

Capítulo 1

San Mateo

De un publicano: Buenas nuevas para eunucos y meretrices

Bosquejo

Estructura: Narración más cinco discursos (cp. el Pentateuco)

Prólogo. Liberando al nuevo liberador: nacimiento, infancia de Jesús (// Moisés, Éxodo 1-2)	1-2
1. <i>Narración:</i> Comienzo del ministerio de Jesús	3-4
<i>Discurso:</i> El Sermón del Monte: perfeccionando el amor para los enemigos-opresores	5-7
2. <i>Narración:</i> Diez milagros: solidaridad con los enfermos y los marginados	8-9
<i>Discurso:</i> Se manda 12 misioneros al Israel oprimido: estilo de vida sencilla	10
3. <i>Narración:</i> Conflictos con los oligarcas judíos	11-12
<i>Discurso:</i> Siete parábolas subversivas retratan el nuevo orden justo de Dios	13
4. <i>Narración:</i> La nueva comunidad alternativa contracultural de Jesús en formación	14-17
<i>Discurso:</i> Manteniendo el espacio seguro en las comunidades ficticias de parentesco	18
5. <i>Narración:</i> Hacia Jerusalén: intensificación de los conflictos con las oligarquías locales	19-22
<i>Discurso:</i> Dios juzgará a los opresores: las oligarquías locales y el imperio	23-25
Conclusión. Liberando al liberador: muerte, resurrección, misión universal	26-28

Comentario

1. Introducción: ¿Judaísmo "antisemítico"? Así como Marcos habría "firmado" su Evangelio con la escena del joven que huyó desnudo (Marcos 14:50-51), Mateo aparentemente pinta un autorretrato cuando escribe:

"Todo escriba que se ha hecho discípulo del reino de los cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas *lo nuevo* [las buenas nuevas de Jesús, primero] y *lo viejo* [la Ley/Tora de Moisés]" (Mateo 13:52).

Capítulo 2

Puesto que el "camino" de los discípulos de Jesús quedó como una secta del judaísmo del siglo primero d.C., Mateo no era un judío que se hizo "cristiano". Por lo tanto, no debemos entender sus duras expresiones contra "los judíos" como expresión de antijudaísmo (y mucho menos del antijudaísmo moderno basado en el racismo) sino como una crítica contra los otros partidos del judaísmo, especialmente los fariseos (Luke T. Johnson 1989).

Según la tradición patrística, Mateo fue escrito por un publicano, Mateo/Leví, quien, inmediatamente después de su llamado a ser discípulo (Mateo 9:9), dio un banquete a los otros cobradores de impuestos en las aduanas del imperio, y a las meretrices, las compañeras marginadas (9:10-13; // Marcos 2:13-17; Lucas 5:27-32; cp. Mateo 5:46; 11:19; 18:17; 21:31-32). Probablemente Mateo fue escrito en Antioquía de Siria (4:24; Hechos 13:1), para una iglesia mixta (judeo-gentil), en una época de persecución. Esta iglesia de Antioquía, fundada por judíos helenizantes, tenía, desde el ministerio de Pablo en 46-65 d.C., una larga tradición de apertura a los gentiles.

Las tradiciones del publicano marginado pudieron haber recibido forma final por un judeocristiano, el experto en la ley presentado en 13:52. Este "escriba" dio un carácter marcadamente judío al Evangelio y, también, enfáticamente cristiano: lo nuevo, inesperadamente, precede a lo viejo en 13:52. El Evangelio de Mateo utiliza como fuente al Evangelio de Marcos, escrito c. 69 d.C., y a una fuente "Q" (del alemán *Quelle*, fuente, escrita c. 60). Q consiste en las enseñanzas que Mateo tiene en común con Lucas (p. ej., el sermón de Mateo 5-7 // Lucas 6; Lucas ca. 80 d.C.). Además de sus fuentes Q y Marcos, Mateo contiene mucha materia propia y única, comúnmente señalada como "M". La fecha final de la redacción sería hacia 85 d.C., después de acaecida y conocida la destrucción de Jerusalén, en el 70 d.C. (21:41; 22:7; 24:15-16).

Pocas autoridades modernas aceptan que Mateo, el publicano del Evangelio, fuese el autor, especialmente porque les parece difícil imaginar que un discípulo y testigo ocular del ministerio de Jesús hubiera dependido tanto de una fuente secundaria como Marcos. No obstante, según la tradición patrística, Marcos representa el testimonio ocular de Pedro, de especial importancia en Mateo. Además, los hábitos literarios de los antiguos autores, de aprovechar las obras de otros, pudieron haber sido distintos de los nuestros, que enfatizan la originalidad y el respeto por el "derecho del autor", que garantiza los ingresos económicos de los autores (Hagner 1993/95). Por lo tanto, aun si nuestro Mateo actual no procediese directamente de la pluma del publicano Leví, incluiría las memorias conservadas por este discípulo, que fueron la base de la tradición patrística que afirma que Mateo fue el autor (Keener 1999:38-41; cp. Nolland 2005:2-4). La originalidad de Mateo es evidente en el creativo uso teológico y homilético de los documentos existentes (Q y Marcos), así como también de los materiales peculiares a Mateo (M).

De todos modos, es innegable el carácter marcadamente judío de Mateo. Es tan respetuoso de la sensibilidad judía, que prefiere hablar del "reino de los cielos" (no "de Dios"); cambia la referencia a dos varones en una cama (Lucas 17:34 = Q) a dos varones en un campo (Mateo 24:40; cp. el "muy amado esclavo" de Lucas 7:2, pero "hijo/esclavo" [griego *pais*] en Mateo 8:6). Además, Mateo:

- comienza con una genealogía (1:1-17, "Abraham" y "David");
- enfatiza la Ley/Tora (5:17-20; 23:1-3);
- cita 14 textos de las Escrituras hebreas como profecías cumplidas por Jesús (2:5b-6,15b,17-18,23b; 3:3; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:14-15,35; 21:4-5; 26:56 [cp. 26:54]; 27:9-10);
- refiere específicamente a la piedad judía (llevar ofrendas al altar del templo, 5:23-24).

Presentado como hijo de Abraham y de David (1:1,17) y como un nuevo Moisés que sube a una montaña para recibir y comunicar la revelación divina (5:1-2; 7:28-29), Jesús enseña en cinco sermones, paralelos a los cinco libros de Moisés. Alternados con los cinco sermones, Mateo intercala cinco narraciones. Notables son los diez milagros de Mateo 8-9, la mayoría curaciones (cp. las diez plagas del Éxodo). Sin

embargo, Mateo también es enfáticamente "cristiano", pues hace hincapié en Jesús como el Cristo/Mesías, Hijo de Dios e Hijo del Hombre y (en los textos tomados de Marcos) subraya los títulos de divinidad y el culto ofrecido a Jesús.

2. Género literario. Incluso en los círculos conservadores y evangélicos, el comentario de Robert H. Gundry (1982/94) promovió preguntas y discusiones sobre el género literario y la historicidad de las tradiciones conservadas en Mateo. Contra la mayoría de especialistas contemporáneos, Gundry defiende la tradición de Mateo como autor (ca. 60-62 d.C.), pero concluye que, además de datos históricos, tomados mayormente de Marcos y la fuente Q, hay mucho "midrás" que ocurre solamente en Mateo ("M"). ("Midrás" describe la creatividad homilética y teológica –ver las parábolas de Jesús– que no representarían datos históricos.) Otros evangélicos defienden la historicidad fundamental de todo lo que Mateo incluye, sin pretender que escribiese con la precisión técnica de un historiador moderno (Donald A. Hagner 1993/95; John Nolland 2005).

Un grupo de especialistas en los EE.UU., mayormente radicales, The Jesus Seminar, sostiene que muy poco en los cuatro Evangelios tiene base histórica. Lo importante sería subrayar que, aunque careciese de veracidad histórica, como las parábolas, la literatura puede estar inspirada y ser fuente de la sabiduría divina. Por poco o mucho que Mateo incluyese de midrás, la base histórica de la vida de Jesús está fundada sólidamente en los otros Evangelios y en los elementos históricos compartidos con el Evangelio de Mateo. Las tesis radicales del Jesus Seminar no representan el consenso de los biblistas contemporáneos (Raymond Brown 1997, 820-823; Craig Blomberg 1997, 184-185; Ben Witherington III 1995, 42-57; Luke T. Johnson 1996; Craig Keener 1999:24-36; John Nolland 2005:12-13).

3. Desde "los pobres de espíritu" a "estos hermanos míos más pequeños". Los lectores cuidadosos han observado que en el Evangelio de Lucas Jesús dirige su primera bienaventuranza a sus discípulos como "ustedes los pobres" (Lucas 6:20), mientras que en el de Mateo habla de los "pobres *de espíritu*" (Mateo 5:3). Lucas incluyó el discurso de Jesús quien citó a Isaías para explicar su misión de proclamar las buenas nuevas a los pobres y la liberación a los oprimidos (Lucas 4:18-19, cita de Isaías 61:1-2 y 58:6), que será un texto predilecto de las teologías latinoamericanas de la liberación. A primera vista, de este modo, Mateo hace menos ofensiva la opción de Jesús por los pobres y así parece más "conservador" que Lucas.

Empero, una lectura más cuidadosa revela que el Evangelio de Mateo es radical y subversivo. "Espíritu" en la Biblia no es algo "no material" sino la fuerza de Dios, muchas veces invisible, como el viento, el huracán, el fuego, el relámpago o la causa de terremotos. Mateo, quien se dirigió a una secta que incluía personas adineradas, aclara que la bendición de Dios no solamente se les promete a los pobres, sino también a quienes manifiestan solidaridad con ellos en tiempos de persecución, pues tal solidaridad acarrea arriesgar la vida. (Ver los paradigmas de Mateo de ambos José: José, el esposo de María, 1:18–2:23; y José de Arimatea, Mateo 27:57-61 –un ejemplo de inclusión estructural.)

A lo largo de su Evangelio, Mateo desarrolla el sentido de "pobres de espíritu", cuando habla de la solidaridad y la justicia en la nueva comunidad –y sobre todo cuando refiere al juicio final con su único criterio de separación, la solidaridad con los pobres, los perseguidos y los necesitados (inclusión estructural: la primera y la última enseñanza de Jesús). En la forma original de la enseñanza de Jesús conservada oralmente, los "hermanos y hermanas" necesitados (Mateo 25:31-46) probablemente se refería a *todo ser humano necesitado*. Sin embargo, cuando Mateo incorporó esta parábola de Jesús en su Evangelio, su propio uso lingüístico y el énfasis en la iglesia resultaron en un matiz más concreto de "hermano cristiano" en necesidad, especialmente apropiado ante la opresión y persecución que sufría la iglesia en Antioquía cuando Mateo escribió. Sin embargo, esta aplicación concreta a los "hermanos"

Capítulo 2

cristianos (¿perseguidos, misioneros?; ver Hechos 8:1-4) no es exclusiva o preferencial, pero debe ser entendida como paradigmática para cualquier humano necesitado (ver el Éxodo: la liberación de Dios para Israel; la parábola de Lucas del buen samaritano, Lucas 10:25-37; Gálatas 6:10).

Muchos teólogos de la liberación reconocen que Mateo 25:31-46 es un texto aún más radical que Lucas 4:18-19. En esa parábola Jesús insiste en que en el juicio final, no interesarán las "ideas correctas" o la teología correcta de creer que Dios es uno, o trino, o la deidad de Jesús. El Juez averigua solamente sobre las obras de amor y solidaridad con la humanidad sufriente. En tanto que muchas personas religiosas gastan sus energías, incluso en "guerras santas", peleando por la "ortodoxia", Jesús insiste en que en el juicio final lo que cuenta es solamente la "ortopraxis": la solidaridad de sacrificio ("tomar la cruz") con los seres humanos necesitados y sufrientes. Esta enseñanza revolucionaria de Jesús, conservada solamente en Mateo ("M"), subvierte todas las ideologías y religiones humanas (Xavier Pikaza 1984).

Dennis Duling (1993:653-54) resume bien el vocabulario que describe los numerosos tipos de pobres en Mateo:

1. servicio forzado: 5:41 (implícito);
2. jornaleros (*ergates*): 20:1,2,8; tal vez 9:37-38; 10:10;
3. ciertos esclavos/sirvientas (*doulos*): 8:9; 10:24-25; 13:27-28; 18:23,26-28,32; 20:27; 21:34,36; 22:3-4,6,8,10; 24:45-46,48,50; 25:14,19,21,23 (2 veces),30; 26:51; esclavo/hijo (*pais*, ¿adoptado?): 8:6,8,13; 12:18 (Isaías 42:1); 14:2; 17:18; 21:15;
4. campesinos, pobres urbanos e indigentes:
 - muchedumbre (*ochlos*): ¡50 referencias!, incluye mujeres, esclavos/as, campesinos, enfermos y discapacitados, eunucos;
 - agricultores arrendatarios (*georgos*): 21:33;
 - pobres (*ptochos*): literal en 11:5; 19:21; 26:9-11; cp. 5:3, "de espíritu" = solidarios con ellos;
 - recipientes de limosnas (*eleemosune*): 6:1-6; 19:21;
 - pastores (*poimenes*): cp. Lucas, pero Mateo la usa solamente como metáfora positiva (¿una "reivindicación"?): 9:36; 10:6 ("ovejas perdidas"); 15:24; 25:32; 26:31 [Zacarías 13:7]).

Además, sólo Mateo señala que los *mansos* heredarán *la tierra* (5:5), una referencia al año de jubileo (Levítico 25) como imagen del reino (Mateo 6:12; 18:21-35; Lucas 4:18-19; Roy May, 1986/91; Marcelo de Barros y José Luís Caravias, 1988; Christopher Wright, 1992).

¿Hasta qué punto refleja Mateo la perspectiva bíblica dominante, que ve a la opresión como la causa fundamental de la pobreza (T. Hanks 1982:33-39)? Hay que admitir que el más obvio vocabulario técnico para la opresión no es común en Mateo (ver "injusto/opresores", 5:45; "injusticia, mal, daño", 20:13). Sin embargo, cuando reconocemos que, en Mateo, la persecución constituye una expresión de opresión motivada por la religión, su afinidad con el paradigma del Éxodo se clarifica, ya que ser perseguido por practicar la justicia liberadora (5:10-12) forma la inclusión que vincula la última bienaventuranza con la primera sobre aquellos que muestran solidaridad con los pobres (5:3), mientras la promesa a los de corazón humilde que heredarán la tierra (5:5) está relacionada con la tristeza de aquellos que han perdido sus tierras por el exilio y otros mecanismos de opresión (5:4). Mateo está bien consciente de los mecanismos judiciales de opresión (ver el más poderoso "adversario, opresor", 5:25). Su narrativa de la opresión violenta de Herodes (2:16-20) muestra su conocimiento de las realidades socio-políticas bajo el imperio romano (2:16-20; ver 5:40-41,43-46). Mateo censura a los escribas y fariseos y se refiere a los mecanismos de opresión con una metáfora ("cargas", 23:4) y sinónimos ("rapiña", 23:25; "iniquidad", 23:28) y concluye con denuncias que destacan lo indigno de la violencia (23:29-30). Se denuncia a los opresores violentos como "serpientes, raza de víboras" (23:33; ver 3:7,10).

Como → Marcos, Mateo aclara el vínculo entre la opresión y la violencia características de la oligarquía política-religiosa y, para ello, se basa en el templo local (23:38), su destrucción (24:15-28) y el juicio cósmico (24:29–25:46; ver los sinónimos de opresión en 24:9,12,21,29,48-49; cp. los pobres, oprimidos y débiles en 25:35-39). Como en Santiago (5:1-9), así en Mateo, la intervención decisiva y final de Jesús constituye la justicia liberadora para los pobres y oprimidos, incluyendo a las naciones gentiles (Mat 12:15-21).

4. El reino de los cielos como la justicia liberadora de Dios. Como señala John P. Meier (1992:640), Mateo carece de la palabra que corresponde a los términos "moral" o "ética", categorías ambas de la filosofía griega. Más bien Mateo utilizó el concepto "justicia", que casi siempre se refiere a la justicia liberadora con la que actuó Dios para librar a los esclavos hebreos en el Éxodo (3:15; 5:6; 6:33; cp. la justicia humana en 5:10,20; 6:1; 21:32; especialmente 25:31-46).^{*} Esta justicia liberadora representa la "voluntad de Dios" (12:46-50), revelada a los discípulos en los cinco discursos de Jesús en Mateo, y es la característica fundamental del reino de Dios (6:33; ver también "reino *de Dios* en 12:28; 19:24; 21:31,43). Pero Mateo prefiere utilizar el sinónimo, el "reino *de los cielos* (usado 33 veces). Por tratarse de la justicia liberadora característica del nuevo orden venidero, el evangelio en Mateo representa las buenas nuevas del reino (4:23; 9:35; 24:14; cp. 26:13) y es similar a las "buenas nuevas a los pobres" de Lucas (Lucas 4:18).

El análisis cuidadoso de Mateo, donde la terminología para la justicia (palabras *dik-*) es común (28 usos: 26 en sentido positivo y dos negativos [con la alfa privativa, para significar "oprimir", o "injusticia"]), de hecho apoya el cuadro de "Q" y → Marcos, donde las palabras *dik-* virtualmente no existen. Así que, mientras en la versión de Lucas del Sermón del Monte/ Llano ("Q") Jesús dice: "Bienaventurados USTEDES los que ahora tienen hambre, pues quedarán satisfechos" (Lucas 6:21a), en la versión de Mateo, Jesús dice: "Bienaventurados LOS que tienen hambre y sed de la justicia [*dikaíosúnen*], porque ELLOS serán saciados" (Mateo 5:6). La mejor explicación de los cambios de "ustedes" a "ellos" y la adición de "de la justicia" es que son adiciones editoriales de Mateo mismo, que adaptaron la enseñanza original de Jesús ("Q") a comunidades posteriores que contaban con miembros prósperos, que necesitaban aprender a practicar la solidaridad con los pobres. Similarmente, Lucas presenta a Jesús diciendo simplemente: "Busquen el reino, y esas cosas se les darán por añadidura" (Lucas 12:31), pero en la versión mejor conocida de Mateo, Jesús dice: "Busquen PRIMERO el reino de Dios y su JUSTICIA [*dikaíosúnen*] y TODAS esas cosas se les darán por añadidura" (Mateo 6:33). De nuevo, mientras teóricamente Jesús bien podría haber hecho ambas declaraciones palabra por palabra, la erudición meticolosa apoya la conclusión de que tales adiciones probablemente representan interpretaciones de los escritores y adaptaciones a sus contextos posteriores.

El contexto de Mateo, como el de Pablo en Gálatas y Romanos, claramente refleja un agudo conflicto con elementos del judaísmo que perseguía a los seguidores de Jesús (Mateo 23). Esto explicaría la estrategia lingüística más proactiva de este evangelista de retomar las palabras *dik-* y usar tal lenguaje de justicia polémicamente contra los perseguidores, pero con el significado de la Biblia hebrea para reflejar el paradigma del Éxodo y significar la justicia liberadora de Dios para los pobres y oprimidos. Tal vez la mejor clave de la estrategia lingüística proactiva y su significado intencional para la terminología *dik-* sea

^{*}Este fue el punto fundamental de José P. Miranda en su estudio liberacionista clásico, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974). El entendimiento de Miranda de la "justicia" en la Biblia, como refiriéndose normalmente a la justicia liberadora de Dios (de la opresión), ha sido confirmado en las investigaciones de Karen Lebacqz (1986 y 1987).

la parábola única y decisiva de la separación de las ovejas y las cabras (Mateo 25:31-46). En esta parábola, que también es la clave hermenéutica para su teología en conjunto, los "justos" (*dikaioi*, 25:37,46) son los más acomodados y ricos que arriesgaron su vida durante un tiempo de persecución, para demostrar solidaridad afectuosa con los hambrientos, sedientos, desamparados, desnudos, enfermos y encarcelados. Como el Dios libertador del Éxodo, funcionan como la sal y la luz para manifestar la justicia liberadora de Dios a los débiles y oprimidos.

La otra clave para las intenciones lingüísticas subversivas de Mateo al usar palabras *dik-* es su recurso literario de la inclusión, por medio del cual introduce y cierra su narrativa con referencias a un José que practicaba este tipo de justicia liberadora: José que se puso de parte de María cuando fue acusada de inmoralidad sexual (1:19, la primera palabra *dik-* en Mateo) y José de Arimatea (27:57-60), quien arriesgó su condición social al pedir a Pilato el cuerpo crucificado de Jesús. Marcos solamente dice que José de Arimatea fue "respetable", pero Lucas especifica que fue "bueno y justo" (Lucas 23:50-51). Mateo lo honra con el nombre de "discípulo" (Mat 27:57; ver 5:20) implicando así que el rico José superó la justicia.

Otros usos de las palabras *dik-* en Mateo incluyen 3:15 (Jesús se somete al bautismo de Juan para "cumplir toda justicia"), 5:10 ("Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos"), 5:20 ("la justicia de los escribas y fariseos" –irónico, como en → Marcos 2:17), 6:1 ("Cuidense de no practicar su justicia delante de los hombres"), y 21:32, a las autoridades religiosas-políticas judías en el templo ("Porque vino Juan a ustedes por camino de justicia"). Thomas Boache señala que la llamada al arrepentirse (*metanoieo*) es mejor entendida literalmente como "cambiar la mente" y así Juan el Bautista y Jesús procuraron animar a las personas colonizadas a asumir una nueva perspectiva hacia sí mismos, sus opresores, el imperio y el amor de Dios, rechazando las calumnias y asumiendo su capacidad de liberarse (2006:501; ver Halvor Moxnes 2003:91).

5. Los débiles, enfermos y discapacitados. Insertas entre los cinco sermones didácticos, Mateo puntualiza continuamente la misericordia y la solidaridad de Jesús con las personas débiles, enfermas, impuras y discapacitadas. En los resúmenes de la praxis de Jesús, Mateo explicita las curaciones como expresión de esta solidaridad:

- 4:23-24, "curando cada enfermedad [*nóson*] y toda dolencia [*malakían*]... le trajeron todos...con enfermedades [*kakós*] y sufrimientos [*nósois*] diversos y torturas [*basánois*], endemoniados, lunáticos y paráliticos, y los sanó"
- 8:16, "endemoniados...enfermos [*kakós*]"
- 9:35, "sanando toda enfermedad [*nóson*] y toda dolencia [*malakían*]"
- 14:14, "enfermos [*arrostous*]"
- 14:35, "enfermos [*kakós*]"

Duling (1993:653-54) resume los casos específicos de estos "marginados involuntarios":

1. ciegos (*typhlos*): 9:27,28 (dos hombres); 11:5; 12:22; 15:14 (4 veces); 15:30-31; 20:30 (dos hombres); 21:14
2. mudos (*kophos*): 12:22 (2 veces; "ciego y"); 9:32-33; 15:30-31
3. cojos (*cholos*): 11:5; 15:30-31; 18:8; 21:14
4. sordo (*kophos*): 11:5
5. deformado (*kyllos*): 15:30-31
6. paráliticos (*paralytikos*): 4:24; 8:6; 9:2 (2 veces), 6
7. endemoniados (*daimonizomenos*): 4:24; 8:16,28-34; 15:21-38
8. epiléptico (*seleniazomenos*): 4:24 ("lunático", enloquecido por la luna)

9. leprosos (*lepros*, inmundos): 8:2; 10:8; 11:5; 26:6
 10. mujer con flujo de sangre (inmunda): 9:20-22

Además, Mateo narra cómo Jesús tocó el cadáver (inmundo) de la hija de Jairo y la resucitó (9:25). En la Biblia una enfermedad representa la invasión del poder de la muerte, la cual está vinculada a las enfermedades. Dennis Duling (1993:654) señala que, en Mateo, Jesús es invocado como "Hijo de David" mayormente en los casos de curación (ver Isaías 35).

Los estudios tradicionales de los Evangelios preguntan acerca de la historicidad de los sucesos (¿pasó realmente?, ¿pasó precisamente en esta manera?, ¿o fue un truco, una coincidencia, o solamente una curación psicósomática?), o imponen categorías y preguntas filosóficas (deístas) sobre el texto (¿fue realmente "sobrenatural"?). Ignoran la clave hermenéutica (Mat 25:31-46) de la praxis solidaria de Jesús con los discapacitados. Por lo tanto, pocas iglesias tienen edificios accesibles para los discapacitados, y son contados los cultos para los sordos o los textos en Braille para los invidentes (Nancy Eiesland 1994). Pocos miembros evitan las etiquetas y palabras que hieren (→ Santiago, la lengua).

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

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

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

Para iniciar su Evangelio, sin embargo, Mateo nos reasegura sus credenciales conservadoras con lo que, a primera vista, sería una genealogía aburrida (1:1-17), que serviría de consuelo a los lectores judíos originales. Pero súbitamente Mateo se manifiesta radical y subversivo, pues rompe con el esquema tradicional para incluir a cuatro mujeres en la genealogía, que debía ser un club exclusivamente de varones. Aún más sorprendente, a nuestro cobrador de impuestos le hace falta el gusto de escoger sólo madres de buena reputación –tales como Sara, la esposa de Abraham– y parece fijarse en mujeres escandalosas: (1) Tamar, quien se presentó como prostituta para tener relaciones con su suegro Judá (Génesis 38); (2) Rahab, la ramera gentil de Jericó (Josué 2); (3) Rut, la moabita, gentil, inmunda, que

sedujo al piadoso Boaz, de acuerdo con la tradición del matrimonio de levirato (ver el libro de Rut); y (4) Betsabé, la esposa adúltera de Urías, luego la octava esposa del Rey David (2 Samuel 11; ver Nolland 2005:73-77; Boache 2006:494-95).

¿Prepara adecuadamente todo esto al lector para el nacimiento de Jesús –un hijo "ilegítimo" o "bastardo", como creían sus contemporáneos– una minoría sexual excluida del culto israelita (Deuteronomio 23:2)? José se casa con María, ya embarazada, y aunque sabe que el hijo no es suyo, en un gesto de solidaridad y justicia liberadora, los libera de la peor vergüenza y castigo (Deuteronomio 22:20-24 prescribe la pena de muerte). Los pastores en la antigüedad no fueron conocidos como modelos de la pureza sexual y la virtud, pero los ángeles de Lucas anunciaron el nacimiento de Jesús primero a ellos –una obvia contravención a la etiqueta. Asimismo, para celebrar la identidad real de Jesús, Mateo presenta a tres astrólogos paganos, una profesión de aún más dudosa reputación sexual. Todos (¿tres?) aparentemente eran solteros y habían viajado durante dos años guiados por una estrella.

Las circunstancias extrañas del nacimiento de Jesús, como quiera que se interpreten, los hicieron a él y a su madre vulnerables al lenguaje abusivo (Juan 8:41; Marcos 6:3). Warren Johansson (1984) concluye que en el Sermón del Monte (Mateo 5–7) Jesús prohíbe el uso del lenguaje despectivo contra las minorías sexuales:

"Pero yo les digo que cualquiera que se enoje con su hermano, será condenado. Al que llame "maricón" (griego: *raká*; arameo: *reyqa'*) a su hermano, lo juzgará la Junta Suprema [Sanedrín]" (Mateo 5:22).

Tales expresiones abusivas son muy comunes en los círculos machistas de las sociedades patriarcales y todavía contribuyen a los suicidios, especialmente de jóvenes lesbianas y gays (→ Santiago, la lengua).

De inmediato, después del Sermón del Monte, Mateo narra diez milagros (8–9), principalmente curaciones (cp. las diez plagas del Éxodo). El primero narra cómo Jesús "purificó" a un leproso, y en el segundo Jesús responde a un oficial militar romano impuro que reclamó la intervención de Jesús para sanar a su esclavo muy amado (8:5-13 // Lucas 7:1-10 = Q). Jesús ofreció acompañar al centurión a su casa, pero el oficial rehusó la oferta. Tales oficiales militares romanos, habiendo escogido una profesión en el extranjero que los obligaba a dejar a sus esposas en Italia (¡una cobertura conveniente para los que de todos modos no querían una esposa!), comúnmente tomaban a un joven esclavo masculino como amante (Michael Gray-Fow 1986; Donald Mader 1992; Tom Horner 1978:122; James E. Miller 1997 → Lucas). Theodore W. Jennings, Jr. y Tat-Siong Benny Liew han demostrado que en Mateo el muchacho, esclavo (*pais*, 8:6, 8, 13) del centurión refería al "amado" en una relación pederasta en la cultura greco-romana militar (2004:468; cp. la omisión de este sentido común en BDAG 2000:750-51). Jennings y Liew también concluyen que la insistencia del centurión a que Jesús no entre en su casa surgió del temor de que Jesús, como nuevo patrón del centurión, tomaría al muchacho como suyo (484). Sin embargo, es mejor entender este temor a la luz del comentario de un arqueólogo quien concluyó que la evidencia de algunos sitios de los militares romanos dan la impresión de ser prostíbulos de varones (citado por Jennings y Liew, 2004:477; cp. D. B. Saddington 2006 140-142). Los lectores que recuerdan los esfuerzos frenéticos de los dos homosexuales en *La Cage aux Folles* ("La Jaula de las Locas") tratando de hacer "decente" su departamento antes de la visita de una pareja heterosexual moralista, pueden entender la preferencia del centurión de que Jesús sane a su amado muchacho desde lejos, sin entrar en su vivienda.

Significativamente, Jesús no juzga la intimidad de la relación ni los envía a un sacerdote (o pastor) para un poco de "tortura ex gay", sino simplemente sana al joven con una palabra a distancia. Al bendecir la relación del centurión de Cafarnaúm con su amado esclavo, Jesús se mofó de los prejuicios comunes de sus compatriotas xenofóbicos y homofóbicos y promovió su reputación como un "amigo de publicanos y pecadores" (Mat 11:19). Lucas nos informa que este centurión había auspiciado la construcción de la sinagoga en Cafarnaúm (Lucas 7:5), y en 1968 arqueólogos descubrieron que el lado norte de la casa

grande de Simón Pedro estaba debajo del balcón de la sinagoga (Virgilio C. Corbo 1992; para su importancia contemporánea → Lucas). Sólo Mateo vincula explícitamente el episodio sobre el centurión y su esclavo amado con la casa de Pedro (8:5-13,14-17; ¡cp. la sinagoga en Cafarnaúm y la casa de Pedro en Marcos 1:29 y Lucas 4:38!).

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

Desde la perspectiva tradicional patriarcal y homofóbica, Jesús se equivocó. Debió ofrecido la "cura de la homosexualidad" de la pareja (como los anuncios comerciales que publicaron charlatanes en el *New York Times*) pero solamente sanó la parálisis del esclavo. Jesús debía haber denunciado la "abominación" de un soldado pagano que había corrompido a un pobre joven judío –pero parece que Jesús no había escuchado las denuncias de los ricos tele-evangelistas que financian sus grandes empresas atacando y difamando a "homosexuales". En vez de denunciar a la pareja como una "abominación", Jesús alabó la fe del centurión (manifestada en su amor solidario para con el pueblo judío y el esclavo). Al señalar la aceptación del centurión y su amado esclavo en el gran banquete escatológico (8:10-12), Mateo anticipa su parábola final, donde el amor expresado en solidaridad con los enfermos y los pobres determina nuestro destino en el juicio final (25:31-46).

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

Al final de su Evangelio, Mateo sigue a Marcos señalando que la primera noticia de la resurrección llegó a María Magdalena y a la otra María (Mateo 28:1-10; 27:56,61; Marcos 15:47; 16:1-8 [+9]; cp. Juan 20:1-18). María Magdalena, de quien Jesús había expulsado siete demonios (Lucas 8:2), lo siguió desde Galilea (Marcos 15:40-41) y era soltera, con recursos económicos propios y vida independiente. El hecho de que María viajase en compañía de varones solteros le habría dado mala reputación en su contexto

cultural patriarcal. Según la tradición eclesiástica muy posterior, María Magdalena era una prostituta, una hipótesis coherente dado su estilo de vida. Sea como fuese, no se le mencionan marido ni hijos y, por lo tanto, es una minoría sexual en los Evangelios. Su relación privilegiada con Jesús, como primera testigo y apóstol de la resurrección, fue un tema importante en la literatura apócrifa. Al insistir en la prioridad de los publicanos y las meretrices en el ingreso al reino de Dios (21:31-32), y por ubicar prostitutas en la genealogía al principio de su Evangelio y en la conclusión, Mateo apoyaría la identificación de María Magdalena como una prostituta. Esta técnica literaria, de repetir o volver al final de un texto al tema del principio, muy común en la Biblia, se llama "inclusión".

En *El Evangelio de María Magdalena*, un libro apócrifo escrito hacia 100-150 d.C., María Magdalena y Mateo discuten con Pedro y su hermano Andrés sobre la autoridad en la iglesia. La tradición posterior la identificó con la mujer adúltera en Juan (8:1-11) y la prostituta en Lucas (7:35-50). Varios estudios feministas contemporáneos procuran refutar la tradición de que María Magdalena fuera una prostituta (Esther de Boer 1996/97; Susan Haskins 1993; Carla Ricci 1991/95; Jane Schaberg 1992; Mary Thompson 1995). Pero, ¿no sería mejor seguir el ejemplo de Jesús y de Mateo/Leví y defender la dignidad no solamente de las mujeres en general, sino también de las meretrices?

La "gran comisión" al final de Mateo (28:16-20), dirigida solamente a los discípulos varones, correspondería a la genealogía de Jesús al principio del Evangelio (1:1-17). La genealogía en 1:1-17 es un género literario que, tradicionalmente, incluye solamente varones. Pero Mateo subvirtió el género, intercalando cuatro mujeres inmundas. Asimismo, a la luz del contexto anterior, la gran comisión no excluye a las mujeres. Al contrario, en ella Jesús llama a los discípulos varones al arrepentimiento y a colaborar en la proclamación apostólica y misionera iniciada ya por las mujeres. Por lo tanto, aunque la gran comisión se dirige a los varones fracasados, de ninguna manera excluye a las mujeres fieles. Como hemos visto, cuando Mateo (M) trata de mujeres, casi siempre representan minorías sexuales (ver también la parábola de los diez vírgenes, 25:1-13). La única excepción es la esposa de Pilatos, que afirma la inocencia de Jesús (27:19). La "madre de Santiago y Juan" (20:20) habría abandonado a su marido Zebedeo para acompañar a Jesús (27:55-56; 4:21-22). Mateo incorpora de Marcos varios relatos positivos de mujeres, pero su propio enfoque son las mujeres y varones que representan a minorías sexuales. Los estudios feministas han hecho bien en recalcar el papel significativo del liderazgo de María de Mágdala, pero se puede mantener este papel sin prejuicio contra su condición de minoría sexual, aun si esto incluyó la profesión de trabajadora del sexo (→ Lucas).

7. Pedro y la esposa de Pedro: ¿Escándalos para el Vaticano? Siguiendo a Marcos, Mateo señala que Pedro tenía una suegra, la cual ha obligado aun a los apologistas de la ideología sexual del Vaticano a admitir por fin que, con toda probabilidad (siendo posibles siempre los milagros), Pedro debió haber sido casado (Mateo 8:14-15 // Marcos 1:29-31). Tal vez abrumado por su condición de "minoría sexual" dentro de los doce apóstoles (como el único apóstol casado), Pedro haya dejado por un tiempo a su esposa para seguir a Jesús (ver Lucas 14:20,26; 18:28-29). Pero unos veinticinco años después, Pablo señala que Pedro viajaba acompañado por una esposa (1 Cor 9:5). En los Evangelios, solamente aparece la suegra de Pedro y la esposa jamás es nombrada; sólo Pablo dice de Pedro que viajaba con una esposa, pero tampoco la nombra (tal vez una explicación del porqué el Vaticano nunca la ha nombrado como una santa u ordenado a mujeres como sacerdotes).

La multiplicación de los panes y los peces, el único milagro registrado en los cuatro Evangelios (Marcos 6:31-44 // Mateo 14:13-21 // Lucas 9:10-17 // Juan 6:1-15), va seguida por la señal de Jesús caminando sobre las aguas (Marcos 6:45-52 // Juan 6:16-21). Este milagro se omite en el Evangelio de Lucas, pero Mateo lo incluye (14:22-27) y después cuenta cómo Pedro trató de imitar a Jesús y casi se ahoga (Mateo 14:28-33). Las aguas sobre las cuales caminaron Jesús y Pedro representan las fuerzas del caos, opresión, persecución y violencia ("las puertas del Hades") que amenazaron la existencia de la nueva comunidad.

Pedro, la "piedra" sobre la cual la iglesia es construida, casi desaparece en el mar tempestuoso. No obstante, el intento de Pedro de caminar sobre las aguas también representaría los esfuerzos para dominar los deseos tumultuosos del corazón, a veces más eficaces para destruir vidas y comunidades que las fuerzas exteriores de la persecución (Mateo 15:19-20).

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

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

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

Pedro cumplió su función con las llaves, abriendo la puerta del reino, para los judíos en Pentecostés (Hechos 2) y para los gentiles con la conversión de Cornelio (Hechos 10–11). Pero la autoridad de Santiago en Jerusalén (Hechos 15) y la de Pablo en Antioquía (Gálatas 2:11-14) parecen ser superiores a la de Pedro. Después de la muerte de los apóstoles, las autoridades de la iglesia en los primeros siglos fueron Cristo mismo (1 Cor. 3:11), el testimonio apostólico conservado en el Nuevo Testamento (Efesios 2:20; 2 Tim. 3:14-17), el Espíritu Santo y el ministerio de los profetas (Ef. 4:11) y toda la comunidad del pueblo de Dios (la iglesia), con sus ancianos, maestros y demás líderes (1 Pedro 5:1).

8. La ley. La perspectiva de Mateo sobre la Tora es diversa y compleja, al punto de una dialéctica rigurosa, o una contradicción flagrante. (Craig L. Blomberg 1997:249-251; Raymond E. Brown 1997:179; N. T. Wright 1996, habla de la "redefinición de la Tora" por parte de Jesús, consecuente con su redefinición de la nación y la familia, 287-303, 432; cp. Donald A. Hagner 1993:102-110, "hipérbole"; Robert H Gundry 1994:78-82, un "ataque enérgico contra el antinomianismo"; cp Nolland 2005:215-226). Si al recalcar la autoridad divina de la ley en todos sus detalles (Mateo 5:17-20), Mateo solamente pensó en atacar el antinomianismo, obviamente estaría mucho más apegado a la Tora que Pablo, quien afirmó que la función de la ley era "multiplicar las transgresiones" (Rom. 5:13, 20) y que los cristianos estaban "libres de la ley" (Gálatas 5:1; Rom. 7:6). Sin embargo, Mateo es más sutil y subversivo, pues, según él, Jesús afirmó la autoridad de la ley, pero cumpliéndola él mismo (5:17-20) –y en el mismo Sermón también la radicalizó y la internalizó (5:21-48). Luego, en Mateo, Jesús puntualizó los elementos esenciales de la ley: el amor a Dios y al prójimo (22:34-40; 19:18-19), la regla de oro (7:12), la misericordia en vez de los sacrificios rituales (9:12; 12:7), la justicia liberadora, la misericordia y la fidelidad (23:23).

Capítulo 2

La praxis y la enseñanza de Jesús trascienden la ley: Jesús rechazó las múltiples prescripciones sobre la comida impura (15:10-19; cp. Marcos 7:19), prohíbe la venganza, los juramentos y el divorcio (5:31-39) e insiste en la pureza del corazón, no en las cosas externas (15:1-20; cp. 5:21-30). A partir de "Pero YO les digo..." (5:21-48), llega a la conclusión de "todo lo que YO les mando" (28:18-20), y Mateo, por su parte, hace patente que las palabras de Jesús, ya no las de Moisés, son la norma suprema. Tanto en los cinco discursos, que reemplazan o reinterpretan la Ley de Moisés, como en las narraciones, Jesús puntualiza "la voluntad del Padre", que ahora trasciende los cinco libros de la Ley de Moisés como la norma suprema para los discípulos y los capacita mejor para "reflejarla críticamente" en su praxis.

En su discurso final, no obstante, Jesús hace eco de nuevo a la perspectiva positiva en pro de la Tora de 5:17-20 (inclusión estructural) y sorprendentemente hace referencia a la autoridad de los escribas y los fariseos, que se han sentado en la "silla de Moisés" (Mateo 23:1-3). Pero ya sea simplemente una metáfora o una silla real en ciertas sinagogas, Jesús probablemente no recomendó la autoridad de ellos para *interpretar* los libros de Moisés, sino que destacó la *posesión de los manuscritos* y el control social sobre su lectura (Mark Powell 1995). Antes de la invención de la imprenta, las escasas copias de los manuscritos eran caras. En Mateo 23:1-3, Jesús reconoció que sus seguidores, una secta mesiánica pobre del judaísmo del primer siglo, debían recurrir a los escribas y a los fariseos para conocer el contenido de los libros del Pentateuco. Pero en todo el Evangelio de Mateo, Jesús denuncia las tergiversaciones de las Escrituras cometidas por los escribas y fariseos.

En este discurso final, entonces, la parábola culminante de Jesús es la separación de las cabras de las ovejas en el juicio final (25:31-46), la decisiva "clave hermenéutica" para la teología de Mateo en cuanto a la ley y el Evangelio. Aquí Jesús deja claro que cuando Dios finalmente juzga, nadie queda excluido del reino por no conformarse a los detalles cúltricos del Levítico, sino sólo por la falta de compasión y solidaridad amorosa expresadas en una praxis de justicia liberadora con los pobres, los oprimidos, los débiles y los necesitados (ver también 28:20; Xavier Pikaza 1984).

Bibliografía

- Allison, D. C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993. (Paradigma del Éxodo).
- — — — —. "Matthew". En *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton y John Muddiman, 844-886. Oxford/New York: Oxford University, 2001.
- Anderson, Janice, Capel (2001). "Matthew: gender and reading". *A Feminist Companion to Matthew*, Amy Jill Levine, ed. FCNTECW 1. Sheffield: Sheffield Academic, 25-51.
- Atwood, Richard. *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*. Bern, Germany: Lang, 1933.
- Aune, David E., ed. *The Gospel of Matthew in Current Study*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Balch, David L., ed. *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*. Minneapolis: Fortress, 1991. [Incluye estudios sobre funciones de géneros.]
- Barros, Marcelo de y José Luis Caravias. *Teología de la Tierra*. Madrid: Paulinas, 1988.
- Bird, Phyllis A. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- Blomberg, Craig L. *Matthew*. [NAC] Nashville: Broadman, 1992.
- Boache, Thomas (2006). "Matthew". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 487-516.
- Boer, Esther de. *Mary Magdalene: Beyond the Myth*. Harrisburg, PA: Trinity, 1996/7.
- Boring, M. Eugene. "The Gospel of Matthew". En *The New Interpreter's Bible*, 8:88-505. Nashville: Abingdon, 1995.
- Carter, W. *Households and Discipleship: A Study of Matthew 10-20*. JSNTSup 103. Sheffield: Sheffield Academic, 1994.
- (2000). *Matthew and the Margin: A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll: Orbis.
- (2001). *Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg, PA: Trinity.
- Corley, Kathleen E. "Were the Women around Jesus Really Prostitutes? Women in the Context of Greco-Roman Meals". *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, ed. David J. Lull. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- . *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody, Mass.: Hendrickson 1993.
- Cosby, Michael H. *House of Disciples. Church Economics and Justice in Matthew*. Maryknoll, NY: Orbis, 1988.
- Corbo, Virgilio C. "Capernaum". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 1:866-869. New York: Doubleday, 1992.

Capítulo 2

- Davies, W. D. y Dale C. Allison, Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. ICC. Tres tomos. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-97.
- Duling, Dennis C. "Matthew and Marginality". En *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*, 642-671. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Dumais, Marcel. *Mateo el teólogo*. Cuadernos Bíblicos 94. Estella: Verbo Divino, 1998.
- El Evangelio de Mateo. La Iglesia de Jesús, Utopía de una Iglesia Nueva*. RIBLA 27. San José, Costa Rica: DEI, 1997. Varios artículos.
- Good, Deirdre. "Eunuchs in the Matthean Community." Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, Boston (EUA), 1999 (no publicado).
- Gray-Fow, Michael. "Pederasty, the Scantian Law and the Roman Army". *Journal of Psycholohistory* 13 (1986): 449-460.
- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982/94.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1--13/14--28*. Word Biblical Commentary 33A/33B. Dallas: Word, 1993/95.
- Hanks, Thomas D. "La Navidad según San Mateo". *Misión* 5 (December 1986): 3-4.
- . "Matthew and Mary of Magdala: Good News for Sex Workers?". En *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, ed. Robert E. Goss & Mona West. Cleveland: Pilgrim, 2000.
- Haskins, Susan. *Mary Magdalene: Myth and Metaphor*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1993.
- Horner, Tom. *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Howell, D.B. *Matthew's Inclusive Story*. JSNT Sup 42. Sheffield: Academic Press, 1990.
- Humphries-Brooks, Stephenson. "Indicators of Social Organization and Status in Matthew's Gospel". En *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, 31-49. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Jennings Theodore W. Jr. y Liew Tat-Siong Benny (2004). "Mistaken Identifies but Model Faith: Rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5-13". *Journal of Biblical Literature* 123/3 (Fall), 467-494. Cp. Saddington, D. B. (2006). "The Centurion in Matthew 8:5-13: Consideration of the Proposal of Theodore W. Jennings, Jr., and Tat-Siong Benny Liew". *Journal of Biblical Literature* 125/1 (Spring), 140-142.
- Johansson, Warren. "Whosoever shall Say to his Brother, *Racha*". En *Homosexuality and Religion and Philosophy*, Studies in Homosexuality 12, ed. Wayne R. Dynes and Stephen Donaldson, 212-214. New York: Garland, 1992; reimprimido de *Dabiron & Gay Books Bulletin* 10 (1984): 2-4.
- Johnson, Luke T. "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Rhetoric". *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 419-41.
- Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

- Lapide, P. *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action*. Maryknoll, NY: Orbis, 1986.
- Lebacqz, Karen. *Six Theories of Justice*. Minneapolis: Augsburg, 1986.
———. *Justice in an Unjust World*. Minneapolis: Augsburg, 1987.
- Le Poittevin, P.-E. Charpentier. *El Evangelio según San Mateo*. Cuadernos Bíblicos 2. Estella: Verbo Divino, 1997.
- Leske, Adrian. "Mateo". En *Comentario Bíblico Internacional*, ed. William R. Farmer, 1139-1210. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Levine, Amy-Jill. "Matthew". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 339-49. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Luz, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
———. *Mateo 8–20*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2000.
- 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.
- May, Roy H. *Los Pobres de la Tierra*. San José, Costa Rica: DEI, 1986; *The Poor of the Land*. Maryknoll, NY: Orbis, 1991.
- McKnight, Scott. "A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective." En *Anti-Semitism and Early Christianity*, ed. Craig A. Evans y Donald A. Hagner, 5-79. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Meier, John P. "Matthew, Gospel of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 4:622-641. New York: Doubleday, 1992.
- Miller, James E. "The Centurion and His Slave Boy". Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, 1997 (no publicado).
- Moxnes, Halvor (2003). *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox.
- Nolland, John (2005). *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Overman, J. Andrew. *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*. Valley Forge, Pa.: Trinity, 1996.
- Pikaza, Xavier. *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Pitre, Brant James. "Marginal Elites: Matthew 19:12 and the Social and Political Dimensions of Becoming 'Eunuchs for the Sake of the Kingdom'". Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, Boston (EUA), 1999 (no publicado).
- Powell, Mark Allan. "Do and Keep What Moses Says (Matthew 23:2-7)". *Journal of Biblical Literature* 114/3 (1995): 419-435.

Capítulo 2

- Ricci, Carla. *Mary Magdalene and Many Others: Women who Followed Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1991/94.
- Saldarini, Anthony J. "Matthew". En *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D. G. Dunn y John W. Rogerson, 1000-1063. Grand Rapids: Eerdmans, , 2003.
- Schaberg, Jane. "How Mary Magdalene Became a Whore". *Bible Review* 8/5 (October 1992): 30-37.
———. *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Stanton, Graham N. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Edinburgh: T & T Clark / Louisville: Westminster John Knox, 1992/93.
- Thompson, Mary R. *Mary of Mágdala: Apostle and Leader*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1995.
- Theissen, Gerd. *In the Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM, 1987 [1986].
- Wainwright, Elaine. "The Gospel of Matthew". En *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 2:635-677. New York: Crossroad, 1994.
———. *Shall We Look for Another: A Feminist Rereading of the Matthean Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis, 1998.
- Weber, Kathleen. "Plot and Matthew". En *Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers*, 400-431. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Wilson, Nancy. *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. San Francisco: HarperCollins, 1994.
- Wright, Christopher J.H. "Jubilee, Year of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 3:1025-1030. New York: Doubleday, 1992.

Eunucos

- Ayalon, David (1999). *Eunuchs, Caliphs, and Sultans: A Study in Power Relationships*. Jerusalem: Magnes.
- Everhart, Janet. "Hidden Eunuchs of the Hebrew Bible". *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers*, 137-155. Atlanta: SBL, 2002.
- Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago, 2001.
- Malik, Faris** <http://www.well.com/user/aquarius/> sitio muy extenso sobre eunucos
- Moxnes, Halvor (2003). *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox.
- Ringrose, Kathryn (2003). *The Perfect Servant: Eunuchs and Social Construction of Gender in Byzantium*. Chicago: University of Chicago.
- Ver los libros de Deuteronomio, Nehemías, Ester, Isaías 56-66, Daniel, Mateo, Hechos.
Sobre **eunucos** en Mateo, ver las ponencias de Deidre Good, "Eunuchs in the Matthean Community", y de Brant James Pitre, "Marginal Elites: Matthew 19:12 and the Social and Political Dimensions of Becoming 'Eunuchs for the Sake of the Kingdom'", resumidas en *AARSBL Abstracts 1999:227-228*.

1 Warren Carter, “The Gospel of Matthew (69-104). Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah. A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007.

1 Perspectivas Postcoloniales. Probablemente el Evangelio de Mateo se originó ca. 80-90 d.C. en Antioquía de Siria, que no fue ‘post-colonial’ en el sentido cronológico, ni aun colonial en el sentido literal, pues Roma no había establecido una *colonia* de excombatientes en esta ciudad y Antioquía no fue colonia hasta 212 d.C. No obstante, por estar bajo el dominio de Roma y por la presencia de legiones en la ciudad, Antioquía formó parte del imperio y Mateo fue el producto de la interacción entre una cultura imperial y una voz local marginal. (1) Mateo desafía al imperio, testificando los modos de dominio y las maneras de resistir, una voz contestataria pero también apropiada (“co-opted”). (2) El rol del Evangelio (especialmente 28:16-20) en la misión mundial de la iglesia en relación con los imperialismos modernos reclama investigación (que por límites de espacio no se hace aquí); (3) Los lectores contemporáneos en contextos eclesiales deben evaluar críticamente el Evangelio para evitar la perpetuación de prácticas imperiales. Como Mateo hace patente, el control imperial de Roma se ejerce no solamente por la fuerza militar sino por alianzas, reyes-clientes, interdependencia, patronos, beneficios mutuos calculados, etc., que crea una reacción de ambigüedad y ambivalencia (ver las escuelas misioneras en África). Mateo procura establecer comunidades que renuncian a la fuerza y la violencia (5:43-44; 20:25-26) pero a la vez vislumbra un futuro del triunfo violento de Dios sobre Roma (24:27-31).

2 El Sistema Imperial Romano. Antioquía fue la residencia del gobernador de Siria, y los miembros de la elite gobernante probablemente constituyeron un 2-3% de la población y poseyeron grandes riquezas, poder y estatus. Tres o cuatro legiones (20.000 hombres) fueron estacionadas en la ciudad, cuya población era de 150.000 habitantes. Las tropas pudieron reclamar hospedaje y el servicio de personas o animales, creando resentimientos diarios. Probablemente alguna forma del culto imperial existió en Antioquía, apoyado por los representantes de Roma y la elite local.

3 El Argumento y los Caracteres de Mateo en una Perspectiva Postcolonial.

3.1 Primera Sección (1:1-4:17). Sobre la genealogía ver Hanks *supra*. La concepción de Jesús por el Espíritu Santo (1:18,20, 25) es disruptiva, marginando a María (comprometida) y requiriendo el matrimonio contra-cultural de José con ella. La prometida grandeza de Jesús no consiste en conquistas militares sino en “salvar a su pueblo de su pecado” (1:21; ver Sal 130:8). El nombre de Jesús (en hebreo, Josué) hace recordar la liberación de Israel de la esclavitud y el don de la tierra prometida. El rey Herodes responde a la información de los astrólogos con las tácticas típicas del imperio: una alianza con el liderazgo judío (2:4-6), subterfugio (2:6), recoger información (2:5-7), operaciones secretas (2:8), decepción (2:8), violencia militar contra su propio pueblo (2:16-18). Juan el Bautista es una figura marginal que bautiza a Jesús, quien tiene la misión de “cumplir toda justicia” (3:15). La tentación de Jesús hace patente la alianza entre Roma y Satanás (4:8-10), una “demonización” del imperio (82).

3.2 Segunda Sección (4:17-11:1). Las tradiciones de Israel ofrecieron varios paradigmas de resistencia anti-imperial: (1) militar, 1 Macabeos; (2) no-violento, Daniel; (3) acomodación estratégica, Jeremías; (4) comunidad alternativa, Qumrán; (5) intervención divina o mesiánica, juicio escatológico, los libros deuterocanónicos y apócrifos. Mateo presenta a Jesús como pacífico (no-violento) y creando por sus enseñanzas y praxis una comunidad alternativa en medio del imperio, hasta que vuelva a destruir el poder romano. Las enseñanzas se presentan en cinco colecciones, empezando con el Sermón del Monte

(Mat 5-7; ver además 10, 13, 18, 24-25). Las sanidades y los exorcismos de Mat 8-9 enfocan personas marginales. El cerdo (ver 8:23-27) fue el símbolo de una legión en Siria, prominente en la destrucción de Jerusalén en 70 d.C., y así el envío de los demonios en los cerdos desenmascara la alianza entre Satanás y Roma y la destrucción de los cerdos en el mar recuerda la muerte de los egipcios en el Mar Rojo (Ex 15), que anticipa la destrucción de Roma por Jesús (24:27-31). Mat 10 hace patente que la comunidad de los discípulos no puede ser pasiva o introvertida pues la misión no es opcional (ver 28:16-20).

3.3 Tercera Sección (11:2-16:20). La tercera sección hace hincapié en las *reacciones* de la gente a las palabras y praxis de Jesús: algunos receptivos, otros hostiles. Jesús promete “descanso” del “yugo” imperial de impuestos, aunque el imperio de los cielos también impone un “yugo” (11:25-30). Las siete parábolas de Mateo 13 señalan el imperio de Dios, con inicios humildes, que triunfa al final.

3.4 Cuarta Sección (16:21-20:34). La cuarta sección enfoca las *consecuencias* de la misión de Jesús: su choque con la elite y la muerte y resurrección que resulta.

3.5 Quinta Sección (21-27). Jesús entra en Jerusalén (21:1-11) y desafía la elite en el Templo (21:12-17), que resulta en su crucifixión. Con tres parábolas Jesús señala la codicia e injusticia de los terratenientes (21:28-22:14). Contesta tres preguntas, evitando la trampa sobre la moneda con imagen de César (21:15-22,23-34,34-40). Carter describe Mat 23 como un capítulo trastornador (“very troublesome”), que tradicionalmente fue mal interpretado como maldiciendo a los judíos (91). Concluye que refleja la hostilidad después de 70 d.C. hacia los líderes de las sinagogas, aliados con la jerarquía romana. En el discurso final de Mat 24-25 Jesús describe la vuelta de Jesús (su *parusía*, 24:3, 27, 37, 39) y el juicio divino que destruye el orden social injusto. La vuelta espectacular de Jesús se describe como una batalla en 24:27-31. Las “águilas” (¿no “buitres”?) juntados con “el cadáver” (24:28) simbolizan a Roma como instrumento (70 d.C.) y objeto del juicio divino (92; cp. BDAG 2000:22).

3.6 Sexta Sección (28:1-20). El imperio manifestó su poder en la crucifixión de Jesús, pero no puede mantener muerto a Jesús y frustrar los propósitos de Dios. En la escena final (28:16-20) en Galilea Jesús encarga a la comunidad de sus discípulos una misión mundial de discipular que hace contraste con la misión mundial y orden social de Roma, pues la comunidad de Jesús no emplea fuerzas militares.

4 La Teología de Mateo en Perspectiva Postcolonial. Central para esta lectura de Mateo es la paradoja de que el Evangelio imita lo que resiste. El triunfo del imperio de Dios se manifiesta en la resurrección de Jesús que vislumbra su regreso para establecer la plenitud del reino y la derrota y destrucción de Roma simbolizada por las águilas caídas y los cadáveres (24:27-31). De esta manera Mateo emplea el modelo imperial de ‘poder sobre’ para presentar la salvación divina final. Además, aunque el Evangelio resiste al imperio romano, caracterizado por jerarquía, patriarcado y exclusión, lo imita con la formación de una comunidad alternativa, privilegiada, única, de discípulos que experimenta la presencia salvífica de Dios Padre. Esta ‘imitación de imperio’ se manifiesta en cada categoría teológica que el Evangelio emplea: teología, antropología, cristología, pecado, soteriología, escatología, iglesia y ética. Por ejemplo, el reino/imperio de los Cielos emplea el lenguaje imperial de dominación, opresión, violencia, jerarquía, patriarcado, injusticia y elitismo. Al atribuir a Jesús una autoridad universal y absoluta, el Evangelio refleja y reemplaza un sistema de autoridad absoluta con otro. Tal pretensión de la autoridad divina absoluta resulta necesaria debido a la manera dualista o binaria de concebir y construir el mundo actual (ver Satanás en 4:8; 13:38-39; y su alianza con los líderes romanos y sus aliados, 6:13; 12:34; 16:4).

5 Mateo Eclesial: ¿Un Texto de Justicia? No debemos idealizar el texto de Mateo. “Sin duda procura resistir los paradigmas imperiales, pero el esfuerzo no es unívoco, pues duplica la mentalidad imperial de “poder sobre”, las estructuras jerárquicas, crea una comunidad privilegiada y emplea amenazas de violencia escatológica y castigo (¿tortura?) para imponer la sumisión y el cumplimiento de los propósitos divinos. Es un sujeto impuro, en complicidad con el imperio, producido por el poder imperial y produciéndolo, enredado en el mundo imperial y reflejándolo” (100).

Por otro lado, “este texto de un provincial sojuzgado también contesta y protesta al poder romano. Desenmascara la injusticia y el impacto destructivo del gobierno romano al revelar los compromisos demoníacos, en el uso brutal de poder por varios gobernantes que aparecen en el texto, en las jerarquías en todas partes, en los encuentros con los víctimas del imperio (los enfermos, incapacitados, mudos, hambrientos, débiles), en los escenarios económicos, especialmente de parábolas que señalan las prácticas dañosas de los ricos y poderosos, en las enseñanzas y las prácticas aprobadas por la elite de Jerusalén, en las escenas sobre los impuestos, en las advertencias contra la riqueza, en el relato de la crucifixión. *Con su presentación de Jesús como alguien que en su muerte absorbe la violencia imperial en vez de emplear violencia contra el imperio, el Evangelio brevemente rompe el ciclo de violencia y señala el poder de los armamentos de los débiles como una estrategia alternativa.* Vislumbra un orden social alternativo que es inclusivo, misericordioso, no-violento, protector de los débiles, estructurado para lograr el bienestar de todos, comprometido a la integridad, orientado hacia el amor y servicio en prácticas recíprocas, dando a todos un acceso justo a los recursos necesarios para sostener una buena vida” (100).

Solamente una hermenéutica de sospecha nos permite fijarnos e involucrarnos en ambas dimensiones de este texto. Desenmascarar la injusticia romana y su impacto devastador es laudable; la imitación de la mentalidad y las prácticas imperiales es lamentable. Hay aspectos de la experiencia alternativa social que dan vida; otros aspectos solamente pueden perpetuar la muerte... Una estrategia para los lectores de Mateo es la de emplear su crítica del imperialismo contra las esperanzas del Evangelio mismo (¿y de nosotros?) de un triunfo violento divino. Puesto que el Evangelio lanza su crítica contra las prácticas del imperio romano (p. ej. 20:25-26), los lectores pueden emplear la misma crítica contra el Evangelio mismo (100-01)... El Evangelio continuamente afirma la disposición divina misericordiosa (9:13; 12:7). Sin embargo, Mateo no extiende esta afirmación sobre la obra *presente* de Dios a todos sus propósitos *futuros*.

Para la lectura de Mateo, ¿qué significaría si confiamos en esta afirmación de la obra misericordiosa de Dios y la extendemos a la obra divina en el futuro? (101):

- 5.1** Una implicación sería examinar la pretensión imperial de ofrecer beneficios (Pax Romana, etc.);
- 5.2** Cuestionar la pretensión de que solamente Jesús y su comunidad practican la justicia divina (cp 5:45);
- 5.3** Examinar continua y escrupulosamente las estructuras eclesiales y de la sociedad;
- 5.4** Enfrentar el desafío de lenguaje: en vez de hablar del ‘imperio/reino/dominio de Dios o los cielos’, debemos re-imaginar las maneras divinas de trabajar, que son vivificantes y misericordiosas (102).

Thomas Boache (2006). “Matthew”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 487-516.

En un mundo postmoderno y secular, ¿por qué es necesario leer o interpretar la Biblia? Para hacer patente a quienes aceptan una interpretación rígida tradicional la diversidad de mensajes en la Biblia y de las interpretaciones que existen. Empleamos primero una *hermenéutica de la sospecha* y luego una hermenéutica de proclamación de buenas nuevas. Con la hermenéutica de sospecha, popularizada en los estudios del Nuevo Testamento por Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983 y 1992), detectamos voces silenciadas y descubrimos perspectivas ignoradas por la tradición. Pero tales perspectivas, de grupos oprimidos y marginados (pobres, mujeres, minorías sexuales), llegan a ser Buenas Nuevas para ellos hoy. Una hermenéutica de la sospecha presume que las interpretaciones tradicionales no han contado toda la verdad (o aun la han aplastado, Rom 1:18), y procura escuchar en el texto las voces de los oprimidos, previamente ignoradas, intencionalmente o no (487-88).

1 El Contexto Imperial (488-90). Desde el siglo VIII, los territorios de Israel y Judá habían sido conquistados y colonizados por una serie de imperios (Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma). El Evangelio de Mateo probablemente fue escrito entre 81-96 d.C. durante el reinado de Domiciano. Por lo tanto, hay que leerlo desde dos perspectivas: (1) de los eventos narrados; (2) el contexto de la comunidad de Mateo cuando fue escrito.

2. El Autor y el Público (490-92). Probablemente la comunidad de Mateo vivió en Antioquía de Siria ca. 80-90 d.C. y eran judíos cristianos aun dentro del judaísmo, es decir, una secta del judaísmo. Tal contexto explicaría por qué los conflictos mayores reflejados en el Evangelio se presentan como luchas internas del judaísmo, un tipo de “violencia horizontal,” en la que grupos marginados bajo un poder opresivo pelean entre sí. Recientemente Warren Carter demostró cómo podemos emplear el imperialismo romano como una llave hermenéutica para la lectura de Mateo (2000; ver 2007 arriba). Asimismo, un público contemporáneo queer trae a su lectura de Mateo la experiencia de vivir en un Imperio heteronormativo en el cual en la vida diaria recuerde constantemente la hegemonía de la mayoría heterosexual. Distinguimos, entonces, entre un lector *implícito/inscrito* (“implied”, en el caso de Mateo, un varón judío heterosexual) y un lector *actual* contemporáneo (que podría ser mujer, gentil, lesbiana; citando a Janice Capel Anderson 2001:45-7).

3. Una Nota sobre “Queer/Queering” (493). Cuando algo es “queer”, con referencia a la cultura dominante, no es común, ordinario, usual, o conformista. “Queer” tiene un sentido descriptivo (como adjetivo) y activo (como verbo, queering, “haciendo queer”). Se usa en sentido inclusivo para referir a todas las personas en nuestro mundo hetero-normativo a quienes les es negada la capacidad de decidir, no importa si se identifican como gay, lesbiana, bisexual, transexual o transgénero, heterosexual, o ninguna de estas categorías. La palabra “queer” así autoriza y anima la diversidad, por causa de su sentido impreciso. Por lo tanto, la persona “queer” es considerada trasgresora, subversiva, radical, no-ortodoxa o hereje, porque opera en una sociedad imperialista, opresora y heterosexual (“straight”). Además, como verbo, “hacer queer” significa arruinar, trastornar, no aceptar las respuestas fáciles del *status quo*. Así, el acto de “queer” un texto bíblico significa interpretarlo de forma no común y procurar reconfigurarlo, “arruinar lo que ya fue arruinado por generaciones de interpretaciones sexistas, racistas y homofóbicas” (citando a Robert Goss 1993). [Por ejemplo en → Levítico 18:22, la prohibición de “No te acostarás con un hombre como quien se acuesta con una mujer” se entiende tradicionalmente como una prohibición de relaciones homosexuales (dirigido a varones); pero si lo tomamos como dirigida a mujeres, es una prohibición de relaciones heterosexuales—un ejemplo humorístico].

4. La Genealogía (1:1-17), el Nacimiento (1:18-25), los Magos (2:1-12) y la Huída (13-18; 493-99). Siguiendo la metodología que enfoca la respuesta del lector (“reader-response”), no nos preocupa identificar lo que Jesús hizo o dijo, sino cómo los primeros seguidores entendieron lo que hizo o dijo y cómo lo comunicaron a las generaciones posteriores. Sobre la inclusión de cuatro mujeres en la *genealogía* (1:1-17), ver arriba. Jane Shaberg (1987:32-33) señala cómo las cuatro mujeres queer vislumbran la experiencia de María, también queer. El relato del *nacimiento* (1:18-25) refleja la perspectiva de José (cp. María en Lucas). Aunque las investigaciones feministas y queer han preferido la versión de Lucas, podemos hacer una lectura queer también de Mateo si notamos la subversión del patriarcado. Mateo nos cuenta que María, comprometida con José, quedó embarazada sin la intervención de él, lo cual la deja expuesta al castigo de la ley (de pena de muerte; Deut 22:23-27). Sin embargo, con una definición queer/subversiva, Mateo describe a José como “justo” (*dikaios*), no en el sentido común de querer castigar el pecado, sino en el sentido liberador del Éxodo de procurar liberar a la persona débil y oprimida (Mat 25:31-46; ver arriba). Así, como el profeta Oseas rescató a su esposa de la prostitución, José rescata a María de la amenaza de muerte y la toma por esposa—a pesar de las apariencias de adulterio. El Mesías de Dios nace porque José subvierte las normas hetero-patriarcales. Por lo tanto, José es un modelo para personas queer que subvierten las normas de la sociedad al unirse sin respaldo legal, procrear hijos de maneras no tradicionales, y formar nuevos tipos de familias. Richard Horsley (1993b:11-13, 17-19) afirma que la identificación del relato de *los Magos* (2:1-18) como ficción no tiene base, dado la historia de crueldad y violencia de Herodes. Sería mejor aceptarlo como leyenda, que tiene un núcleo histórico pero con elaboraciones edificantes de dudosa historicidad. Es un texto de terror que refleja bien el contexto histórico y el contexto violento de los lectores después de la destrucción de Jerusalén en 70 d.C., pues en Lucas 1-2 la gente canta con gozo, pero en Mateo 2 las mujeres lloran. Tales experiencias de terror, violencia, huida y emigración son comunes también en la larga historia de la homofobia y la persecución de personas queer.

5. El Bautismo y la Tentación (499-500). Desde la niñez de Jesús en Nazaret (2:23) hasta su bautismo y el inicio de su ministerio (3:13-17) Mateo omite 30 años de la vida de Jesús. ¿Por qué? Asimismo, para gente queer la vida significativa y auténtica empieza con la experiencia de “salir del closet” (coming out), cuando escuchamos la voz divina asegurándonos que somos hijos amados de Dios, tal como nos creó, con vidas que le agradan [ver Chris Glaser, *Coming Out as Sacrament*]. De los años anteriores en el closet, hay muchas experiencias de homofobia exterior e interior que es mejor perdonar y olvidar. No podemos tocar las vidas de otras personas como lo hizo Jesús hasta que también tengamos suficiente amor propio (autoestima), amor por Dios y amor por los demás para compartir con ellos todo lo que somos. Tal es el “amor que echa fuera todos los temores” (1 Juan 4:18; [ver Glaser, *Meditaciones sobre Henry Nouwen*]). Un segundo umbral que cruzamos en nuestro peregrinaje como discípulos es la tentación que procede de las fuerzas que quieren separarnos de los propósitos divinos para nuestra vida (Mat 4:1-11). Nos ofrecen largas vidas prósperas y cómodas, salud y seguridad física, influencia y poder sobre los demás—cualquier cosa, si nos apartamos de Dios y la solidaridad con los débiles (25:31-46).

6. El Mensaje: El Reino/Dominio/Imperio de Dios (501-11). El “cambio de mente” (*metanoia*) que Jesús reclamó implica que cambiemos nuestra manera de vernos y aceptarnos como hijos queer de Dios.

6.1 Las Bienaventuranzas (5:3-12). En vez de concluir que Mateo espiritualiza la enseñanza original de → Lucas (“pobres” versus “pobres de espíritu”, etc.), posiblemente Mateo da la forma original, con Jesús hablando “en código” en un contexto hostil imperial (Galilea, 4:23-25) y Lucas decodifica el lenguaje (502, citando Herzog 2000:194, aplicando conceptos de James Scout y Paulo Freire). Tal comunicación “en código” es característica de grupos oprimidos, como la gente queer hoy.

6.2 La Interpretación de Torah/Ley (5:17-48). De la misma manera podemos entender la nueva interpretación de Jesús de la Ley como la perspectiva de gente marginada (enfaticando el amor solidario) en contraste con la tradición legalista dominante (503, Herzog 2000:99; Saldarini 1994:44-48, 87-90).

6.3 Las Siete Parábolas en/para Galilea (13:1-52). Otro ejemplo de lenguaje “codificado” para evitar la persecución son las parábolas del imperio de Dios, que representan una crítica al imperio romano y sus colaboradores de la oligarquía en Jerusalén (13:10-17; 504, citando Carter 2000:280-81). En la parábola de la cizaña, la separación debe ocurrir en el juicio final, pues ahora es común confundir el trigo y la cizaña (13:24-30). La semilla de mostaza (31-32) y la levadura (33) representan fuerzas subversivas al Imperio romano.

6.4 Las Seis Parábolas en/para Jerusalén (20:1-16; 21:28-46, 25:1-46), por otro lado denuncian más abiertamente a las autoridades. En contraste con las injusticias del imperio y la oligarquía local, la parábola de la viña (20:1-16) enseña el trato justo, igualitario y generoso que todos recibirán en el imperio de Dios. La parábola de los labradores malvados (21:33-46) se presta a dos interpretaciones: (1) la lectura tradicional reconoce que el dueño de la viña es Dios (21:33, 40) quien quita el control de la oligarquía (21:45-46) y lo entrega a otros, representantes del judaísmo mesiánico (¿la comunidad en Antioquía?), una interpretación que fácilmente se prestó al antisemitismo en la historia eclesiástica posterior (con la Iglesia cristiana reemplazando el judaísmo); (2) Warren Carter y William Herzog han sugerido otra interpretación de la parábola como ejemplo del discurso subversivo codificado, donde el dueño de la viña es Roma y la “piedra desechada” el pueblo campesino oprimido (506-07).

6.5 La Nueva Comunidad reemplaza la Familia (507-09; Q10:34-36; 12:46-50; 13:53-58; 19:27-30). Mateo toma un texto de Q y tres de Marcos que enseñan cómo la nueva comunidad de discípulos (“la familia ficticia / metafórica”) reemplaza la casa patriarcal procreativa. Estos datos y la crítica del matrimonio y los “valores de la familia” son fundamentales para una lectura queer del Evangelio y la subversión del heterosexismo y de la homofobia (Jennings 2003:172, citando a Ruether 2000:25-28; ver arriba y Carter 2000:376-77; Halvor Moxnes 2003:72-73, 113). Además, solamente Mateo incluye la enseñanza de Jesús sobre los tres tipos de “Eunucos” (19:11-12) como el nuevo paradigma del discipulado en el Reino de Dios, un contraste chocante con el pacto procreativo con Abraham, sellado por la circuncisión de varones (Gén 17; cp. Gal 3:28; Jennings 2003:148-50, 153). Como “queer”, “eunuco” era un término peyorativo y despreciativo, pero Jesús lo apropió para describir a sus discípulos (Moxnes), otro ejemplo también de la inclusividad de los marginados en el ministerio de Jesús (511).

7. La Actividad: los Exorcismos, las Curaciones, las Alimentaciones (511-14). Un *exorcismo* es una curación en la cual una supuesta fuerza maligna es extirpada del sujeto humano (4:24; 8:16; 9:32-33; 8:28-33), experiencias parecidas a las enfermedades mentales de hoy. Una lectura postcolonial interpretaría los exorcismos como un triunfo sobre los males “incurables” que resultan del imperialismo y el colonialismo. De las historias de *curaciones* en Mateo dos hacen hincapié en el carácter radicalmente inclusivo del ministerio sanador de Jesús. En el relato del Centurión y su *pais* (muchacho, esclavo; 8:5-13) es posible que Jesús implícitamente apruebe una relación homoerótica (arriba y → Lucas 7:1-10). En la curación de la hija de la mujer cananita (Mt 15:21-28 → arriba y Mc 7:24-30) es notable cómo Jesús responde a una mujer no-judía, la única persona que gana un argumento con él en los evangelios. En los dos relatos de alimentaciones (Mt 14:13-21 y 15:32-39) también el ministerio y la comida son para todos (cp. las diversas expresiones de discriminación aun en las comunidades gay y “cristianas”).

8. La Pasión y la Muerte (514-15). Desde una perspectiva queer, la historia de la entrada triunfal en Jerusalén (21:1-11) nos autoriza y nos anima a la acción colectiva liberadora. La importancia de la cruz para personas queer es la posibilidad de encontrar a Dios en nuestro dolor y de recibir su don de última trascendencia. El asesinato en 1998 del joven estudiante Matthew Shepard nos da una llave hermenéutica para la lectura de la crucifixión.

9. Más Allá de la Muerte (516). Con la Pascua, Dios hizo a Jesús queer en su solidaridad con nosotros, pues Jesús “salió del closet” y se hizo el Cristo queer, el representante de todas las víctimas de opresión y violencia (citando a Goss 1993:84→ Lucas) y así nos anima a aceptarnos como queer también.