

Cap. 7 – Jueces

La Anarquía Desenmascarada: el Fracaso de un Liderazgo Carismático

En aquellos días *no había rey* en Israel; cada hombre/persona hacía lo que le parecía mejor a sus propios ojos (Jueces 17:6; 21:25; ver 18:1; 19:1).

Durante los tres siglos después de la muerte de Moisés (Deuteronomio 34) y Josué (Josué 24, ca. 1200 a.C.) y antes de la fundación de la monarquía (Saúl, David, Salomón..., ca. 1025-586 a.C.), surgió el problema del liderazgo, el gobierno y la defensa de las doce tribus de Israel. La situación fue parecida a la de las iglesias cristianas después de la muerte de Jesús y sus apóstoles (Pedro, Pablo..., ca. 64 d.C.) y antes del establecimiento de los obispos monárquicos, ca. 200 d.C. (→ **1 Timoteo, Tito**). A través de la larga historia de la Biblia Hebrea, podemos ver cómo todo sistema de gobierno humano, tarde o temprano, queda desenmascarado y fracasa:

Jueces: la *anarquía* desenmascarada—el fracaso de un liderazgo carismático.

Las *jerarquías* desenmascaradas:

- (1) Samuel-Reyes: fracaso de la *monarquía*
- (2) Crónicas-Esdras-Nehemías: fracaso de la *teocracia sacerdotal*; cp. el reino mesiánico

Ver en el NT: los doce apóstoles apóstatas (varones judíos); → las mujeres fieles

Una intención de la Historia Deuteronomista (HD 1 y 2; → abajo y **Josué**) es demostrar cómo Dios rechazó a Saúl (de la tribu de Benjamín) y escogió a David (de la tribu de Judá) y a sus descendientes para reinar. Por lo tanto, al puro principio del libro, los israelitas preguntan:

“¿Quién de nosotros será el primero en subir y pelear contra los cananeos?”

Yahveh respondió: “Judá será el primero en subir” (1:1-2; → 20:18, 26).

Y así, el libro termina con el trágico relato de la guerra civil que casi deja aniquilada a la tribu de Benjamín (19–21; ver 20:18,26). Sin embargo, la HD mantiene una fuerte dialéctica entre textos y argumentos pro y antimonárquicos (anarquistas; ver 1 Samuel 8). Además, la armazón de los relatos (ver 2:11-23) hace hincapié en una historia cíclica—o mejor, una espiral (descendente, especialmente al final) —en la que recurren cuatro elementos:

- Apostasía: Israel es infiel a Yahveh y cae en la *idolatría*, 2:11;
- Como consecuencia, provocan la *ira* de Yahveh, 2:12-13;
- Yahveh los entrega en manos de *enemigos opresores*; ver el empobrecimiento, 2:14-15; y
- Israel grita y Yahveh unge con su Espíritu a un *caudillo-liberador*; ver bendición, 2:16.

Los relatos individuales sobre los doce “jueces” (libertadores-caudillos) están colocados en una doble armazón posterior (HD 1 y 2):

Jueces 1, HD 2 (siglo VI a.C., exílico-apologético: 586 a.C., era culpa tuya—por tu idolatría)

2:1–3:6 HD 1 (siglo VII, Josías-evangelístico: ¡arrepíentanse!)

3:6–16:31 **Relatos de los 12 “Jueces”-libertadores/caudillos 1200–1025 a.C.**

17–18 HD 1 (siglo VII, Josías-evangelístico: ¡arrepíentanse!)

Jueces 19–21 HD 2 (siglo VI a.C., exílico-apologético: 586, era culpa tuya—por tu idolatría)

Bosquejo

(*G* = grito (*za'aq*), 6 veces en total; Esp = Espíritu, 7 veces en total, 4 Sansón)

I. Dos introducciones, 1:1–3:6

- 1:1–2:5 Introducción posterior (siglo VI)
- 2:6–3:6 Introducción original (siglo VII)

II. Historia de los doce libertadores-caudillos (“Jueces”: seis **mayores** y seis *menores*); 3:7–16:31

1. **Otoniel/Otniel**, 3:7-11 (opresión: mesopotámica, 3:8); **G 3:9; Esp 3:10**
2. **Aod/Ehúd** 3:12-30 (opresión: Eglón, rey de Moab, 3:14); **G 3:15**
3. *Sangar*, 3:31 (“liberó” a Israel de los filisteos; opresión implícita)
4. **Débora** (con Barac), 4:1–5:31 (opresión: cananea, **G 4:3**)
5. **Gedeón** (cf. su hijo Abimélec), **G 6:6-7; Esp 6:34**
Gedeón, 6:1–8:35 (opresión: madianita, 6:1)
Abimélec, 9:1-57 (tirano, violento opresor, 9:22)
6. *Tola*, 10:1-2 (“liberó” a Israel; opresión implícita, sin especificar el enemigo)
7. *Yair*, 10:3-5 (sin opresión o liberación; “gobernó”)
8. **Jefté**, 10:6–12:7 (opresores: amonitas y filisteos); **G rehusado 10:10, 14; Esp 11:29**
9. *Ibsán*, 12:8-10 (sin opresión o liberación; “gobernó”)
10. *Elón*, 12:11-12 (sin opresión o liberación; “gobernó”)
11. *Abdón*, 12:13-15 (sin opresión o liberación; “gobernó”)
12. **Sansón**, 13:1–16:31 (opresión: filistea, 13:1); **¡Esp 13:25; 14:6, 19; 15:14 (cf. 15:19)!**

III. Dos apéndices y conclusión, 17:1–21:25

Los Santuarios de Micaías y Dan, 17:1–18:31

- Micaías, su madre y el joven levita: un santuario privado, 17:1-13
- Migración de Dan y la fundación de su santuario, 18:1-31

El levita con su concubina y la guerra contra Benjamín, 19:1–21:25

- La violación sexual y el asesinato de la concubina, 19:1-30
- Los israelitas se comprometen a vengar el crimen de Guibeá, 20:1-48
- Las vírgenes de Yabés dadas a los benjaminitas, 21:1-14
- El rapto (*gazal*, “robar”, 21:23) de las muchachas de Siló, 21:15-24
- Conclusión, 17:6; → // 21:25

1. Israel idólatra, oprimido y empobrecido. Tanto en la introducción original (2:10-19, siglo VII a.C.), como en el relato sobre el primer “juez”-libertador, Otoniel (3:7-11), que sirve de modelo y paradigma para los libertadores siguientes, percibimos que Jueces hace hincapié en una serie de ciclos de opresión y liberación (cf. el paradigma del Éxodo en Deut. 26:5-9; Hanks 1982:17; J. Barton Payne 1982/91:764-769):

- Israel comete “*el mal*”, la idolatría (3:7; 2:10-13; ver 3:12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1);
- Por tanto, la ira de Yahveh se enciende contra su pueblo (3:8a; 2:12-13, 20);
- Yahveh deja que su pueblo sea esclavizado por opresores (3:8b; 2:14-15,18; 10:7);
- Israel grita (*za’aq*) con dolor, pidiendo alivio (3:9a);
- Yahveh levanta un caudillo-libertador (3:9b; 2:18);
- El Espíritu de Yahveh capacita al libertador para ganar la guerra (3:10; 11:29);
- El pueblo (“la tierra”) disfruta de paz-bendición por 40 años (3:11; 2:18-19).

David Pleins concluye que en la Biblia Hebrea “la literatura histórica raramente, y entonces sólo en las adiciones poéticas, utiliza las muchas palabras hebreas para ‘pobres’ y ‘pobreza’ que son comunes en los otros libros de esta Biblia.... *Los pobres...no son el objeto de la lucha ética en los libros históricos.* Este hecho en sí es sorprendente y debe darnos una pausa antes de aplicar estos libros con demasiado apuro...a los proyectos modernos cuya meta es librar a los pobres” (2000:95-96).

Sin embargo, Jueces 6:1-6 explícitamente señala que la opresión empobrece a Israel:

Los hijos de Israel hicieron el mal [la idolatría] a los ojos de Yahveh y Yahveh los entregó en manos de los madianitas durante siete años. Era tal la opresión/tiranía (*ta’az*) de los madianitas que los israelitas se hicieron *escondites en las montañas y en las cuevas*, y en otros lugares donde pudieron defenderse. Siempre que los israelitas sembraban, los madianitas, amalecitas y otros pueblos del oriente venían y los atacaban. *Acampaban y arruinaban las cosechas por todo el territorio*, hasta la región de Gaza. *No dejaban en Israel nada con vida: ni ovejas, ni bueyes ni asnos. Llegaban con su ganado y con sus carpas como plaga de langostas.* Tanto ellos como sus camellos eran incontables, e invadían el país para devastarlo. Era tal la *pobreza (dalal)* de los israelitas por causa de los madianitas, que clamaron (*za’aq*) a Yahveh pidiendo ayuda.

Como en el caso del → **Segundo Isaías**, en libros como Jueces, las palabras que se refieren a una clase pobre no son comunes, porque *todo el pueblo* sufre opresión y pobreza, y entonces experimenta la liberación por los caudillos-libertadores (Hanks 1982:30-31). Jueces presenta una teología de poder: una crítica al poder de los opresores y la opción de Dios por su Espíritu a favor del pueblo oprimido y empobrecido. Además, ciertos textos anticipan la denuncia clásica que hace Samuel de los abusos de poder comunes en las monarquías (1 Samuel 8) y el hecho que dos textos indican que dos mujeres no solamente “seducen” a Sansón, sino que en cierto sentido lo oprimen (*tsuq*, 14:17, la primera esposa; 16:16, Dalila), sugiere que la atracción sexual puede representar un poder mayor que la fuerza física o el poder militar (ver también → **Cantares** 8:6; Hanks 1982: 128, n. 24).

Vocabulario para opresión (y pobreza) en Jueces

HD 2 Segunda introducción (exílica, siglo VI a.C.) 1:1–2:5

- 1:34 Los amorreos *restringieron (lakhats)* a los de la tribu de Dan en las montañas.
- 1:35 La tribu de José sometió a los amorreos a *trabajos forzados (mas)*.

HD 1 Primera introducción (pre-exílica, siglo VII), 2:6–3:6

- 2:14,16 Invasores...*saquearon-oprimieron (shasah/s)* a Israel (Schökel 780).
- 2:15 Los israelitas...llegaron a verse muy *angustiadlos (tsarar I)*.
- 2:18 Enemigos... oprimieron (*lakhats*) y afligieron (*dakhaq*) a Israel.

Doce “Jueces”-libertadores

1. Otoniel: Los israelitas “sirvieron” [como esclavos] (*abad*, 3:8) al poder mesopotámico.
2. Aod/Ehúd/Aod: Los israelitas estuvieron “sometidos [como esclavos]” (*abad*) al rey de Moab (3:14); ver 3:30, Moab estuvo “sometido” (*kana*) a Israel.
3. *Samgar*: La opresión está implícita en la liberación que él logró (3:31).
4. Débora (con Barac): Jabín, un rey cananeo, tenía 900 carros de hierro y oprimió (*lakhats*) a los israelitas con crueldad (*khazqah*) por 20 años (4:3).
5. **Gedeón: La tiranía (*ta’az*, 6:2) de los madianitas, → pobreza (*dallal*, 6:6).**
Yahveh había liberado a Israel de Egipto y de otros opresores (*lakhats*, 6:9).
Abimélec: Yahveh castigó a Abimélec por la “violencia” (*khamas*, 9:24) de haber derramado la sangre inocente de sus 70 hermanos (ver *gazal*, robar, 9:25).
6. *Tolá*: La opresión está implícita en la liberación que él logró (10:1-2).
7. ****Jair**: ¡Sin mención de liberación u opresión! (10:3-5).
8. *Jefté*: Los filisteos y los amonitas “oprimieron (*ra’ats*) y quebrantaron (*ratsats*) a Israel (10:8)...Israel sufrió gran opresión (*tarar* I, 10:9)...y gritaron (*tsa’aq*, v. 10)...Yahveh respondió: ‘¿Ustedes no han sido oprimidos (*lakhats*, v. 12) de [Egipto + otras seis naciones]...en el tiempo de su opresión (*tsarah* I, v. 14)...?’”
Hermanos legítimos de Jefté arrojaron (*garash*, 11:2,7) al bastardo Jefté (para negarle su herencia)... se le acercaron cuando estuvieron oprimidos (*tsar* I, 11:7).
9. ****Ibsán**: ¡Sin mención de liberación u opresión! (12:8-10).
10. ****Elón**: ¡Sin mención de liberación u opresión! (12:11).
11. ****Abdón**: ¡Sin mención de liberación u opresión! (12:13-15).
12. Sansón: Yahveh “entregó” (*natan*, 13:1) a los israelitas en manos de los filisteos....
La esposa de Sansón lo “presionó” (*tsuq*, 14:17) para que revelara su adivinanza....Los jefes de los filisteos y Dalila procuraron “dominar” (*ánah*, 16:5-6, 19) a Sansón.... Dalila lo presionó (*tsuq*, 16:16) para que revelara su secreto.

HD 1 17–18 Primeros apéndices: Los Santuarios de Micaías y Dan, 17:1–18:31

HD 2 19–21 Segundo apéndice: El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín, 19:1–21:25

La violación sexual y el asesinato de la concubina, 19:1-30;

“violar, humillar” (*ánah*, 19:24; 20:5); “conocer” (sexualmente) = “violar” (*yada’*, 19:25); “abusar” (*alal*, violencia sexual, 19:25, 26).

La guerra civil (contra Benjamín), 20:1-48; “violar, humillar” (*ánah*, 20:5).

Las vírgenes de Yabés dadas a los benjaminitas, 21:1-14;

El rapto (*gazal*, “robar”, 21:23) de las muchachas de Siló, 21:15-24.

Mientras los relatos individuales de los jueces mayores señalan que una tribu de Israel sufre bajo un enemigo opresor, la armazón deuteronomista insiste en que, en última instancia, la culpa no es del opresor, sino de Israel, por haber practicado la idolatría. En este punto, la HD difiere del paradigma del Éxodo, donde los esclavos israelitas no adoran ídolos y la culpa es del opresor, Egipto. Los breves relatos sobre los seis jueces menores no incluyen vocabulario para opresión. Puede tratarse de una opresión implícita en el caso de dos de ellos, porque dice que “liberó” a Israel, pero en los otros cuatro casos “juzgar” parece significar sencillamente “gobernar”, pues los textos no se refieren a enemigos, ni a opresión, ni liberación, y los datos incluidos parecen irrelevantes al ciclo de estas dos últimas experiencias.

Como en el paradigma del Éxodo (2:23), en Jueces los oprimidos comúnmente “gritan” (*za’aq*) en su dolor y Yahveh los escucha como una oración y responde con hazañas liberadoras. Así, en Jueces, cuatro relatos se refieren explícitamente al grito del pueblo (Otoniel, 3:9; Aod/Ehúd, 3:15; Gedeón, 6:6, 11; cf. los Israelitas, 10:10, 12, cuyo grito Dios ignora).

Otro elemento fundamental en el paradigma de los libertadores-jueces es que, como respuesta a la opresión y gritos de dolor del pueblo, el *Espíritu de Yahveh* (el Dios libertador) viene al libertador para capacitarlo. En los casos de cuatro de los jueces, el Espíritu de Yahveh capacita al juez para su misión (Otoniel, 3:10; Gedeón, 6:34; Jefté, 11:29; Sansón, 13:25; 14:6,19; 15:14). Comúnmente, los comentaristas afirman que el Espíritu de Yahveh en Jueces es “impersonal” (Boling 1975:25, 81; 1992:1112; Schneider 2000:81). Sin embargo, como sería anacrónico interpretar tales textos como una referencia a la Tercera Persona de la Trinidad, tampoco debemos crear una dicotomía entre “personal/impersonal”, pues en Jueces siempre “el Espíritu *de Yahveh*” es un Dios personal. Lo sorprendente en Jueces es el hecho que Sansón—que se parece más a Arnold Schwarzenegger o a Silvester Stallone que a Jesús—es el libertador mayormente señalado como beneficiario del Espíritu divino (cuatro de las siete referencias). Otra sorpresa son las consecuencias inmediatas de la capacitación con el Espíritu de Yahveh: Otoniel (3:29) y Gedeón (6:34) avanzaron contra el enemigo, pero Jefté hizo el trágico voto que resultó en el sacrificio de su hija (11:29-31).

En el caso de Sansón, el aumento de fuerza física vino acompañado de deseos sexuales que lo llevaron a buscar una esposa filisteo (13:25; ver 14:1-2); después, mató un león con las manos (14:6) y a treinta filisteos (14:19), entonces mil filisteos (15:15; cf. la referencia al espíritu humano de Sansón en 15:19)—y, finalmente, se suicida al estilo “kamikaze” (¡cf. los palestinos contra Israel hoy!). Mató más filisteos al morir que los que había matado en toda su vida (16:30). Dadas las aventuras sexuales y la falta de discernimiento característica de Sansón, podríamos cuestionar si el Espíritu de Yahveh era un Espíritu “Santo” o sencillamente de poder. Dios también envió un “espíritu malo” entre Abimélec y la gente de Siquem (9:23; cf. 8:3). De todos modos, el concepto del Espíritu de Dios parece más desarrollado en Isaías, donde se caracteriza por justicia (32:14-15) y sabiduría (11:1-9), además de poder (31:3).

La preocupación por los pobres en la HD también está manifiesta en las referencias a los levitas, desempleados por las reformas de Josías (640-609 a.C., la centralización del culto en el Templo en Jerusalén; → **Deut.** 14:22-29; **Ezequiel** 40-48; **Nehemías**; **1-2 Crónicas**) y dispersos en la tierra en Jueces (el levita de Micaía, caps. 17-18; el levita y su concubina, 19-21; David Pleins 2001:103-104, 136; David Hubbard 1982/91:1195-1202; Lisbeth Freid 2000:803-804).

2. Mujeres

¿Qué más voy a decir? Me faltaría tiempo para hablar de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté... los cuales por la fe conquistaron reinos, hicieron justicia y alcanzaron lo prometido (Hebreos 11:32-33).

Hasta la época moderna, Jueces había sido un libro desatendido y en los comentarios de ideología patriarcal, si no “faltó tiempo” para enfocar las contribuciones de mujeres que aparecen en él, la tendencia era criticarlas por haber usurpado los papeles masculinos—ejemplos *negativos* de las condiciones deplorables antes del establecimiento de la monarquía y el “buen orden”. Con el surgimiento de estudios feministas, la situación cambió: se enfocaron las abundantes contribuciones de mujeres *positivas* en Jueces y se denunció la tolerancia de la *violencia* que ellas sufrieron, tanto en los textos como en los comentarios (sobre todo, ver la obra pionera de la biblista lesbiana, Phyllis Trible 1984).

La larga tradición de interpretaciones patriarcales prejuiciosas fue evidente aun en el Nuevo Testamento, pues el libro de Jueces exaltó la contribución de Débora, mientras el autor de → **Hebreos** la pasa por alto para honrar a Barac, a quien Jueces había perfilado como débil. Además, Hebreos puso sal en la herida: honró como ejemplos de fe a Sansón, cuyo matrimonio, divorcio y relaciones con una prostituta no manifestaron muchos “valores de familia”; y a Jefté, cuyo voto apurado y cruel resultó en el sacrificio de su propia hija. Fuera de Jueces, las mujeres en la Biblia Hebrea aparecen mayormente como madres, pero en Jueces son destacadas por una variedad de otros papeles, militares incluso (ver Proverbios 31; → **Proverbios**). Con la excepción de Dalila (16:4-22/31), casi todas las mujeres en Jueces hacen una contribución positiva al bienestar de Israel.

2.1. Acsa, mujer positiva y "esquivadora de género" (Jueces 1:12-16; Josué 15:16-17; 1 Crón. 2:49; cf. las hijas de Zelofejad, Núm. 27:1-11; 36:1-12; → **Números**). [“Esquivador(a) de género”, *gender bender* en inglés, personas que esquivan el género y no viven conforme a las expectativas o pautas de la sociedad patriarcal para su género.] Según el TM (hebreo) de 1:14, Acsá convenció a su esposo Otoniel para que pidiera el terreno de Caleb, pero todas las traducciones y comentarios prefieren seguir la LXX, pues el TM no es coherente con el contexto (ver notas 1:14 de RV95, NVI, BJ y DHH). Debemos entender, entonces, que Otoniel convenció a Acsá para que pidiera el terreno de Caleb, su padre, y ella, como las hijas de Zelofejad, toma la iniciativa: logra convencer a Caleb para que acceda al pedido. Acsá y Otoniel representan la única pareja “decente” entre los jueces (ver los padres de Sansón, Jueces 13), pero obviamente su matrimonio no era resultado de un pacto entre ellos, pues ella fue regalada a Otoniel por su padre, como premio de guerra (→ **Malaquías**).

2.2. Débora, mujer positiva y “esquivadora de género” (Jueces 5:1-31, canto // 4:1-24). Aunque *todas* las traducciones indican que Débora fue la “*esposa* de Lapidot” (Jueces 4:4), Tikva Frimer-Kensky señala que es mejor entender el hebreo como “*mujer*” de un lugar (Lapidot), o “mujer de antorchas” (2001:66) —o aun de otra mujer que se llama Lapidot (“Antorchas”, pues la terminación es femenina plural). Nada en la Biblia sugiere que Débora fuera casada y su aparición con Barac continuamente a su lado sería bastante indecente en el contexto patriarcal del libro si su esposo fuera Lapidot. Se describe como una “madre en Israel” (5:7), obviamente en el sentido metafórico como madre de la nación, no como ama de casa con hijos biológicos. Débora, la única juez que era mujer, era uno de los jueces “mayores” y la única que también se llama “profeta”. Jugó un papel decisivo en la derrota de los cananitas, y es la única de quien el libro cuenta en dos relatos (Jueces 5 y 4). La versión poética (Jueces 5) es anterior a la prosa y uno de los textos más antiguos de la Biblia Hebrea. (Cf. el liderazgo de mujeres en los textos paulinos más antiguos, con el estatus inferior impuesto en las → cartas deuteropaulinas y pastorales). Los otros jueces (varones) empezaron a gobernar *después* de lograr un triunfo militar, pero al principio del relato, antes de la batalla, Débora está sentada bajo “la palma de Débora” administrando justicia (4:5; Tikva Frimer-Kensky 2001:66). Los cananitas, con 900 carros de hierro, tenían una enorme ventaja tecnológica, pero

Desde los cielos pelearon las estrellas,
desde sus órbitas pelearon contra Sísera (5:20).

Yahveh, pues, despachó una tormenta y los carros cananitas fueron arrastrados en el torrente Quisón (5:21), lo cual permitió el triunfo de la infantería israelita bajo el mando de Barac.

2.3. Jael ("cabra salvaje"), mujer positiva y "esquivadora de género" (5:6, 24-27 // 4:9, 17-22). Asesinó a Sísera, el general cananeo, en cumplimiento de la profecía de Débora (4:9). Ser muerto por una mujer era considerado una vergüenza (ver Jueces 9:54). Tradicionalmente los comentaristas varones han desaprobado el acto de Jael como una traición y han explicado que la versión en Jueces 5 incluía elementos de exageración poética (5:6, 27). Sin embargo, la versión poética es mucho más antigua (siglo XII a.C.) y Tikva Frymer-Kensky señala que el canto de Débora no demuestra nada de incomodidad frente a mujeres guerreras. En la versión original Sísera no está dormido, sino de pie cuando Jael lo mata (5:27). La heroína furtiva de la versión posterior refleja los temores y prejuicios de la monarquía, donde el liderazgo militante de mujeres como Débora y Jael era solamente una memoria (2001:98).

Nota. Deryn Guest (2011). “From Gender Reversal to Genderfuck: Reading Jael Through a Lesbian Lens.” *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, ed. Teresa J. Hornsby and Ken Stone, 9-43. Atlanta: Society of Biblical Literature. [“De la inversión de género a la desestabilización (genderfuck) de género: Leyendo a Jael a través de una lente lesbiana.” Problema bíblico: Lectura queer en los límites de la erudición bíblica.]

Estudio invaluable de la profesora lesbiana (Birmingham) Deryn Guest sobre Jael, Sísera, y las minorías sexuales [gender-benders/gender-fuckers] relatados en Jueces 3:12–5:31 (Débora y Barac, Eglón y el zurdo Aod). El artículo constituye una refutación clásica del mito heterosexista común de que la Biblia siempre presenta a Dios

creando y aprobando solamente dos géneros (la dicotomía de masculino-femenino; cf. la “complementariedad” en Robert Gagnon 2001 *passim* y escritos posteriores). Como ella lo señala, el despliegue extraordinario de minorías sexuales [gender-benders] en Jueces 4–5 (Jael y Sísara, Débora y Barac) es apropiadamente prologado con la historia del libertador zurdo Aod (un benjamita, la tribu de los “hijos diestros”; Jueces 3:12-20), lo cual produce estudios científicos recientes especialmente significativos sobre las múltiples correlaciones entre la zurdera y la homosexualidad (Chandler Burr, “Homosexuality, Religion and the Biological Sciences”. *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*, ed. Jeffrey S. Siker, 26-31 [Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2008]).

El artículo de Guest es especialmente útil para aclarar metodologías y terminologías queer, y explicar, por ejemplo, lo inadecuado del término más respetable “inversión de género” (“gender reversal”), el cual “reafirma el número binario de macho/hembra y masculino/femenino, de dos sexos, dos géneros” (2011:9), mientras que su término preferido pero más desprestigiado “cruza a través del sexo y del género y desestabiliza las fronteras de nuestro reconocimiento de sexo, género y práctica sexual” (9, nota 1).

Al analizar el texto de Jael y de otras minorías sexuales [gender-benders/gender-fuckers] (incluyendo a Eglón, Barac y Sísara como hombres afeminados), Guest entonces confirma la necesidad de un término más fuerte y más preciso. Sísara incluso permite ser cubierto y que le den su leche de su “figura materna” antes de que ella lo mate de una manera que sugiere violación (2011:13). Mientras que hombres expositores tradicionales censuraron a Jael y a Débora por no comportarse como damas respetables (1 Tim. 2:11-15; 5:3-15), Jueces insiste: “*Bendita* sea entre las mujeres Jael...*bendita* sea entre las mujeres que moran en tiendas” (5:24; ver María en Lucas 1:48), y más bien retrata de manera negativa a las mujeres de Sísara que permanecen en sus casas y chismorrean sobre las escapadas sexuales de los hombres que llegaron tarde (5:28-30). La aprobación de Jael del uso engañoso de hospitalidad para matar a Sísara, pueda también recordarnos del peligro de crear éticas absolutas que no permiten excepciones (ver Sodoma en Génesis 18–19 y Pablo en Romanos 14:1–15:13 y 1:26-27).

2.4. Mujer anónima de Tebes, positiva y "esquivadora de género", mata al tirano Abimelec (9:50-55; 2 Samuel 11:21). Como Jael, que logró asesinar a Sísara, el general cananita, otra mujer, pero anónima, utiliza una piedra de moler (instrumento que las mujeres conocían bien) como técnica de guerra para herir fatalmente al hijo de Gedeón, que quiso hacerse rey. El tirano procuró evitar la mala fama de un varón muerto por una mujer (9:54), pero siglos después el Rey David hace patente que la historia del acto de la mujer no pudo olvidarse (aunque el nombre de ella sí fue borrado, 2 Samuel 11:21).

2.5. Virgen anónima, hija de Jefté, mujer positiva (11:34-40; 10:6–12:7; voto de Jefté, 11:29-40). Como señala Karla Bohmbach, el relato sobre la hija virgen de Jefté es uno de los más enigmáticos de la Biblia (2000:243-244). ¿Por qué hace Jefté tal voto? ¿Es por la inspiración del Espíritu de Yahveh (11:29-31)? ¿No sabía Jefté que, por costumbre, las mujeres salían primero para saludar a los varones que volvían victoriosos de la guerra (Éx. 15:19-21; 1 Sam. 18:6-7)? ¿O pensó que un animal saldría antes que su hija o esposa? ¿Por qué nunca aparece la esposa de Jefté, ni para saludarlo ni para proteger a su hija? ¿Sabía la hija del voto del padre y salió primero a propósito? ¿Realmente mató Jefté a su hija, o solamente la consagró al servicio de un santuario (1 Samuel 1)? ¿Por qué lamenta la hija solamente su virginidad y no también la pérdida de su vida? Si fuera un caso de sacrificio humano, ¿por qué no interviene Yahveh, como lo hizo en el caso de Isaac (Génesis 22)? ¿Por qué no intervino la comunidad en defensa de la hija (ver el caso de Jonatán, 1 Samuel 14:45)? ¿Cuál es la función del relato en el libro de Jueces –descalifica a Jefté como juez y demuestra la urgencia de instituir una monarquía? ¡El texto plantea las preguntas sin contestarlas!

2.6. Dalila (“coqueta”, del verbo arameo “flirtear”; 16:4-22/31). La única mujer en los relatos sobre Sansón que lleva nombre. Ella no parece ser filisteo (se refiere a los filisteos como “ellos”, 16:9,12,14,20), pero seduce como la “mujer extraña” de → **Proverbios** (cf. las mujeres militantes, arriba, 2.2-2.4). Por la relación con el texto anterior (16:1-3), es común suponer que Dalila (mujer de “la noche” [*lailah*, hebreo]) era prostituta, aunque el texto no lo dice, sino solamente que Sansón “se enamoró” de ella (16:4), pero no viceversa (Cheryl Exum 2001:68-69).

2.7. La "Concubina" (*pilegash*) anónima del levita, ¿mujer negativa o positiva? (19:1-30 [20:1–21:25]), uno de los textos más horrorosos de la Biblia Hebrea (Ken Stone 2001:248-250). Todas las traducciones se refieren a la mujer como la “concubina” del levita, pero una “concubina” denota una compañera sexual de un varón que tiene esposa, lo cual no parece ser el caso aquí (ver Abraham, Sara y Agar en Génesis 16; 21; → **Génesis**). Además, el texto habla del levita como el *esposo* de la *pilegash* (19:3; 20:4) y el *verno* de su padre (19:5), mientras que este padre es llamado el *suegro* del levita (19:4,7,9). Cuando el texto afirma que la *pilegash* “se prostituyó” (*zanah*, 19:2, ver DHH nota 36) y regresó a la casa de su padre, también la traducción es dudosa. Si literalmente tuvo relaciones sexuales con un amante, ¿por qué no fue a la casa de él, en vez de volver a la casa de su padre? Y ¿cómo puede el levita buscarla para “hablar a su corazón” sin vengarse, si ella lo traicionó (19:3, BJ)? Por eso, muchas traducciones modernas rechazan el hebreo “se prostituyó”, y aceptan la lectura de algunos manuscritos griegos, que dicen que ella “se enojó” con el levita. Por otro lado, ¿por qué esperó el levita cuatro meses antes de buscarla? ¿Esperó para ver si estaba encinta de otro varón? (Schneider 2000:252-253).

El relato de la violación-sexual (*zanah*, 19:25) de la *pilegash* parece muy similar al intento de los varones de Sodoma por violar a los dos ángeles visitantes en la casa de Lot (ver Génesis 19:1-8, y abajo, **3. Minorías sexuales**; → **Génesis**). Aunque el texto en Jueces no es explícito, es común suponer que el levita mismo echó de la casa a la mujer, para que fuera violada por los benjamitas (Jueces 19:25). Ellos no la mataron, pues ella logró volver a la casa después de las violaciones. No podemos saber cuándo ella murió.

El relato plantea una pregunta a la enseñanza de Jueces sobre las mujeres, pues Débora, Jael y la mujer anónima que mató a Abimelec son ejemplos de mujeres fuertes que cumplen funciones usualmente reservadas para los varones en las culturas patriarcales, mientras la hija virgen de Jefté y la *pilegash* del levita sufren actos horrorosos de violencia. ¿Incluye el libro de Jueces estos relatos para entretener a lectores varones (¿un tipo de periodismo amarillista o pornografía?, ver Ezequiel 16, 23; → **Ezequiel**), o solamente para demostrar la urgencia de inaugurar la monarquía? De todos modos, la exegeta pionera, Phyllis Trible (feminista y lesbiana) tenía razón al calificar el relato como un “Texto de Terror” (1984). *La Biblia de Nuestro Pueblo* (BNP, L. A. Schökel) en su nota sobre Jueces 19 (“El crimen de Guibeá”) sobre las violaciones sexuales que mataron la concubina del levita, señala:

Muchas personas han querido encontrar tanto en la historia de Sodoma [Génesis 19] como en esta historia [Jueces 19] una condenación a la ‘homosexualidad’. Debemos evitar el anacronismo al interpretar la Biblia. La palabra homosexual aparece recién en el s. XIX. En estas dos historias el verdadero crimen es la inhospitalidad, violencia y agresión fálica contra los extranjeros. En ambas historias, el falo sirve como arma de agresión que establece la relación de dominio y sumisión, prácticas muy usadas en las guerras.

¡Esta nota aun corrige la nota homofóbica sobre Sodoma en la misma BNP (aunque no las notas sobre Levítico 18 y 20 y los textos del NT)! La NBJ traduce bien el texto de → Judas 7 y la nota interpreta el texto correctamente, pero sin refutar las traducciones y notas homofóbicas de otros textos. Pero la nota de la BNP sobre Jueces 19 por primera vez en castellano empieza la lucha de educar y advertir contra los prejuicios homofóbicos en las Biblias en castellano (abundan tales buenas traducciones y notas en inglés y otras idiomas). *Nota*: Estoy muy agradecido a Esther Baruja y Kathryn Griess (anteriormente obreras con IFES en Paraguay y Chile, respectivamente) por mostrarme esta nota importante de la BNP.

2.8. Madres, prostitutas y doncellas/vírgenes. De las otras mujeres en Jueces, merecen atención especial:

- La madre anónima de Sansón (13:2-25; 14:2-9,16; 16:17). Aunque el texto nombra al padre Manoa, el ángel de Yahveh aparece primero a la madre anónima y estéril, que es la figura principal de esta sección (Cheryl Exum 2000:245-246; → María, Lucas, Mateo).
- La madre de Abimelec, que era prostituta anónima (11:1-2).
- La madre de Micah, que era próspera, con cierto control sobre las posesiones del hogar (17:1-4).
- Las mujeres de Jabés-Galaad (21:10-14). En la destrucción de las mujeres y los niños, solamente las vírgenes fueron conservadas vivas como esposas para la tribu de Benjamín.

- Las doncellas/virgenes de Silo (21:21-23). Fueron raptadas, robadas (*gazar*; 21:23) por los benjamitas, y (en efecto) violadas sexualmente.

En la ideología patriarcal del Antiguo Oriente, comúnmente reflejada en la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento, la esencia de la masculinidad es ser guerrero (Stephen Moore 2001:173-199; → Apocalipsis). Por lo tanto, que Débora manda a Barac y dirige la guerra contra los cananitas, que Jael mata al General Sísera y que una mujer (anónima) logra matar al tirano Abimelec son hechos altamente significativos, pues Jueces, más que cualquier otro libro de la Biblia, presenta con luz positiva a mujeres israelitas que traspasan los límites y normas del patriarcado, y así hacen una contribución fundamental al cumplimiento de la voluntad de Dios. Además, el libro demuestra el error fundamental de quienes insisten en que la Biblia sostiene un concepto rígido de género y siempre condena a todos los que traspasan los límites (Robert Gagnon 2001). Como reconoció ya **Juan Calvino**, el caso de Débora es especialmente peligroso, pues subvierte tales ideologías.

3. Minorías sexuales (MS) vs. valores de la familia. De los doce libertadores-caudillos (“jueces”, seis **mayores** y seis *menores*), todos menos el primero (Otoniel) parecen ser minorías sexuales.

1. **Otoniel**, 3:7-11 Acsáh, esposa (1:11-15)
- MS 2. **Aod/Ehúd**, 3:12-30 ¿Soltero?
- MS 3. *Sangar*, 3:31 ¿Soltero?
- MS 4. **Débora**, 4:1–5:31 Profetisa, mujer/¿esposa? de Lapidot (4:4)
- MS 5. **Gedeón**, 6:1–8:35 Polígamo, 70 hijos + concubina; → Abimelec
- MS 6. *Tola*, 10:1-2 Soltero
- MS 7. *Yaír*, 10:3-5 Polígamo, 30 hijos
- MS 8. **Jefté**, 10:6–12:7 Bastardo, madre = prostituta (11:1); hija virgen (11:37-38) sacrificada en cumplimiento del voto de Jefté
- MS 9. *Ibsán*, 12:8-10 Polígamo, 30 hijos y 30 hijas
- MS 10. *Elón*, 12:11-12 Soltero
- MS 11. *Abdón*, 12:13-15 Polígamo, 40 hijos y 30 nietos
- MS 12. **Sansón**, 13:1–16:31 Casado, separado + prostituta + Delila

Además, había dos minorías sexuales mencionadas en Jueces: Micá (17:1-13) y el levita de Efraín y su concubina (19:1-10).

Aprovechándose del travieso Sansón (Jueces 15:4-5), Lutero describió a sus dos enemigos principales (el Vaticano y los anabautistas) como dos zorras que parecen contradecirse, pero que están atadas cola con cola, puesto que ambos exaltaron una palabra humana (del Papa o de los profetas de la secta) por encima de la Palabra de Dios en las Escrituras. Asimismo, los comentarios tradicionales y los estudios feministas modernos, usualmente tan opuestos, tienen algo en común: contemplan con desaprobación todos los arreglos y **las aventuras en Jueces que no apoyan los valores de la familia tradicional**. Sin embargo, es muy difícil imaginar que los autores de los relatos individuales y de las dos redacciones deuteronomistas compartieron tal perspectiva. De los doce “jueces”, Otoniel (el primero, 3:7-11; 1:11-15) es el único que se presenta con una esposa (Acsáh, una israelita admirable), mientras que Sansón (el último, 13–16) es quien más aventuras sexuales disfruta. Sin embargo, después de Sansón, Jueces narra, sin señal de desaprobación, el rapto de las muchachas de Siló para proveer esposas para los benjaminitas (21:15-24). De los diez libertadores-jueces varones después de Otoniel, hay cuatro polígamos (Gedeón, con concubina; Yaír; Ibsán; Abdón), cuatro solteros (¿homosexuales?, Aod/Ehúd, Sangar, Tola, Elón), Jefté, que abandonó a su esposa, y Sansón, “durmiendo con la enemiga” (su esposa filisteo), después con una prostituta, y, por fin, fatalmente seducido por Dalila.

Aunque todos afirman que **Débora** era la “esposa” de Lapidot (4:4), la palabra hebrea (*ishah*) bien puede significar “mujer”, no esposa, y Lapidot (femenino plural, un nombre sin paralelos) podría indicar un lugar u otra mujer, no un marido. Tal conclusión cabe mejor con la fuerte personalidad de Débora y con el hecho que ella continuamente aparece en el texto al lado de Baruc, no de “Lapidot”. Fácilmente podemos suponer que fue

lesbiana, pues se parece mucho a otra heroína militar, Juana de Arco, quemada por los ingleses por insistir en llevar ropa de varón (→ Deut. 22:5).

La falta de apoyo bíblico para los valores de la familia moderna se debe al hecho que en la Biblia Hebrea la “casa” patriarcal es *más amplia* que la familia nuclear moderna, y que los personajes del Nuevo Testamento (Jesús, Pablo, etc.) prefieren algo *más estrecho*: solteros célibes en vez de parejas casadas con hijos (→ Romanos 16). Como los profetas y las profetisas, los caudillos-libertadores de Jueces parecen ser personas del Espíritu, minorías sexuales como los chamanes, casi sin excepción. Además de la escasez de matrimonios ejemplares, Jueces describe varias **amistades entre varones que parecen tener un sabor homoerótico**.

- El levita de Jueces 19 anda siempre con un esclavo, espera cuatro meses antes de buscar a su concubina en la casa de su padre y una vez allá parece más interesado en el padre que en su mujer.
- En Jueces 17, Micá tiene hijos (17:5), pero una esposa-madre nunca aparece (¿muerta, divorciada?; ver 18:24) y sus relaciones más íntimas parecen ser con su madre y después con un joven levita.

Tammy Schneider (2000:287-90) procura refuta la teoría de que la historia en Jueces es puramente cíclica (idolatría-opresión-liberación); afirma que **la teología de la historia de Jueces** manifiesta una espiral degenerativa. Para ella, el primer juez, Otoniel, con su esposa Acsáh, representa el ideal más alto, y todo lo que viene después representa una degeneración hacia la anarquía y la violencia. Sin embargo, podemos preguntar, según Jueces:

- ¿Es Débora (Jueces 4–5) inferior a Acsáh (1:11-14) y a Otoniel (3:7-11)?
- ¿Es Gedeón (Jueces 6–8) inferior a los cuatro jueces anteriores, cuando el libro narra con detalle su excepcional fe?
- ¿Y qué de Sansón, quien más experimentó la unción del Espíritu de Yahveh, quien más éxito tuvo en la lucha contra los enemigos de Israel (los filisteos) y a quién Jueces dedica más espacio (cuatro capítulos) que a cualquier otro libertador (Jueces 13–16)?

Mujeres modernas pueden despreciar a **Sansón** por ser “mujeriego”, pero es sumamente dudoso si los autores de los relatos y los editores deuteronomistas que los incorporaron compartían tal desprecio. En vez de descalificar a Sansón, podríamos aprender cómo Dios unge con su Espíritu a seres humanos “no dignos” y no deja que ciertas debilidades sexuales los descalifiquen para su servicio (ver Ciro, → Isaías 45). No debemos sorprendernos de que el Espíritu de Yahveh, que tanta energía física inspiró en Sansón, también haya tenido su manifestación en la esfera erótica/ amorosa—aunque debemos reconocer la falta de sabiduría y justicia en la vida sexual del último libertador.

Sin duda, los relatos finales (la violación sexual de la concubina del levita y la guerra civil que resultó, Jueces 19–21) señalan la urgencia de un nuevo orden (la monarquía), pero tal reconocimiento no justifica la conclusión de que el libro describe una degeneración continua. Es mejor reconocer que los relatos en Jueces no apoyan ninguna rígida filosofía/ teología de la historia—ni puramente cíclica ni tampoco degenerativa. La armazón deuteronomista los aprieta (con la insistencia en la idolatría casi como pecado único), pero no puede eliminar las fuertes manifestaciones de individualidad y vigor que reflejan la diversidad de los caminos de Dios en la historia ni su deleite en llevar a cabo su proyecto por medio de seres humanos muy “diferentes” y siempre llenos de sorpresas. Para una sabia hermenéutica en la interpretación de Jueces, tenemos que mantener siempre la fuerte dialéctica entre la teología deuteronomista de la armazón y la individualidad vital de cada relato.

Aod/Ehúd (3:12-30), el libertador-caudillo que libró a Israel de la opresión de Eglón, el gordo rey de Moab, era soltero y zurdo. Aunque → Eclesiastés manifiesta cierto desprecio contra las personas zurdas (10:2) y muchos textos bíblicos reflejan los prejuicios comunes de la mayoría que da especial honor a la mano derecha (ver Jesús sentado “a la diestra del Padre”, en → el Sal 110; Mat 22:44; Col. 3:1; Heb 1:13 y en el Credo Apostólico), el papel subversivo que juegan Débora y otras mujeres en Jueces va contra los prejuicios patriarcales. Aod cumple

también su función frente a los prejuicios comunes contra personas zurdas—prejuicios encarnados en el vocabulario y en las expresiones comunes en casi todo idioma: ver “sinistro”, y especialmente la palabra “right” en inglés, cuya omnipresencia en dicho idioma apoya sutilmente las ideologías opresivas tradicionales, tanto seculares como religiosas. En 1963 (cinco años antes de la fundación de las Iglesias de la Comunidad Metropolitana, ICM, en 1968, y seis años antes de Stonewall, 1969) los Cuáqueros de Inglaterra declararon que “*ser homosexual es ser sexualmente zurdo*”—una percepción profética, pues señaló que la orientación homosexual es simplemente una variante humana normal (no una perversión, una degeneración, un vicio o una enfermedad). Como el segundo de los doce libertadores-caudillos, Aod de ninguna manera representa una degeneración, comparado con el primer juez, Otoniel. Al contrario, el texto enfoca con atención detallada su astuta estrategia militar para triunfar contra enemigos-opresores más poderosos. El texto hebreo dice literalmente que Aod era “restringido” con referencia a la mano derecha, pero, como un “discapacitado”, aprendió a utilizar esta limitación para desarrollar la capacidad de su mano izquierda de forma sorprendente y eficaz (Schneider 2000:47-49). De acuerdo con los conceptos precientíficos, todos preferimos la mano derecha y las relaciones con el sexo opuesto, y ser zurdo u homosexual es indicio de algún problema. Irónicamente, Jueces nos informa que Aod, el zurdo, era de la tribu de Benjamín (3:15, literalmente, “hijo de la mano derecha”) y al final del libro nos cuenta que 700 de los mejores guerreros de esta tribu eran zurdos (20:15-16). De ninguna manera debemos concluir que Aod, el zurdo, representa una degeneración, comparado con Otoniel (*pace* Schneider; **sobre los zurdos, ver Burr, abajo**).

Los relatos individuales celebran la *libertad* de Israel después del Éxodo y antes de la monarquía y la *diversidad* de libertadores-caudillos que Yahveh utilizó para librarlos de sus opresores. Después, los relatos individuales fueron colocados en el esquema de la historia deuteronomista que enfocó la *idolatría* como causa común de la opresión, y fueron ordenados en un esquema cíclico según el cual la libertad y diversidad del pueblo y sus caudillos vinieron a representar situaciones *anárquicas* que hicieron necesaria la introducción de la monarquía.

Además del primer juez Otoniel (3:7-11) con su esposa Acsáh (1:11-15), la única pareja respetable en Jueces son **Manoa y su esposa anónima** (13:2-24), los piadosos padres del último juez, Sansón. Sin embargo, al principio la mujer también es un tipo de minoría sexual, pues es “estéril”, según los conceptos precientíficos de la infertilidad (13:2-3). Aunque el autor del relato, al preservar su nombre, dignificó a Manoa, el ángel de Yahveh optó por dignificar a la mujer, y se le aparece primero a ella dos veces y solamente después al esposo (cf. el ángel que se le aparece a María y a José, en Mateo 1).

En los casos de seis jueces, el texto del libro no incluye ninguna narración detallada y, por lo tanto, por siglos los comentaristas los designan como *jueces “menores”*. Todos son minorías sexuales:

- tres practicaron la poligamia y tenían abundancia de hijos e hijas: Yair, 30 hijos, 10:3-5; Ibsán, 30 hijos y 30 hijas, 12:8-10; Abdón, 40 hijos y 30 nietos, 12:13-15.
- tres solteros: Sangar, libertador de opresores filisteos, 3:31; Tola, libertador de un opresor anónimo, 10:1-2; Elón, “gobernó” sin opresión o liberación, 12:11-12;

Los comentaristas comúnmente los criticaron por “no haber hecho nada” (Tammy Schneider 2000:158, 169), pero mayormente gobernaron durante años de paz y prosperidad. Fácilmente los comentaristas olvidan lo que afirmó Tomás Jefferson (tercer presidente de los Estados Unidos): “Es *mejor* aquel gobierno que gobierna *menos*” (inglés: “that government is best which governs least”; cf. lo que afirman los seguidores de Ronald Reagan, presidente de los Estados Unidos en los ochentas: “El gobierno no es la *solución* de los problemas, sino la *causa* de ellos”). Por supuesto, tales lemas políticos populares son simplistas, pues abundan ocasiones y situaciones cuando resulta necesario fortalecer el estado —sobre todo si un enemigo amenaza la paz y libertad de un pueblo o cuando es necesario confrontar la injusticia, la opresión y la violencia (Salmo 72). Sin embargo, los seis jueces que aparecen en la Biblia sin largos relatos de acciones militares pueden representar una función ideal del estado: hacer lo mínimo, respetando la libertad del pueblo, para prosperar en paz. De esta manera los jueces “menores” refutan la norma machista que la esencia del varón es ser guerrero y anticipan a los profetas Miqueas (Miq. 4:1-4) e Isaías (Isa. 2:1-5; 11:1-9) en su enseñanza de que el proyecto histórico de Dios termina con una paz universal fundada en la libertad y la justicia.

Los breves textos que describen a los seis jueces “menores” (3:31; 10:1-5; 12:8-15) también hacen patente que en hebreo un “juez” (*shofet*) que “juzga” (*shafat*) puede señalar sencillamente un “gobernador” que “gobierna” (10:3-4; 12:8-14, NVI), sin recurrir a guerras de liberación. Sin embargo, por los ciclos de opresión, en la mayoría de los casos en Jueces, es más exacto traducir con los términos “libertador” y “librar”, como lo hace la NVI (ver 3:9,31; contra DHH, que traduce con “salvador” y “salvación”; cf. RV y NBJ) que todos los sistemas de gobierno en la historia bíblica fracasaron (anarquía, caudillos carismáticos, monarquía hereditaria, teocracia sacerdotal, apóstoles varones), además de notar las debilidades y fracasos de cada sistema, también debemos observar los elementos positivos que contribuyeron al desarrollo de sistemas modernos más adecuados (p. ej., monarquías constitucionales, democracias representativas, etc.). La inclusión de los seis “jueces menores” también aseguró la representación de un mayor número de las doce tribus, sugiriendo así una mejor división del poder (ver los senadores de modernos estados pequeños), en vez de una concentración del poder en una sola tribu (como Judá).

Sansón contra los filisteos: Un suicidio israelita, al estilo “kamikaze”. Pocas personas en la Biblia han provocado evaluaciones tan opuestas como Sansón, el último juez-libertador. Su nombre significa “pequeño sol”, pero logró su último triunfo contra los filisteos como un ciego. Para Tammy Schneider, Sansón es un mujeriego, el peor juez (2000:193); según Robert Boling, es una figura trágica porque le faltó compromiso cívico (1992:1112); James Crenshaw concluye que los relatos sobre Sansón, con su secreto traicionado y el voto de su madre ignorado, enfocan el problema común en Israel de la atracción sexual de mujeres extranjeras (1992:953). Con Alberto Soggin, podemos discernir una dialéctica en los textos, donde los relatos escandalosos de las aventuras sexuales y las hazañas de un guerrero quedaron vinculados por una redacción que hace hincapié en una vocación divina prenatal y la unción del Espíritu de Yahveh (1981:258).

Aunque últimamente dominan las evaluaciones negativas, no fue siempre así. En la antigua tradición judía (Josefo), Sansón es un héroe religioso con elementos trágicos (su debilidad sexual). Para el autor de Hebreos, en el Nuevo Testamento, es un ejemplo memorable de la fe (Heb. 11:32-33, citado arriba, bajo **2. Mujeres**). John Milton, el gran poeta ciego, en *Samson Agonistes* (1671), hizo de Sansón un pensador, un defensor de la justicia divina y un héroe frente a la tentación. Siglos antes los autores patrísticos desarrollaron innumerables paralelos tipológicos entre “el santo” Sansón y Jesús, p. ej.:

- los nacimientos de ambos fueron milagrosos, anunciados por un ángel;
- ambos recibieron el poder del Espíritu (Sansón cuatro veces; otros jueces una vez);
- ambos derrotaron a un león (Satanás, en el caso de Jesús; 1 Pedro 5:8);
- ambos fueron traicionados y sujetos al enemigo por causa de un soborno;
- ambos fueron atados por el enemigo;
- el Espíritu abandonó a ambos en la hora de la lucha crucial;
- en el último encuentro con el enemigo lucharon solos;
- ambos lograron su triunfo más grande por medio de la muerte;
- ambos rompieron puertas (las puertas del infierno en el caso de Jesús);
- ambos fueron elegidos por Dios y libraron a Israel.

El hecho de que Sansón es el juez que más recibió la unción del Espíritu de Yahveh (cuatro veces; cf. una vez en los casos de otros tres jueces) resulta especialmente problemático para muchas personas hoy; es quien más aventuras sexuales tiene, pero solamente le servían de ocasión para matar más filisteos. Los comentaristas modernos tratan el problema de muy diversas maneras. Tammy Schneider condena a Sansón sin misericordia como el peor de los jueces y pasa por alto los cuatro textos que se refieren a su unción con el Espíritu de Yahveh (2000:193-227; cf. Isa. 11:1-9; 32:1-5). Señala cómo Sansón toma decisiones de acuerdo con lo que le parece deseable según sus propios ojos (14:1-3) —el error fundamental de la época (17:6; 21:25). Termina describiendo cómo Sansón, “el pequeño sol”, vive en tinieblas perpetuas (ciego), gracias a Dalila, la “mujer-noche” (Tammy Schneider 2000:224). Robert Boling destaca una dicotomía entre el “espíritu impersonal” que capacitó a Sansón

con poder muscular y cualquier Espíritu personal que en otros libros inspira a los profetas con sabiduría y justicia (1975:25, 81; 1992:1112).

Sin duda, a Sansón parece faltarle una “integración entre su espiritualidad y su sexualidad” y al Dios que lo eligió, y continuamente lo capacitaba con su Espíritu, parece habersele olvidado el sexto y el séptimo de los Diez Mandamientos (los de no matar y de no cometer adulterio). Sin embargo, las aventuras sexuales de Sansón fueron las de casarse, separarse/divorciarse, visitar a una prostituta y enamorarse de Dalila (¿sexo prematrimonial?) – actividades toleradas en la Biblia Hebrea– pero el héroe nunca cometió adulterio. Ralph Blair insistiría en que los varones que continuamente buscan nuevos compañeros sexuales (“promiscuidad”), lo que realmente buscan es la intimidad del amor (ver la compulsión de Sansón por revelar sus secretos; Ralph Blair 1980; 1981). También podríamos señalar cuantas veces en la Biblia, y en la historia de la iglesia, Dios elige y usa poderosamente a minorías sexuales, a pesar de y por medio de sus debilidades, tentaciones especiales y fracasos sexuales (Hanks 2000/2002). Además, a pesar de toda la condena contra Sansón por sus fracasos sexuales (cf. las condenaciones de Sodoma), es notable que ningún comentarista moderno denuncia a Sansón por su “heterosexualidad”. Demuestran la capacidad de discernir entre una orientación sexual (dada por Dios –ver Salmo 139:13) y los pecados que dañan al prójimo y que resultan del abuso, no del buen uso y la expresión de la orientación sexual.

La violación sexual y el asesinato de una concubina provocan una guerra civil, Jueces 19–21. Los paralelos entre el relato en Jueces 19 sobre la violación sexual y el asesinato de la concubina de un levita y el relato en → **Génesis** 19 sobre el esfuerzo de los varones de Sodoma para violar a dos ángeles visitantes han provocado mucho estudio. Sobre todo, biblistas han señalado que, si la violación y el asesinato de *una mujer* en Jueces no dan base para condenar la “heterosexualidad”, ¿cómo pueden tantos seguir condenando la “homosexualidad”, basándose en el relato de Sodoma donde también se trata de violación sexual (no un acto consensual) y donde los blancos de la violencia no fueron varones, sino ángeles? (→ Judas 7, “otra carne”; ver arriba, bajo **2. Mujeres.**)

Bibliografías

Anarquía vs. Monarquía y Jerarquía (→ Hebreos)

- Ellul, Jacques (1988/91). *Anarchie et Christianisme*. Lyon: Atelier de Creation Libertaire.
Anarchy and Christianity. Grand Rapids: Eerdmans.
- Eller, Vernard (1987). *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers*. Grand Rapids: Eerdmans.

Jueces

- Ackerman, Susan (1998). *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday.
- Auzou, G. (1968). *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*. Madrid.
- Bal, Mieke (1987). *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University.
- (1988a). *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. CSHJ. Chicago: University of Chicago.
- (1988b). *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death*. ISBL. Bloomington: Indiana University.
- Beal, Timothy K. y David M. Gunn (1999). "The Book of Judges". En *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. John H. Hayes, 637-647. Louisville: Abingdon.
- Besen, Wayne R. (2003). *Anything But Straight: Unmasking the Scandals and Lies Behind the Ex-Gay Myth*. New York: Harrington Park Press.
- Blair, Ralph (1980). *Steps Toward Intimacy*. New York: Evangelicals Concerned. <http://www.ecinc.org>.
- (1981). *Getting Closer: Structure for Intimacy*. New York: Evangelicals Concerned. <http://www.ecinc.org>.
- Block, D. I. (2002). *Judges, Ruth*. NAC. Nashville: Broadman & Holman.
- Boling, Robert (1975). *Judges*. Anchor Bible 6A. New York: Doubleday.
- (1992). "Judges, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 3:1107-17. New York: Doubleday.
- Brenner, Athalya, ed. (1993). *Feminist Companion to Judges*. Feminist Companion to the Bible, tomo 4. Sheffield: Sheffield Academic.
- Brettler, M.Z. (2002). *The Book of Judges*. OTR. New York: Routledge.
- Butler, Trent (2009). *Judges*. WBC 8. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson.
- Crenshaw, James A. (1978). *Samson: A Secret Betrayed, A Vow Ignored*. Atlanta: John Knox. (Ver también su "Samson", Anchor Bible Dictionary 5:950-4).
- Day, Peggy, ed. (1989). *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress. (Ver especialmente su capítulo "From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter", 58-74).
- Exum, J. Cheryl (1993). "Samson's Women". En *Fragmented Women: Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives*, 61-93. Valley Forge: Trinity Press International.
- (1996). "Why, Why, Why, Delilah". En *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*, 175-237. GCT 3. JSOT Sup 25. Sheffield: Sheffield Academic.
- Fewell, Danna N. (1992/98). "Judges". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 73-83. Louisville: Westminster John Knox.
- Frymer-Kensky, Tikva (2002?). *Victors, Victims, Virgins and Voice: Rereading the Women of the Bible*. New York: Schocken.
- Groves, J. Alan (2005). "Judges, Book of." En *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer, 410-15. Grand Rapids: Baker / SPCK.
- Guest, Deryn (2003). "Judges". In *Eerdmans Commentary on the Bible*, 190-207. Grand Rapids: Eerdmans.
- (2006). "Judges". *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, 167-189. London: SCM.

- (2011). “From Gender Reversal to Genderfuck: Reading Jael Through a Lesbian Lens.” *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, ed. Teresa J. Hornsby and Ken Stone, 9-43. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gray, John (1986). *Joshua, Judges, Ruth*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hamlin, E. John (1990). *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mafico, Temba L. J. (1999). “Jueces”. En *Comentario Bíblico Internacional*, ed. William R. Farmer, 502-517. Estella: Verbo Divino.
- (1992). “Judge, Judging”. En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 3:1104-1106. New York: Doubleday.
- (1995). *Were the Judges of Israel like African Spirit Mediums? Text and Experience*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Matthews, Victor (2008). “Judges, Book of.” En *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. Katherine Doob Sakenfeld, III:446-457. Nashville: Abingdon.
- (2004). *Judges and Ruth*. Nashville: Abingdon.
- McCann, J. Clinton (2002). *Judges*. Louisville: John Knox.
- Navarro, M. (1995). *Los Libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona: Herder.
- Niditch, Susan (1989). “Eroticism and Death in the Tale of Jael”. En *Gender and Difference in Ancient Israel*, ed. Peggy Day, 43-57. Minneapolis: Fortress.
- (2001). “Judges.” En *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton y John Muddiman, 176-91. Oxford: Oxford University.
- O’Connell, R. H. (1996). *The Rhetoric of the Book of Judges*. Supplements to Vetus Testamentum 63. Leiden: E. J. Brill.
- Olson, Dennis T. (1998). “Judges”. En *The New Interpreter’s Bible*, ed. Leander E. Keck, 2:721-888. Nashville: Abingdon.
- Payne, J. Barton (1982/91). “Jueces”. En *Nuevo Diccionario Bíblico*, ed. J. D. Douglas y N. Hillyer, 764-769. Buenos Aires: Certeza.
- Pressler, Carolyn (2002). *Joshua, Judge and Ruth*. WBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Reis, P. (1997). “Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah’s Daughter”. Tratado presentado en la Reunión Anual de la Society of Biblical Literature, San Francisco, CA, Nov. 1997.
- Richter, Wolfgang (1963). *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*. BBB 18. Bonn: P. Hanstein.
- (1964). *Die Bearbeitung des ‘Rettersbuches’ in der deuteronomistischen Epoche*. BBB 21. Bonn: P. Hanstein.
- Ryan, Roger (2007). *Judges*. RNBC. Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Sasson, Jack (1988). “Who Cut Samson’s Hair? (And Other Trifling Issues Raised by Judges 16)”. *Prooftexts* 8, 333-39.
- Satterthwaite, P.E. (2005). “Judges, Book of”. En *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, ed. Bill T. Arnold y H. G. M. Williamson, 592-606. Downers Grove: InterVarsity.
- Schneider, Tammi J. (2000). *Judges*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical.
- Soggin, J. Alberto (1981). *Judges: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Stone, Ken (1996). *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*. JSOTSup 234. Sheffield: Sheffield Academic.
- (1995). “Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?” *JSOT* 678, 87-107.
- Sweeney, Marvin (1997). “David Polemics in the Book of Judges”. En *Supplements to Vetus Testamentum* 63:517-29. Leiden: E. J. Brill.
- Trible, Phyllis (1984). “An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence”. En *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 65-91. OBT 13. Philadelphia: Fortress.
- (1984). “The Daughter of Jephthah: An Inhuman Sacrifice”. En *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 93-116. OBT 13. Philadelphia: Fortress.
- Yee, Gale A., ed. (1995). *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress.
- (1993). “By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4”. *Semeia* 61: 111-12.

Reseña. Deryn Guest (2011). “From Gender Reversal to Genderfuck: Reading **Jael** Through a Lesbian Lens.” *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Teresa J. Hornsby & Ken Stone, eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 9-43. (“De la inversión de género a la desestabilización [Genderfuck] de género: Leyendo a Jael a través de una lente lesbiana.” *Problema bíblico: Lectura queer en los límites de la erudición bíblica*).

Estudio invaluable de la profesora lesbiana (Birmingham) Deryn Guest sobre Jael, Sísara, y las minorías sexuales [gender-benders/gender-fuckers] relatados en Jueces 3:12-5:31 (Débora y Barac, Eglón y el zurdo Aod). El artículo constituye una refutación clásica del mito heterosexista común de que la Biblia siempre presenta a Dios creando y aprobando solamente dos géneros (la dicotomía de masculino-femenino; cf. la “complementaridad” en Robert Gagnon 2001 *passim* y escritos posteriores). Como ella lo señala, el despliegue extraordinario de minorías sexuales [gender-benders] en Jueces 4-5 (Jael y Sísara, Débora y Barac) es apropiadamente prologado con la historia del libertador zurdo Aod (un benjamita, la tribu de los “hijos diestros”; Jueces 3:12-20), lo cual produce estudios científicos recientes especialmente significativos sobre las múltiples correlaciones entre la zurdera y la homosexualidad. (Chandler Burr, “Homosexuality, Religion and the Biological Sciences” (“Homosexualidad, Religión y las Ciencias Biológicas”). Jeffrey S. Siker, ed. *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*.(*Homosexualidad y Religión: una enciclopedia*). Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2008, 26-31).

El artículo de Guest es especialmente útil para aclarar metodologías y terminologías queer, y explicar, por ejemplo, lo inadecuado del término más respetable “inversión de género” (“gender reversal”), el cual “reafirma el número binario de macho/hembra y masculino/femenino, de dos sexos, dos géneros” (2011:9), mientras que su término preferido pero más desprestigiado “cruza a través del sexo y del género y desestabiliza las fronteras de nuestro reconocimiento de sexo, género y práctica sexual” (9, nota 1).

Al analizar el texto de Jael y de otras minorías sexuales [gender-benders/gender-fuckers] (incluyendo a Eglón, Barac y Sísara como hombres afeminados), Guest entonces confirma la necesidad de un término más fuerte y más preciso. Sísara incluso permite ser cubierto y que le den su leche de su “figura materna” antes de que ella lo mate de una manera que sugiere violación (2011:13). Mientras que hombres expositores tradicionales censuraron a Jael y a Débora por no comportarse como damas respetables (1 Tim 2:11-15; 5:3-15), Jueces insiste: “*Bendita* sea entre las mujeres Jael... *bendita* sea entre las mujeres que moran en tiendas (5:24; ver María en Lucas 1:48), y mas bien retrata de manera negativa a las mujeres de Sísara que permanecen en sus casas y chismorrean sobre las escapadas sexuales de los hombres que llegaron tarde (5:28-30). La aprobación de Jael del uso engañoso de hospitalidad para matar a Sísara, que pueda también recordarnos del peligro de crear éticas absolutas que no permiten excepciones (Ver Sodoma en Génesis 18-19 y Pablo en Romanos 14:1-15:13 y 1:26-27).

Chandler Burr, “Homosexualidad, religión y las ciencias biológicas”. Jeffrey S. Siker, ed. (2008). *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 26-31. [Ver Aod/Ehúd en Jueces 3:12-30; Eclesiastés 10:2, Quákeros 1963, Mateo 25:31-46, etc., porcentajes de gays surdos]

La historia de la ciencia ha sido muchas cosas excepto pacífica. Cuando en 1859 Charles Darwin propuso la teoría de la evolución, produjo un malestar mundial. Era terrorífico que un ex-clérigo cristiano propusiese algo así. La mayoría de los científicos eminentes de aquella época rechazaron lo que Darwin había observado así como las conclusiones que había alcanzado. Adam Sedgwick, maestro de geología de Darwin y su amigo, denunció tanto a la evolución como a los mecanismos biológicos de la selección natural. Thomas Carlyle la llamó “evangelio sucio”. Además de su integridad personal y sus motivos, la ciencia de Darwin fue atacada.

El público no rechazó la teoría de Darwin porque contrariaba la evidencia. Lo que molestó al mundo fue una ciencia que derribaba a los seres humanos de su posición de primacía y los colocaba al nivel de las especies animales. Lo más perturbador fue la aparente reducción de la humanidad, la cual no era y jamás lo sería, como dijo Darwin después más brutalmente, un acto separado de creación.

De la misma manera, el mundo ha sido perturbado por la ciencia de la homosexualidad. La primera investigación biológica sobre la orientación sexual fue publicada en 1991, una investigación neuroanatómica que saltó de las páginas de la revista *Science* a la prensa y a la conversación popular. Al poco tiempo fue seguido por investigaciones genéticas y un interés creciente en la evidencia hormonal. A principios de 2005, el equipo de científicos dirigido por Brian Mustanski de la Universidad de Illinois en Chicago publicó resultados en la revista biomédica *Human Genetics* en los que identificaban en el genoma humano tres regiones cromosómicas —7q36, 8p12, 10q26— vinculadas a la orientación sexual masculina. Los científicos que procuraron resolver este misterio biológico —los neuroanatomistas Simon LeVay y Laura Allen, los genetistas Richard Pillard y Michael Bailey, los genetistas moleculares Dean Hamer, Angela Pattatucci y Brian Mustanski, los endocrinólogos Heino Meyer-Bahlburg y Anna Ehrhardt— propusieron que las personas homosexuales eran, de hecho, obra de un acto distinto de creación, en este caso de creación biológica. Las personas gay, argumentaron, son seres humanos biológicamente distintos de las personas heterosexuales.

Estalló una protesta tormentosa, algunas de cuyas críticas apuntaban ostensiblemente a la validez de la ciencia. El impacto de la investigación sobre la percepción de sí misma de la humanidad había causado esa agitación. Donde la evolución había amenazado con arrastrar a los seres humanos de su cima al nivel de los animales, esta novísima ciencia de la biología de la homosexualidad amenazaba con alzar a las personas homosexuales del nivel de lo subhumano o aberrante, ubicándolas en un plano plenamente humano. Las implicaciones tenían y tienen consecuencias tremendas tanto para la ciencia como para la religión. ¿Qué significaría para los puntos de vista religiosos de la sexualidad y la religión que un subgrupo de seres humanos estuviese genéticamente dirigido a la actividad sexual infecunda? Las consecuencias de los estudios científicos habían logrado un efecto equilibrador profundo, una nivelación de las jerarquías políticas, sociales e, incluso, teológicas. La investigación dijo que las personas heterosexuales y homosexuales, en lo que importa, son lo mismo pero también diferentes.

De allí que la ciencia biológica sobre la homosexualidad ha provocado suma agitación en los medios populares, los cuales no siempre informan de ella con debida comprensión. Cuando los medios de comunicación social informan sobre la investigación biológica sobre la homosexualidad lo hacen, típicamente, bajo el consabido título: “Homosexualidad, ¿por nacimiento o por elección?”. El título que es breve y parece moderado sugiere que si hallamos un gen de la homosexualidad, entonces las personas no eligen ser gay pero si no lo encontramos, entonces eligen ser gay. Necesitamos encontrar un gen para saber sobre esa característica. Pero esta interpretación incurre en un análisis incorrecto de los hallazgos científicos.

Los científicos saben por el examen del animal humano la casi inacabable lista de rasgos que procuramos entender, todos los misterios que nos hacen quienes somos, que esperamos que sea revelado biológicamente: el color de los ojos, la estatura, la fibrosis quística, el cáncer, la inteligencia, la enfermedad de Tay Sachs, la calvicie, la capacidad

atlética, la resistencia a algunos virus y la susceptibilidad a otros, el color de la piel, la masa muscular, las alergias y la orientación sexual, para nombrar unos pocos. Algunos rasgos pueden definirse con sólo mirar a la persona, tales como su color de pelo o la estatura; otros no, como el cáncer o el grupo sanguíneo, A, B o O. Algunos rasgos humanos pertenecen a la conducta tales como la destreza manual, la orientación sexual, la coordinación entre el ojo y la mano, la esquizofrenia; otros no, como el tipo de sangre, la raza, la dureza del esmalte dentario. Algunos rasgos son patológicos: la hemofilia, la esquizofrenia, el cáncer, la ceguera al color. Algunos tienen una carga política y religiosa con un significado moral dado por la sociedad y las religiones organizadas.

Uno de tales rasgos ha sido durante décadas el objeto de observación empírica científica y los investigadores han compilado en la literatura científica una descripción externa bastante completa de ese rasgo, llamado “rasgo característico”, que los científicos conocen por observación.

El rasgo particular en cuestión tiene las siguientes características:

1. El rasgo es mencionado por los biólogos como un “dimorfismo estable expresado en la conducta”.
2. Existe bajo la forma de dos orientaciones invisibles, internas, básicas y más del 90% de la población da cuenta de la mayoría de la orientación y menos del 10% de la minoría, una cifra confiable sería el 7,89% aunque los porcentajes exactos están sujetos a debate.
3. Sólo un pequeño número de personas están orientados de manera equivalente a ambas maneras.
4. La evidencia provista por el arte y la historia sugiere que el índice de ambas orientaciones fue constante en los últimos cinco milenios.
5. Es imposible identificar a simple vista la orientación de una persona porque quienes tienen la orientación minoritaria son tan diversas en su apariencia, raza, religión y cualesquiera otra característica como las de la orientación mayoritaria.
6. Dado que el rasgo es interno e invisible, la única manera de identificar la orientación de una persona es observar su conducta.
7. El rasgo mismo difiere de una “conducta”. La orientación neurológica es manifestada, a veces, mediante la conducta. Pero la conducta puede ser equívoca. Una persona con la orientación de la minoría puede desarrollar, fuese por coacción o presión social, la conducta que expresaría la orientación de la mayoría. Décadas atrás, debido a la presión religiosa, las personas con la orientación minoritaria se encontraban forzadas a enmascarar su conducta para hacerla aparecer como si tuviesen la orientación de la mayoría, aunque, internamente, su orientación continuase siendo la misma. En tanto que las presiones sociales se han amortiguado, la orientación minoritaria ha logrado expresarse en la sociedad de un modo más frecuente y de manera manifiesta.
8. Ninguna de las orientaciones es una enfermedad ni una perturbación mental, tampoco una patología.
9. Ninguna de las orientaciones es elegida.
10. Los signos de la orientación de una persona son percibidos en la niñez muy tempranamente y los investigadores, a menudo, la establecen hacia los dos o tres años. Probablemente la orientación de una persona ya está definida a los dos años y, muy posiblemente, antes del nacimiento. Estos primeros rasgos de carácter han comenzado a atraer la atención de los investigadores. El rasgo pareció ser de origen biológico. Los científicos han seguido adelante sistemáticamente con su análisis, disecando la respuesta a la primera pregunta, los biólogos preguntan siempre por un rasgo: “¿Qué es esto?”. En el desarrollo cronológico de la investigación, esta pregunta debe ser respondida previamente a que un científico continúe con la segunda pregunta, más bien diferente: “¿Cuál es su origen?”. Los datos indicarían que el rasgo bien pudiera tener una fuente genética.
11. Los estudios sobre la adopción muestran que la orientación de los hijos adoptados carece de relación con la orientación de sus progenitores, demostrando que el rasgo carece de vínculo con el medio ambiente.
12. Los estudios sobre los mellizos idénticos monocigóticos, con genes idénticos, tienen una probabilidad mayor que la media de compartir la misma orientación comparados a pares de individuos elegidos al azar; la tasa media, o “historia” del rasgo en cualesquiera población dada es apenas del 8% mientras que la de mellizos que es sólo del 12%, es más del 30% superior. Pero las claves más sorprendentes e intrigantes provinieron de los estudios que comenzaron a revelar los esquemas apenas perceptibles del plano genético debajo del rasgo.

13. El índice de la orientación de la minoría es notablemente superior en la población masculina (un 27% más alto) que en la población femenina, una información que apunta a las condiciones biológicas que crean el rasgo.

14. Así como el rasgo del color de ojos, los estudios de las familias no muestran correlación directa entre los padres y la descendencia para las dos versiones del rasgo pero la orientación minoritaria, claramente, “pasa en las familias” transmitida de padres a hijos de modo impreciso pero con una norma genéticamente característica.

15. Esta norma muestra un “efecto maternal”, el clásico indicio de un rasgo genéticamente determinado. La orientación minoritaria cuando aparece en los varones pareciera haber sido transmitida a través de la madre.

En tanto el lector pudiera suponer que lo expresado anteriormente fue una descripción del rasgo de la orientación sexual, en realidad son los resultados científicos sobre la llamada “predominancia manual” (fuese diestra, zurda o ambidiestra), una conducta bimodal estable en la cual la orientación mayoritaria, diestra, es expresada por más del 90% de la población y la orientación minoritaria, la zurdera, por el 8%. Hay muy pocas personas realmente ambidiestras y la evidencia de la historia del arte sugiere que la relación entre zurda, diestra y ambidiestra han sido constantes durante cinco milenios. La predominancia manual interesa por relación a otro rasgo, la orientación sexual, a causa de las llamativas similitudes de sus perfiles clínicos. Quienes conocen la literatura advertirían inmediatamente que el rasgo descrito anteriormente no es la orientación sexual la cual difiere de la zurdera en varios aspectos: las tasas poblacionales para cada rasgo de las orientaciones varían pues mientras el 8% de la población es zurda, la estadística actual indicaría que el 5-6% es homosexual y los números de la concordancia para mellizos idénticos son más bien distintos. La concordancia entre mellizos para la zurdera es 12% contra un 8% de antecedentes mientras que la concordancia para la homosexualidad en los mellizos es el 25% contra una historia de sólo el 5%, indicando que la homosexualidad posee un componente puramente genético muy superior a la zurdera. (Además, y de modo más sutil, el indicio de los “efectos maternales” los cuales a la vez despliegan rasgos que son expresados de modo diferente).

Pero estas excepciones destacan el hecho que los perfiles de ambos rasgos son muy parecidos y casi todo lo que sabemos de uno lo sabemos sobre el otro. Ni la zurdera ni la calidad de ser diestro ni la orientación hetero u homosexual pueden identificarse por mirar simplemente a la persona. Puesto que ambas son orientaciones internas, el único modo de identificarlas es mediante las conductas respectivas que las expresan, los reflejos motores y la respuesta sexual. La predominancia manual se pone de manifiesto en los niños hacia los dos años o antes, la misma edad en la que John Money de la Universidad John Hopkins estableció para los primeros signos de la orientación sexual. Ni la zurdera ni la homosexualidad están correlacionadas con ninguna dolencia o enfermedad mental (aunque hay estudios que muestran alta correlación entre la zurdera y, por ejemplo, la esquizofrenia). Hace años que fue eliminada para los alumnos zurdos la obligación a escribir con la mano derecha.

Ambas orientaciones, la manual y la sexual, son también buenas analogías de trabajo. Si una persona diestra intenta escribir su nombre con la mano izquierda, quizá logre un resultado legible pero el hecho que haya intentado una conducta zurda no lo convierte en zurdo. La conducta carece de importancia; lo que importa es la orientación. Y una persona es tan diestra sentada mirando televisión como cuando devuelve una volea con la mano derecha jugando al tenis. Uno no elige ser diestro. Del mismo modo, una persona que es interiormente heterosexual no es homosexual ni aún en medio de un coito homosexual. Cuando la conducta deja de reflejar la orientación interior carece de importancia y un homosexual es de todas formas homosexual ya sea en un coito o manejando un auto.

Otra similitud biológicamente significativa entre la orientación manual y la sexual es su omnipresencia en la población y en diferentes poblaciones. Respecto de la orientación manual, el investigador J. C. McManus puntualizó la ausencia de diferencias geográficas de modo que la orientación manual pareciera ser un polimorfismo equilibrado presente en todas las culturas. (Debido a la censura cultural del uso de la mano izquierda, en muchas culturas árabes pareciera que no hay personas zurdas. En esas sociedades, la presión cultural habría encerrado funcionalmente a las personas zurdas.) Hay una sola manera para determinar si una persona es zurda: que ella lo afirme y que tenga una conducta coherente con su afirmación. Lo mismo es verdad para las personas con orientación homosexual.

Perfiles de dos rasgos: la orientación manual y la orientación sexual

	Orientación <i>manual</i>	Orientación <i>sexual</i>
Distribución	Bimodalismo estable expresado en la conducta. Orientaciones mayoritarias y minoritarias.	Bimodalismo estable expresado en la conducta. Orientaciones mayoritarias y minoritarias.
Distribución en la población:	Orientación mayoritaria 92%. Orientación minoritaria 8%.	Orientación mayoritaria 95%. Orientación minoritaria 5%.
Distribución en la población de la orientación según el sexo:	Masculino: 9% Femenino: 7%	Masculino: 6% Femenino: 3%
Masculino-Femenino por ciento para orientaciones minoritarias	1.3:1 Orientación minoritaria 30% superior en varones que en mujeres.	2:1 Orientación minoritaria 100% superior en varones que en mujeres.
Correlación de la minoría con		
la raza	no	no
la geografía	no	no
la cultura	no	no
la patología física o mental	no	no
Edad de la primera conducta del rasgo	Dos años	Dos años
¿Es elegida la orientación?	no	no
¿Es patológica la orientación?	no	no
¿Puede alterarse la expresión externa?	sí	sí
¿Puede la orientación interior ser alterada clínicamente?	no	no
¿Transmiten las familias sus rasgos familiares?	sí	sí
Norma familiar	“Efecto maternal”, implica vínculo cromosómico.	“Efecto maternal”, implica vínculo cromosómico.
¿Separación de padres e hijos/as?	Poca a ninguna. La orientación manual del hijo adoptado no tiene relación con la de los padres adoptivos, indicando una influencia genética.	Poca a ninguna. La orientación sexual del hijo adoptado no tiene relación con la de los padres adoptivos, indicando una influencia genética.
¿Los/as hermanos/as de orientación minoritaria tienen porcentajes superiores de ella?	Sí, tasa superior de zurdera en familias con otros zurdos.	Sí, tasa superior de homosexualidad en familias con otros niños homosexuales.
¿Los mellizos monocigóticos (o sea idénticos), tienden a la orientación minoritaria?	Sí	Sí

Concordancia MZ para la orientación minoritaria (contra los antecedentes):	12% (contra 8% de modo que la concordancia es 1.5 veces superior).	25% (contra 5% de modo que la concordancia es 5 veces superior).
--	--	--

Hay una diferencia interesante entre la orientación manual y la sexual: en la actualidad los científicos saben menos sobre los orígenes biológicos de la orientación manual que de la sexual. Los clínicos consideran indudable que la orientación manual no se elige. Pero esta conclusión no es debida al descubrimiento de un gen pues los científicos no saben nada de los genes que hacen zurda a una pequeña parte de la población. Más bien, las personas se percatan por sí mismas que no eligen ser zurdas o diestras. De la misma manera, los clínicos interrogan a las personas homo y heterosexuales según protocolos estrictos y sus descubrimientos son de la misma naturaleza que los hechos sobre la orientación manual. Las personas simplemente informan que se encontraron atraídas romántica y sexualmente, por instinto, a personas del mismo o diferente sexo.

Las tradiciones religiosas están en una posición especialmente difícil en relación al debate sobre los orígenes de la orientación sexual, pues los hechos clínicos están en tensión con gran parte de la enseñanza religiosa oficial sobre la sexualidad humana. Por ejemplo, la Iglesia Católica Romana sostiene que los actos homosexuales son “intrínsecamente desordenados”. Empíricamente, esta no es una observación extraída de la ciencia o la biología. No existe ningún desorden objetivo empíricamente medible en las personas homosexuales usando cualquier norma científica de la ciencia biológica. De allí que, considerada desde la perspectiva científica, la doctrina católica sobre la homosexualidad (que sigue la teoría de la ley natural) es problemática. Muchas tradiciones religiosas enseñan que las personas homosexuales no han elegido su orientación pero, aún así, el comprometerse en actividades homosexuales es contrario a la biología humana. Este enfoque, a menudo, ha sido llamado “ama al pecador, odia al pecado”. Pero este enfoque de lo que es biológicamente natural no encuentra sustento en la literatura científica. No hay una patología objetiva asociada al rasgo de la homosexualidad. Por lo tanto, desde una perspectiva biológica, es natural que personas con orientación homosexual actúen de manera homosexual (esto es que tengan relaciones homosexuales). Del mismo modo, es biológicamente natural que actúen de manera heterosexual las personas con orientación heterosexual.

En tanto que muchas personas de firmes convicciones religiosas usaron las discusiones científicas sobre la orientación sexual para sostener un punto de vista religioso de la orientación homosexual como natural y parte de la identidad de una minoría de personas (afín a la zurdera o al color de ojos), muchas otras de convicciones igualmente firmes cuestionan que la ciencia deba ser una guía moral en este respecto. La función de la investigación biológica en la genética de la orientación homosexual continúa siendo así un importante tema de debate en los círculos religiosos y, consecuentemente, en toda la sociedad.

Lecturas Adicionales

- Bailey, J. Michael y Richard Pillard. “A Genetic Study of Male Sexual Orientation.” *Archives of General Psychiatry*, (December 1991): 1089-1096.
- Ellis, L., y L. Ebertz, eds. *Sexual Orientation: Toward biological Understanding*. Westport, CN: Praeger, 1997.
- Hamer, Dean. *The Science of Desire: The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*. New York: Simon & Schuster, 1994.
- Hamer, Dean, et al. “A Linkage Between DNA Markers on the X Chromosome and Male Sexual Orientation.” *Science*, 261 (July 16, 1993): 321-327.
- LeVay, Simon. *The Sexual Brain*. Boston, MA: MIT Press, 1993.
- . *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- McManus, I. C. “The Inheritance of Left-Handedness.” En Ciba Foundation Symposium, No. 162, *Biological Asymmetry and Handedness*, pp. 251-267. Chichester: John Wiley & Sons, 1991.