

CAPÍTULO 8

EL “MUCHACHO” DEL CENTURIÓN

Vimos que Mateo y Lucas eliminan de sus respectivas revisiones del material de Marcos, todas las referencias a las relaciones homoeróticas entre Jesús y un joven sin nombre. Ambos eliminan la frase “mirándolo intensamente, Jesús lo amó...” de la historia que según la tradición se conoce como la del “joven rico”. Además Mateo y Lucas también eliminan el episodio del joven desnudo en el jardín de Getsemaní y eliminan la presencia de un joven anónimo, en la tumba de Jesús, que podría haber sido la continuación del episodio el-joven-en-el-jardín. Pero también vimos que este trabajo editorial parece traicionar algún conocimiento del material referido al joven contenido en el Marcos Secreto. El resultado de este trabajo editorial fue la eliminación, en estas nuevas versiones de Marcos, de todo lo que pudiera sugerir una relación homoerótica entre Jesús y el joven.

Sin embargo los Evangelios de Mateo y Lucas no están exentos de contenidos eróticos. A pesar de que parecen eliminar los temas homoeróticos en la descripción de Jesús mismo, ambos tienen huellas de otra relación homoerótica que logra una respuesta positiva de parte de Jesús. Este episodio puede ser titulado el “amigo del centurión”.

En su libro “*Jonathan loved David*”, Tom Horner sugiere que la historia contenida en el Evangelio de Mateo y que concierne a la curación del “muchacho” del centurión puede leerse como referencia a la relación afectiva entre el centurión y el muchacho; y que sería comprendida, por lo menos, por una parte de la temprana comunidad cristiana, como una relación que incluía la práctica sexual. Horner supone que los Evangelios incluyen atisbos de un Jesús que “no sería hostil” a “relaciones homosexuales”. Horner continúa:

“La primera evidencia es el posible motivo homosexual en la historia de la curación del sirviente del centurión (Mateo, 8:5-13 y Lucas, 7:1-10). Siempre me ha parecido que era más que una preocupación ordinaria por un esclavo, la que mostraba el oficial romano en este caso. Lucas usa en este caso la palabra *doulos*, que es la palabra griega común para esclavo, pero Mateo usa la palabra *pais*, “niño” o, en este contexto particular “niño esclavo”. *Pais* es la misma palabra que cualquier hombre adulto, de la cultura griega usaría para referirse a un amigo más joven-o un amante.¹

¿Qué tenemos que pensar de esta sugerencia?²

Uno de los aspectos extraños de esta historia es que precisamente se trata de un episodio de curación/exorcismo común en Mateo y Lucas pero no en Marcos. En general el material que es común en Mateo y Lucas pero no se encuentra en Marcos, es designado

¹ Tom Horner, *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 122.

² La sugerencia, que no aparece en anteriores discusiones, si figura en John J. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom* (Boston: Beacon Press, 1995), 132-36, y en Robert Williams, *Just As I Am: A Practical Guide to Being Out, Proud, and Christian* (New York: Crown Publishers, 1992), 60-63.

por los eruditos como derivado de una hipotética fuente designada como Q, que ambos escritores usaron de manera comparable a como usaron a Marcos.

Virtualmente todo el material de esta hipotética fuente son dichos, parábolas, o enseñanzas de Jesús.³ El episodio de la curación del muchacho del centurión (o esclavo) es la única narración importante de sanación que aparece en la reconstrucción de la fuente Q.⁴ Tanto en Mateo como en Lucas, este episodio se sitúa al final de sus respectivas versiones del primer discurso prolongado de Jesús, conocido por la versión en Mateo como Sermón de la Montaña. En ambos Evangelios, este episodio marca claramente la primera vez que Jesús usa sus poderes curativos en la persona de un gentil.

Más allá de su contenido, este episodio es bastante notable y si al aspecto formal agregamos el aspecto potencialmente explosivo de un contenido homoerótico, la historia se convierte en muy importante para nuestros propósitos.

Estudiaremos cada versión de la historia, empezado por Mateo y notaremos la existencia de un paralelo distante en el Evangelio de Juan; consideraremos luego lo que pudiera estar diciéndonos acerca del tema homoerótico en la tradición de Jesús.

MATEO

Puede ser útil recordar la historia tal como aparece en Mateo:

Al entrar en Cafarnaúm, se le acercó un centurión y le rogó diciendo: “Señor, mi criado [*pais*] yace en casa paralítico con terribles sufrimientos.” Dícele Jesús: “Yo iré a curarle.” Replicó el centurión: “Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo mandes de palabra y mi criado quedará sano. Porque también yo, que soy subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: ‘Vete’, y va; y a otro: ‘Ven’, y viene; y a mi siervo [*doulos*]: ‘Haz esto’, y lo hace.” Al oír esto Jesús, quedó admirado y dijo a los que le seguían: “Os digo de verdad que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande. Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes.” Y dijo Jesús al centurión: “Anda; que te suceda como has creído.” Y en aquella hora se curó el criado. (Mateo 8: 5-13).

He puesto entre corchetes las palabras transliterarias que aparecen en la versión griega ya que la NRSV usa la palabra “sirviente”, un intento de armonizar la versión de Mateo con la similar historia que aparece en Lucas.

¿Cómo interpretar la sugerencia de Horner concerniente al uso que Mateo hace de la palabra *pais* para ese objeto de preocupación del centurión? ¿Es cierto que la palabra *pais* sugeriría una relación pederasta?

³ Para la reconstrucción de Q, ver Robert J. Miller, ed., *The Complete Gospels* (Sonoma, Calif.: Polebridge Press, 1992).

⁴ Referencia a sanación, en un solo versículo (Mateo 12:22 y Lucas 11:14) en ambos casos se usa como introducción a la controversia (de Marcos) acerca de Jesús asociado a Belcebú.

El término es una de las dos raíces que juntas forman la palabra “pederastía”. La otra raíz es *erastes* (de eros) que significa “amante”. La palabra “pederastía” significa “amar a varones jóvenes” y era el término técnico para designar en el mundo helenístico al varón homosexual y sus relaciones. Estas relaciones eran vistas como típicos “vicios” del mundo gentil tanto en la propaganda judía como pagana.⁵ En el mundo de habla griega el término *pais* se usaba usualmente para el varón amado en las relaciones del mismo sexo.⁶ Para un hombre el ideal convencional de un amado era otro hombre más joven, pero esta convención no siempre se cumplía. Esta situación es en parte similar a lo que sucedía hasta hace poco, referirse a una mujer más vieja como “chica” (girl); o referirse al objeto de cariño como “novia” (girlfriend) y al objeto de cariño masculino como “novio” (boy friend) sin importar la edad del amado/a. De este modo, en el mundo helenístico, a pesar de la connotación literal de “boy” (chico, muchacho) el “amado” al cual uno se refería de esta manera, no necesariamente tenía que ser un menor. Es decir, el amado sería designado como “boy” (chico, muchacho) aunque el amado fuera un adulto.⁷ Así, la mejor traducción para el término *pais* en la versión de Mateo, parece ser “boy friend” (novio).

Posiblemente la construcción usada en Mateo, *ho pais mou*, acentúa y llama la atención sobre la relación entre el centurión y el objeto de su preocupación, justificando la traducción de “boy friend” (novio, amado).

¿Cómo pudo semejante historia entrar en el Evangelio de Mateo, quién pone el énfasis en el cumplimiento de la ley? ¿Dejaría pasar Mateo, esta historia sin darse cuenta de la relación pederasta? A pesar de que esta consideración indica a primera vista una imposibilidad de la interpretación pederasta, las cosas no son tan simples como parecen.

De hecho, Mateo tiene una versión de los acontecimientos, diferente a los otros Evangelios y en varios puntos puede resultar chocante para sensibilidades más conservadoras. La historia de los así llamados hombres sabios y la versión de Mateo de la historia de la mujer sirio-fenicia, son dos ejemplos ilustrativos.

⁵ Ver David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 199-202; Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 81-98.

⁶ Así, en su innovador trabajo sobre la homosexualidad griega, K.J. Dover plantea de la siguiente manera los problemas de traducción del griego al inglés: “ya que el deseo recíproco de una pareja de la misma edad es virtualmente desconocido en la homosexualidad griega, resulta de gran importancia distinguir entre la actividad corporal del que se ha enamorado, de la pasividad corporal de aquel de quien se ha enamorado. En muchos contextos, y casi invariablemente en poesía, el compañero es llamado *pais* ‘muchacho’ ‘niño’ (plural *paides*), una palabra que también se usa para ‘criatura’, ‘niña’, ‘hijo’, ‘hija’, y ‘esclavo’. El designado como *pais* en una relación homosexual era muchas veces un joven que había crecido en toda su estatura (las pinturas de los vasos no dejan dudas sobre esto).” K.J. Dover, *Greek Homosexuality* (New York: Vintage, 1978), 16. En una nota, Dover aclara que usar *pais* para designar a una niña o hija resulta arcaico y raro y desaparece después del siglo quinto B.C. Ibid, 7, n. 31.

⁷ John Boswell escribe: “En términos de adultez sexual, las personas eran clasificadas como ‘chicos’ por los escritores romanos cuando se referían a los que servían en el ejército romano. Lo que ‘chico’ intenta sugerir es más bien una belleza juvenil que una minoridad cronológica. Escritores de otras nacionalidades critican a los hombres romanos por limitar su erotismo a jóvenes específicamente mayores” (John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western, Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* [Chicago: University of Chicago Press, 1980], 81). Ver también la referencia que K.J. Dover hace en la nota anterior a las pinturas de los vasos griegos.

La historia de los magos que ocupa todo Mateo 2, es la materia prima para la tradición navideña. Pero en Mateo no se llaman reyes, tampoco se dice que eran tres, no se dan los nombres, ni las razas que la leyenda ha agregado. El texto se ocupa de la aparición de los hechiceros de Oriente. La palabra *magi* es la palabra para hechiceros: una clase de poderosos magos orientales cuyo trato estaba prohibido para Israel. Aparecen en el tiempo de la influencia persa (después del cautiverio babilónico) y los profetas los miran con miedo y repulsión. Representan todo lo que es abominable para Israel. Los rabinos enseñaron, “Aquel que aprende de un mago, merece la muerte”.⁸ Que Mateo los presente como los primeros que le rinden tributo a Jesús es un hecho de considerable audacia. Mateo, obviamente, no tiene miedo de escandalizar las sensibilidades religiosas tradicionales.

En la historia de la mujer sirio-fenicia sucede algo similar. (Mateo 15: 21-28; comparar con Marcos 7: 24-30). En Marcos se dice que es una mujer griega, pero en Mateo se la hace canaanita, por eso una adoradora de Baal. Otra vez, nada podía ser más ofensivo para las sensibilidades de aquellos, que aprendieron de la ley y de los profetas, la obligación de evitar el contacto con éstos, que practican ritos paganos. Además la ley ve a los canaanitas como practicantes de desviaciones sexuales (posiblemente ritos de fertilidad) de prostitución de varones y mujeres, como parte del culto. De hecho, la palabra que se usa aquí para la mujer, perra (*kunariois*) es una palabra que se usa para las prostitutas de culto. (Deut. 23:18; Rev. 22-15)!⁹

La historia juega con la insinuación de una irregularidad sexual y ritual y al mismo tiempo hace a la mujer (no a Jesús) capaz de intuir la misión de los gentiles.

Por eso la sugerencia de una relación pederasta le sirve a Mateo para su propósito. La propaganda de los judíos helenísticos identificaba a los gentiles como gente dada a la brujería, a la idolatría y la pederastía. En la historia de los magos, Mateo ha introducido el tema de los hechiceros. En el caso de la mujer canaanita, Mateo ha introducido claramente a una “idólatra”. La sugerencia de la relación pederasta del centurión sirve para subrayar la *gentilidad* del centurión. Y precisamente la *gentilidad* del centurión se hace necesaria para contrastar con los “hijos del reino” que piensan que ellos-y no los “del este y el oeste”- serán los que cenarán con Abraham y sus ancestros en la fe.

Formulada así, la historia puede ser vista como una versión de los gentiles de lo que Jesús dijo al sumo sacerdote y a los ancianos en el templo “los cobradores de impuestos y las prostitutas entrarán al reino de Dios primero que ustedes” (Mateo 21:31, ver también versículo 32). Este dicho concerniente a las prostitutas sólo aparece en el Evangelio de Mateo, y la repetición de los términos “recaudadores de impuestos y prostitutas” (*pornai*) en los versículos 31 y 32 subraya su importancia. De lo que se trata es de la apertura y buena voluntad de esta gente de mala fama, dispuesta a creer a Juan el Bautista. Y en el caso del centurión, de lo que se trata, es de la entrada en el reino de Dios, de un gentil también de pésima fama. Como centurión y pederasta, combina las

⁸ Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. Geoffrey W. Bromily (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), 5: 358.

⁹ En los malos viejos tiempos, las referencias en Deuteronomio y Revelaciones fueron traducidos erróneamente refiriéndose a “sodomitas”. Ver Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality in the Western Christian Tradition* (London: Longmans, Green, 1955), 41-45.

características del recaudador de impuestos (sirviente del opresor) y del prostituto (sexualmente depravado). Esta combinación, parece querer confirmar que la versión de Mateo de la historia del centurión, es un paralelo de lo que se dice de prostitutas y recaudadores de impuestos. Esta evidencia crece al comprobar que Mateo quiere que leamos la relación del centurión y el muchacho, como una relación pederasta.¹⁰

Otro ejemplo de la tendencia de Mateo de molestar sensibilidades tradicionales, se encuentra en la genealogía de Jesús. Aquí Mateo menciona específicamente a cuatro mujeres en la lista de sus ancestros: Tamar, Rahab, Ruth, y “la mujer de Uriah” (Betsabé). Por lo menos tres de ellas pueden ser vistas como de carácter dudoso. Tamar fue prostituta (del templo) e intentó seducir a su suegro, quien le había prometido darle en matrimonio a otro de sus hijos después de la muerte de su primer esposo. (Gen. 38: 6-30). En los ancestros de Jesús se enfatiza una relación triplemente ilícita: incestuosa (suegro con nuera); una relación con una prostituta idólatra que pertenece a la prostitución del culto. Sus hijos mellizos nacen de una unión por completo ilícita.

A pesar de la referencia anacrónica Rahab, es concida tanto en las Escrituras Hebreas como en el Nuevo Testamento, como Rahab la prostituta (Josh. 2: 1-21, 6: 22-25; Heb. 11: 31; Santiago 2: 25). A la imagen de prostitución, anticipada en la referencia a Tamar, se agrega aquí la identidad de gentil, de hecho una canaanita (anticipando la mujer de Canaan).

La mujer de Uriah que se convierte en madre de Salomón es por supuesto Betsabé. Ella es víctima de un rapto/seducción perpetrado por el rey David, quien trata de ocultar el hecho, mandando matar a su esposo Uriah.

Esta contabilidad nos deja a Ruth. El hecho de que es moabita puede ser suficientemente escandaloso, ya que serlo, la excluye absolutamente del pueblo de Israel. De acuerdo a Deuteronomio 23: 3, toda descendencia de moabita es rechazada “hasta la décima generación”, lo que obviamente incluiría a David, quien era tercera generación después de Ruth y Boaz. ¿Pero significa esto que ella, a diferencia de las otras, no es sexualmente sospechosa? ¿O percibe Mateo las sugerencias eróticas de su relación con Noemí?

Sea lo que fuere lo que pensemos acerca de esto último, es el mismo Mateo, quien hace constantemente un lugar en su narración, para los sexualmente estigmatizados y los gentiles.

Cuando colocamos la historia del “muchacho” del centurión en este contexto, podemos ver más claramente porque Mateo pudo haber transmitido o creado una sugestiva historia de relación pederasta.¹¹ A partir de la cita de la genealogía, el Evangelio de

¹⁰ También debemos incluir en estos pasajes los dichos de Jesús referentes a los eunucos (Mateo 19: 11-12) que desacredita las proscripciones del Deuteronomio 23: 1: “Aquel cuyos testículos son aplastados y cuyo miembro viril es cortado no deberá entrar a la asamblea del Señor.” Los dichos de Jesús concernientes a los eunucos sitúan a Jesús abiertamente del lado de los sexualmente marginalizados. Ver la discusión de este texto en el capítulo siguiente.

¹¹ En la anterior discusión sobre el discípulo que Jesús amó, sugerí que Mateo puede haber eliminado esta figura para no cuestionar innecesariamente la sumisión de Jesús a la ley (ya sea para lectores judíos o lectores conocedores del Antiguo Testamento). Hemos visto ahora que Mateo no se ciñe ciegamente a las

Mateo manifiesta la intención de incluir a los gentiles y a los sexualmente marginalizados en su narrativa, mostrando el cumplimiento de los propósitos de Dios en Jesús el Mesías. Al relatar el comienzo de la actividad de Jesús como Mesías, Mateo ubica el encuentro de Jesús con el centurión. Es precisamente el centurión, como gentil, y como pederasta quien sirve al propósito de mostrar que la esperanza de sanación está en otros y no siempre en los “pertenecientes” al pueblo de Dios. El centurión resulta así, una dramática señal de cómo el propósito de Dios se realizará aún escandalizando al pueblo de Dios. Como pederasta el centurión representa este punto de vista en la narrativa del Evangelio de Mateo.

LUCAS

En la versión de Lucas de esta historia nunca nos encontramos con el centurión. Lucas envía dirigentes judíos para presentar el caso a Jesús. Señalan que el centurión les ha construido la sinagoga y que es un hombre de bien. Jesús responde y va a la casa donde los “amigos” del centurión le dicen que no se acerque y le repiten las palabras acerca de la autoridad. En Lucas no están las referencias a Abraham y su descendencia, pero sí escuchamos que cuando los intermediarios del centurión regresan a la casa, encuentran sano al esclavo (*doulos*), (Lucas 7: 1-10).¹² Aquí la palabra “esclavo” (*doulos*) se usa cuatro veces para señalar al objeto de la curación.¹³

¿Qué más se puede decir de la historia? Lucas puede estar usando el relato para señalar en su narración una especie de “espejo” del lector ideal. Lucas escribe la narración a un cierto Amigo de Dios (Theófilo). El centurión es retratado como temeroso de Dios, es decir un gentil que se ha unido a la sinagoga, no aún un converso al judaísmo, pero sí un ferviente admirador. Si Lucas está escribiendo para una audiencia constituida de esta manera, entonces será importante para él usar *doulos* en vez del más ambiguo *pais* ya que este último término se prestaba demasiado obviamente a una interpretación “homosexual”. El “temeroso de dios” sería un gentil que aceptaría la caracterización de la práctica pederasta como vicio de los gentiles. Los temerosos de Dios estarían entonces entre aquellos gentiles que rechazaban estas prácticas, ya sea por razones personales o por enseñanzas judías. Lucas tiene claros motivos para no querer enfatizar el carácter pederasta de esta relación en un relato destinado al lector “temeroso de Dios”. Además, una persona comprometida en prácticas pederastas no sería precisamente recomendada por dirigentes judíos.

Notamos también que aquí la terminología de Lucas (*doulos*) no elimina la sugerencia de una relación sexual. Sólo aleja un poco esta posibilidad. En tiempos romanos las descargas sexuales permitidas en primera instancia, eran sobre los esclavos

normas de la ley en su narrativa. Pero posiblemente Mateo no conocía la historia del amado o eligió no hablar de ello para no levantar prejuicios anticipados en el lector. Sin embargo da mayor espacio a los sexualmente marginalizados y retiene y enfatiza el carácter pederasta de la relación del centurión y su “amigo”.

¹² El tema de la descendencia de Abraham y el tema del fuego y el azufre son adiciones características que Mateo agrega a muchas historias.

¹³ No tres como Horner dice, *Jonnathan Loved David*, 122.

generalmente jóvenes).¹⁴ Así la terminología de Lucas no excluye una relación sexual, pero la terminología de Mateo parece ponerla más en foco.

Podemos notar que a pesar de que el objeto de preocupación del centurión es designado en Lucas cuatro veces como *doulos* (esclavo) se lo llama *pais* en una ocasión. Este término aparece cuando los “amigos” del centurión (no judíos) repiten las palabras del centurión directamente (7: 7). Ya que Lucas provee un contexto en el cual la persona es identificada como esclavo, una traducción adecuada aquí de *pais* podría ser “niño-esclavo”. Lucas puede haber dejado intacta la referencia a *pais* que había sido modificada antes por la mediación de los judíos que intercedieron por el centurión. Así los judíos de esta historia considerarían la relación como entre esclavo y su dueño, mientras que los gentiles usan el término que tiene la problemática connotación de “boyfriend”.

El tipo de relación entre el centurión y el esclavo es sugerido en Lucas, al comienzo del relato, cuando dice que el esclavo es importante y querido para el centurión. La palabra usada es *entimos*. A pesar de que algunos sugirieron “costoso” o “valioso” como significados posibles, nada garantiza esta traducción. Hasta donde yo sé, los únicos significados para *entimos* en el Nuevo Testamento son “honrado” o “estimado” (para personas de alto rango) o “querido” para amigos muy cercanos y queridos. Nada permite el sentido de “valioso” o “costoso” ya sea en el Nuevo Testamento o la Septuaginta.¹⁵

¿Por qué le quitaría Lucas importancia a los elementos homoeróticos de la historia?

Notemos que como Mateo, Lucas quiere mostrar a Jesús como la realización de las esperanzas de Israel. A Mateo le interesa demostrar que la comunidad judía leal a Jesús representa la correcta reinterpretación de la ley y de los profetas en contra de la sinagoga del siglo uno, que estaba excluyendo a estos mismos judíos-cristianos. Mateo no está de acuerdo con una aplicación literal de la legalidad, característica de la sinagoga tal como se la muestra en este Evangelio. Mateo sugiere que la ley y los profetas focalizan apropiadamente sobre un sentido de justicia y compasión. Mateo se opone absolutamente a los intentos de restringir la identidad del pueblo de Dios y muestra una política de apertura coherente con la reinterpretación profética de la ley.

Por otro lado, Lucas representa a Jesús y sus seguidores más atentos a las tradiciones del judaísmo, incluyendo el culto en el templo y la participación de la sinagoga. Podemos agregar la descripción que Lucas hace de la política de Pablo en Actas al mostrar su propia ortodoxia fariseica y ortopraxis (hasta el punto de circuncidar a Timoteo). La misión dirigida a los gentiles es un tema importante para Lucas, una obligación frente a la negativa de las autoridades judías de reconocer a Jesús.

Lucas quiere mostrar esta apertura hacia los gentiles como continuidad de las tradiciones judías, no como una ruptura, como suele aparecer en otros relatos. Esta perspectiva explica la tendencia de Lucas de debilitar los aspectos más conflictivos en la tradición de Jesús. Lucas representa a los gentiles conversos como adhiriendo

¹⁴ Notar Boswell, *Christianity, Homosexuality, and Social Tolerance*, 78, y Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 120.

¹⁵ Los únicos otros usos en el Nuevo Testamento son Lucas 14: 8; Phil. 2: 29; y 1 Pedro 2: 4, 6.

fervientemente al judaísmo – de ahí la tendencia de hacer al centurión lo más judío posible (quitando importancia al carácter pederasta de la relación con su muchacho/esclavo). Por eso Lucas no elige suprimir esta historia que sería un puente hacia los gentiles sino que la conforma a las normas judeo-gentiles apagando en parte el contenido homoerótico de la relación entre el centurión y su querido muchacho.

El episodio que en Lucas sigue inmediatamente a éste, es la historia de la resurrección del hijo de la viuda en Nain. Vimos que esta historia puede ser una versión de una tradición que ya conocemos del Marcos Secreto, en el cual los temas homoeróticos aparecen claramente. En ambos casos Lucas ha intentado, eliminar los temas homoeróticos de la tradición de Jesús, sin lograrlo por completo.

JUAN

Horner no parece estar enterado que tenemos una tercera versión de esta historia en el Evangelio de Juan. El episodio ocurre cuando Jesús vuelve a Caná donde, se nos recuerda, transformó el agua en vino. En vez del centurión aquí tenemos un “oficial real” (*basilikos*), y en vez de estar en Capernaúm estamos en Caná. Donde Mateo usa *pais* y Lucas usa *doulos*, Juan usa generalmente la palabra *uios*, pero también usa *paidion*, que es una variación diminutiva de *pais*. Pero al contrario de Mateo y Lucas, no pone mucha importancia en la no-judeidad del peticionante. Si Juan conocía la misma historia que tenemos en Mateo y Lucas, entonces eligió disminuir este aspecto y transformar al “muchacho” o esclavo en un miembro de la familia. Las tres historias enfatizan la curación a distancia y al igual que en muchas otras historias de sanación, el tema central es el de la fe. Las tres versiones ponen la historia al comienzo de la narración y le dan un cierto carácter prominente.¹⁶

La versión de Juan, de esta historia, parece negar una relación pederasta ya que el joven es específicamente identificado como hijo (*uios*) del oficial (*basilikos*). ¿Debemos suponer que Juan expurgó la relación que en Mateo aparece sugerida? No parece ser el caso ya que en Juan hay muchos episodios escandalosos, aún cuando no consideremos la figura del discípulo que Jesús amó. Hay otras dos explicaciones que pueden ser más útiles aquí. Primero, Juan puede no haber conocido la versión de la historia contada por Mateo. Como hemos visto, Mateo puede haber tenido razones para acentuar lo sugestivo y escandaloso de la historia, tal como la conocía. El Evangelio de Juan también tiene una fuerte tendencia a contar los episodios, reuniendo aspectos que aparecen en otras tradiciones. En este caso se puede tratar de la historia del gobernante que envía a Jesús un pedido por su hija que está muriendo (Marcos 5: 21-43; Lucas 8: 40-56; Mateo 9: 18-26). La reunión de elementos resulta en un *basilikos* (ni *archon* judío ni centurión pagano) y la sanación (tomada de la narración del centurión) del hijo (no hija o esclavo/*pais*). Puede ser que Juan encontró una manera de juntar varias historias en una, sin comunicar los temas correspondientes al final (la resurrección de Lázaro, o la aparición del amado).

¹⁶ Es prominente en Mateo, no sólo porque preanuncia la misión a los gentiles sino también porque es el segundo milagro de Jesús. En Juan, la curación es identificada como la “segunda señal” que realizó Jesús. En Lucas es el comienzo de una serie que culmina con la pregunta que hacen los emisarios de Juan el Bautista “¿Eres Tú el que debe venir?”.

INTERPRETACIÓN

A partir de este análisis podemos decir, primero; que la versión de Mateo, de la sanación del muchacho del centurión, sugiere una relación pederasta entre el centurión y el joven. Es difícil determinar cual de las dos versiones (Lucas o Juan) es más “histórica”.¹⁷ Hemos visto que hay peculiaridades en cada versión que se basan en la perspectiva teológica de cada texto. Esta pregunta, y todas las otras referidas a lo que realmente sucedió, debo contestar que realmente no lo sé.

Sin embargo la versión de Mateo debería leerse como sugiriendo deliberadamente una relación pederasta entre el centurión y el muchacho. ¿Significaría esto una lectura afirmativamente gay? ¿Cambiaría la comprensión del Evangelio para el lector gay y para quién no lo es?

Me parece que no haría violencia al texto suponer o afirmar que Jesús responde al llamado de ayuda del centurión para su amado (o para su amante como diríamos hoy). Tanto en este, como en otros casos, Jesús no averigua el estilo de vida o el pasado de la gente que pide su ayuda. La gente no tiene que demostrar merecimiento, su necesidad es suficiente para que Jesús responda.

Jesús no demuestra en ningún momento una actitud remilgada frente a las “irregularidades” sexuales. Suponer que para Él una relación homosexual o más bien una relación pederasta sería difícil de aceptar, resulta totalmente absurda cuando profundizamos la actitud de Jesús.

El lector sumergido en lecturas cristianas tradicionales, al leer este texto, puede suponer que el centurión es representado como un modelo de fe y por eso no podría ser un pederasta. Pero veamos lo que el texto mismo dice sobre esta conclusión.

Primero, la fe del centurión es como la fe de los otros, que al comienzo del Evangelio se acercan a Jesús para pedirle que los cure. El carácter de su fe no está determinado por un cierto contenido doctrinal, sino por un audaz deseo de salud e integridad. La impertinencia, la impaciencia, el arriesgarlo todo para lograr este deseo, es lo que Jesús llama “fe” en todos estos casos.

En el caso del centurión, es la preocupación por su muchacho/amante lo que lo lleva a buscar a este sanador judío itinerante. Esa preocupación le hace superar el temor de ser visto en compañía de gente tan poco honorable y el temor de ser increpado por un judío, por su vida amorosa.

El centurión muestra su confianza de que la parálisis de su amado no es “voluntad de Dios” y puede y debe ser superada. En esto, su fe corresponde al anuncio de Jesús, y la demostración de la venida del reino de Dios. Desde el punto de vista de Jesús, la venida del reino, supone la curación de las enfermedades y de la locura.

¹⁷ Horner, *Jonathan Loved David*, 122, sugiere la prioridad del relato de Mateo.

El centurión expresa su confianza en la forma característica de un gentil, en términos de jerarquía, orden y obediencia. Pero Jesús es muy crítico de este punto de vista. “Sabes que las autoridades de los gentiles mandan despóticamente y sus grandes son tiranos. No va a ser así entre ustedes.” (Mateo 20: 25-26). Jesús excluye por principio la noción de autoridad que es la base de la visión del mundo que sostiene el centurión.

Podemos ir aún más lejos. El centurión cree que Jesús tiene un ejército de demonios bajo su mando. La palabra usada en griego para describir los tormentos de su boyfriend sugiere que el joven es torturado por espíritus del mal. El término también es usado en el caso del endemoniado de Gerasa (Mateo 8: 29, Marcos 5: 7, Lucas 8: 28 y ver también Mateo 18: 34). El centurión supone que Jesús puede comandar a sus subalternos, los demonios, para que liberen al joven del tormento. Como sabemos, otros creyeron lo mismo de Jesús. Escribas y fariseos acusaron a Jesús de estar asociado con Beelzebul (Mateo 9: 34; 12: 24). Suponían que de esta manera Jesús obtenía su poder sobre demonios y enfermedades. El centurión parece compartir este punto de vista. Apenas se puede suponer que la fe del centurión tenía que ver con Jesús o con el carácter de la autoridad de Jesús.

¿Cómo es la fe del centurión? A pesar de que puede tener las mismas ideas que los enemigos de Jesús, acerca del origen del poder de Jesús, el centurión muestra una actitud muy diferente hacia Él. Los escribas desacreditan el trabajo de sanación, de cuerpos y mentes que realiza Jesús. Pero al centurión no le importa de dónde viene el poder de Jesús mientras pueda curar a su boyfriend. A los escribas no les importa la curación, inclusive pueden imaginar que la enfermedad es voluntad de Dios. Pero al centurión no le importa si es o no voluntad de Dios; él ansía la curación y la integridad de su amado, haría, arriesgaría cualquier cosa para obtenerla.

Actúa de acuerdo a su deseo. Sabe que a los judíos religiosos les repugna la idea de la pederastía, no comprenden ni simpatizan con el tipo de amor que él conoce. Sin embargo sale a la calle a encontrarse con el sanador judío, y arriesgando el rechazo y el ridículo, pide la curación para el muchacho que ama.

El centurión ha escuchado que este hombre es quizás un brujo poderoso. No es fácil acercarse a gente así, se los siente peligrosos. Si Jesús tiene a su mando un ejército de demonios, entonces, ciertamente es un hombre peligroso. Pero impulsado por su amor e inquebrantable esperanza, el centurión se arriesga a este encuentro por amor a su muchacho.

La fe del centurión no nace de las ideas en su cabeza, sino del deseo de su corazón, la ansiada curación del amado. Jesús responde incondicionalmente a esa fe. La preocupación del centurión por el otro, su audaz expectativa, a pesar de no ser expresadas verbalmente, son suficientes para que Jesús actúe.

Hemos encontrado distintas variaciones de esta historia, lo que nos permite afirmar lo siguiente: el aspecto importante de la historia es la preocupación por el otro, sea esclavo, hijo o joven amante, y también el hecho de aceptar los riesgos que implica la búsqueda de ayuda. Ser vulnerable en la esperanza, buscar anhelosamente la mejoría, negarse a creer que la locura o la parálisis tienen la última palabra y creer que el poder

divino no está del lado de la calamidad sino del lado de la salud: esta creencia es la que Jesús llama fe. Fe es más que cumplimiento de la ley, limpieza ritual, doctrina ortodoxa o rectitud moral del peticionante –Jesús ve la fe con maravillada sorpresa, porque la fe muestra que en verdad, el reino de Dios se ha aproximado.

CONCLUSIONES

La historia de curación del muchacho del centurión, en el Evangelio de Mateo, puede ser leída como la aceptación de Jesús, inclusive su colaboración, en una relación pederasta. Este tipo de lectura no sólo no violenta el Evangelio de Mateo, sino que enfoca dimensiones de la narración muchas veces ignoradas, específicamente, el rol de los marginados sexuales. Al enfocar esta dimensión, podemos recuperar el Evangelio de Mateo de esa distorsión moralista y legalista que se le atribuye. La imagen de Jesús que Mateo presenta, es la de una fundamental simpatía para con los marginales sexuales; esto no sólo tiene implicancias para los lectores gay sino también para los “normales”. Las “buenas nuevas” de este tipo de lectura, no atañen sólo a gays y lesbianas.

El desafío de semejante lectura no es sólo para los “conservadores” de una moral sexual tradicional. Hasta los lectores “liberales”, que pertenecen o simpatizan con la comunidad gay, pueden sentirse preocupados por el lugar, que en la narración, se da a una relación específicamente pederasta. En nuestra era, el tipo de relación homosexual, cultural y moralmente aceptada, es la basada en el “consentimiento entre adultos” - iguales en edad y status. Este no es ciertamente el caso de esta relación, lo sabemos por la terminología usada en los relatos de Mateo y Lucas. Lo que indican ambas versiones es que ni el status ni la edad de los “partners” son importantes (mucho menos su género) sino la profundidad de los sentimientos de uno hacia otro. Sobre la base de Mateo ya no será posible construir una ética que remarginalice a prostitutas o “partners” putativamente desiguales.

Estoy pensando aquí en aquellos que siguen la interpretación de Scroggs, de los términos que figuran en la lista helenística de los vicios. Insisten en que esos términos se refieren a relaciones pederastas y de prostitución entre “adultos que consienten”¹⁸ Este enfoque se convierte fácilmente en una estigmatización y remarginalización de ciertas relaciones para, al mismo tiempo, eximir a otras de una condenación moral. Este proceso repite las tendencias de “chivo expiatorio” usadas por la hermenéutica heterosexista y homofóbica. Como ha señalado Gayle Rubin en otro caso, nuestras prácticas eróticas serán consideradas con desprecio por un gran número de personas.¹⁹ No es cuestión de decir “todo vale” sino basar los juicios éticos sobre criterios éticos: que suponen solidaridad con los marginalizados y preocupación por la calidad de la relación y no preocuparse por el status de los amantes.

¹⁸ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 126-29, 138-39.

¹⁹ Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michele Aina Barale, y David M. Halperin (New York: Routledge, 1993), 15.