

Capítulo 3

San Lucas

Buenas nuevas para las/los pobres y las mujeres

Bosquejo analítico: Lucas, Tomo I (→ II. Hechos/Praxis)

Nota: Texto en letras cursivas y "Marcos } Lucas" indican que la fuente de Lucas es un texto paralelo de Marcos. Texto en negrita es de la fuente "Q" (ver Glosario).

- Prólogo: Ilustre Teófilo 1:1-4
1. Nacimiento y vida oculta de Juan el Bautista y de Jesús 1:5-2:52
 - 1.1 Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista, 1:5-25
 - 1.2 Anunciación a María de la concepción de Jesús, 1:26-38
 - 1.3 Visitación y Magnificat de María, 1:39-56
 - 1.4 Nacimiento y circuncisión de Juan el Bautista, 1:57-66
 - 1.5 Benedictus; vida oculta de Juan, 1:67-80
 - 1.6 Nacimiento de Jesús, 2:1-20
 - 1.7 Circuncisión y presentación de Jesús en el templo, 2:22-28
 - 1.8 Profecías de Simeón ("Nunc dimittis") y de Ana, 2:29-38
 - 1.9 Jesús: vida oculta (Nazaret); entre los doctores, 2:39-52

 2. Preparación para el ministerio de Jesús 3:1-4:13
 - 2.1 Predicación y encarcelamiento de Juan el Bautista, 3:1-20
Marcos 1:2-6,7-8 } Lucas 3:2-4,15-16; [Q = 3:7-9, 16-17]
 - 2.2 *Jesús: bautismo, Marcos 1:10-11 } Lucas 3:21-22*
 - 2.3 **Tres tentaciones de Jesús, 4:2-13 = Q**, *Marcos 1:12-13 } Lucas 4:1-2*

 3. Ministerio de Jesús en Galilea 4:14-9:50
 - 3.1 *Jesús en Galilea y prédica en Nazaret, Marcos 6:1-6a } Lucas 4:14-30*
 - 3.2 *Un sábado ocupadísimo en Cafarnaúm,*
Marcos 1:21-34 } Lucas 4:31-41
 - 3.3 *Salida de Cafarnaúm, Marcos 1:35-39 } Lucas 4:42-44*
 - 3.4 *Vocación de cuatro discípulos, Marcos 1:16-20 } Lucas 5:1-11*
 - 3.5 *Curaciones: leproso, paralítico, Marcos 1:45-2:12 } Lucas 5:12-26*

CUATRO CONTROVERSIAS CON LOS FARISEOS Y ESCRIBAS:

 - 3.6 *Vocación de Leví, comida con sus amigos-pecadores,*
Marcos 2:13-17 } Lucas 5:27-32
 - 3.7 *Discusión con fariseos y escribas sobre el ayuno,*
Marcos 2:18-22 } Lucas 5:33-39
 - 3.8 *Las espigas arrancadas en sábado, Marcos 2:23-28 } Lucas 6:1-5*
 - 3.9 *Curación del hombre de la mano seca, Marcos 3:1-6 } Lucas 6:6-11*
 - 3.10 *Elección de 12 varones como apóstoles, Marcos 3:13-19 } Lucas 6:12-16*
 - 3.11 *Las multitudes siguen a Jesús, 6:17-19*
 - 3.12 **El Sermón "del Monte" en un llano, 6:20b-49 = Q // Mateo 5-7**

- 3.13 **Curación del esclavo amado del centurión, 7:1-10 = Q**
- 3.14 Resurrección del hijo de la viuda de Naín, 7:11-17
- 3.15 **Pregunta del Bautista y testimonio de Jesús, 7:18-35 = Q**
- 3.16 La prostituta perdonada en la casa del fariseo, 7:36-50
- 3.17 Mujeres que respaldaron el ministerio de Jesús, 8:1-3
- 3.18 Dos *parábolas*: *el sembrador, la lámpara*, Marcos 4:1-25 } Lucas 8:4-18
- 3.19 Deconstrucción del concepto de familia, 8:19-21
- 3.20 Cuatro *milagros*: *tormenta, endemoniado, Jairo, mujer*,
Marcos 4:35-43 } Lucas 8:22-56
- 3.21 *Envío de los doce, reacción de Herodes*, Marcos 6:7-11 } Lucas 9:1-9
- 3.22 *Comida para 5000*, Marcos 6:35-44 } Lucas 9:10-17
- 3.23 *Confesión de Pedro, primer anuncio de la pasión*,
Marcos 8:27-30 } Lucas 9:18-27
- 3.24 *La transfiguración, curación de un epiléptico*,
Marcos 8:38-9:8 } Lucas 9:28-43a
- 3.25 *Segundo anuncio de la pasión*, Marcos 9:30-32 } Lucas 9:43b-45
- 3.26 *¿Quién es el mayor?, empleo del nombre de Jesús*,
Marcos 9:33-39 } Lucas 9:46-50
4. Viaje subiendo a Jerusalén: enseñanzas y milagros 9:51–19:27
- 4.1 Mala acogida en una aldea samaritana, 9:51-56
- 4.2 **Tres exigencias del discipulado auténtico, 9:57-62 = Q**
- 4.3 **Misión de los 70, redefinición de la "sodomía", 10:2-16 = Q**
- 4.4 **Regreso de los 70, privilegio de los sencillos, 10:17-24 = Q**
- 4.5 Parábola del buen samaritano, 10:25-37
- 4.6 Jesús en su hogar predilecto (Marta y María), 10:38-42
- 4.7 La oración: El Padre Nuestro (versión original), 11:1-13 (**11:2-4, 9-13 = Q**)
- 4.8 **Jesús, Beelzebú, espíritu inmundo, 11:14-26 = Q**
- 4.9 Tres enseñanzas: nueva familia, Jonás, lámpara, 11:27-36 (**11:29-36 = Q**)
- 4.10 Seis advertencias severas, 11:37–13:9
- Contra los fariseos y escribas, 11:37-54 (**39-52 = Q**)
- Confesión o negación de Jesús, 12:2-12 = Q**
- Contra la acumulación de riquezas, 12:13-34
- Parábola del rico insensato, 12:13-21
- Liberado para buscar el nuevo orden justo, 12:22-34 = Q**
- La urgencia de los tiempos, 12:35-48 [**39-48 = Q**]
- Los conflictos y las disensiones, 12:49-59 = Q**
- Llamada al arrepentimiento (higuera estéril), 13:1-9
- 4.11 El nuevo orden de Dios: liberación, justicia, 13:10–17:37
- Liberación de una mujer discapacitada, 13:10-17
- Dos parábolas del nuevo orden, 13:18-21 = Q**
- El grano de mostaza: pequeños inicios, 13:18-19
- La levadura: finalidad universal, 13:20-21
- Dos puertas: una estrecha, otra cerrada, 13:22-30 = Q**
- Dos denuncias proféticas, 13:31-35
- Esa zorra Herodes, 13:31-33
- Jerusalén rebelde, 13:34-35 = Q**
- Un banquete en sábado en casa de un fariseo, 14:1-24
- Falta de etiqueta: curación de un hidrópico, 14:1-6
- Cómo los invitados elegían los asientos, 14:7-11
- Cómo debemos elegir a los invitados (pobres), 14:12-14

- Parábola: los ricos y casados se excusan, 14:16-24 = Q**
- Dos renunciaciones, requisitos para el nuevo orden justo, 14:25-35
- Romper vínculos con familias patriarcales, 14:26-27 = Q**
- Renuncia a los bienes (una torre, una guerra), 14:28-33
- Peligro de perder la eficacia: la sal, 14:34-35 = Q**
- Tres parábolas: sobre los "perdidos" (marginados), 15:1-32
- La audiencia: los fariseos y los escribas, 15:1-3
- (1) Un hombre busca su oveja perdida, 15:4-7 = Q**
- (2) Una mujer busca su moneda perdida, 15:8-10**
- (3) Un padre espera que su hijo perdido regrese, 15:11-32**
- La justicia divina y la codicia humana, 16:1-31
- Parábola del administrador astuto, 16:1-8
- Buen uso y abuso de las riquezas, 16:9-13 [**13 = Q**]
- Contra los fariseos, amigos del dinero, 16:14-15
- Contra los zelotes y el abuso de la fuerza, 16:16 = Q**
- Sabiduría de la Torá: Dios está en los detalles, 16:17 = Q**
- Defensa de mujeres oprimidas (contra el divorcio), 16:18 = Q**
- Parábola del rico injusto y el pobre Lázaro, 16:19-31
- Seis instrucciones para los discípulos, 17:1-37
- Contra escándalos, corrección fraternal, 17:1-4 = Q**
- El aumento y poder de la fe, 17:5-6 = Q**
- Lección de un pobre esclavo: la humildad, 17:7-10
- Lección de diez leprosos marginados: gratitud de uno, 17:11-19
- El nuevo orden ya presente entre los opresores, 17:20-21
- Culminación: el día del Hijo del Hombre, 17:22-37 = Q**
- 4.12 El nuevo orden de Dios: justicia y liberación, 18:1–19:27
- Dos parábolas del nuevo orden, 18:1-14
- Un juez opresor y una viuda pobre, 18:1-8
- Un fariseo y un publicano marginado, 18:9-14
- Niños marginados, paradigmas del Nuevo Orden,*
Marcos 10:13-16 } Lucas 18:15-17
- Paradigma original (Marcos): el joven rico,*
Marcos 10:17-31 } Lucas 18:18-30
- Acercándose a Jericó: tercer anuncio de la pasión,*
Marcos 10:32-34 } Lucas 18:31-34
- Señal del nuevo orden: un ciego sanado,*
Marcos 10:46-52 } Lucas 18:35-43
- Nuevo paradigma para los ricos (Lucas): Zaqueo, 19:1-10
- Parábola, dinero: inversión, responsabilidad, 19:12-27 = Q**
5. Ministerio de denuncia profética en Jerusalén 19:28–21:38
- 5.1 *Entrada: procesión pacífica de protesta,*
Marcos 11:1-11 } Lucas 19:29-44
- 5.2 *Templo: expulsión no violenta de explotadores,*
Marcos 11:15-18 } Lucas 19:45-48
- 5.3 Tres preguntas de los opresores, 20:1-40
- 1º, Desafío a la autoridad subversiva de Jesús,*
Marcos 11:27-33 } Lucas 20:1-8
- Parábola de los viñadores homicidas,*
Marcos 12:1-12 } Lucas 20:9-19

- 2º, *Pregunta política capciosa: ¿tributo al César?*,
Marcos 12:13-17 } Lucas 20:20-26
- 3º, *La ley del levirato, trampa teológica*,
Marcos 12:18-27 } Lucas 20:27-40
- 5.4 *Estrategia proactiva: Jesús pregunta sobre David*,
Marcos 12:35-37 } Lucas 20:41-44
- 5.5 *Dos enseñanzas sobre viudas (pobres y oprimidas)*,
Marcos 12:38-44 } Lucas 20:45-21:4
Escribas que oprimen a las viudas, Lucas 20:45-47
La ofrenda (óbolo/monedita) de la viuda pobre, 21:1-4
- 5.6 *La ruina venidera de la ciudad opresora (70 d.C.)*,
Marcos 13:1-23 } Lucas 21:5-24
- 5.7 *La venida del Hijo del Hombre, Marcos 13:24-37 } Lucas 21:25-38*
6. Conspiración, procesos judiciales, y muerte de Jesús 22:1-23:56
- 6.1 *Conspiración de las autoridades con Judas*,
Marcos 14:1-2, 10-11 } Lucas 22:1-6
- 6.2 *La cena pascual, Marcos 14:12-17, 22-25 } Lucas 22:7-23 (24-30)*
- 6.3 *Enseñanzas finales, 22:21-38*
Anuncio de la traición de Judas, Marcos 14:18-21 } Lucas 22:21-23
Altercado entre los apóstoles, 22:24-30 [28-30 = Q]
Anuncio de la negación de Pedro, Marcos 14:27-31 } Lucas 22:31-34
Nuevas órdenes: tome dinero y compre espada, 22:35-38
- 6.4 *Agonía y prendimiento de Jesús, Marcos 14:32-52 } Lucas 22:39-53*
- 6.5 *Tres negaciones de Pedro, Marcos 14:54,66-72 } Lucas 22:54-62*
- 6.6 *1º proceso: Ante el Sanedrín, Marcos 14:53-72 } Lucas 22:63-71*
- 6.7 *2º proceso: Jesús ante Pilato, Marcos 15:1-5 } Lucas 23:1-5*
- 6.8 *3º proceso: Jesús ante Herodes, 23:6-12*
- 6.9 *Proceso final: Otra vez ante Pilato, Marcos 15:6-15 } Lucas 23:13-25*
- 6.10 *Pena de muerte: Camino a la cruz, Marcos 15:20-23 } Lucas 23:26-32*
- 6.11 *Crucifixión y muerte, Marcos 15:24-38 } Lucas 23:33-38, 44-46*
- 6.12 *Gestos de solidaridad mutua: Jesús y el buen ladrón, 23:39-43*
- 6.13 *El centurión, las mujeres, José de Arimatea (sepultura), 15:39-47 } Lucas 23:47-56*
7. Después de la resurrección 24:1-53
- 7.1 *Mujeres hallan vacío el sepulcro, Marcos 16:1-8 } Lucas 24:1-8*
- 7.2 *Los apóstoles varones no les creen a las mujeres, 24:9-11*
- 7.3 *Pedro en el sepulcro, 24:12*
- 7.4 *Jesús aparece a dos discípulos en el camino a Emaús, 24:13-35*
- 7.5 *Aparición a los discípulos, 24:36-43*
- 7.6 *Últimas instrucciones, 24:44-49*
- 7.7 *La ascensión, 24:50-53*

Comentario

Lucas, compañero de Pablo (Filemón 24), se llama "el médico amado" en la carta deuteropaulina a los Colosenses (4:14; cp. 2 Timoteo 4:11). Su obra de dos tomos (Lucas y Hechos), constituye más de la cuarta parte de nuestro Nuevo Testamento (100 de 400 páginas en algunas ediciones). Escribiendo hacia el 80 d.C. (probablemente en Grecia o Macedonia), Lucas utilizó a Marcos como fuente, pero también incorporó mucha de la enseñanza de Jesús procedente de una fuente primitiva (ca. 60 d.C.) llamada "Q" (del alemán "Quelle", fuente), que en general representa el texto que no viene de Marcos, que Lucas y Mateo tienen en común.

Lucas, el único que no es judío entre los autores del Nuevo Testamento, dirige su obra a lectores educados, de cultura grecorromana (1:1-4), probablemente de Grecia y Macedonia (Hechos 16:9-10). Demuestra el significado de Jesús para toda la humanidad, pero especialmente para los pobres y oprimidos, los débiles y los discapacitados, las mujeres, las minorías sexuales y los menospreciados. Hace hincapié en la oración y el Espíritu Santo, que potencia y capacita a los débiles y oprimidos para cumplir los propósitos liberadores de Dios en la historia humana.

1. Los pobres oprimidos y la justicia liberadora. Los estudios lexicológicos puntualizaron la especial atención de Lucas por los pobres (*ptochós*, 10 veces, además de *penichrós*, 21:2; cp. *ptochós* cinco veces, cada una en Marcos y Mateo). Sin embargo, la ausencia de esas palabras en → Hechos plantea dudas. De los seis usos de *ptochós* en Lucas que no dependen de Marcos o de Q, cinco se encuentran en el relato del viaje a Jerusalén (9:51–19:27: 14:13, 21; 16:20, 22; 19:8). También 4:18-19 es particular a Lucas, que, después del bautismo, presenta una introducción programática al ministerio de Jesús con los pobres, débiles y oprimidos (Thomas Hanks 1983:5-53; 1992:V:417; Sharon Ringe 1985; Goss 2006:530-31).

"El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungió para anunciar a los *pobres* la buena nueva,
me ha enviado a proclamar la *liberación* a los cautivos,
y la vista a los ciegos,
para poner en *libertad* a los *oprimidos*
y proclamar el año favorable del Señor" (= el año del jubileo, Levítico 25).

Estudios anteriores presentaban a Lucas como el más "radical" de los Evangelios. Pero estudios recientes tienden a concluir que la fuente "Q" y Marcos reflejan una perspectiva más radical sobre los pobres y oprimidos. Pocos eruditos han apreciado debidamente la preocupación de Lucas por las "minorías inmóviles", comúnmente marginadas por la sociedad: las prostitutas, los cobradores de impuestos, etc. (Lucas 7:34,37,39; cp. 7:1-10 abajo en "3. Los marginados y las minorías sexuales").

El énfasis de Lucas sobre las dimensiones económicas del evangelio sólo se refleja parcialmente en los estudios lexicográficos del vocabulario explícito para los pobres (cp. 1:51-53; 3:10-14; 6:34-36; 9:58; 11:41; 12:33; 14:12-14, 33). Ahora, esta concentración se entiende comúnmente como respuesta a la situación de una iglesia relativamente pobre (¿Cesarea/ Antioquía?) ca. 80 d.C., una iglesia enfrentada al ingreso de miembros pudientes y en peligro de sucumbir al "amor del dinero" característico de ciertos fariseos (16:14; Moxnes 1988:1-21).

Lucas se dirige a una comunidad cristiana en ascenso económico y le presenta las enseñanzas de Jesús apropiadas para la crisis. W. Pilgrim (1981) analizó las enseñanzas de Lucas sobre la riqueza y la pobreza, y las redujo a tres categorías básicas: (1) total renuncia a las riquezas; (2) advertencias contra los peligros de la riqueza; y (3) el uso correcto de las riquezas. El ejemplo de Zaqueo ("Doy *la mitad* de

mis posesiones a los pobres", 19:8; ver 3:10-14) es considerado actualmente el paradigma preferido de Lucas para las iglesias con nuevos "discípulos ricos". Desde el punto de vista de Marcos (10:21; el joven rico, de quien Jesús demandó *todo*), o de la fuente "Q" (procedente de profetas itinerantes que habían dejado esposas, casas y todo), el paradigma de Zaqueo puede parecer un poco tibio y bastante "conservador". Pero Lucas destaca también el año del jubileo (4:18-19; Lev. 25; Mateo 5:5; Sharon Ringe, 1985, 1995; y ahora ver René Krüger, Nota abajo).

Luke Johnson (1977) concluye que en Lucas el dinero tiene una función simbólica vinculada con la aceptación o el rechazo de Jesús mismo. Es lógico, puesto que el acto de comprometerse con Jesús y con sus discípulos pobres, perseguidos muchas veces, puso en riesgo todas las posesiones, privilegios sociales y relaciones humanas. Como en los casos de los judíos y los homosexuales frente a la violencia nazi y el de las minorías sexuales en muchos países hoy, darse a conocer públicamente implica arriesgar todo lo que uno es y posee.

Lucas nos es de particular ayuda para discernir la relación entre la opresión de los pobres y la justicia liberadora de Dios. La mayoría de los estudios recientes sobre este tema tienden a interpretar la Biblia desde las perspectivas elitistas de la filosofía grecorromana. Por lo general, tal acercamiento clásico solamente produce una propaganda mayoritaria a favor de un concepto de justicia como "ley y orden", que apoya un *statu quo* injusto. Sin embargo, aunque el Nuevo Testamento fue escrito en griego, el paradigma bíblico dominante del Éxodo sugiere que debemos *partir de la experiencia de los oprimidos* y entender la justicia como una praxis que los libera de la opresión.

La parábola de la viuda importuna (Lucas 18:1-8) ejemplifica nuestro acercamiento alternativo. Jesús describe subversivamente al juez como un "opresor" (*'adikías*, injusto, v. 7), aunque para la sociedad este juez es un elemento fundamental del "sistema de justicia". La viuda pobre, que tal vez había perdido su casa a causa de los mecanismos comunes de la opresión (Lucas 20:47), reclama sin cesar la justicia liberadora: "¡Hazme justicia (*'ekdikésón me*) contra mi opresor (*'antidikou!*)"; 18:3; cp. vv. 5,7-8). La venida del Hijo del Hombre se entiende como la expresión decisiva de la justicia liberadora de Dios (18:6-8; ver Santiago 5:1-6). La justicia liberadora de Dios responde a la necesidad y a los gritos de los oprimidos, y conlleva la vindicación social de la vergüenza implícita en la pobreza.

La parábola siguiente, entonces, establece el contraste entre las oraciones del fariseo, presuntamente "justo", y las del publicano, despreciado y marginado (18:9-14). El fariseo "justo" vuelve a su casa marginado por el Dios liberador, mientras que el publicano "injusto" baja a su hogar "justificado" (18:14). Esta parábola nos obliga a reconocer que la justificación en el Nuevo Testamento implica la aceptación del marginado en la nueva comunidad inclusiva de los seguidores de Jesús (→ Santiago, Gálatas, Romanos).

Lucas contiene el mismo número de palabras con la raíz *dik-* (justicia) que Mateo (28 en total), pero, con los casos de esta raíz en Hechos (25), Lucas sería el autor del Nuevo Testamento que, después de Pablo, más emplea esta raíz (Lucas-Hechos, 53 en total; Pablo 114 + 25 en las cartas deuteropaulinas y pastorales). En Lucas-Hechos, 19 de los 53 casos son de palabras con el alfa privativo, que da el sentido de *injusticia*. En Lucas 4:18-19, sin embargo, cuando Jesús habla de la "opresión", el griego emplea otro término: "habiendo sido aplastados" (*tethrausménous*). En los Hechos, especialmente, el verbo *dikaióo* significa "liberar": "por medio de Jesús todos los que creen quedan liberados de todo aquello de lo que no pudieron alcanzar liberación bajo la ley de Moisés" (13:39). Cuando tomamos nuestras pistas lingüísticas del paradigma del Éxodo y partimos de la experiencia de los oprimidos, podemos reconocer que la "justicia" en la Biblia, bien entendida, es la justicia liberadora y que la "justificación" conlleva la vindicación social de los marginados y su inclusión en la nueva comunidad (→ Romanos).

2. Mujeres. Lucas contiene un número mayor de referencias a mujeres que los otros Evangelios, 42 en total (sólo seis referentes a mujeres casadas), de las cuales 23 son únicas de Lucas [= "L"] (las demás son tomadas de Marcos o Q [en común con Mateo]). Muchas de esas mujeres son pobres y Lucas incluye más referencias a viudas (7) que los otros Evangelios (2:37; 4:25-26; 7:12; 18:3,5; 20:47; 21:2-3; ver 8:19-21 y 24:10; Bonnie Thurston:1989; → 1 Timoteo 5). Por eso, tradicionalmente Lucas ha sido considerado el Evangelio que apoya más a las mujeres en su lucha por la liberación y la justicia. Sin embargo, recientemente algunas eruditas han negado que las intenciones de Lucas fueran tan laudables. Jane Schaberg concluye que Lucas busca darles a las mujeres pasivas modelos de sumisión, agradecimiento y dedicación a la oración, mientras apoya el liderazgo de los varones (1992:275).

Schaberg señala que Lucas omite el relato de Marcos (7:24-30), donde una mujer gentil le gana una polémica a Jesús, y tampoco incluye un relato como Juan 4, donde la Samaritana inicia una misión con los gentiles. Además, la genealogía de Jesús en Lucas (3:23-38) se extiende hasta Adán (abarcando a toda la humanidad), pero no incluye mujeres, como lo hace Mateo (1:1-16). Lucas ignora a las mujeres como "discípulos", y de hecho habla de "discípulos" como los que abandonan a sus *esposas* para proclamar el evangelio (Luc 14:26; 18:29). En la parábola de la gran cena, solamente en la versión de Lucas un hombre da como excusa "Acabo de casarme y no puedo ir" (14:20). Las mujeres acomodadas que acompañan a Jesús ayudan a pagar los gastos de los varones, pero carecen de un ministerio propio (8:1-3). En → Hechos, donde la perspectiva de Lucas es más patente, el interés en las mujeres es muy reducido.

Por otro lado, Lucas manifiesta justicia en favor de las mujeres con su técnica literaria de presentar relatos apareados que hablan de varones, seguidos por relatos que hablan de mujeres: un hombre siembra un grano de mostaza, y una mujer toma levadura (13:18-21, Q); un hombre busca la oveja perdida y una mujer busca una moneda perdida (15:4-10 [L]); ver también 7:12 con 8:42, 13:10-17 con 14:1-6, 6:12-19 con 8:1-3). Aunque Juan describe a María y Marta menos pasivas (11:1-45; 12:1-8), muchos han visto en la presentación que Lucas (10:38-42) hace de María (escuchando, sentada a los pies de Jesús) el reclamo ante el derecho masculino a una educación teológica, en lugar de la marginación en tareas domésticas abrumadoras. Ver también las mujeres testigos de la resurrección (Goss 2006:554).

3. Los marginados y las minorías sexuales. 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 declinó el 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; Goss 2006:537-38). Jesús sana al esclavo a distancia, sin averiguar sobre la relación o procurar 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; cp. 6:36) y por su fe excepcional (7:7, 9);
- Por la humildad ("no soy digno", Lucas 7:6; cp. 6:20 // Mateo 5:3);
- En el Sermón, Jesús había enseñado el amor por los enemigos (Lucas 6:27-36; ver el centurión del ejército de ocupación);
- Por no juzgar (6:37-42); ver la xenofobia y homofobia dominantes en la cultura judía;
- Por construir la vida sobre las palabras de Jesús (Lucas 6:46-49; que obviamente no implica obedecer todas las leyes de Moisés);

- Por 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 de Q (cp. 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 de igual 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 seguro que estos profetas itinerantes, que criticaron fuertemente las culturas dominantes (Lucas 3:7-14, etc.), habían recibido 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 preservativos) 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 eclesiástica?), 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; cp. "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 (Ecles. 4:11; ver Darrell Bock 1996: 1436-37; también el padre en la cama con sus hijos, Lucas 11:7).

Solamente Lucas y Mateo narran el nacimiento de Jesús, y tradicionalmente Lucas se entiende como enseñando el nacimiento virginal de Jesús. Sin embargo, para algunos eruditos, las palabras de Lucas en 1:35-37 dejan abierta la posibilidad de que José sea 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 1-2 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! (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 2006:535-36; 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; cp 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 75 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); 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); un 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 primera 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). La segunda (15:4-7) 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 madre –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, no en la sociedad de las casas patriarcales.

4. Solidaridad con los enfermos y los discapacitados. Al vincular a los discapacitados y enfermos con la pobreza, Lucas señala estos factores como causa común de la pobreza (4:18-19; 7:21-22; 14:12-14, 21). Por ejemplo, Lucas se refiere con más frecuencia a las personas discapacitadas que son invidentes y hace seis referencias a personas ciegas, relacionando la ceguera con la pobreza (4:18; 7:21-22; 14:12-14, 21; 18:35-43; cp. 6:39-42; 8:10; 24:16, 31; Hanks 1982:162; 1983:111). Así, al acercarse a Jericó, Jesús encontró "un *ciego* sentado junto al camino pidiendo *limosna*" (18:35). Si el autor de Lucas es "el médico amado" (Colosenses 4:14), compañero de Pablo (Film. 24; 2 Tim. 4:11; → Hechos), el Evangelio muestra especial interés en la solidaridad de Jesús con los enfermos y su capacidad de curarlos (→ Marcos). Es significativo que Lucas 8:43 no carece de la crítica a los médicos mencionada en Marcos (5:26) y que únicamente Lucas cita el proverbio "Médico, cúrate a ti mismo" (4:23). Algunas investigaciones del siglo XIX concluyeron que Lucas utilizó términos médicos técnicos, pero es más común ahora concluir que el vocabulario médico de Lucas solamente representa lo esperado de un autor griego culto. En Lucas la incredulidad puede provocar una enfermedad (1:20) y la curación de la enfermedad constituye una dimensión de la "salvación" que viene por la fe (6:9; 7:50; 8:12, 48,50; 17:19; 18:42). Para elucidar la óptica de Lucas sobre este tema, agruparemos los textos pertinentes en tres categorías:

4.1. "Q". En Lucas, el único relato de una curación procedente de la fuente más antigua (Q, en común con Mateo) es la curación del esclavo del centurión (7:1-10 // Mateo 8:5-13 → arriba). Por ser el único milagro conservado de la fuente Q y por estar colocado como el primer milagro (en Lucas; cp. segundo en Mateo) después del Sermón del Llano ("del Monte" en Mateo), era un relato de importancia paradigmática para Lucas y Mateo. Además de este relato de curación y la brizna en el ojo (6:41-42 // Mateo 7:3-5), también de la fuente "Q", podemos notar otras referencias a las enfermedades en:

- el resumen de las manifestaciones del reino (7:18-23 // Mateo 11:2-6);
- el envío de los 70 a curar (10:9,17-20 // Mateo 10:7-8);
- la parábola del demonio que vuelve con siete más (11:24-26 // Mateo 12:43-45);
- los invitados en la parábola de la gran fiesta (14:15-24 // Mateo 22:1-14);
- el gran efecto del ojo sano o enfermo (11:34-36 // Mateo 6:22-23).

4.2. "L". De significado particular son las referencias a los enfermos y las curaciones que ocurren solamente en Lucas (L, especialmente en Lucas 9:51–21:38). En los primeros capítulos (1:1–4:30):

- Sólo Lucas señala que Isabel era "estéril" (1:7) y que Zacarías quedó "mudo" por incredulidad (1:20, 22), pero al nacer Juan el Bautista, Zacarías pudo hablar de nuevo (1:64).
- Sólo Lucas narra la intención de Jesús en su ministerio de proclamar buenas nuevas a los pobres y de restaurar la vista a los ciegos (4:18-19, citando Isaías 61:1-2); cp. el leproso Naamán (4:27) y el hambre de la viuda (4:24-26).

En 4:31–9:50, Lucas adapta relatos de curaciones tomados de Marcos; solamente el relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7:11-17) es propio de Lucas (cp. el exorcismo de María Magdalena, 8:1-3).

Sin embargo, en 9:51–21:38, Lucas incluye tres relatos propios de curaciones:

- la mujer jorobada/encorvada (13:10-17),
- el hombre hidrópico (14:1-6), y
- los diez leprosos, con sólo el samaritano agradecido (17:11-19).

También es propia de Lucas la parábola del buen samaritano (10:29-37), quien logra la restauración de la víctima de la violencia con una solidaridad paradigmática y medios comunes de la medicina (aceite, vino, descanso), sin mencionar la oración. Cp. el ciego que guía a otro ciego (6:39), los invitados a una cena (14:12-14), las llagas del pobre Lázaro (16:20-22). Sólo Lucas narra que Jesús restauró la oreja del esclavo del sumo sacerdote que Pedro había cortado durante el prendimiento de Jesús (22:51) y que después de la resurrección Jesús abre los ojos de los discípulos en Emaús (24:16,31).

4.3. De Marcos. Se nota especialmente en 4:14–9:50, pero casi todas las curaciones mencionadas en Lucas proceden de su fuente Marcos y el hecho que Lucas incluye escrupulosamente los diez relatos narrados por Marcos señala que comparte con este evangelista su aprecio por la solidaridad de Jesús con los enfermos y discapacitados:

4:33-37 // Marcos 1:23-28	exorcismo del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaum
4:38-39 // Marcos 1:29-31	curación de la suegra de Simón Pedro ("reprendió a la fiebre")
5:12-16 // Marcos 1:40-45	limpieza de un leproso
5:17-26 // Marcos 2:1-12	curación de un paralítico
6:6-11 // Marcos 3:1-6	curación del hombre de la mano seca
8:26-39 // Marcos 5:1-20	exorcismo del endemoniado de Gerasa
8:40-56 // Marcos 5:21-43	curación de una mujer con flujo + resurrección de la hija de Jairo
9:37-43 // Marcos 9:14-27	exorcismo del hijo endemoniado (epiléptico)
18:35-43 // Marcos 10:46-52	curación de un mendigo ciego

De los relatos de curaciones en Marcos, Lucas deja solamente tres sin incorporar:

Marcos 7:24-30 (// Mateo 15:21-28)	curación de la hija de una sirofenicia
Marcos 7:31-37 (cp. Mateo 15:29-31)	curación de un tartamudo sordo
Marcos 8:22-26	curación (por etapas) del ciego de Betsaida (con saliva)

Además de relatos de curaciones, Lucas adopta de Marcos otras referencias a los enfermos y discapacitados: numerosas curaciones (4:40-41 // Marcos 1:32-34), multitudes (6:17-19 // Marcos 3:7-12), la comisión de los doce (9:1-2 // Marcos 3:13-15; 6:7); oídos y ojos cerrados (8:8,10,18 // Marcos 4:9, 13, 24-25; y el exorcista aislado (9:49-50 // Marcos 9:38-41). Cp. las otras listas generales (Lucas 5:15-16; 6:17-19; 9:1, 6, 17).

4.4. Resumen: Los textos sobre enfermos y discapacitados se resumen así en Lucas:

- *Endemoniados*, nueve veces (4:31-37, 40-41; 6:17-19; 7:21; 8:1-3, 26-39; 9:37-43, 49-50; 13:32). El muchacho "endemoniado" que los discípulos no pudieron sanar (9:37-43) tenía síntomas de ser "epiléptico" (BJ3, Lucas 9:37, título). Como el caso de Isabel, considerada "estéril" (1:7), la perspectiva de las Escrituras puede parecer precientífica para el lector moderno.
- *Ciegos*, seis veces (4:18; 7:21-22; 14:12-14,21; 18:35-45) con indicación de la pobreza que resulta; cp. 6:39-42; 8:10; 24:16,31.
- *Leprosos*, cuatro veces (4:27; 5:12-16; 7:21-22; 17:11-19). "Inmundos" y marginados, según la ley, su curación siempre se describe como una "purificación", no un exorcismo.
- *Cojos*, tres veces (en las listas: 7:22; 14:13, 21).

- *Sordos, oreja cortada*, dos veces (7:21-22; 22:49-51, la oreja del esclavo); cp. 8:8; 14:35.
- *Lisiados*, dos veces (en las listas: 14:13, 21).
- *Resurrecciones*, dos veces (7:11-17; y en la lista, 7:22; ver también a Jesús resucitado, Lucas 24).

Para otras siete categorías, Lucas solamente da un ejemplo: una persona muda (1:20,22,64); con fiebre (4:38-39); parálítico (5:17-26); de mano seca (6:6-11); el esclavo moribundo del centurión (7:1-10; cp. // Mateo 8:6, "parálítico"); una jorobada (13:10-17); un hombre con hidropesía (14:1-6).

Categorías de personas carentes de salud. Las personas mencionadas en Lucas que necesitaban curación se pueden agrupar utilizando otros factores (* indica individuos):

Cinco POBRES (la enfermedad/discapacidad como causa de la pobreza):

- 4:18-19 pobres, cautivos, ciegos, oprimidos;
- *7:1-10 el esclavo del centurión;
- *7:11-17 el hijo de la viuda de Naín;
- 7:21-22 ciegos, cojos, leprosos, sordos, muertos, pobres;
- *8:43-48 la mujer con hemorragias (su pobreza señalada en Marcos 5:26);
- 14:12-14 pobres, lisiados, cojos, ciegos;
- 14:15-24 pobres, lisiados, ciegos, cojos;
- *18:35-43 un mendigo ciego;
- *22:51 (L; cp. Marcos 14:47) el esclavo del sumo sacerdote.

Cuatro MUJERES (todas minorías sexuales):

- *4:38-39 la suegra de Simón Pedro (¿viuda/divorciada?, pues vive con Pedro);
- *8:1-3 María Magdalena;
- *8:43-48 la mujer con hemorragias (ver arriba, pobres);
- *13:10-17 la mujer jorobada;
- cp. 7:11-17 el hijo de la viuda de Naín.

Tres NIÑOS/NIÑAS, JÓVENES:

- *7:11-17 el hijo de la viuda de Naín (ver bajo pobres y mujeres);
- *8:40-42, 49-56 la hija de Jairo (ver su esposa, 8:51);
- *9:32-43a el hijo endemoniado (epiléptico).

Dieciséis MINORÍAS SEXUALES:

Tres MUJERES

- *8:1-3 María Magdalena;
- *8:43-48 la mujer con hemorragias (ver bajo pobres);
- *13:10-17 la mujer jorobada;
- cp. 7:11-17, el hijo de la viuda de Naín (ver bajo pobres).

Trece VARONES (tres pobres, ver arriba)

- *4:27 (L) Naamán, el sirio leproso (purificado por el profeta Eliseo);
- *4:33-37 // Marcos 1:23-28 el endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm;
- *5:12-16 // Marcos 1:40-45 // Mateo 8:1-4 un leproso purificado;
- *5:17-26 // Marcos 2:1-12 // Mateo 9:1-8 el paralítico (llevado por 4 amigos);
- *6:6-11 // Marcos 3:1-6 // Mateo 12:9-14 el hombre de la mano seca;
- *7:1-10 (Q: // Mateo 8:5-13) el esclavo del centurión (ver arriba, pobres);
- *8:26-39 // Marcos 5:1-20 // Mateo 8:28-34 el/los endemoniado(s) de Gerasa;
- *11:14-23 // Mateo 12:22-30; cp. Marcos 3:22-27 exorcismo de un mudo;
- *14:1-6 (L) el hombre hidrópico;
- *17:11-19 (L) los diez leprosos, con sólo el samaritano agradecido;
- *18:35-43 // Marcos 10:46-52 [// Mateo 9:27-31 y 20:29-34] el [los] ciego[s] (ver arriba, pobres);
- *22:51 (L; cp. Marcos 14:47) el esclavo del sumo sacerdote (ver bajo pobres);
- *24:16,31 (L) dos discípulos de Emaús.

Es notable que algunos varones solteros de Marcos y Lucas aparezcan en Mateo como parejas de varones (ver dos endemoniados, 8:28-34; dos ciegos dos veces (!) 9:27-31 // 20:29-34). Además, Mateo (únicamente) nombra a los doce apóstoles en pares (10:2-4); sólo Marcos señala que Jesús envió a los doce de dos en dos (6:7) y sólo Lucas añade que los 70 fueron enviados también de dos en dos (10:1). Como es de esperar en el Evangelio donde Jesús manda que sus discípulos abandonen a sus esposas (Lucas 14:26; 18:29), en las narraciones de curaciones hay pocas referencias a matrimonios: solamente los padres de Juan el Bautista (Lucas 1:5-25) y Jairo con su esposa e hija (8:40-42, 49-56).

5. ¿Antisemitismo en Lucas? Por ser Lucas el único autor no judío en el Nuevo Testamento, los estudios modernos después del holocausto nazi se preocupan mucho por los textos que por siglos fomentaron la violencia contra los judíos. Lucas parece atribuir mayor culpa por la crucifixión a ciertos judíos y menor a los gobernantes romanos (22:54; 23:23-26; 24:20; cf. 11:47-51; 13:34; 19:39-44). De todos modos, urge tener muy presente el peligro que representan tales textos en iglesias poderosas y en culturas y países con historia de violencia contra los judíos. Tales peligros preocupan tanto a Jane Schaberg que sugiere que leamos a Lucas como "opponente formidable" y no como aliado (1992:291). Por lo menos, es apropiada una lectura menos simplista y más dialéctica, pues el Jesús presentado por Lucas no vino para cerrar nuestra mente con estrechos dogmas, sino para abrirla (Lucas 24:45).

Nota: René Krüger sobre los pobres en Lucas-Hechos

"La conversión del bolsillo: La isotopía económica en el Evangelio de Lucas". *RIBLA* 30. San José, Costa Rica: DEI/RECU, 1998, 98-128.

En el estudio más profundo sobre el tema hasta la fecha, René Krüger analiza la enseñanza de Lucas sobre los pobres bajo tres temas:

- El abismo entre pobres y ricos y que refleja en la conflictividad;
- La conjunción de Jesús con los pobres y el juicio sobre los ricos egoístas;
- La praxis comunitaria de compartir.

“Lo decisivo es que la mayoría absoluta de las menciones de *pobres* y de *ricos* tiene carácter conflictivo y oposicional. En última instancia, todas las referencias a *pobres* y de *ricos* contienen ese elemento. Es decir, se oponen” (1998:106; cp. la lucha de clases en la ideología marxista).

“En América Latina ha adquirido derecho de piso y hasta prestigio la fórmula ‘opción’ (preferencial) por los pobres’... Desde una posición social ubicada a cierta distancia de los realmente pobres, paupérrimos, carenciados y excluidos, lógicamente se impone hablar de ‘opción por los pobres’. Pero la cosa es distinta si hablan los mismos pobres: su propia situación, su sufrimiento, su praxis cotidiana, su vivencia no son opción sin crudo dolor... Se ha de sustituir el lema ‘opción de Jesús por los pobres’ por el de ‘solidaridad de Jesús con los suyos’ o ‘con los pobres’. Jesús no opta por los pobres, ya que él mismo es pobre; sino que se convierte en portavoz, expresión, voz de los pobres. Es por ello que empleamos el término semiótico *conjunción*, un sujeto pobre se pone en unión con otros sujetos pobres” (1998:108).

Si preguntamos en cuanto a la causa de la pobreza, según Lucas, “El pobre es pobre porque el rico se hizo rico, y el rico es rico porque el pobre llegó a ser pobre” (1998:119-20). Mientras que el mundo habla sin cesar del “problema de la pobreza / los pobres”, Jesús y los profetas hablan del problema de los ricos y sus posesiones excesivas.

El texto donde Zaqueo ofrece dar solamente la mitad de sus posesiones a los pobres (Lucas 19:1-10), por muchos años ha sido interpretado como un paradigma “más suave” que el del joven rico (Marcos y textos //). Krüger señala, sin embargo, que “Zaqueo no puede renunciar de inmediato a la totalidad de sus bienes, ya que necesita la mitad de los mismos para reparar los daños y las injusticias que cometió (1998:124; cf. Hanks 1992: 417 y fuentes citadas).

Para su análisis de los textos en Lucas que refieren a la esfera económica (pobres y ricos), Krüger emplea el concepto semiótico de “isotopía” que es “un plano o una línea de sentido compuesta por las relaciones coherentes, tanto en el ámbito conjuntivo (de uniones) como disyuntivo (de oposiciones), que establecen entre sí los múltiples elementos narrativos pertenecientes a una misma dimensión” (1998:101).

Pobres

- 1:48 L Ha mirado...la humillación/bajeza
52 L
52 L Exaltó a los humildes
53 L A los hambrientos colmó de bienes
53 L
3:11 L/F?
11 L/F? De al que no tiene
4:18 Lc/Isa Dar buenas nuevas a los pobres
6:20 F Bienaventurados ustedes los pobres
21 F B. los que ahora tienen hambre
21 F B. los que ahora lloran
22 F B. los que son perseguidos
24 L/F
25 L/F
25 L/F
26 L/F
7:22 F A los pobres es anunciado el Evangelio
8:14 Mc
12:16 L
21 Lc
14:12 L
13 L Llama a los pobres etc.
21 L Trae acá a los pobres, etc
24 L
16:1 L
16:19 L
20 L Había también un pobre, llamado Lázaro
21 L Ansiaba saciarse
21 L
22 L Murió el pobre
22 L
18:22 Mc Reparte entre los pobres
23 Mc
25 Mc
19:2 L
8 L La mitad de mis bienes doy a los pobres
21:1 Mc
2 Mc Vio también a una viuda muy pobre
3 Mc Esta viuda pobre echó más que todos
4 Mc
4 Mc Ésta, en su pobreza echó todo el sustento
que tenía

Ricos

- Quitó de los tronos a los poderosos

A los ricos envió vacíos
El que tiene dos túnicas

Ay de Ustedes, ricos
Ay de Ustedes, que ahora están saciados
Ay de Ustedes, que ahora se ríen
Ay, adulados

Abogados por los afanes y las riquezas
Cierta hombre rico
El que hace para sí tesoro
No llames a vecinos ricos

Ninguno de aquellos hombres cenará
Había un hombre rico
Había un hombre rico

de lo que caía de la mesa del rico

Murió también el rico

Se puso muy triste, porque era muy rico
¡Cuan difícilmente entrarán en el Reino
Zaqueo era rico

Vio a los ricos

Todos aquellos echaron de lo que les sobra

F = Fuente de los Dichos (“Q” = *Quelle*, fuente, alemán) común a Lucas y Mateo, 60 dC

Mc = material incorporado del evangelio de Marcos, 69-70 dC

L = material peculiar a Lucas, 80 dC

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2000/05.
- Atwood, Richard. *Mary Magdalene in the New Testament and Early Tradition*. Bern: Lang, 1993.
- Balch, David L. "Luke". *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans 2003:1104-1160.
- Bock, Darrell L. *Luke*. BECNT, 2 tomos. Grand Rapids: Baker, 1994/96.
- Boer, Esther De. *Mary Magdalene: Beyond the Myth*. Harrisburg, PA: Trinity, 1996/97.
- Bovon, François. *Luke 1 : A Commentary on the Gospel of Luke 1 :1-9 :50*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Cassidy, Richard J. *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel*. Maryknoll: Orbis, 1978.
- . *Society and Politics in the Acts of the Apostles*. Maryknoll, NY: Orbis, 1987.
- Corbo, Virgilio C. "Capernaum". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 1:866-869. New York: Doubleday, 1992.
- Culpepper, R. A. "Luke". *New Interpreter's Bible* 9. Nashville: Abingdon, 1995.
- Fitzmyer, Joseph E. *The Gospel According to Luke 1-9 / 10-24*. Anchor Bible, 1970/85.
- Gómez-Acebo, Isabel, ed.. *Relectura de Lucas, en clave de mujer...* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Goss, Robert E. (2006). "Luke". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 526-47.
- Gray-Fow, Michael. "Pederasty, the Scantian Law and the Roman Army". *Journal of Psycholohistory* 13 (1986): 449-460.
- Green, J. B. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Haskins, Susan. *Mary Magdelene: Myth and Metaphor*. New York: Harcourt Brace, 1993.
- Horner, Tom. *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Johnson, Luke Timothy. "Luke-Acts, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 4:403-420. New York: Doubleday, 1992.
- . *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*. Missoula, Mont.: Scholars, 1977.
- . *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina. Collegeville, MN: Michael Glazier, 1991.
- "Jubileo y Ecumenismo", *Vida y Pensamiento* (Seminario Bíblico Latinoamericano) 18, 2 (Octubre 1998). Varios artículos.
- Krüger, René. "La conversión del bolsillo: La isotopía económica en el Evangelio de Lucas". *RIBLA* 30. San José, Costa Rica: DEI/RECU, 1998, 98-128.
- Mader, Donald. "The *Entimos Pais* [Beloved Slave] of Matthew 8:5-13 and Luke 7:1-10". En *Homosexuality and Religion and Philosophy*, 223-235. New York: Garland, 1992.
- Miller, James E. "The Centurion and His Slave Boy", *Theology and Sexuality*, 2001.
- Moxnes, Halvor. *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Putting Jesus in his Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- Nolland, John. *Luke*. Word. 35a, 35b, 35c. New York: Thomas Nelson, 1989, 93, 93.
- Pilgrim, Walter. *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg, 1981
- Price, R. M. *The Widow Traditions in Luke-Acts: A Feminist-Critical Scrutiny*. SBLDS 155. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Reid, Barbara E. *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996.
- Ricci, Carla. *Mary Magdalene and Many Others*. Minneapolis: Fortress, 1991/94.
- Ringe, Sharon H. *Luke*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- . *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*. Philadelphia: Fortress, 1985.

- Roth, S. John. *The Blind, The Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts*. JSNTS 144. Sheffield: Sheffield, 1997.
- Schaberg, Jane. "Luke". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 363–80. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- . *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. New York: Crossroad, 1987.
- Seim, Turid Karlsen. "The Gospel of Luke". En *Searching the Scriptures*, tomo 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 728-762. New York: Crossroad, 1994.
- . *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon, 1994.
- Thompson, Mary R. *Mary of Magdala: Apostle and Leader*. New York: Paulist, 1995.
- Theissen, Gerd. *In the Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM, 1986/87.
- Thurston, Bonnie Bowman. *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis: Fortress, 1989.

3 Virginia Burrus, “The Gospel of Luke and The Acts of the Apostles (133-155). Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007.

Lucas está preocupado con el poder, con los intercambios enérgicos entre el centro y la periferia—ricos y pobres, urbana y rural, judíos y gentiles, el Templo de Jerusalén y la tierra de Israel, Roma y las colonias del imperio. Además la perspectiva de Lucas-Hechos es universal (Hechos 1:8) pero también multicultural (Hechos 2:5-13). Por lo tanto la obra de Lucas reclamaría un análisis postcolonial, pero tal vez debido a la ambigüedad de la postura política y económica de Lucas, pocos lo han intentado. Biblistas talentosos han interpretado a Lucas-Hechos como una obra radicalmente subversiva, mientras que otros, igualmente capaces han concluido que Lucas es un astuto abogado de la acomodación a las fuerzas del imperialismo y el colonialismo. Exploramos las posibilidades de leer Lucas-Hechos como ejemplo de literatura postcolonial precisamente debido a sus ambigüedades y ambivalencias.

1 Lucas-Hechos e Imperio: Colaboración versus Resistencia.

1.1 Roma y sus Agentes Políticos. Mucho más que los otros Evangelistas, Lucas se preocupa por colocar la historia de Jesús y sus seguidores dentro del contexto político de Roma y Judea (1:5; 2:1-2; 3:1-2). Las dos escenas de procesos judiciales al final de Lucas (Jesús) y de Hechos (Pablo) presentan la vista más clara de la política romana/judía según el autor. El centurión que testifica la inocencia de Jesús en la crucifixión (23:47) anticipa al centurión convertido de Hechos 10 (Cornelio) y recuerda al centurión con su amado esclavo sanado (Luc 7:1-10). Hechos sigue la tendencia del Evangelio de culpar a los sacerdotes de Jerusalén y disminuir la culpa de Roma (Hechos 4:1-22; 5:17-42; 6:8-8:3). No obstante, a pesar de esos elementos, Lucas-Hechos tiene un mensaje de subversión política. Lucas por un lado apropia los valores políticos del imperio, pero los utiliza para cuestionar las políticas opresivas de Roma. “Muchos ataques radicales empiezan como críticas dentro de la hegemonía, tomando en serio los valores de las elites dominantes, pero señalando que las elites no lo hacen” (140, citando a Gramsci 1990:106). Así Lucas apela a los valores compartidos con el imperio: un sistema legal que procura discernir la verdad y dar sentencias justas en vez de matar a hombres ‘inocentes’.

1.2 La Economía del Imperio. Los intereses económicos de Lucas son tan prominentes como sus intereses políticos y están relacionados (Luc 1:53; 4:18; 6:20-21, 24-25; 20:22-26; 23:2). En Hechos la comunidad de bienes, o “comunismo” (2:44-45; 4:34-37) parece reflejar las enseñanzas radicales de

Jesús, pero en la última mitad de Hechos, Pablo encuentra más apertura y apoyo de mujeres de la elite. Así, como en la esfera política, Lucas-Hechos nos presenta una perspectiva ambigua.

2 Lucas-Hechos como Literatura: la Ambivalencia Postcolonial

2.1 Lucas como Novelista. Aunque la cuestión del género literario de Lucas-Hechos es debatible, la sensibilidad a los aspectos ‘novelísticos’ de Lucas-Hechos abre las posibilidades para una lectura postcolonial. En la época temprana del imperio hubo una explosión de narraciones difíciles de clasificar que subvirtieron la distinción entre historia y ficción, verdad y mentiras. Cuando el Imperio ‘habló’, dando su versión legendaria del pasado, los sujetos ‘respondieron’, contando historias que cuestionaron la hegemonía de Roma y oscurecieron las fronteras entre historia y ficción. Mikhail Bakhtin sugiere que debemos entender la novela como una parodia de géneros literarios que trata del tiempo presente. Con Lucas-Hechos, el autor toma el nuevo género de “Evangelio” y lo asigna al pasado distante con la adición de Hechos como segundo tomo.

2.2 La Hibridez y la Heteroglosia. Bakhtin califica la relación de la novela con el lenguaje como ‘polyglossia’, ‘heteroglossia’ o ‘hibridez’, entendida como reflejo de una conciencia políglota que resulta de historias de conquista y colonización que producen intersecciones complejas de culturas. La literatura novelística, Bakhtin insiste, no preserva una heredad cultural-lingüística simple, pues siempre yuxtapone lenguajes múltiples en diálogo. Lucas presenta tal ‘heteroglossia’ explícitamente en su bien conocido relato de los dos milagros de Pentecostés (Hechos 2:1-13) cuando personas de diversas culturas hablaron en *heterais glossáis* (“diferentes idiomas”, 2:4) y entendieron la predicación de los discípulos en idiomas distintos (2:5-12; cp. Babel en Gén 11:1-9). La escena se inclina a lo carnavalesco con la burla de los participantes como “borrachos” (Hechos 2:13). Pentecostés funciona como símbolo por la práctica común de Lucas, que es una híbrida dialógica, de citar discursos directos. Pentecostés repite la práctica de Lucas 1-3 con los discursos directos de ángeles, Zacarías, Isabel, María, los pastores, Simeón, Ana y Juan el Bautista. Lucas, entonces, está presente no solamente en las narraciones sino también en la movilización de los discursos directos en diferentes idiomas, que señala la hibridez de las culturas.

2.3 Dos Traducciones de Zonas Fronterizas (Hechos). La complejidad del arte novelístico de Lucas y su concepto de ‘misión’ (comparado con la evangelización colonial posterior).

Hechos 8:26-40 (Felipe y el Eunuco Etíope). El eunuco sería negro y tal vez judío, pues vuelve de una peregrinación a Jerusalén. Su lujo se indica por viajar en carruaje y por poseer y poder leer su copia personal del profeta Isaías (lo cual también indica educación). Se encuentra con Felipe, diácono-evangelista de vuelta de una misión de éxito ambiguo en Samaria (Pedro y Juan tuvieron que completar el bautismo, 8:12-17). Animado por un ángel, Felipe se acerca al carruaje del tesorero real y plantea una pregunta un poco insultante pero acertada: ¿Entiendes lo que lees? El eunuco confiesa que no y las coincidencias novelísticas siguen, pues el funcionario real invita al polvoriento caminante a subir al carruaje para poder plantearle mejor su problema hermenéutico con el texto (Isa 53:7-8), que providencialmente Felipe conocía de memoria (tal vez era analfabeto). Los milagros siguen, pues precisamente cuando el eunuco se ofrece a experimentar el bautismo de Felipe (de dudosa eficacia) encuentran suficiente agua en el desierto para una inmersión. Esta vez la eficacia milagrosa del bautismo de Felipe es tal que inmediatamente después se desvanece y el Espíritu lo traslada a otro pueblo. Además de la abundancia de milagros y coincidencias, el relato abunda también en las ambigüedades y los misterios de personas queer, marginales y desplazadas.

Hechos 16:11-40 (Pablo frente a dos mujeres: Lidia y la esclava poseída). Pablo (con Lucas, “nosotros”, por primera vez, 16:10-11) responde a la visión y llega a la colonia romana de Filipos. Lidia, temerosa de Dios, personifica el nuevo campo misionero romano que el Apóstol propone evangelizar y re-colonizar. Aunque Lidia es próspera y jefa de su propia “casa” (16:15) nunca habla, pasivamente abre

su corazón al mensaje de Pablo, se somete al bautismo con su casa y ofrece hospitalidad a los misioneros—una mujer “ideal” (pero minoría sexual, una comerciante no-casada). El hermoso relato de Lidia, sin embargo (16:11-15, 40), se interrumpe por los gritos de una esclava poseída (con un espíritu de adivinación, RV, BA, DHH, NVI; griego literalmente “espíritu pitón” refiriéndose al dragón o serpiente que guardaba el famoso oráculo de Delfos). Después de un exorcismo para librarla (silenciada, como Lidia), los dueños romanos encarcelaron a Pablo y Silas. Así, todas las personas en la narración son híbridos ambiguos que ocupan zonas fronterizas, sobre todo Pablo mismo, encarcelado por los romanos por ser “judío” (no “cristiano”, 16:20), pero invocando su ciudadanía romana para librarse (16:37-39).

3 ¿Lucas ‘Postcolonial’? A pesar de las ambigüedades anotadas, no debemos subestimar el potencial subversivo del texto, pues Lucas-Hechos se presta a interpretaciones anti-imperialistas. Para nuestros propios proyectos de resistencia al imperio podemos aprender de la sutileza de la crítica de Lucas y también de su ambivalencia. Más que cualquier otro escritor bíblico con la excepción del autor del Apocalipsis, Lucas es sensible a la complejidad y las ambiciones universalistas del Imperio Romano (tan parecido al ‘neo-imperio’ postmoderno global del siglo XXI).

Goss, Robert E. (2006). “Luke”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 526-47.

La intención de Lucas es mostrar cómo la salvación se difundió más allá del judaísmo hasta el mundo de los gentiles. Tal es la intención queer de Dios, la gracia incondicional de la salvación para todos, la extensión de la salvación de personas heterosexuales a gente queer. Haciendo queer (queering) representa una dislocación o trasgresión de categorías fijas. Según Halvor Moxnes “queer” es el mejor término para caracterizar a Jesús: “Usar el término “queer” para calificar a Jesús describe su cualidad trastornadora (2003:6). Especialmente es cierto en cuanto al Jesús de Lucas, quien desestabilizó el mundo simbólico, invirtiéndolo y cruzando fronteras sociales para crear una utopía queer, el reino de Dios.

Si Teófilo (Lucas 1:1-4), amigo/amador de Dios, fue patrón, amante de Lucas, o amigo, lo intuyo como la comunidad queer: dentro/fuera de la iglesia, gays y lesbianas ‘normales’ y ‘anormales’, gente transgénero, feministas, bisexuales, intersexuales, y todas las personas de género variable y sexualmente forajidos. Escandalosamente, todos están incluidos en la historia queer de la salvación en Jesús. Teófilo es ‘excelente’ porque es un amante excelente y representa la comunidad queer. ‘Teófilo’ es un amante queer y leo Lucas con la esperanza de que Jesús el profeta queer inspire al cristianismo del siglo XXI a abrazar a las personas diferentes en cuanto a género y sexualidad, como también a las personas discapacitadas y marginadas.

1 María: Profetisa Queer y Madre de Jesús. Con la concepción y nacimiento de Jesús por María, “Dios hace añicos la normatividad del patriarcado heterosexual” (527). Como en el caso de las doce mujeres “apóstoles” del → Éxodo, en la narración de la infancia de Jesús en Lucas, “se revela la centralidad de mujeres en la historia de la acción liberadora divina” (527). El ángel Gabriel anuncia a María “una comisión profética de que Dios está con ella... María la profetisa queer canta cómo Dios trastornará al mundo social, ‘derrocando a los poderosos de sus tronos y exaltando a los humildes [pobres, oprimidos]’. La acción divina va a queer al mundo poniéndolo patas arriba” (Lc 1:52; 527). “El relato de María y el nacimiento de Jesús es un paradigma queer de alguien con poder de decisión, una historia de auto-aceptación queer y de salir (coming out) en nuestra creatividad (527). Como humilde campesina María no puede entrar en el lugar santísimo del Templo (cp. Zacarías), pero ella misma llega a ser el Templo del Dios encarnado. “La idealización post-apostólica de la Madre siempre Virgen robó a María su humanidad y su sexualidad” (cita a Marcella Althaus-Reid 2001:39, 43, 54). Los conquistadores españoles utilizaron a la mujer blanca para dominar a los pueblos indígenas de las Américas (527). La

restauración de la sexualidad de María libera a las mujeres, pues ella rompe con la cultura patriarcal y la economía de reproducción de los varones heterosexuales.

Si el lector acepta la paternidad divina exclusiva de Jesús [nacimiento virginal], entonces María hace queer (queers/subvierte) la economía patriarcal que insiste que los cuerpos de las mujeres no les pertenecen a ellas sino a los varones (padres, maridos). Pues María responde como libre, como igual, como propietaria de su cuerpo y agente activa en tomar decisiones para sí misma (528, citando a Jane Schaberg 1987:143). Cita a Elisabeth Schüssler Fiorenza quien nota que la libertad de escoger que ejerce María (Luc 1:38) es un modelo para las mujeres modernas en su derecho de decidir (1994:169, con referencia al aborto; cp. las lesbianas modernas y sus métodos variados de procrear). Además, Virginia Mollenkott señala que el nacimiento virginal de Jesús, tomado literalmente, implica el nacimiento partenogenético de Jesús con cromosomas femeninos XX; (ver Mollenkott 2001:105; 2007:114-18). Pero un Jesús intersexual subvierte las pretensiones teológicas de iglesias que restringen la ordenación a varones, basándose en la masculinidad de Jesús (528).

La visita de María a su prima Elizabet debemos entenderla en el contexto del Imperio Romano y la violencia sexual. Una María (de tal vez solamente 13 años), comprometida con José pero ya embarazada y no de él, huye con ansiedad y temor a compartir su situación con otra mujer. María huye de la amenaza de violencia patriarcal, pues el castigo para una mujer soltera embarazada era ser apedreada (ver Juan 8:1-11).

2 Jesús y el Reino Queer de Dios. Cuando Jesús proclamó el reino de Dios, no refirió a una realidad trascendente futura, sino a un dominio inmanente, presente y de carácter queer en nuestro medio (ver Luc 17:21 “entre ustedes”). Jesús rompe las fronteras, tanto los códigos fundamentalistas de pureza como la hegemonía proto-heterosexual. Michael Warner define queer como un paradigma trasgresor que representa ‘una resistencia más íntegra y profunda a los regímenes de lo normal’ (1993:xxvi). Para Jesús el reino de Dios es socialmente provocativo, políticamente explosivo y totalmente queer. Según Lucas Jesús es un profeta queer que desempeña acciones dramáticas de carácter queer y de sabor “camp” (imitación irónica; 530).

2.1 Discipulado: el liderazgo como servicio. Jesús llama a sus discípulos a una comunidad igualitaria, de pobreza voluntaria, inclusividad y un liderazgo de siervos, con el modelo del reino de Dios como quien sirve a las mesas (Lucas 22:27). Llama a los discípulos varones a cruzar las fronteras de género y de roles económicos, de actuar como mujeres y esclavos, abandonando sus roles de varones dominantes (530; 22:24-25; 14:7-11; 9:47-8).

2.2 La pobreza voluntaria y los pobres. Lucas es el “Evangelio de los pobres” porque enseña ‘la opción preferencial de Dios por los pobres’ (530; ver Hanks arriba). Jesús vislumbra una comunidad que comparte los bienes, donde a nadie le falta lo necesario para la vida y donde cuidar a los pobres tiene prioridad (533; Luc 5:11; 14:33; 9:61-2; 12:33; 8:1-3; 16:12-14, 19.20; 18:18s; 19:1-10; 21:1-4). El dar sin pensar en recibir (6:35) introduce una nueva forma de beneficencia que no crea dependencia (531, citando a Halvor Moxnes 1988:157).

2.3 La hospitalidad. La hospitalidad es una virtud queer (532, citando a John McNeill 1998:96-97, Henry Nouwen y la parábola del Buen Samaritano, Luc 10). Las comidas son una metáfora para el Reino de Dios y expresan la inclusividad divina (Luc 7:34, 50; 11:4; 15:7, 10; 18:9-14; 19:1-10; 14:12-21; cita a John Dominic Crossan 1991:298 sobre las comidas de Jesús como una visión igualitaria del Reino de Dios).

2.4 La praxis compasiva. Jesús empezó su ministerio profético anunciando el cumplimiento de Isa 61:1-2 (Luc 4:18-19). En el Sermón en el llano Jesús enseña: “Sean compasivos, así como su Padre es

compasivo” (Luc 6:36 y citando a Marcus Borg 1984/1998:102 sobre la imagen maternal de la palabra “compasivo”, de “vientre”; Luc 4:31-37; 6:6-11; 13:10-17; 14:1-6). Compara el ministerio de Jesús con las personas con lepra con los ministerios actuales para las personas con SIDA (534; Luc 5:27-32; 7:29-31; 15:1-2; 18:4-14; 19:1-10).

3 Subvirtiendo (queering) el Reino de Dios: minorías sexuales, familias y la sexualidad.

3.1 Mujeres inconformistas. Ha ocurrido una tormenta de desacuerdos entre biblistas sobre la lectura de mujeres en Lucas. Algunos hacen una lectura positiva, mientras otras concluyen que el Evangelio y Hechos procuran mantener a las mujeres conformes con su lugar de inferioridad y sumisión al liderazgo masculino en el patriarcado (535, citando a Jane Schaberg 1992:63; ver la omisión de Marcos 7:24-30; cp Lucas 8:1-13; 10:38-42; 23:29; Hanks arriba). “Mujeres irregulares, aun transgresoras, pueblan el reino de Dios y constituyen el núcleo de las mujeres discípulos de Jesús” (535, citando a Warren Carter 2002:222 sobre María y Marta).

3.2 Varones variantes en género. Los discípulos rompen con los códigos machistas y habitan un espacio liminal de género en el mundo antiguo. Halvor Moxnes describe a estos los seguidores de Jesús como eunucos, ‘construyendo un territorio’, terreno de nadie (203:91-107). Jesús rompió los estereotipos culturales del patriarcado, de género y de procreación e invitó a los varones a participar en el espacio liminal de género del Reino de Dios (536; Luc 18:29-30).

3.3 Familias queer en el Reino de Dios. “Una de las ficciones más notables de la derecha religiosa es la idea de que Jesús es el arquitecto y fundador de ‘los valores tradicionales de la familia’” (537, citando a Rosemary Ruether 2000:4-7). “De hecho muchas de las tradiciones de los Evangelios son anti-familia y proponen estructuras alternativas a las de la casa patriarcal” (537; Luc 8:19-21; 14:26, citando a Goss 1997:8; ver Hanks arriba)

3.4 Relaciones homoeróticas. El relato del centurión, de la fuente Q, aparece no solamente en → Mateo 8:5-13 y → Lucas 7:1-10 sino también en Juan 4:46-54 (ver Hanks arriba). “Es irónico pensar que la Iglesia enseña a los católicos a recordar a este centurión en una relación homoerótica cuando participen en la eucaristía: ‘Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo... pero solamente di la palabra, y mi alma será sanada’ (538; ver Luc 7:6-7).

3.5 El sexo en la vida de la resurrección (Luc 20:27-40 y el levirato→ Deut 25:5-10). Por siglos la tradición cristiana entendió la frase “como los ángeles” (20:36) como una negación de la corporalidad y la sexualidad de los ángeles y consecuentemente de los seres humanos resucitados (→ Hebreos 1:14, “*espíritus ministradores*”). No obstante, tanto en la Biblia Hebrea como en la literatura judía intertestamentaria, los ángeles eran corporales y con una capacidad sexual (activos, Gén 6:1-4; pasivos, Sodoma, Gén 19:1-11). Aun en el Nuevo Testamento, la carta de → Judas habló de las capacidades sexuales de los ángeles (citando a Countryman y Riley 2001:35-6). Jesús, entonces, solamente habló de la eliminación escatológica del matrimonio (patriarcal) y de la procreación, no del deseo erótico y la sexualidad (539).

4 Volviendo el mundo fundamentalista “patas arriba” (ver la acusación contra los misioneros en Hechos 17:6). Asimismo, la acusación contra Jesús ante Pilato era que “El pervirtió [hizo queer] la nación” (Luc 23:5)...

4.1 Paren la acción en el Templo. La demostración de Jesús fue dirigida contra la rica aristocracia sacerdotal y la elite de Jerusalén, su explotación de los pobres y su exclusión de gente marginada y su participación en el sistema imperial romano (Marcos 11:15-17; la versión de Lucas es

menos conflictiva). Esta demostración dramática es un modelo para las prácticas transgresoras de gente queer (341; cp. ACT UP; las protestas en las convenciones religiosas, etc.)

4.2 La última cena. En la última cena el cuerpo de Jesús llega a ser “fuera de lugar” o (en términos judíos tradicionales) “impuro/inmundo”, pues la comida vislumbra la fundición del cuerpo de Jesús con otros cuerpos en el proceso de hacerse el Cristo cósmico. El escándalo para los judíos tradicionales se refleja en el discurso sobre el “pan de vida” donde Jesús los invita a comer su carne y beber su sangre (Juan 6:60-61). El gran escándalo de la última cena para los judíos fundamentalistas es su violación de las leyes dietéticas, pues comer la carne humana y beber sangre está prohibido en estas leyes. Además, después de su contacto con personas inmundas y cadáveres, el cuerpo de Jesús que él ofrece para comer sería un cuerpo inmundo. Finalmente, la acción escandalosa de Jesús en la última cena vislumbra la acción de Dios en establecer la nueva comunidad inclusiva de personas inmundas (gentiles, minorías sexuales).

4.3 La muerte de Jesús. La muerte de Jesús fue el acto final de profanación (Deut 21:23), trasgrediendo los códigos de pureza, y los colonizadores del imperio lo crucificaron fuera de la ciudad (ver “fuera del campamento”, Hebreos 13:13). La muerte monstruosa de Jesús llega a ser el escándalo máximo que confunde las claras líneas tradicionales entre pureza/impureza. De esta manera la línea entre los muertos y los vivos se hace porosa y en el acto queer supremo, con el Cristo resucitado, Dios elimina la división entre los vivos y los muertos.

5 La pascua: el Cristo queer. La resurrección es así la última sorpresa divina queer. Es el “coming out” (saliendo del closet) de Dios como gracia y amor incondicional. Decir que Jesús el Cristo es queer, es decir que Dios se identifica con nosotros en nuestra experiencia de injusticia... Jesús el Cristo queer es crucificado repetidamente por la violencia homofóbica (544). Así, en el asesinato del joven estudiante, Matthew Shepard (1998), también “el monstruoso homosexual llega a ser el sitio crucificado de la gracia de Dios” (543).

5.1 Mujeres irregulares como testigos de la tumba vacía. En la tumba, las mujeres, dirigidas por María Magdalena, son las primeras que reciben el mensaje de la resurrección de Jesús y actúan como las primeras discípulas que anuncian la buena nueva a los discípulos varones incrédulos (544; cp. la incredulidad de iglesias hoy frente a los testimonios de lesbianas).

5.2 Haciendo queer (queering) Emaús por la iglesia. Los dos discípulos varones queers tienen que buscar al Cristo resucitado fuera de la comunidad, y al descubrirlo afuera tienen la responsabilidad de volver a la comunidad con el testimonio de su experiencia. Así la iglesia queer vuelve a la iglesia institucional con el mensaje del poder de la resurrección de Cristo descubierto en sus experiencias corporales eróticas. Las iglesias tradicionales solamente pueden experimentar una espiritualidad corporal y erótica cuando escuchan tales historias de mujeres irregulares y gente queer.