Juan, si no es el Discípulo Amado (otros textos en Juan que pueden referirse a Juan: 1:35-42; 18:15-16; 19:35; 21:24);
- Este discípulo es compañero de Pedro, como Juan en los sinópticos;
- Juan 21:20-25 señala que el Discípulo Amado fue una persona histórica que desempeñó un papel importante en la vida de la comunidad joánica y cuya muerte reciente había provocado consternación (21:23);
- Apoyada por la patrística, partiendo de Ireneo y Policarpo a fines del siglo II.

1.2 En contra (ver Brendan Byrne 1992:659):

- Es difícil atribuir un libro como Juan a un pescador galileo;
- La tendencia de combinar narraciones con largos discursos simbólicos no apoya la hipótesis de un autor que es testigo ocular;
- Es improbable que un testigo ocular de Galilea pase por alto los eventos de Galilea (cf. los Sinópticos) para concentrarse en Jerusalén;
- Juan omite hechos importantes donde (según los Sinópticos) el apóstol Juan era testigo ocular: la resurrección de la hija de Jairo; la transfiguración; la agonía en Getsemaní.

Muchos concluyen que el Discípulo Amado, aunque no es el autor del Evangelio, fundó la escuela joánica y la encabezó durante la época de su consolidación (Alan Culpepper 1994:264-66; Brendan Byrne 1992:659). Fue testigo ocular del ministerio de Jesús, y su testimonio sirvió de base e inspiración para el autor del cuarto evangelio (Gary Burge 2000:163).

Nota Entre los que argumentan por otras identificaciones del Discípulo Amado se incluyen R. Alan Culpepper (1994); Joseph A. Grassi (1992:117-118); Vernard Eller (1987); y Theodore W. Jennings (2003). Eller y Jennings

concluyen que el Discípulo Amado fue Lázaro. Sólo en la última mitad de Juan encontramos referencias explícitas al Discípulo Amado (13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20), pero cf. Lázaro en 11:3; ver también Richard J. Bauckham, "The Beloved Disciple as Ideal Author" (1993: 21-44); J. H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1995).

2. Lázaro, la única persona nombrada en Juan como amado por Jesús (Juan 11:3, 11, 36; ver 11:25-26 y 21:23 (→ **Juan**, Floyd Filson, 1949; J. N. Sanders 1954-55; 1957; Vernard Eller 1987; Jennings 2003:51-52). [Pero ¿por qué una persona importante y nombrada en Juan 11 y 12 permanece anónima en 13–21? (Ver Brendan Byrne, "Beloved Disciple", ABD I 1992:659). Además, el Discípulo Amado es presentado como un nuevo personaje en Juan 13:23 sin indicio de haber aparecido en el Evangelio antes, y ninguna autoridad patrística identifica el Discípulo Amado como Lázaro –es una hipótesis moderna– (ver Alan Culpepper 1994:76-77)].

3. Marcos (Juan Marcos), asociado con Pedro (Hechos 12:12; 1 Pedro 5:13), quien también puede ser el joven que huyó desnudo, Marcos 14:50-52.

4. El Joven Rico, amado por Jesús (Marcos 10:21), un elemento censurado por Mateo y Lucas (ver los textos paralelos).

5. El anciano/presbítero, autor de → 2-3 Juan.

6. Los creyentes gentiles. En su comentario sobre → Juan, Rudolf Bultmann concluyó que en la escena con María en la cruz (19:25b-27), la madre representa los creyentes judíos, mientras que el Discípulo Amado representa a los creyentes gentiles (1971:483-85).

7. La comunidad joanina (profetas itinerantes).

Bibliografía: ¿Quién fue el Discípulo Amado?

Bauckham, Richard J. (1993). "The Beloved Disciple as Ideal Author". *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993): 21-44.

Burge, Gary M. (2000). "Beloved Disciple". En *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 163. Grand Rapids: Eerdmans.

Byrne, Brendan (1992). "Beloved Disciple". En *The Anchor Bible Dictionary* I, ed. David Noel Freedman, I:658-661. New York: Doubleday.

Charlesworth, J. H. (1995). *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge, Pa: Trinity Press International.

Culpepper, R. Alan (1994). *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Eller, Vernard (1987). *The Beloved Disciple*. Grand Rapids: Eerdmans.

Grassi, Joseph A. (1992). *The Secret Identity of the Beloved Disciple*. New York: Paulist. Ver "A Note on This Close and Affectionate Relationship", 117-118.

Jennings, Theodore W. (2003). *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*.

Cleveland: Pilgrim / *El Hombre que Jesús amó*. www.fundotrasovejas.org.ar/ovejas.htm, "Libros On Line".

Bibliografía General

- Achtemeier, Paul J. (1996). *1 Peter*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Althaus-Reid, Marcella (2001/2005). *Indecent Theology*. London/New York: Routledge; *Teologia Indecente*. Barcelona: Belaterra.
- (2006). “Mark.” En *The Queer Bible Commentary*. London: SCM.
- Ascough, Richard S. (2000). “The Thessalonian Christian community as a professional voluntary association”. *JBL* 119 (2), 311-28.
- Atwood, Richard (1993). *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*. Bern, Germany: Lang.
- Aune, David (1998). *Revelation 17–22*. WBC 52C. Nashville: Thomas Nelson.
- Barth, Markus y Helmut Blanke (2000). *The Letter to Philemon*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bassler, Jouette M. (1984). “The Widow’s Tale: A Fresh Look at 1 Timothy 5:3-16. *Journal of Biblical Literature* 103/1 (March), 23-41.
- (1991). “Peace in All Ways: Theology in the Thessalonian Letters.” En *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler. Minneapolis: Fortress.
- Bauckham, Richard J. (1993). “The Beloved Disciple as Ideal Author.” *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993): 21-44.
- Beale, Gregory K. (1998). *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bieberstein, Sabine. “Der Brief an Philemon, Brieflectüre unter den kritischen Augen Aphias”. En *Kompendium Femistische Bibelaulegung*. Gütersloher. Chr. Kaiser, 1998/99, 666-82.
- Blomberg, Craig L. (1997). *Jesus and the Gospels*. Nashville: Broadman & Holman.
- (1998). “The Christian and the Law of Moses.” En *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bock, Darrell L. (1994). *Luke*. Grand Rapids: Baker.
- Bohache, Thomas (2006). “Matthew.” En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM.
- Bohache, Thomas, Robert Goss, et al (2006). “Acts”. En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM.
- Boswell, John (1992/80). *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik / *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Briggs, Sheila (1989). “Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2:6, 11”. *Semeia* 47 (1989):137-53.
- Brown, Raymond E. (1997). *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday.
- (2003). *Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Maloney. New York: Doubleday.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John*. Philadelphia: Westminster, 1971.
- Burge, Gary M. (2000). “Beloved Disciple.” En *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 163. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burr, Chandler (2007). “Homosexuality, Religion, and the Biological Sciences”. En *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*, ed. Jeffrey S. Siker. Westport, Ct.: Greenwood Press.
- Byrne, Brendan (1992). “Beloved Disciple.” En *The Anchor Bible Dictionary* I, ed. David Noel Freedman, 658-661. New York: Doubleday.
- Callahan, Allen Dwight (2009). “Onesimus”. En *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*. 4:330-31. Nashville: Abingdon.
- Capps, Donald E. (1995). *The Child’s Song: The Religious Abuse of Children*. Louisville: Westminster John Knox.
- Charlesworth, J. H. (1995). *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*. Valley Forge, Pa: Trinity Press International.
- Chin, Moses (1991). “A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter.” *Tyndale Bulletin* 42 [1991]: 94-112.
- Collins, Adela Yarbro (1984). *Crisis and Catharsis: The Power of Apocalypse*. Philadelphia: Westminster.

- (1992). "Revelation, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5:694-708. New York: Doubleday.
- (2007). *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Corbo, Virgilio C. (1992). "Capernaum". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 1:866-869. New York: Doubleday.
- Corley, Kathleen E. (1989). "Were the Women around Jesus Really Prostitutes? Women in the Context of Greco-Roman Meals". *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, ed. David J. Lull, 487-521. Atlanta: Scholars Press.
- Countryman, L. William (1988). *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.
- Culpepper, R. Alan (1994). *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- D'Angelo, Mary Rose (1992). "Hebrews." En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe. Louisville: Westminster John Knox.
- Dahl, N. A. (1995). "Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philippians". En *The Social World of the First Christians*, ed. L. M. White y O. L. Yarbrough. Minneapolis: Fortress.
- Danker, Frederick W. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Tercera ed. (Bauer, Danker, Arndt, Gingrich). Chicago: University of Chicago.
- de Boer, Esther (1997). *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, trans. John Bowden. Harrisburg, Pa.: Trinity.
- Donelson, Lewis R. (1997). "Studying Paul: 2 Timothy as Remembrance". *Society of Biblical Literature 1997 Seminar Papers*, 715-731. Atlanta: Scholars Press.
- Donfried, Karl P. (1985). "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence". *New Testament Studies 31 (1985): 336-56*.
- Duling, Dennis C. (1993). "Matthew and Marginality." En *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*. Atlanta: Scholars Press.
- Eller, Vernard (1987). *The Beloved Disciple*. Grand Rapids: Eerdmans
- Elliott, John H. (1990). *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress.
- Fee, Gordon D. (1987/1994). *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans. *La Primera Epístola a los Corintios*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Fehribach, Adeline (1998). *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Foulkes, Ricardo (mss). *1-2 Tesalonicenses*.
- Fredrickson, David E. (2000). "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros". En *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, ed. David L. Balch. Grand Rapids: Eerdmans.
- Furnish, Victor Paul (2007). *1 Thessalonians; 2 Thessalonians*. ANTC. Nashville: Abingdon.
- Gaventa, Beverley Roberts (1998). *First and Second Thessalonians*. Louisville: Westminster John Knox.
- Glancy, Jennifer A. "Obstacles to Slaves' Participation in the Corinthian Church". *Journal of Biblical Literature* 117/3 (1998): 481-501.
- (2002). *Slavery in Early Christianity*. New York/Oxford: Oxford University (Fortress, 2006).
- Gomes, Peter J. (1996). *The Good Book: Reading the Bible with Mind and Heart*. New York: William Morrow.
- Good, Deirdre. "Eunuchs in the Matthean Community". Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature. Boston (EUA). (No publicado.)
- Goss, Robert E. (2006). "Luke" y "John". En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM.
- Grassi, Joseph A. (1992). "A Note on This Close and Affectionate Relationship." En *The Secret Identity of the Beloved Disciple*, 117-118. New York: Paulist.
- Grau, Günter, ed. (1995). *Hidden Holocaust? Gay and Lesbian Persecution in Germany, 1933-45*, trad. Patrick Camiller. New York: Cassell.

- Gray-Fow, Michael (1986). "Pederasty, the Scantian Law and the Roman Army". *Journal of Psychohistory* 13 [1986]: 449-60.
- Greenberg, David F. (1988). *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago.
- Hanks, Thomas D. (1982/1983). *Opresión, Pobreza y Liberación: Reflexiones bíblicas*. San José, Costa Rica: Editorial Caribe. / *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*. Maryknoll, NY: Orbis, 1983; reimpresión Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000.
- (1985). "Jacques Ellul: The Original Liberation Theologian?". *Cross Currents* 35, no. 1 [1985]: 17-32.
- (1997). "Paul's Letter to the Romans as a Source of Affirmation for Queers and Their Families". En *Our Families, Our Values*, ed. Robert Goss y Amy Strongheart, 137-49. New York: Harrington.
- (2006). "Romans". En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds., 582-605. London: SCM.
- (2010). *El Evangelio Subversivo*. Buenos Aires: Editorial Epifanía.
- Harrill, J. A. (2006). *Slaves in the New Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Haskins, Susan (1993). *Mary Magdalene: Myth and Metaphor*. New York: Harcourt, Brace.
- Hays, Richard B. (1996). *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco: HarperCollins.
- Hearon, Holly E. (2006). "1 and 2 Corinthians". *The Queer Bible Commentary*, 606-23. London: SCM.
- Horner, Tom (1978). *Jonathan Loved David*. Philadelphia: Westminster.
- Hunt, Mary E. (1991). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad.
- Jennings, Theodore W. (2003). *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland: Pilgrim. Una edición en español en preparación, Epifanía (Buenos Aires).
- (2006). "1 and 2 Thessalonians". *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, 669-83. London: SCM.
- y Tat-Siong Benny Liew (2004). "Mistaken Identities but Model Faith: Rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5-13". *Journal of Biblical Literature* 123/3 [Fall 2004], 467-494.
- Jewett, Robert K. (2003). "1 and 2 Thesalonians". En *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D.G. Dunn y John W. Rogerson, 1413-1427. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johansson, Warren (1984). "Whosoever Shall Say to His Brother, Racha". En *Homosexuality and Religion and Philosophy*, ed. Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson, Studies in Homosexuality 12. New York: Garland, 212-14; **reimpreso de** *Dabiron and Gay Books Bulletin* 10 [1984]:2-4.
- Johnson, Luke Timothy (1999). *The Writings of the New Testament*, ed. rev., 372-79. Minneapolis: Fortress.
- (2006). *Hebrews: A Commentary*. NTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keener, Craig S. (1999). *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kinukawa, Hisako (1994). *Women & Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Krause, Deborah (2004). *1 Timothy*. London/New York: T & T Clark/ Continuum.
- Lampe, Peter (1991). "The Roman Christians of Romans 16." En *The Romans Debate*. Edición rev., ed. K. P. Donfried, 216-30. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Lincoln, Andrew T. (1989). "The Promise and the Failure." *Journal of Biblical Literature* 108, no. 2 [summer 1989]: 283-300.
- (1990). *Ephesians*. WBC 42. Dallas: Word.
- Mader, Donald (1992). "The *Entimos Pais* (Beloved Slave) of Matthew 8:5-13 and Luke 7:1-10". En *Homosexuality and Religion and Philosophy*, ed. Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson, 223-35. Studies in Homosexuality 12. New York: Garland.
- Malherbe, Abraham J. (2000). *The Letters to the Thessalonians*. Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Malina, Bruce J. y Richard L. Rohrbaugh (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress.
- Marshall, I. Howard (1983). *1 and 2 Thessalonians*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martin, Dale B. (1995). *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- (1996). "Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences," en *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, ed. Robert L. Brawley. Louisville: Westminster John Knox.

- Merkel, H. (1991). "Appendix: The 'Secret Gospel' of Mark". En *New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher. Louisville: Westminster John Knox.
- Miller, James E. (1997). "The Centurion and His Slave Boy". (Ponencia presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, San Francisco, November 22-25, 1997.)
- Morris, Leon (1969). *Studies in the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- (1959/91/2007). *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moxnes, Halvor (2003). *Putting Jesus in his Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox.
- Murray, Stephen O. y Will Roscoe, eds. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: St. Martin's Press.
- Nolland, John (2005). *The Gospel of Matthew*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Osborne, Grant R. (2002). *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- Percy, William C. (1996). *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana: University of Illinois Press.
- Pippin, Tina (1994). "The Revelation to John." En *Searching the Scriptures*, vol. 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad.
- Pippin, Tina y J. Michael Clark (2006). "Revelation/Apocalypse." En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache [London: SCM.
- Pitre, Brant James (1999). "Marginal Elites: Matthew 19:12 and the Social and Political Dimensions of Becoming 'Eunuchs for the Sake of the Kingdom'". Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature. Boston (EUA). (No publicado.)
- Ricci, Carla (1994). *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, trans. Paul Burns. Minneapolis: Fortress.
- Ringe, Sharon H. (1995). *Luke*. Louisville: Westminster John Knox.
- Saddington, D. B. (2006). "The Centurion in Matthew 8:5-13: Consideration of the Proposal of Theodore W. Jennings, Jr., and Tat-Siong Benny Liew". *Journal of Biblical Literature* 125/1 [Spring 2006], 140-142.
- Schaberg, Jane (1992a). "Luke." En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe. Louisville: Westminster John Knox
- (1992b). "How Mary Magdalene Became a Whore," *Bible Review* 8, no. 5 [October 1992]:30.37.
- Schottroff, Luise (1995). *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity*, trad. Barbara y Martin Rumscheidt. Louisville: Westminster John Knox.
- Stott, John R. W. (1991). *The Message of Thessalonians*. Leicester, England: Inter-Varsity.
- Tamez, Elsa (2004). *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la 1ª Carta a Timoteo*. San José, Costa Rica: DEI.
- Theissen, Gerd (1986/87). *In the Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM.
- Thompson, Mary R. (1995). *Mary of Magdala: Apostle and Leader*. Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Thurston, Bonnie Bowman (1989). *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis: Fortress.
- Valantasis, Richard (2005). *The New Q*, 80-84. New York/London: T&T Clark.
- van der Horst, Pieter W. (1996). "Sarah's Seminal Emission: Hebrews 11:11 in the Light of Ancient Embryology". En *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, ed. Athalya Brenner, 112-134. Sheffield: Sheffield Academic.
- Wanamaker, Charles A. (1990). *Commentary on 1 and 2 Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Westcott, B. F. (1908). *The Gospel According to St. John*. London: John Murray.
- Williams, Joel F. "Literary Approaches to the End of Mark's Gospel." *Journal of the Evangelical Theological Society* 42, no. 1 [March 1999]:21-35.