

Ted Jennings, profesor de Biblia y Teología Constructiva en el Seminario Teológico de Chicago, ofrece otro sólido texto comparable al anterior *The Man Jesús Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament* [El Discípulo Amado: Narrativa Homoerótica en el Nuevo Testamento] (Cleveland: Pilgrim, 2003). Sustentadas en la pulcra exégesis de textos poco conocidos y lecturas creativas de textos transitados, sus conclusiones son poco menos que revolucionarios:

- La Biblia no es un libro homofóbico, sino profundamente positivo y homoerótico.
- La Biblia Hebrea (“Antiguo Testamento”) desarrolló una perspectiva positiva del homoerotismo varios siglos *antes* que los Griegos (cuya admirable “tolerancia” ha sido universalmente contrastada a la presunta “homofobia” de la Biblia): “En algunos casos, la evidencia de un homoerotismo significativo en Israel antecede a la de Grecia, por varios siglos. Por lo tanto, pareciera que Israel tendría mayor derecho a ser considerado el hogar cultural del homoerotismo que la antigua Grecia” (198).
- Tanto en la cultura hebrea como en la griega, los textos que representa positivamente al homoerotismo femenino (lesbianismo) anteceden al masculino.

Jennings está proyectando un tercer volumen, “un análisis de Pablo... para demostrar que la homofobia cristiana no deriva ni de Levítico, ni de del mismo Pablo sino de la tradición que se remonta a Platón, desarrollada por ciertos estoicos y que mas tarde fue incorporada al helenismo alejandrino de los comentarios de Filón, Bernabé, Clemente y otros que les sucedieron. Con todo esto procuro desenmarañar la tradición cristiana de las agregaciones erotofóbicas. Estoy persuadido que esta maraña es uno de los principales obstáculos que impiden la recuperación de una justicia social comprometida, la cual es parte esencial del evangelio (pecado=sexo; en lugar de pecado=violación, abuso, explotación, etc)” [correspondencia personal, Julio 31, 2005].

**Parte Uno.** El amor de los héroes (1-2). El marco de la narrativa es uno de héroes y sus compañeros jóvenes varones. “Además encontramos en la narrativa la participación de YHWH y vemos que el también tiene compañeros jóvenes varones los cuales parecen ser seleccionados hasta cierto punto en virtud de su notable belleza” (2)

**1 Amor de Guerrero** (3-12). La saga concerniente a David “se presenta como una escrita para hombres... para guerreros y, especialmente, líderes de los guerreros... Las mujeres a menudo aparecen [“Las mujeres quedan fuera de nuestro contacto cuando salgo en una expedición,” dice David (1 Sam 21:5; ver Deut 24:5; 2 Sam 11:11, Jennings 3, nota 1)]... En su lugar, los...líderes dominantes siempre aparecen con su compañeros jóvenes varones...más jóvenes o con un status inferior” (3).

**1.1 Los Héroes y sus Jóvenes Compañeros.** “A Saúl se lo presenta inicialmente como “un hermoso varón joven” (1 Sam 9:2) acompañado por un muchacho junto a quien va en búsqueda del asno de su padre (3-4). “Jonatan, al igual que su padre, tiene un joven camarada con quien emprende las aventuras que le valdrán tantos elogios... un escudero (5). “David es elegido, al menos en parte por su belleza, para ser el joven compañero y escudero de Saúl (1 Sam 16:21-22). No obstante, “David es el único de quien no se dice que haya tenido tal clase de compañeros” (5). “No existe nada en el material de la saga heroica (Jueces- 2 Samuel)...que excluya una lectura erótica o sexual” (6).

**1.2 YHWH como Jefe de Guerra.** “en este contexto YHWH es el preeminente jefe de guerra... ¿Cómo elige este...jefe de guerra a sus juveniles compañeros? ... El elige dos. Primero a Saúl, y más tarde cuando Saúl le disgusta, elige a David. En lo que podemos discernir, el motivo de las elecciones es la sorprendente belleza física de los dos jóvenes varones. Esta es siempre la principal característica que se menciona en el texto” (7, citando 1 Sam 9:1-2; ver José en Gen 39:6-7). “YHWH reclama que el no mira la apariencia exterior sino el corazón (buena voluntad) de la persona (1 Sam 16:7). No obstante se nos dice que cuando entra la habitación el

último de los hijos de Jesé: “era rubio, de ojos hermosos y apuesto. El Señor dijo [a Samuel] ‘levántate y úngelo, porque éste es’ (16:12) ... la elección no se realiza sobre la base de alguna proeza previa” (8; la nota 3 cita a Isa 53:2 y el siervo sufriente que carece de hermosura). Absalón (2 Sam 14:25) y Adonías (1 Reyes 1:6), hijos de David aparecen también como varones apuestos, pero ninguno es elegido como sucesor de David (9). “YHWH que había rechazado a su primer compañero para elegir a David, ha aprendido entretanto [de parte de David] la virtud de la lealtad, y permanece leal a David hasta el final” (10 [a pesar del adulterio y del asesinato, ¡pecados mucho más serios que los de Saúl!]).

Las características de la relación entre el héroe y su escudero son: “Primero... el escudero es el compañero constante del héroe o guerrero... Luego, el joven se distingue por una absoluta lealtad al héroe... [una] lealtad hasta la muerte ... Esto no es necesariamente igual desde el lugar del guerrero en relación al joven” (10). Jennings luego cita la analogía patriarcal del matrimonio con su doble normativa en relación a la poligamia (11). “La clase de elementos homoeróticos presentes en el texto tienen algunos puntos de contacto con aquellos que encontramos en los guerreros de otras culturas... no tanto con la pederastia ateniense sino... con Esparta o la famosa banda de amantes de Tebas... los samurai y sus muchachitos acompañantes [en Japón]” (11) [ver el original de Batman y Robin; David M. Halperin, “Los Héroes y sus Compañeros” 1990:75-87]. “La descripción de YHWH en esta narrativa... al menos presupone algunas de las características que son propias del deseo homoerótico” (12).

**2 Triángulo Amoroso: Los Amantes Humanos de David [Saúl y Jonatán] (13-36),** “Quizá el primer gran triángulo amoroso de la literatura occidental” (13; ver David M. Halperin, “Heroes & their Pals”, *One Hundred Years of Homosexuality* [“Los Héroes y sus Compañeros”, *Cien Años de homosexualidad*]. New York: Routledge, 1990:75-87).

**2.1 Saúl y David.** “Tenemos dos relatos acerca de la manera en que David atrae la atención de Saúl. En el primero se dice que Saúl tiene un espíritu inmundo que lo atormenta” [y entonces envía por David, un joven prodigio musical para que lo alivie, 1 Sam 16:21-23]... En el segundo relato... Saúl está en guerra con una banda de filisteos cuya arma secreta es un gigante de nombre Goliat... [17:33,42; 18:2] (14). “Del mismo modo que son dos los relatos que nos cuentan como David llega ser amado por Saúl, también son dos los relatos que nos cuentan como la relación se echa a perder, al menos desde el punto de vista de Saúl, casi desde el comienzo... Partiendo de 18:10 hasta 16:25 la historia está dominada por los intentos de Saúl de asesinar a David. ¿Cuál es la base de esta enemistad? Nuevamente tenemos dos explicaciones. La primera cuenta que David llega a tener un gran éxito como guerrero al servicio de Saúl y la gente entonces comienza a amarlo (18:16). Saúl se pone celoso de su popularidad... Existe otra razón que justifica los celos de Saúl y que es mucho más convincente...” (15) Jennings cita luego a 1 Sam 18:1-4 y 20:30-31,34 y explica la acusación que hace Saúl de que Jonatán ha expuesto la desnudez de su madre del siguiente modo: “al tener una relación erótica/sexual con David, Jonatán ha tenido una relación con alguien que tuvo relaciones sexuales con su padre, de manera que ha expuesto la desnudez de su padre. Al exponer indirectamente la desnudez de su padre, Jonatán ha expuesto la desnudez de alguien más con quien su padre ha tenido relaciones sexuales: la mujer de Saúl y madre de Jonatán” (17). “La reacción desmesurada de Saúl no tiene sentido si solamente la relación de David con Jonatán se expresó sexualmente. Más bien, la relación entre Saúl y David debe haber sido también sexual para que la cadena de exposición de desnudez tenga sustento.” (18)

**David salva a Saúl [dos veces].** “La acción de 1 Sam 18-30 tiene que ver con la ira asesina de Saúl dirigida contra David, su ex joven juguete” (19). De la misma manera que son dos las historias que nos cuentan como llega David a la corte de Saúl y son además dos las explicaciones de los celos furiosos de Saúl hacia David, “Similarmente... dos historias... tienen como tema la negativa de David de asesinar a su atormentador” (19). “Notablemente las dos historias tienen una estructura similar. En realidad parecen ser casi la misma historia” (26, citando 1 Sam 24:17 y 26:21). “A pesar de la similaridad de estos episodios, existe no obstante una diferencia notable entre ellos” (21) “A pesar del deterioro en la relación... David permanece inflexiblemente leal al hombre que primero lo eligió como favorito... Esta firme y absoluta lealtad de David a Saúl servirá como patrón para la lealtad de David hacia Jonatan y más tarde aún hacia Adonai.” (23).

**2.2 Jonatan y David.** “La atracción de Jonatan hacia David comienza casi inmediatamente... parece ser como un amor a primera vista” (25; 1 Sam 17:58; 18:1,4; Deut 13:6). “El primer abogado y protector de David

[contra Saúl] es Mical, la hermana de Jonatan” (26;18:20-27;19:11-17). “Sigue un capítulo entero... dedicado al amor de Jonatan hacia David” (26-27; 20:1-42). “[en 1 Sam 23.16-18]; no resulta claro si Jonatan ofrece que él será segundo en mando o si será co-líder con David” (28). “Ya sea que Jonatan está preparado para someter completamente su preeminencia en aras de su amado, ó que “se nos ofrece una mirada de la abolición de la rivalidad masculina sobre la base del amor... El vínculo homoerótico parece así subvertir totalmente el orden de jerarquías en las cuales tales relaciones estarían de lo contrario inscriptas. Como en la saga griega de **Armodius y Aristogiton**, el vínculo homoerótico derriba a la tiranía y hace eso en principio... Aelred de Rievault ve en este amor un modelo para ser emulado no solo por amigos del mismo sexo sino por un hombre y una mujer que buscan amarse uno al otro como iguales” (28-29).

**El final: Lealtad y Dolor.** “El lamento de David por la milicia, por Saúl y Jonatan como héroes... coloca claramente el amor por Jonatan y el amor por las mujeres en el mismo registro... Y dentro del registro, el amor por Jonatan es mas grande” (30; 2 Sam 1:25-26). “Por medio de la relación con el hijo de Jonatan [el pacto con Mefi-boset] en 2 Samuel se nos recuerda acerca del amor de David por Jonatan (y Saúl) (32,2 Sam 4:4;9:1,7;21:7).

**Resumen y Conclusión:** “YHWH... viene a ser el jefe de guerra (rey) preeminente de la milicia de Israel. YHWH... parece considerar la belleza física como un criterio primario para la selección de un compañero / escudero. En la literatura bíblica, la belleza física se asocia con las cualidades eróticas... lo que es consistente con lo que sabemos acerca del erotismo intergeneracional idealizado en los guerreros y en otras culturas... [En] el triángulo amoroso de Saúl, David y Jonatan... no estamos tratando con una amistad platónica sino con todos los elementos que caracterizan a un romance apasionado... Al final David encuentra una manera de mantener su lealtad hacia su primer amor sin renunciar a su creciente apego por Jonatan... Aceptar el carácter erótico de estas relaciones, hace a la saga mucho más comprensible que aquellas otras lecturas que niegan esta dimensión del texto... De este modo, una lectura gay afirmativa no violenta el texto sino que nos permite aún ganar una mejor apreciación de la ambigüedad moral y la complejidad psicológica de la narrativa (33-34)

“Si esta lectura [gay-afirmativa] es aceptada luego siguen muchas conclusiones interesantes... Primero podemos reconocer que las relaciones homoeróticas dentro del texto de ningún modo son exclusivas de las relaciones heterosexuales... No se dice que David haya tenido amantes o compañeros más jóvenes ... Dentro de esta estructura aparentemente pederástica, aparece otra estructura que está luchando por nacer. Es el amor de los camaradas o de los iguales putativos... La fuerza equalizador del amor es anticipada en otras relaciones que apenas se vislumbran en la narrativa... En esta saga el amor entre varones tiende a subvertir las mismas convenciones de jerarquía dentro de las cuales ese amor es primeramente articulado... La estructura patriarcal permanece firme en su lugar. Pero la historia nos provee una mirada a las relaciones que algunos lectores posteriores, incluyendo Aelred, pudieron desarrollar como paradigma de mutualidad que puede aún subvertir la estructura jerárquica patriarcal de las relaciones heterosexuales” (35-36)

**[Excursus: Los Salmos** “Si quisiéramos tratar de describir la relación entre David y YHWH en toda su plenitud, tendríamos que tener en cuenta la relación que se describe en los salmos atribuidos a David... Por lo menos en términos de los intensos sentimientos que ellos expresan, de pasión, de intimidad, de queja, de casi desesperación, de amor perdido y reavivado, los salmos dan voz a esa clase de acontecimientos amorosos que la narrativa describe desde afuera. Que esta clase de canciones hayan sido escritas por David o por un Israel que se veía a **sí mismo amado por causa del fiel amor de YHWH hacia David** es una indicación de las poderosas pasiones que se desatan entre una deidad masculina y su varón amado” (59, nota 26; ver especialmente Salmo 89 citado por Jennings 64-65). Notar que, según Jennings, el libro de Salmos es algo parecido al Cantar de los Cantares, pero refleja un amor erótico humano-divino y no humano-humano, que en el Cantar de los Cantares puede también ser homoerótico, de acuerdo al texto Hebreo original (consonántico)]

### **3 YHWH como Erastes [amante] (37-66)**

Partiendo de un importante estudio previo de H.Eilberg-Schwartz (*God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism [El Falo de Dios y Otros Problemas para los Hombres y el Monoteísmo]*. Boston: Beacon, 1994), Jennings procura explorar la forma en que los tres tipos de eroticismo homosexual en la Biblia Hebrea (guerrero/héroes y sus camaradas; profetas-chamanes; transgéneros) **implican** el carácter de la divinidad de

Israel en las relaciones del mismo sexo (xiii-xiv). “Algunos pueden sentirse ofendidos de que el amor de YHWH pueda comprenderse en términos eróticos. Pero los autores bíblicos no tuvieron tal clase de remordimientos” (37). Jennings hace referencia al amor especial de Dios por Saúl y David, ambos personajes descritos como excepcionalmente bellos. Además, “si Israel (Efraín) fue imaginado o como una joven o como un joven. Oseas, Jeremías y Ezequiel no se amedrentaron de utilizar las imágenes de cortejo, noviazgo, celos y adulterio característicos de tal relación” (37).

En primer lugar, Jennings refiere al episodio de 2 Samuel donde “David danzó delante de YHWH con toda su fuerza” solamente vestido con un efod de lino (6:14-16) Luego fue acusado por Mical de desnudismo vulgar y vergonzoso (6:20-23) un episodio que fue censurado en la posterior repetición de la historia que encontramos en 1 Crónicas 15 donde David solamente “danza” litúrgicamente, completamente vestido y acompañado por sacerdotes, pero no “delante de YHWH” “¿Por qué tiene que desnudarse para danzar frente a Adonai?...¿Por qué esta desvergonzada muestra del cuerpo desnudo? Recordamos que el Señor ha elegido sus jóvenes compañeros por su belleza física al menos en una parte significativa. Fue esto mismo lo que parece motivar el favor de Adonai para despertar su deseo y confirmar su selección primero de Saúl y luego de David. Y ahora, en la presencia física de Adonai (el arca) David muestra su cuerpo a aquel que lo deseó primero por su belleza.” (42). Después del sorprendente arranque de YHWH que provoca la muerte de Uza por tocar el arca sagrada (6:7-8), “David se pone furioso con su feroz amante y decide dejar el arca en ese lugar. Malhumorado, retorna a Jerusalén y deja a Adonai sufriendo en la granja [de Obed-Edom], presumiblemente para recuperarse de su testosterónico enojo... El juego de David no es tanto una súplica de seducción para reavivar un viejo amor sino una clase de premio para Adonai por su buen comportamiento [en la granja, donde todo prosperó notablemente]. Ahora con Adonai tranquilizado, el amor entre ellos puede consumarse. Y en la narrativa siguiente, básicamente Adonai se casará con David (2 Sam 7 [el pacto])”(43).

**Excursus: El arca y el Efod (2 Sam 6:14).** David “usaba un efod de lino, aparentemente un delantal corto de lino que cubre los genitales (mientras que al mismo tiempo provoca quizá la atención sobre éstos, exponiéndolos” (45). Jennings explica que “existe una considerable confusión acerca de si se trata de una ropa interior o exterior, que cubre el pecho o el área de la ingle... Parece haber una evolución del efod que parte de la prenda interior que cubre la ingle (en la danza de David), pasando por una prenda exterior (Crónicas) hasta una prenda que se usa sobre el pecho o los hombros (Exódo) más bien que en la zona de la cintura.” (45, nota 10). Los comentaristas evangélicos reconocen comúnmente que en textos más tempranos (1 Sam 2:18; s Sam 6:14) el efod de lino hace referencia a una prenda que cubre la ingle, pero no a una bata o a un peto. (A.A. Anderson 1989, 2 Samuel WC, 105; Robert P. Gordon 1986, *I & II Samuel: A Commentary*, 18). Jennings cita luego a Jeremías 13:1-11, donde se le dice al profeta soltero “que tome su propio cinturón de lino y lo esconda en una grieta en la roca” (46) y luego proclama que “como un cinturón se pega (*dabaq*) a la cintura del hombre, así yo me pegaré (*dabaq*) a todo el pueblo de Israel y a toda la tribu de Judá” (13:11). Jennings enfatiza la imagen material del verbo pegar: “la intimidad entre la ingle (eufemismo por los genitales) y el lino que lo cubre. Así Judá se pegaría a aquello que está pegado a la ingle de YHWH –su falo” (46).

“El efod del Señor es un poderoso fetiche del falo divino” (47). En la saga de David se lo lleva a la batalla (1 Sam 14:3), pero luego se dice que es el arca de Dios lo que los israelitas llevan a la batalla (14:18). Esta combinación del arca y el efod sugiere que “el arca y el efod tienen la misma función: hacer físicamente presente la hipermasculina presencia del Señor” [del lado de los menos numerosos israelitas]... El arca delante de la cual David danza es el falo enfundado de su amante” (47). “Las funciones del arca como un efod o funda fálica son ilustradas también en la temprana historia del arca” (47). Cuando los filisteos capturan el arca y la depositan en la casa de Dagón, YHWH no se somete a Dagón sino es el dios de la fertilidad quien se somete a YHWH y termina desmembrado (1 Sam 5:2-4): “La narrativa deja ver la posibilidad de que Dagón fue violado por el arca”, de manera parecida a la concubina del levita la cual fue violada y desmembrada (48). Al ser movida a lo largo de las cinco ciudades filisteas (1 Sam 5.6-12) la gente de cada lugar es afligida con “tumores”, o más precisamente por “hemorroides”, una marca de la violación anal (48-49).

2 Sam 7 “comienza con una especie de intento de oposición de roles. David le propone construir una casa de cedro a su amante... el acto de un esposo hacia su esposa” (51-52). No obstante “YHWH corrige a Natán, que había estado de acuerdo con el impulso de David, y provee una alternativa: YHWH es el único que hará una casa [a David], y no viceversa (7:11-16). Esta negociación de roles es ... afectiva...pero está declarando

además quien es el que domina en la relación, quien es el amante y quien es el amado” (52). Luego, YHWH promete a David “que no le negará su leal amor (*khosed*) como antes había hecho con Saúl (7:15). YHWH está prometiendo una lealtad de por vida que lo une a David para siempre. Es una especie de voto matrimonial, o al menos una “santa unión”, en términos actuales... Es significativo notar que YHWH no es, ni quiere ser, un padre para David... El carácter erótico de la relación con David no se explica en términos de una relación paternal entre YHWH y David sino en términos de una relación paternal entre YHWH y el hijo de David. El hijo de David tendrá dos padres: David y YHWH ... ‘Salomón tiene dos papás’” (53). En 2 Sam 7 “la relación entre David y YHWH es ... consumada como una clase de ‘matrimonio’ que se apropia de los términos de la tan homoerótica relación entre David y Jonatan” (54).

Aún más sorprendente que el homoerotismo exhibido por el realto es la “transformación que presenta en el carácter de YHWH. Al principio... YHWH se caracterizó por una incontrolada agresión fálica” (55). No obstante es notable que “el amor hacia YHWH depende básicamente y recuerda el gran affaire amoroso de YHWH son David ...que tiene una habilidad especial para apaciguar el arranque testosterónico de su Gran Amante [ver la ira de Dios en Rom 1:18 y la muerte expiatoria-propiciatoria de Jesús en Rom 3:25]... ¿Es un producto de la gran pasión erótica que parece unir a esta improbable pareja lo que hará posible para la fe crear la concepción de que ‘Dios es Amor’? El paradigma del amor de YHWH es su pasión por David. Y hemos visto que esta pasión se inscribe bajo el registro del homoeroticismo. En este sentido la “homosexualidad” no es lo contrario de la fe bíblica en un Dios que ama sino su fundamento mismo” (65-66; ver Excursus sobre los Salmos, más arriba).

**4 Reflexiones: los textos y a las relaciones sexuales entre varones (67-76). YHWH y Zeus.** “La relación entre YHWH y David puede ser comprendida en términos de un cierto homoerotismo... La mayor parte de las deidades del mundo Griego tienen historias de relaciones con varones humanos jóvenes y hermosos... elaboradas como un paradigma de la pederastia” (67). Jennings encuentra “elementos de similitud y ... contraste entre la leyenda del bello Ganímedes raptado por Zeus y la saga de la relación entre YHWH y el hermoso David” (68). Las similitudes incluyen: “ambas relaciones parecen ser originadas en la extraordinaria belleza del joven mortal... ambos son presentados como pastores de ovejas ... abandonan la casa familiar ... la divinidad masculina inicia la relación” produciendo como resultado una relación permanente y de estructura pederástica (68). En cuanto a los contrastes importantes “Zeus asume la forma de un raptor (un águila) haciendo que la relación sea de violación más bien que de “amor” mientras que YHWH no libera a su amado del mundo de los mortales. David permanece humano y ... tendrá otros amantes (humanos)” (68). Además, “Zeus es miembro... de una sociedad aristocrática de dioses” mientras que YHWH “de cierto modo traiciona las clases y es definitivamente solitario”... [y] hasta ni tiene esposa” (69). La relación entre Zeus y Ganímedes “parece tener escasas consecuencias para el resto de los humanos... Pero en el caso de YHWH y David la relación está profundamente entrelazada con el pueblo de Israel (69; ver el episodio de la hambruna en 2 Sam 21 y de la plaga en 2 Sam 24).

**La óptica desde abajo (“the Bottom”).** “David nunca tuvo ... un compañero más joven. Permanentemente se lo refiere como el *eronemos* (el amado)”, aunque en la narrativa es siempre un sujeto activo (70-71). **Un asunto de género.** “Dentro de los límites del mundo androcéntrico, falocéntrico, militarista, y tal vez misógino y clasista de la narrativa, también podemos encontrar una clave útil de porqué se exceden los perniciosos efectos de una oposición binaria entre varón y mujer. Esta pista puede proporcionarnos una manera de valorar la particular masculinidad de los varones que se enamoran, y así la distintiva femineidad del amor entre mujeres... **El Erotismo de la Fe...** Eilberg Schwartz ha sugerido cierto homoerotismo en la relación entre Dios e Israel ... Los dioses de Grecia y Roma parecen vivir su vidas domésticas, eróticas y sociales separados de la humanidad... como ... [lo sería una] corte para el campesinado distante... La vida social y emocional de YHWH se dirige enteramente a los seres humanos. En la medida que YHWH se representa como una persona (más aún varón), la dimensión erótica no encuentra su expresión en relación a una consorte sino en relación a los humanos que ha elegido como compañeros, amigos y amantes” (73)

**Amores Entrelazados.** “Al final de la narrativa se pone de manifiesto el categórico amor de YHWH... Pareciera que David ha domesticado al feroz jefe del desierto. Y David ha logrado esto de la misma manera que lo hizo con sus otros amantes. Lo verdaderamente original respecto del categórico amor presente en esta historia no está en YHWH sino en David, y la forma en que se ha demostrado y puesto en práctica es a través



de la conducta de David con sus otros amantes, Saúl y Jonatan. Aunque parezca extraño decirlo, en realidad parece que YHWH ha aprendido el amor y lo que significa amar de parte de David. Al ser el amante de este particular amado, YHWH se ha convertido en un mejor amante, aquel en quien se puede confiar, aquel en el que uno puede tener fe. Aparte de esta narrativa que hemos estado leyendo, resultaría difícil imaginar a Adonai como un dios que podría ser amado. Igualmente, fuera de la relación de David con Saúl y Jonatan, sería difícil imaginar el amor entre David y YHWH. Por lo tanto, el homoeroticismo es el sostén mismo de la religión bíblica.” (76).

**Parte dos. Los compinches de YHWH (77-79)** “El vínculo es aquí Saúl retratado como el favorito descartado de YHWH y también en una relación extraña con las bandas que vagaban por las colinas del Israel anterior a la monarquía. Samuel desempeña un papel extraño tanto en la selección de Saúl como de David y está vinculado a las bandas de profetas que circularían con él”.

## 5 Reinas Danzantes (81-95)

**Arrebatando a Saúl** “YHWH parece haber elegido a Saúl como escudero por su remarcable belleza (y estatura). Así lo introduce al lector (1 Sam 9:2) y también así Samuel se introduce a sí mismo al pueblo de Israel (10:10-23-24) el cual inmediatamente lo proclama rey” (82). Los crímenes de Saúl “parecen más bien insignificantes comparados con los cometidos por aquel que lo suplantaría en los afectos de YHWH... Su propio hijo Jonatan seduce [a David] para convertirlo en escudero suyo más bien que de su padre. Saúl tiene amplias razones para sus celos iracundos respecto de David, su anterior muchachito juguete” (“boy-toy”; 83), por esta razón ha enviado tres bandas de mensajeros para capturar a David en Ramá, pero en cada uno de los casos el espíritu de Dios vino sobre ellos haciéndolos caer en frenesí profético. Finalmente es el mismo Saúl que va a Ramá “y el espíritu de Dios vino sobre el. Mientras iba cayó en un frenesí profético...El *también* se sacó todas sus ropas y *también* cayó en frenesí delante de Samuel. Así permaneció desnudo todo el día y toda la noche. Luego de esto se dijo ‘¿Está también Saúl entre los profetas?’”(1 Sam 19:19-24). “¿Que tiene que ver la desnudez con el frenesí profético?” (83). De episodios anteriores (10:5-6, 10-11) “nos percatamos de que el comportamiento extático de los *nabi'im* es algo que Samuel ya conoce... Saúl está buscando lo que conseguirá, una vuelta al éxtasis que al principio había sido un signo de YHWH en su elección como favorito (84). “Saúl no se distingue de los otros *nabi'im* por desnudarse sino más bien es por desnudarse que se identifica con ellos [“el *tambien* ”]. “Juguetear desnudos en éxtasis es algo que hacen los ‘profetas’” (85). “Posesionados por Adonai, los varones son impulsados a dar vueltas y contorsionarse despojados de sus ropas en éxtasis. La posesión del espíritu del Señor es una poderosa experiencia erótica y sexual” (85). “La imagen de la desnudez masculina es siempre una imagen de vulnerabilidad sexual. La exposición ante la vista de Cam de la desnudez de Noé sugiere vulnerabilidad sexual y quizá hasta una violación sexual (Gen 9:20-27)... El desvanecimiento desnudo de Saúl ... por un día y una noche, es una forma extrema de vulnerabilidad sexual y violación. Al igual que Dagón se queda tendido sobre el piso inmovilizado por el feroz asalto de la potencia fálica de YHWH. ¿Fue violado? ¿Fue víctima de un asalto sexual? [Como la concubina del Levita en Jueces 19:25-27]” (86)

**Profetas Desnudos.** “La banda de profetas extáticos vagantes/itinerantes/errantes [“roving”] que se desnudan como parte integral de su identidad profética no es un caso único... Más de dos siglos después encontraremos este elemento de vocación profética en profetas que apenas asociaríamos con bandas vagantes/itinerantes de individuos que danzan desnudos: Miqueas e Isaías” (87). En relación al castigo de Samaria Miqueas dice: “Por esto gemiré y lamentaré; iré descalzo y desnudo.. (Miq 1:8).” De igual modo “el profeta Isaías... comparte con Miqueas este dramático signo de la desnudez profética” (88) y camina desnudo y descalzo por tres años como signo del juicio y exilio venideros (Isa 20:2-5). Que Isaías no utiliza el término “desnudo” para significar simplemente “escasamente vestidos” se indica mediante la frase aclaratoria “con las nalgas descubiertas” (20:5). En conexión a esto Jennings (89) también cita la queja de Jeremías acerca de que YHWH lo había seducido/violado (Jer 20:7).

**Dionisio.** Dionisio era una deidad de vegetación griega (en Roma, Baco), adorado primariamente como dios del vino. Jennings resume las notables similitudes con el éxtasis dionisio haciendo además referencia a “una distinción bastante elocuente” (89). Al igual que Saúl y la compañía de profetas extáticos, encontramos las bandas adoradoras de Dionisio desplazándose traviesamente por las laderas de los cerros acompañados por su

música. “Una de las características más remarcables del éxtasis dionisio es que se presentaba como irresistiblemente contagioso” (90), un fenómeno de masa que se esparce casi infecciosamente (nota 6) y “el fenómeno de éxtasis grupal en ambos casos es atribuido al espíritu o aliento de la divinidad” (90). No obstante, “la diferencia más importante entre los seguidores de Dionisio y aquellos de Adonai es que el primero parece típicamente femenino, mientras que el segundo aparece en 1 Samuel como varón” (92). Puesto que “las orgías dionisias ... son sitios de homoerotismo entre mujeres” (93), Jennings comenta: “es posible que las bandas de *nabi'im* deban ser entendidas como estableciendo una relación erótica con YHWH. ¿Pero hasta donde puede esto suponer una relación homoerótica entre los miembros de estas bandas?” (92). Una respuesta adecuada requerirá nuestra atención hacia un fenómeno que aparece relacionado: los “hijos de los profetas”.

**Hijos de los Profetas – *Bene-hanebi'im*.** “Solamente aparecen en el reino del norte principalmente en el material de la saga concerniente a Elías y Eliseo en 1 y 2 Reyes” (93), específicamente 1 Reyes 17 -2 Reyes 13 (desde la súbita aparición de Elías hasta la muerte de su sucesor Eliseo). En este material “ya no oímos de varones desnudos que danzan como parte del fenómeno” (94) y la posterior, más sanitaria versión de la historia de Israel en 1-2 Crónicas (alrededor del 400 AC), apenas menciona a Elías e ignora totalmente a Eliseo” (94). “Los varones a quienes se designa como profetas entran en su adoración extática a YHWH acompañados por bandas de varones [más a menudo de cincuenta] pero además son parte de comunidades en las que normalmente viven como agricultores” (95; 2 Reyes 4:1-7). “Los *bene-hanebi'im* aparecen en el episodio registrado en 1 Reyes 20 no sólo como extáticos sino además armados, al estilo de un grupo militar, algo que concuerda con la división de profetas en compañías de a cincuenta” (96; e indicando una dimensión de masculinidad, no de feminización como en el caso de los Galli, que en algunas oportunidades hasta se castraban a sí mismos).

“Algunas de las características de los *bene-hanebi'im* nos recuerdan no sólo los ritos de Dionisio y Baco sino también los Galli, tal como reportan algunos escritores de los tiempos del Imperio Romano. Estos varones estaban dedicados a la diosa Cibeles. Se sabe que en sus estados extáticos a través de la música y de la danza se infligían latigazos y otros tipos de heridas. Muchas veces terminando en la autocastración. Los escritores romanos ... consideraban a estos grupos masculinos... además como insaciables en su apetito sexual por acceder a varones jóvenes... Por supuesto que no existe evidencia de autocastraciones entre los miembros de las bandas de profetas. No obstante la práctica de la circuncisión puede verse como una forma de mutilación genital que podía bien tornar a la castración simbólicamente redundante...” (97).

Jennings concluye: “A pesar de las similitudes, tendremos que notar la diferencia más importante: los *bene-hanebi'im* son devotos de una divinidad definitivamente masculina y no de una diosa madre... Los aspectos homoeróticos de las tradiciones proféticas del reino del Norte tienen algunos paralelos interesantes con respecto a las comparaciones con otras culturas, pero lo distintivo de la tradición religiosa que se construye sólo sobre una deidad masculina es bastante evidente” (98).

**6 Amantes de Muchachos (99-114).** Analiza tres episodios que parecieran comprometer a Samuel, Elías y Eliseo, los primeros profetas de Israel, “en historias de despertar sexual” (99).

**6.1 Resurrección: Elías (1 Reyes 17:17-24).** Jennings puntualiza “la extraña acción de Elías” de extenderse tres veces sobre el muchacho (100) y pregunta “porqué el énfasis sobre la total privacidad de esa acción” y el uso de su propia cama (101).

**6.2 Resurrección: Elías (2 Reyes 4:32-35).** El muchacho se puso “caliente” y “estornudó/bostezó” siete veces. El verbo hebreo (*zrr*) sólo aparece aquí (2 Reyes 4:35) en la Biblia (Schökel 1994:228; la raíz *poel* normalmente es intensiva). Jennings se pregunta porqué los traductores optaron por la traducción “estornudar” (104, note 5): “La vuelta a la vida del muchacho es representada por un término que bien puede sugerir eyaculación. Por eso tenemos esas ‘siete veces’ que son de otra manera inexplicables. Estornudar siete veces no es un buen signo de vitalidad; en cambio eyacular siete veces es más bien un signo de vitalidad extraordinaria ... El muchacho muerto o casi muerto se ha vuelto un joven sexualmente potente al ser despertado sexualmente por Elías...Esta lectura de esa historia... otorga significado a la de otro modo inexplicable acción de Elías y la extraña **respuesta** del muchacho” (104). Además, “El detalle de la invocación a YHWH es importante pues,

por lo regular, está ausente de las acciones milagrosas de estos profetas...El lector moderno sabe muy bien que la excitación sexual provoca que uno o ambos de quienes realizan el acto digan: '¡Oh mi Dios!'" (105).

Cuando Jesús resucitó a la hija de Jairo lo hizo privadamente y luego la tomó por la mano sin otro contacto físico (Mark 5). Sin embargo, cuando Pablo resucitó al joven (*pais, neanías*) Eutychus (Acts 20:7-12), se "tiró sobre él" y "lo abraza estrechamente" (20:10 KJV; cf NIV; Jennings 105, note 7, también refiere a la resurrección del joven por Jesús el "Marcos Secreto" discutido en Jennings 2003:114-125). [Ver también la resurrección de Lázaro por Jesús ("quien lo amaba") públicamente y a distancia. De esa manera, Pablo es retratado actuando en la tradición de Elías, Eliseo y de los hijos de los profetas].

[La Septuaginta y otras traducciones griegas antiguas, omiten el verbo "estornuda" que está basado en el Targum arameo a Job 1:19 y entendido a menudo como un signo de vida que refleja la expulsión de los demonios (Montgomery-Gehman, *Kings*, ICC 1951:372; Cogan y Tadmor, *II Reyes*, AB17, 1988:58. Cogan y Tadmor piensan que debido al tamaño menor del niño, Eliseo no pudo extenderse sobre él sino que debió "acurrucarse" sobre él (*ghr*, extenderse, acurrucar, 4:34-35). Notablemente, el biblista Bautista del Sur T.R. Hobbs en una serie de comentarios evangélicos ("Word"), traduce que Eliseo "armó un nido con él y calentó su carne" (2 *Kings*, WBC 13, 1985:42). Cohn (2 *Kings*, Berit Olam, 2000:33) y Brueggemann (1 & 2 *Kings*, SHBC, 2000:324) ven en el gesto de "boca a boca" de Eliseo un esfuerzo de respiración artificial].

**6.3 El visitante nocturno de Samuel (1 Samuel 1-3).** Al ejercer su ministerio frente al arca de YHWH, el joven Samuel, quizá de 12 años, usa la misma clase "ephod de lino" o taparrabos (2:18) que puso en problemas a David con su esposa cuando danzó "desnudo" frente al arca. "El lugar de Samuel está junto al arca de YHWH, la focalización de la potencia fálica YHWH" (109) y el taparrabos "que a la vez y descubre la desnudez del usuario...sugeriría...la disponibilidad erótica para YHWH" (108). La palabra hebrea para "revelar" (*galah*) de estos capítulos pudiera también traducirse "descubierto" (110-111).

**6.4 Reflexiones.** "¿Qué podemos aprender de este examen de la presunta 'inseminación' de los muchachos por los representantes de YHWH o por YHWH mismo? [1]... La intimidad erótica de YHWH hace más potentes a sus favoritos más bien que menos...Los mismos Elías y Eliseo...son la encarnación de una notable potencia canalizada a través de ellos para convertirse en el principio dador de vida y energizante de mozos que habían sido dados por muertos...Parecería que tenemos una historia de iniciación sexual del muchacho a la potencia del varón púber. Esto nos recordaría los ritos de Nueva Guinea informados por Gilbert Herdt y otros etnólogos... [2] Está ausente el sentido que ser el objeto erótico de un varón disminuye de alguna manera la 'masculinidad' de quienes fueron así favorecidos" (113). [3] El homoerotismo cáltico o profético parece preceder y perdurar más que el homoerotismo de los camaradas soldados...[La] actividad homoerótica de esta clase parece originada en los monasterios budistas y convertirse en un componente de la cultura guerrera de los samurai del Japón de la dinastía Tokugawa" (114).

## 7 Prostitutos Sagrados (115-126)

Cinco Textos: *quedeshim*, "Sodomitas / prostitutas cálticos masculinos. A fin de prepararnos para esta sección será bueno recordar la conclusión de Jennings acerca de Samuel, "el respetado líder carismático, juez y profeta de Israel", pero también instrumento de YHWH para la selección de jóvenes guerreros como escuderos y favoritos eróticos: "De este modo Samuel es reducido a ser una especie de proxeneta que procura jóvenes hermosos para ser compañeros de YHWH (primero Saúl y luego David)" (112; ver el Jesús del Evangelio de Mateo considerando a las prostitutas como privilegiadas para entrar al Reino – Mateo 19:12). Los académicos ahora universalmente reconocen el error grave de las traducciones populares del silo XVII (KJ y RV) que tradujeron el término *quedeshim* como "sodomitas" cuando el hebreo original no hace referencia a Sodoma ni al intento masivo de violación de los ángeles que hizo infame a esta ciudad (ver Génesis 19), en lugar del más ajustado "santos/sacros", en este caso prostitutas cálticos masculinos.

Dando por sentada esta conclusión (116, nota 1), Jennings nos lleva un paso más adelante preguntando si adicionalmente al éxtasis erótico masculino en el servicio de YHWH común en el reino del norte, "grupos de varones devotos de YHWH también existieron en Judá, con una relación hacia YHWH expresada en prácticas homoeróticas" (115). Su respuesta inicial es que "Si es así, luego el candidato básico que se ofrece a sí mismo para el análisis es el grupo designado como los *quedeshim* (prostitutos cálticos masculinos)" (116). Jennings



argumenta que “en el reino que más claramente se entendió a sí mismo como... el defensor de la tradición davídica, parece poco probable que no se desarrollara alguna tradición homoerótica que reflejara la relación con YHWH tan prominentemente mostrada en las tradiciones de Samuel, Saúl y David” (116). Los cinco textos que hacen referencia a los *qedeshim* “pueden sugerir que prácticamente no existía incompatibilidad alguna entre el culto a YHWH y la sexualidad cúltica (posiblemente incluyendo la homosexualidad) virtualmente a lo largo del período completo de la monarquía y por lo tanto a lo largo del período del primer templo (116-117; Jennings data Levítico 18 y 20 después del Exilio).

**7.1 Deut 23:17-18=MT 18-19.** El hecho de que los sustantivos singulares *qedeshah* (Santa/Sacra-femenino) y *qadesh* (Santo/Sacro-masculino) no hacen referencia a Sodoma sino que designan a la prostitución cúltica queda claro por las referencias paralelas a los honorarios de una prostituta (*zonah*) y a los salarios de un perro (*keleb*), un eufemismo peyorativo para el prostituto varón. Y el hecho de que en este caso la prostitución cúltica era ejercida en el templo de Jerusalén se hace evidente por la referencia a la “casa de YHWH vuestro Dios” (117)

**7.2 1 Reyes 14:22-24.** Esta descripción del reino de Roboam, hijo de Salomón refiere también a los *qadesh* (prostitutos varones, un sustantivo colectivo singular) sirviendo “en todo cerro alto y debajo de cada árbol frondoso,” lo cual no sorprende, dado que Salomón mismo proveyó espacio en su templo para el culto de Baal y Astarté, los dioses de sus esposas (118).

**7.3 1 Reyes 14:22-24.** El Rey Asá “sacó los prostitutos cúlticos masculinos (*qedeshim*) fuera de la tierra... Pero los lugares altos no se quitaron.”

**7.4 1 Reyes 22:46=MT 47.** Josafat, hijo de Asá exterminó “el remanente de los prostitutos cúlticos masculinos (*qadesh*, colectivo singular) que aún estaban en la tierra,” pero no quitó los lugares altos (la infraestructura necesaria que hacía posibles sus servicios).

**7.5 2 Reyes 23:4-7,13.** Finalmente, al final de la monarquía, Josías nuevamente intentó purgar el culto de la fertilidad del templo: “derribó las casas de los prostitutos cúlticos masculinos (*qedeshim*) que estaban en la casa de YHWH, donde las mujeres tejían para Asera”: “Queda claro que los cultos de Baal, Asera, y Astarté estaban completamente integrados al templo de Jerusalén desde la época de Salomón hasta los tiempos de Josías- ¡por el período entero de la monarquía y del templo de Jerusalén! Además nos damos cuenta de que los ‘sacros’ eran también una parte integral de las prácticas de culto que habían sido asimilados al culto de YHWH durante ese período” (120).

**Tamar (Génesis 38).** “Una asociación más definitiva entre *zonah* (prostituta) y *qadesh* (santo/sacro/prostituto cúltico) se desprende de la historia de Judá y Tamar... posteriormente evocada por Mateo en la genealogía de Jesús... Judá identifica a Tamar no sólo como una prostituta (*zonah*, Gén 38:15), sino también como una mujer “sacra” (*qedeshah*, 38:21), una prostituta... cúltica... De esta manera, la historia de Tamar apoya con fuerza la suposición de que los sacros masculinos (*qedeshim*) proporcionaban servicios de naturaleza sexual” (121).

**Interpretación.** Jennings concluye que “los *qedeshim* del reino del sur son un paralelo de los *bene-hanebi'im* [hijos de los profetas] del reino del norte” (125). Argumenta que la búsqueda de paralelos en la religión cananita no ha dado frutos porque los *qedeshim* son autóctonos del culto de YHWH. Cualquiera sea el sentido religioso que tengan, no se basa en la estructura del culto de la fertilidad sino en el contexto del culto fálico, en el contexto de la adoración de una deidad masculina por parte de los varones devotos (y posiblemente de las mujeres)” (126). El siguiente capítulo reforzará este argumento mostrando que la literatura profética transgeneriza a Israel/Judá, feminizando a los adherentes masculinos como el equivalente de la esposa de YHWH (126)

En la re-lectura de 1-2 Crónicas efectuada por los autores / editores posteriores (alrededor de 400AC) “los *qedeshim* desaparecen completamente del escenario... El Cronista... está interesado en limpiar todo registro de desviación sexual” (123). “Nada que virtualmente pueda conducir a una interpretación homoerótica de Samuel y Reyes ha sido dejado”, nada de la relación particular de David con Saúl y Jonatan, de los hijos de los profetas, de las extrañas aventuras de Elías y Eliseo, etc. (123-124).

**Parte Tres: Transgenerizando a Israel (127-129).** Los dos tipos de homoerotismo masculino ya estudiado (los soldados individuales y sus compañeros; grupos como los hijos de los profetas y los prostitutas cúlticos) enfatizan su masculinidad. David, si bien el compañero joven de Saúl, Jonatán y YHWH “sería considerado un modelo de virtud masculina...El mismo éxito masculino de David radicaría, sustancialmente, en como negoció su rol de compañero fiel, bien parecido y joven, de varones poderosos que culmina... en su relación con YHWH. Es precisamente como juguete sexual [‘boy-toy’] o pasivo [‘bottom’], como dirían en la actualidad que David también es un varón ejemplar” (127-128). En los textos proféticos que transgenerizan a Israel que estudiamos ahora, “la operación transgenerizante fue tan exitosa que los comentaristas simplemente consideran que este texto es la descripción de una pareja heterosexual: el varón YHWH, la hembra Israel. A menudo se pierde de vista que los profetas están hablando del varón Israel travestido metafóricamente” (128 [in ‘drag’]). En el capítulo 9, entonces, veremos como José (Génesis 37-50) es transgenerado por Israel, su padre Jacob, haciendo a Israel no sólo el objeto sino también el sujeto o agente del transgenerizar. De allí el título de esta sección (129).

**8 Israel transgenerado en cinco profetas (131-176).** Así como los textos analizados previamente, sobre individuos en la saga de David o grupos como los de los hijos de los profetas y los prostitutas cúlticos, los que ahora analizamos “continúan imaginando la relación entre YHWH y sus fieles como de carácter erótico, aún específicamente sexual en expresión” (131). Empero, en los textos proféticos sobre Israel o Judá a estudiar ahora, YHWH “siempre es un carácter masculino pero su contraparte es representada, alternadamente, varón o mujer. En algunos de estos textos, la contraparte masculina a YHWH, Israel, es transgenerada como mujer. El texto incluye la transgeneración deliberada de un sujeto típicamente masculino” (131). “Las sociedades con fuertes distinciones de género encontrarían especialmente difícil la atenuación de las distinciones de género o de los binarios de género” (132 [¿América Latina?]). Véase la maldición reflejada en la familia de aquél que “maneja agujas”, acaso un varón afeminado (2 Sam 3:29). “Los oráculos que hemos analizado tienen en común la descripción de un colectivo masculino estereotipado como femenino, Jacob, Israel, Efraín, Judá y demás. Normalmente es el colectivo masculino la contraparte de YHWH” (132-133). Los lectores cristianos modernos difícilmente captan la importancia de los textos proféticos que transgenerizan a Israel, porque “la generización de la iglesia como femenina se ha convertido en un cliché de la literatura teológica, probablemente debido a la idea de la iglesia como la esposa de Cristo” [Efesios 5] (133). Antes del Concilio Vaticano II, la institución de la Iglesia Católica fue identificada con la jerarquía y el clero exclusivamente masculino. “Que la iglesia en tanto entidad social exclusivamente masculina debe ser moldeada como femenina es en sí misma notable”(133). Empero en los comentarios tradicionales de nuestros textos proféticos transgenerizantes, “la cuestión del género es, simplemente, dada por hecho” (133).

“Las metáforas de las relaciones abusivas de YHWH con su ‘esposa’ “legitimarían, para una cierta clase de lectores, el abuso masculino de las mujeres, en especial de sus esposas, de acuerdo a Renita Weems y una reciente interpretación feminista...La generización femenina de Israel... impacta fuertemente a la audiencia masculina... Eilberg-Schwartz...llama la atención sobre las implicaciones del género masculino y los genitales del Dios bíblico para un ‘pueblo’ entendido típicamente como varón...Mi interpretación difiere de la de Eilberg-Schwartz en que no privilegio la relación padre-hijo como la relación fundamental en la esfera homoerótica” (134 and note 9).

**8.1-2 Desde Amós a Hoseas: Efraín es una puta [“slut”].** “La transgenerización de Israel aparece en la literatura profética, por primera vez, en un oráculo de Amós del siglo octavo a.C.”

Cayó la doncella Israel, y no podrá levantarse ya más. (Amos 5:2)

“Esta lamentación carece de indicación de una relación erótica entre quien la expresa y la figura de Israel...Aquí Israel no sólo es hembra sino también ‘virgen’ o ‘doncella’. Israel es imaginado como hembra aún no comprometida ni unida sexualmente a un varón” (136).

Otro profeta del siglo octavo, Oseas, quien le ordenó casarse con una prostituta (1-3), aclara *porque* “la virgen Israel” había sufrido tan lamentable destino:

Porque espíritu de *putería* [‘whoredom’] lo hizo errar, y dejaron a su Dios para prostituirse....Porque los varones mismos se van con rameras, y sacrifican con prostitutas cúlticas (*qedeshot*). (Oseas 4:12b-14b)

“**Juguetes sexuales**...Israel parecería adicto al falo, fuese de un toro o un pilar, como *teraphim* o *ephod*, como sacrificio o rey. La vida religiosa y política de Israel parece consistir, según la ve el profeta, en una desconcertante colección de consoladores” (144, refiriendo a Os 3:3-4; 10:1-2, 5-6; 8:5-6; 12:11; 13:2). Sin embargo, “el amor de YHWH por Efraín es la pasión de un amante por un amado....Y sólo podemos preguntar a qué sería parecido ser el objeto de tan desenfrenado y anhelante deseo. ¿A qué sería parecido el objeto masculino de esta pasión masculina?...¿Qué sería Israel si Israel, justamente como varón (pues estos oráculos jamás están dirigidos a las mujeres), fuese despertado a la pasión correspondiente por este ‘esposo’?, ¿No incita este texto a la pasión homoerótica?” (146; Os 14:5-6).

**8.3 Jeremías: Judá es una asna montés en celo (2:23-24).** “Una cosa que Jeremías no hará es adoptar la estrategia profética de casarse con una mujer prostituta o adúltera, como Oseas pareciera hizo. En lugar de eso, adopta la conducta igualmente notable de permanecer soltero por orden del Gran Amante: ‘No tomarás para ti mujer, ni tendrás hijos ni hijas en este lugar’ (16:2). Esto tiene dos consecuencias. Primera, la propia expresión apasionada de Jeremías es dirigida totalmente a su relación con YHWH y su pueblo” (147). “Es Jeremías quien propone la asombrosa imagen del taparrabos de YHWH representando la dependencia Israel/Judá a YHWH (13:1-11)....’Porque como el taparrabos adhiere a los lomos del hombre, así hice adherir a mí toda la casa de Israel y toda la casa de Judá, dice Jehová, para que me fuesen por pueblo y por fama, por alabanza y por honra; pero no escucharon’ (13:9-11). Que Israel y Judá fueron hechos para cubrir el falo divino como un taparrabos, enfatiza la intimidad de la relación aún más gráficamente que lo sugerido por la transgeneración. El colgarse o adherirse es lo que Génesis 2:24 atribuye al varón y la mujer cuando se convierten en ‘una carne’. Pero aquí no tenemos un varón y una mujer sino dos varones: YHWH e Israel/Judá” (150-151). “El profeta mismo sabe que el amor de YHWH es seductor y, por cierto, amor sexual. Y acusa al Gran Amante de seducirlo e, incluso, provocarle extásis [ravis, arrabatarlo]: ‘Me sedujiste, oh Jehová, y fui seducido; más fuerte fuiste que yo, y me venciste’ (20:7). El carácter homoerótico del amor de YHWH por Israel o por su pueblo es indisimulable/imposible de esconder. Pero, ¿no provocará, precisamente, el deseo del devoto de YHWH a ser poseído por otro varón? Esto es, ¿no funciona la metáfora, precisamente por su poder, a despertar y a expresar pasión homoerótica?” (154). Además, “Jeremías desarrolla una sorprendente imagen de la promiscuidad de Israel/Judah pues compara al amado de YHWH con un animal en celo:

Mira tu proceder en el valle, conoce lo que has hecho, dromedaria ligera que tuerce su camino, asna montés acostumbrada al desierto, que en su ardor olfatea el viento. De su lujuria, ¿quién la detendrá? Todos los que la buscaren no se fatigarán, porque en el tiempo de su celo la hallarán”. (148).

**8.4 Ezequiel: Jerusalén es una reina cautivada por el tamaño del pene [“size queen”] (23:19-20).** “Quizá Ezequiel es quien usa más sistemáticamente la metáfora de Israel transgénica en los capítulos 16 y 23” (154). “Los oráculos de Ezequiel no retroceden ni ante la atribución de incesto a YHWH en la toma de hermanas o hermanas/hijas como ‘esposas’. Esto debería aclarar, al menos, que ninguna referencia a los presuntos códigos legales de Israel puede usarse para excluir los elementos transgénicos y homoeróticos de estos oráculos. El punto es que los profetas no rehúyen atribuir erotismo a la relación entre YHWH y su pueblo. Puesto que la relación es entre sujetos considerados varones, el erotismo en juego es, esencialmente, homoerótico. Incluso cuando el amado de YHWH viste como mujer, el resultado no es tanto la descripción de una relación heterosexual convencional sino una entre un varón y su amante travestido” (165). Jennings cita Ezequiel 23:19-20:

Aun multiplicó su prostitución/putería [“whorings”], trayendo en memoria los días de su juventud, en los cuales había prostituido en la tierra de Egipto. Y manifestó su lujuria con sus rufianes, *cuyos penes fueron como los de los asnos, y cuyo flujo de semen como eyaculación de caballos.*

“Nuevamente nos preguntamos a quién pertenecen las fantasías aquí invocadas. Quien está pasmado del tamaño de los penes egipcios o los chorros de esperma que eyaculan sobre Jerusalén es el lector masculino de Ezequiel. Pues esta es una fantasía de varones, para varones, sobre varones” (162-163).

**8.5 Segundo Isaías: Amante, regresa a mí (54:6-7).** “Algunos de los oráculos recuerdan, claramente, que el amado de YHWH es varón” (165-166 [Israel, mi sirviente, Jacob, posiblemente Ciro, 41:8; 42:1]). La transgeneración aparece en otra parte cuando el profeta refiere a Babilonia o Jerusalén como hermana/hija (47:1-5; 51:3,18; 52:2; cf 50:1; Jennings 166-167), pero a veces “el vínculo de YHWH y su amado es de intimidad conyugal” (167). Yahweh sería el apesadumbrado esposo divorciado de Israel (50:1), una esposa abandonada. (54:6-7):

Porque como a mujer abandonada y triste de espíritu te llamé Yahvéh, y como a la esposa de la juventud que es repudiada, dijo el Dios tuyo. Por un breve momento te abandoné, pero te recogeré con gran compasión.

De ese modo, “un rasgo notable de la transgeneración que ocurre en estos oráculos es que YHWH puede, también, ser transgenerado” (167):

¿Puede *una madre* olvidar a su niño de pecho, y dejar de amar al hijo que ha dado a luz?

Aun cuando ella lo olvidara, ¡yo no te olvidaré! (Isa 49:15).

**Reflexiones.** “*La imaginación transgenérica* ¿Qué significa para los varones imaginarse siendo parte de una colectividad femenina en una relación profundamente erótica con una divinidad masculina?” (168). Jennings cita, entonces, como imagen de la colectividad del pueblo de Dios, la referencia de Jeremías a “Raquel” llorando por sus hijos (31:15-17): “En este caso tenemos lo que parecería menos ser la transgeneración de Israel que la generación del pueblo de Dios como hembra bajo el nombre de Raquel. Por primera y única vez en los textos en consideración, tenemos la imagen del pueblo de Dios no como un sucedáneo sino como una hembra real” (169; esto es, alguien que realmente vivió). En cuanto a la referencia de Jeremías a Yahweh creando “una nueva cosa en la tierra: una mujer que encierre a un varón” (31:22), Jennings cita la interpretación de William Holladay que “la mujer debe ser la iniciadora en las relaciones sexuales” (*Jeremías* 1:193), sugiriendo que “esta imagen es una ajustada representación de la transgeneración metafórica donde un sujeto típicamente masculino ha sido incluido en la representación de un sujeto femenino” (169-170). “El varón se identifica aquí, de manera notable, con la actividad sexual estereotípicamente femenina, el acto de encerrar, no como un pasivo ‘ser penetrado’, sino como un activo tragar, encerrar e incorporar. El varón que ha sido ‘transgenerado’ toma ahora el rol sexual activo de la mujer, mientras que el sujeto varón, aquí YHWH, renuncia al punto de vista masculino de la sexualidad para convertirse en el incluido, el encerrado, más bien que el invasor que penetra al cuerpo ‘femenino’” (170).

**“Contexto social** Los profetas enfocan fantasías de varones en uniforme con grandes penes y consoladores como si fueren la preocupación de ciertos sujetos femeninos que, en realidad, son sujetos masculinos travestidos” (172), pues aparentemente los varones israelitas sabían “que ellos, o al menos un número significativo de otros varones, estaban fascinados del mismo modo” (172). “Me parece verosímil que la elaboración de estas imágenes no solamente refleje la práctica homoeróticas de esa cultura sino que también incite a la vez los sentimientos y las prácticas que expresan las relaciones homoeróticas. Pues quienes son invitados a imaginarse en la posición de Israel, cerda promiscua o esposa deseosa, son precisamente varones (173).

**“Convertirse en divino...**En el curso de la saga de David, el carácter de YHWH como Amante parece experimentar una creciente transformación. El resuelto amor de David por sus amantes, incluyendo su firme devoción u obediencia a YHWH, tiene un efecto evidente sobre el carácter de YHWH. De este modo, YHWH es domado por el amor de David, entra en un pacto conyugal y resueltamente defiende a Israel ‘por amor a David’ incluso siglos después de su muerte. La transformación de YHWH no ha sido anulada por la adopción de esta metáfora de la transgeneración de Israel....A lo sumo, YHWH permitió a los amantes de Israel hacer lo que quisieren con él/ella, de acuerdo a *sus* costumbres y estatutos. Posteriormente, este mismo dios es imaginado arrepiñándose incluso de la complicidad pasiva con las desgracias de Israel (e.g. Isa 54:7; Jer 31:19) y jurar que nunca más tendrá un ojo ciego para los infortunios de su amado, aún aquellos que presuntamente Israel se acarrió....Israel viene a conocer una divinidad sumamente distinta a la que primero conoció con términos tan ferozmente machistas” (174-175).

*“The Future of Gender Transformation* “En el Segundo Isaías...este proceso alcanza, finalmente, a incluir la desestabilización del género de Dios....Así entonces, pareciera que de ningún modo es imposible comprender homoeróticamente la relación entre lo divino y lo humano, en términos de una relación entre una mujer y otra sobre el modelo de una relación lesbiana” (175-176; ver capítulo 12 sobre Ruth y Noemí).

**9 José como mariquita, Génesis 37-50 (177-196)**, un texto desdeñado quizá debido a la distorsión de los roles de género (177-178).

**9.1 La túnica con mangas (3x, Gen 37:3, 23, 32).** “Oscar Wintermute puntualiza que la descripción de la túnica parece la del atavío de las hijas del rey en 2 Sam 13:18-19” (1962, 2:981-86, esp. 982 en “Joseph Son of Jacob”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, G. A. Buttrick, ed; 4 vols; Nashville: Abingdon) (Jennings, 179 y note 4). [El infrecuente término hebreo (*pas*, siempre en plural, *passim*) referiría a una túnica con mangas (NRSV; cf Schökel 617), que la Septuaginta traduce erradamente “multicolor”; de allí el error de las traducciones antiguas, “un manto de muchos colores” RV, KJV, etc). Puesto que José era un joven muy guapo (Gen 39:6), podríamos suponer que este hijo favorito más joven también fue un niño muy lindo a quien el padre Jacob decidió vestir con las vistosas túnicas que, normalmente, eran usadas por una princesa (ver Tamar la hija de David en 2 Sam 13:18-19, las únicas veces que aparece además de las tres referencias en Gen 37). Además de largas mangas, la túnica bien podría haber sido multicolor, como presume la Septuaginta.] Jennings concluye: “Jacob/Israel generó al José queer, con la vestimenta y la apariencia del otro sexo como signo de su propio deseo masculino. La descendencia de Israel fue cómplice del primer caso de martirización del queer. Esta doble actitud que crea al queer y lo martiriza anticipa, según creo, el carácter de la relación de los textos bíblicos con la gente queer. El conjunto de los textos tanto incita al homoerotismo como legitima la homofobia” (182). Este comentario describe la tónica y la dinámica dominantes en la Iglesia Católica Romana (Mark Jordan, *The Silence of Sodom*. Chicago: University of Chicago, 2000).

**9.2 José femenino en un mundo masculino.** “Cabe señalar sobre el desarrollo de la carrera de José que superó su infortunio protegido por varones poderosos” (183): tras su padre Jacob, el eunuco Putifar, capitán de la guardia (37:36), luego el alcalde de la cárcel (39:21) y, finalmente, el mismo Faraón (41:14, 42). “En toda su carrera, José es transportado por una ola de deseo masculino” (184). Jennings (183) enfatiza también la atracción sexual provocada en la esposa de Putifar (39:6) y hace el paralelo con el erotismo heterosexual de Ester [¡rodeada por eunucos ¡] (184-185).

**9.3 ¿Fue José, como Putifar, un “eunuco” o, más bien, el prototipo del gay?** Jennings reconoce que, según el Génesis, el faraón otorgó una esposa a José, “Asenath, hija de Putifar sacerdote de On, con quien tuvo dos hijos, Efraín y Manasés” (Gen 41:50-52). Puesto que los eunucos podían casarse y disfrutar de relaciones sexuales sin poder engendrar (188), “No estoy sugiriendo que José fue, literalmente, un eunuco sino que desempeñó las funciones de un eunuco” (192). Jennings sostiene, más bien, que “José fue feminizado” (188). [Sin embargo, sostendríamos, más bien, que el José que Jennings retrata parece más un varón gay que un eunuco y recordar que, dado la carencia de la terminología y concepto científicos actuales para la orientación sexual, las tres clases de eunucos de Jesús (Mat 19:12) incluirían lo que al presente llamaríamos gays, lesbianas, homosexuales, queers y demás.] Además, cuando José acompañado de sus hijos Efraín y Manasés visita a su padre anciano al cabo de su vida para recibir su bendición, experimenta la supresión de su paternidad: “Parecería claro que la paternidad de José es borrada. Jacob funciona como el padre en lugar de José” (Gen 48:5, 8-12, 13-22; Jennings 189). Esta “supresión de la paternidad de José pareciera la característica del horizonte de los profetas del siglo octavo y séptimo” (189-190).

**9.4 La saga de José contrasta a la Ley.** Así como el exuberante homoerotismo de la saga de David pareciera chocar con las leyes del Levítico 18:22 y 20:13, la saga de José del Génesis 37-50 contrasta fuertemente con las leyes deuterónicas sobre el **transvestismo (Deut 22:5)** y los **eunucos (Deut 23:1)**. La norma respecto el transvestismo “intriga por tres razones: está ausente de otros códigos legales de Israel, comienza con la mujer [ver Rom 1:26-27], e invoca, sorprendentemente, la idea de abominación” (191). “Respecto a la exclusión de los eunucos, es claro que el oráculo de Isaías hacia el fin de la tradición profética anula esta norma sin referir a ella” (192, cita a Isa 56:3-5, Jennings 2003, cap 8, estudio de Mat 19:12, y literatura reciente sobre los eunucos). Jennings concluye que la tendencia a privilegiar algunos textos legales marginales sobre las narraciones básicas de la Biblia hebrea refleja la mala representación del judaísmo como una religión de la ley

(193). [Ver el paralelo con los textos tardíos, textualmente dudosos y marginales del Nuevo Testamento que restringen a las mujeres, comparados con las enseñanzas positivas y emancipadores de las primeras cartas y los textos narrativos; Hanks 2000].

**9.5 José entremedio.** Además de ser ataviado con la túnica de una princesa cuando joven, José es “un esclavo que gobierna una casa, un prisionero que gobierna una prisión, un inmigrante que gobierna un imperio. Siempre toma prestada su autoridad de otro. La masculinidad de José nunca es la propia” (193-194). “Las desviaciones del género [“queerness”] de José anticipan su modo de estar en el límite respecto de las dimensiones básicas de la vida: clase, raza, día / noche, presente / futuro” (194).

**9.6 Lugar social e histórico.** “Los especialistas han expresado dudas en cuanto al lugar de esta historia en el desarrollo de Israel. Algunos sugirieron que había surgido en la época de Salomón [970-931 AC]. Otros han sostenido que deriva del tiempo posterior de Jeroboam [931-910 AC]. Lo más importante desde nuestra perspectiva, es que la historia de José pareciera reflejar la subcultura de los pequeños oficiales asociados a la corte quienes encontrarían en Egipto una fiel analogía del ideal de la ética gerencial. La clase gerencial supera los roles de género de los roles masculinos tradicionales” (195). “Es el temido riesgo de la pérdida de la masculinidad por los varones de Israel el que está detrás del surgimiento de la proscripción legal del erotismo transgénero como también de otras formas de homoerotismo masculino” (196; ver los siguientes capítulos de la Ley). [Desde el análisis de Wellhausen del Pentateuco que nacería de cuatro fuentes (JEDP), los biblistas atribuyeron la historia de José (Gen 37-50, menos 38, 48-49) mayormente a la fuente E (Elohista) puesto que refleja el estilo y la teología de esa fuente, incluyendo la preferencia por “Elohim” en lugar de “Yahweh”. La benevolencia y amor de Dios por José, sin embargo, es evidente a través del encadenamiento providencial de los acontecimientos (45:5-7; 50:19-20).]

**10 La cuestión legal (199-220).** Jennings rechaza la interpretación que ve en los dos textos anómalos del Levítico “la prohibición del rol de agresor fálico en las prácticas sexuales entre varones” y sostendrá que reflejan “el ansia a ser penetrado” asociado y provocado por “el temor a la penetración cultural y colonial” (199-200).

**Ley y narración.** La interpretación de las leyes del mismo Código de Santidad (Lev 17-26), que prohíben la violación anal, reflejan la narración de Sodoma del intento por una pandilla de violar a los dos ángeles visitantes (Gen 19), lo cual “no es una indicación mejor de las actitudes hacia el homoerotismo que las historias de las violaciones de Dina o de la concubina en Jueces 19 lo son de las actitudes hacia el erotismo heterosexual” (200 [ver también la condenación del adulterio de David que no implica una condenación de la heterosexualidad]). Como ya hemos visto, los textos proféticos y narrativos de la Biblia hebrea subvierten los códigos legales o parecieran ignorarlos [por ejemplo, los matrimonios incestuosos preferidos por la mayoría de los patriarcas, incluso Moisés, condenados en Lev 18 y 20]. “Lo que la ley prohíbe es comúnmente ostentado en las narraciones” (202).

**Las prohibiciones (Lev 18:22 y 20:13).** El término “abominación” (*to'evah*) usado en ambos textos “sugiere las preocupaciones sobre el culto en contextos que tienen en vista a la idolatría y las prácticas celtas descarriadas” (203). En 1 Kings 14:24 *qedishim* condena la prostitución masculina celta. “Así serviría como el equivalente en Levítico de la prohibición de tal actividad en Deut 23:17-18” (2002). Empero, los biblistas cuestionan esta interpretación porque *to'evah* también suele aparecer en contextos “donde la cuestión es simplemente cruzar límites o mezclar categorías” (204).

Incuestionablemente, en ambos textos del Levítico la expresión “yacer con” refiere a un acto sexual y las leyes podrían haber prohibido simplemente “yacer con un varón” pero continúan. No solo está prohibido “‘yacer con un varón’ sino yacer con un varón de la misma manera que un varón tiene sexo con una mujer, o como ‘el yacer de una mujer’” (205). Por otro lado, la prohibición general contra el bestialismo dice sencillamente “No yacerás con una bestia” (Lev 18:23) sin añadir “como con una mujer”. Por supuesto, tomado literalmente, el texto prohíbe una imposibilidad pues los varones carecen de vagina. Por eso, la mayoría siguen al biblista judío Saúl Olyan e interpretan al texto como la prohibición del coito anal entre varones. “El coito anal del varón y la mujer es el único modo confiable de control de la natalidad conocido en la antigüedad y continúa siendo el único disponible en la mayoría de las sociedades actuales” (205). Jennings sostiene que las normas del Levítico



no pretenden prohibir a la conducta sexual que no procree puesto que “muchas de las relaciones sexuales prohibidas, por ejemplo el incesto, procrean” (206). [No obstante, puesto que el Levítico es un texto sacerdotal procedente de la misma fuente exílica “P” del Génesis 1:28 que refleja un Israel con poca gente luego del Exilio, los comentaristas sostienen que las leyes buscaban maximizar la procreación. Las prohibiciones del incesto lo complementan con su preocupación por la estabilidad de la casa patriarcal y la protección de las mujeres del patriarca. Para detalles, ver Jacob Milgrom, *Leviticus III*, AB]

Jennings examina también la interpretación que el Levítico apunta a prohibir al agresor fálico de “feminizar al compañero varón” (206). “Lo que la Biblia prohíbe es, sencillamente, el uso del sexo para violentar a otra persona” (207) no a las relaciones amorosas consensuales.

Sin embargo, Jennings sostiene que lo que el Lev 18:22 atiende a prohibir con la frase “el yacer como una mujer” es “no yacer con un varón como si fueses una mujer” (208), no prestarse como una mujer a ser penetrado por un varón. La preocupación no es la agresión fálica de quien penetra sino la feminización del varón que es penetrado. Esto explicaría la ausencia de una prohibición paralela para las mujeres (como es el caso de la bestialidad; cf. también Rom 1:26-27). La “abominación”, entonces, es “la trasgresión de los límites de las expectativas de rol de género...No trata de una equivalencia moral con la violación, sino con el travestismo” (208-209; Deut 22:5). “La prohibición de Lev 20:13 incluye al penetrador como al colaborador secundario en esta trasgresión de los límites” (209). Jennings cita a *On the Special Laws* (3:17) de Filón confirmando esta comprensión de que el Levítico procura impedir “la enfermedad del afeminamiento” (209-210).

**La perspectiva “desde abajo” [del “bottom”, el penetrado].** “La prohibición del Levítico está dirigida a los varones que desean ser penetrados por otros varones y, consiguientemente, a los varones que colaboran a la realización de ese deseo. Existe en la religión de Israel una marcada incitación a que los varones deseen al varón dominante” de modo que “el Levítico prohíbe a lo que la tradición bíblica generalmente incita” (210). “Howard Eilberg-Schwartz en su estudio miliar *God’s Phallus and Other Problems for Men and Monotheism* señala que el desarrollo de una relación afectiva entre una deidad masculina y un adorador masculino es homosocial y homoerótica. Es homosocial porque incluye a dos varones y es homoerótica porque incluye un sólido componente afectivo. Añadiríamos que el específico erotismo incluido es la sumisión erótica o sexual del fiel humano a lo divino (210). [Tanto para Moisés como para Jesús, el primer y mayor mandamiento es: “(Tu, varón israelita) amarás a Yahweh tu Dios (masculino) con todo tu corazón, toda tu alma y toda tu fuerza” (Deut 6:5 → Marcos 12:28-34 // Mat 22:36-40). Y como un salmo davídico contesta obedientemente: “Te amo, O Yahweh, mi fuerza” (18:1; “love” = *rkhm*)]

**El temor a la penetración colonial.** “Mary Douglas observó: “Cuando los ritos expresan ansiedad sobre los orificios del cuerpo, la contraparte sociológica de esta ansiedad es la protección de la unidad política y cultural de una minoría’ [1966:124]. Esta conexión vincula varios temas: las fronteras entre los grupos expresados en todo lugar en Levítico, la reversión de los roles de género (en las proscipciones [de Levítico 18 y 20]), y sobre el desafío cultural y social, que nos lleva a la cuestión del modo en el que las leyes del Levítico llegan a ser tales. Hay, creo, dos explicaciones solidarias: (1) la influencia cultural persa, en especial del culto a Zoroastro, sobre la concepción sacerdotal del mundo con su énfasis sobre la pureza y (2) la necesidad de una defensa contra el imperialismo cultural del helenismo que siguió a las conquistas de Alejandro Magno (326 BCE)” (213-214).

**Conclusión.** “Las leyes proscriben a lo que la tradición incita; las leyes prohíben lo que las narraciones provocan. Esto llega ser especialmente claro cuando reconocemos que las narraciones examinadas en este estudio reflejan e incitan a una cierta clase de homoerotismo, el deseo de un varón a ser poseído sexualmente por otro varón, el deseo a ser penetrado. Es la representación y valorización de esta posición del sujeto lo que distingue al homoerotismo de las tradiciones israelitas de los estilos de deseo homoerótico más conocidos de la Grecia y Roma antiguas” (218-219).

## 11. La Prioridad Lesbiana: La hija de Jefté, Ruthy Noemí; Safo.

**Jueces 11** narra el horrendo voto de Jefté y el posterior sacrificio de su hija. “Para crédito suyo, Jefté se angustia con el giro de los eventos (a diferencia de...Abraham, de quien no se informa reacción semejante en circunstancias similares (225). La hija anónima pide a su padre una postergación temporaria para vagar en las montañas durante dos meses a fin de “lamentar mi virginidad, mis compañeros y a mi misma” (11:37), lo cual se convirtió en una tradición anual de cuatro días (11:39-40), “una forma de homosocialización femenina, lejos de la supervisión patriarcal,” acompañada quizás de danzas en lugares rústicas, ejecutadas con panderetas y otros instrumentos” (226, ver Jueces 11:34). Especialmente, dado el profundo paralelo con las ménades dionisiacas, “no puede desecharse la posibilidad del homoerotismo femenino como expresión de una profunda emoción y lazos de intimidad, no puede ser descartada” en cuanto las mujeres lamentan “el costo de pertenecer a un mundo regido por las extrañas costumbres de los varones y de su implacable divinidad masculina” (226). Tales grupos femeninos “habrían antecedido e influido en el desarrollo de los grupos masculinos asociados con YHWH [Samuel y Saúl, Elías y Eliseo]” (227).

**El libro de Ruth**, canónicamente ubicado entre el período de los Jueces (1300-1000 AC) y la historia de David, puede fecharse en algún período entre este y el exilio (586/7-539 AC) y así resulta ser el “testimonio más temprano en la historia de una relación de amor entre personas del mismo sexo” (233, nota 17, Jennings prefiere la fecha del exilio, comparar más abajo con Safo). “La historia de Ruth y Noemí, no sólo sirve como un prelude ancestral de la historia de David, sino también como un esencial y sorprendente contrapunto para esa saga. Las historias de Ruth y Noemí y de David y Jonatan están además ligadas temáticamente; ambas tratan con personas del mismo género que se aman entre sí... Estas historias han servido de modelo no sólo de amistad y lealtad de por vida entre personas del mismo sexo sino también entre personas de distinto sexo”. (227). El hecho de que Ruth “es el prelude de la historia de David nos conduce a leer la historia de David bajo la perspectiva de Ruth” (232).

Cuando Ruth se “une” (*dabaq*) a Noemí (Ruth 1:14) la historia intencionalmente emplea el mismo verbo usado para describir la unión de Adán con Eva como una sola carne (224, 230, ver Génesis 2:24). La inmortal promesa de compromiso y lealtad permanente a Noemí en 1:16-17 no tiene paralelo en otros textos bíblicos que refieren al matrimonio y no ha sido superado por ninguna literatura humana, “aún así, se trata de la declaración de una mujer a otra...la declaración de amor homosexual que ha venido a ser modelo para el matrimonio heterosexual” (228). El posterior matrimonio de Ruth con Booz “claramente no significa un retroceso en la relación con Noemí sino una forma necesaria de conseguir protección y seguridad para esa relación. Ruth y Noemí se unen para “atrapar” a Booz que es un hombre rico”. (229). Podríamos preguntarnos si Booz es en realidad tan ingenuo, como Jennings sugiere (230). Dada su consistente preocupación por la inmigrante Moabita (Ruth 2:5-23;3:14), Booz puede ser visto además como un paradigma de hospitalidad y solidaridad con el débil y el oprimido.

En 3:4 la referencia de Ruth acostándose en su cama y destapando los “pies” de Booz es probablemente un eufemismo de sus genitales (229). El énfasis que hace en el origen Moabita de Ruth (1:22;2:2,21;3:5,10) subvierte la maldición del Deuteronomio sobre los descendientes de los Moabitas “aún hasta la décima generación” (Dt 23:3-6, ¡la cual incluye a David!; cp. con el revés que hace Is 56 en la maldición de Deuteronomio sobre los eunucos). ¡Más adelante, la genealogía de Mateo (1:5) presenta a la “hospitalaria prostituta de Jerico” (231) como la madre de Booz! (comparar con Ruth 4:18-22). Jennings señala además la extraordinaria transformación de la amargura original de Noemí (1.20-21) y la eventual restauración de su fe (2:19-23;4:15,17): “Esto también lo ha hecho Dios. Pero Dios precisamente lo ha hecho a través del amor de una mujer por otra” (232) “La historia de Ruth y Noemí sirve para ilustrar lo que significa el amor incondicional...e unirse en una sola alma” (234). Y dado que el amor de YHWH por la gente “**es como el amor de dos mujeres una por la otra**”, como la historia nos deja ver, YHWH también se convierte en “transgénero” (234).

**Safo**, la poetisa lesbiana aparece alrededor del 588 AC, pero “la más temprana referencia el sexo intergeneracional homoerótico entre varones [pederastia] en Grecia ocurre aproximadamente en el 530 AC” unos cincuenta años después (221-223; ver Brooten 1996:30-41). Más aún, la *Historia de Roma* de Livy cuenta “la transformación de los seguidores de Dionisio (Baco) a partir de grupos totalmente femeninos a uno que

incluye varones Romanos” (223). “Por lo tanto, para la antigua Grecia tanto como para Roma, existe cierta indicación de que las relaciones entre mujeres lesbianas preceden y sirven de modelo a las relaciones homosexuales entre varones” (224).

## **12 La cuestión de Israel y Grecia (235-243).**

Jennings delinea un desarrollo paralelo de Israel y Grecia entre la tolerancia reflejada en las primeras narraciones y las prohibiciones reflejadas en los códigos legales tardíos (Lev 18 y 20 en el Código de Santidad; Platón, *Leyes*). “Una de las presunciones y afirmaciones aceptadas que gobiernan nuestras percepciones de la antigüedad es que el Israel antiguo es la fuente de la homofobia mientras que la Grecia clásica es la cuna de la aceptación de la homosexualidad. La relectura de las narraciones de la Biblia hebrea que emprendimos hace sumamente dudoso este supuesto. La lectura de estas narraciones desde el punto de vista de una hermenéutica o estrategia interpretativa que afirme lo gay sirve, en realidad, para hacer más inteligibles y accesibles a estas narraciones” (235). “Es difícil imaginar un punto de vista más consolidado sobre la diferencia entre la Grecia Antigua y el Israel antiguo que el que adscribe la tolerancia para las relaciones homoeróticas en Grecia y la repulsión a ellas en Israel” (236). [Ver, por ejemplo, las citas de Louis Crompton 2003 abajo].

“La diferencia entre Grecia e Israel pareciera no descansar en algo tan simple como la prohomosexualidad de Grecia y la antihomosexualidad de Israel. La diferencia pareciera ser más entre una forma relativamente restringida de práctica homosexual aceptable, la clásica pederastia, y una proliferación de clases de práctica y relación homosexual reflejada en la literatura del Israel antiguo” (237).

“Los materiales primarios —hablando del amor marcial de la saga de David y de los grupos masculinos de YHWH— provienen de una época uno a tres siglos anterior a cualesquiera evidencia literaria de relaciones eróticas homosexuales en la antigua Grecia. Así pues, la pederastia al estilo griego sería bastante más tardía que el erotismo homosexual que hallamos en la Biblia hebrea” (239). “La diferencia importante es que los dioses de los griegos forman una sociedad completa en gran medida independiente de la sociedad humana; son tan diferentes del pueblo común como la vida de una corte real lo es de la de una aldea campesina” (239). “Pero YHWH es diferente de esta sociedad de dioses griegos apareciendo, en general, como un varón soltero militar cuyo interés está en los mortales, especialmente el pueblo de Israel. Lo que daría importancia al erotismo homosexual en la literatura de Israel es, precisamente, la relación de varón a varón puesta de relieve en la relación entre el pueblo y su deidad” (240). “Parecería que el erotismo homosexual en Israel está inseparablemente conectado al yavismo de Israel. No es una importación extranjera sino que está empotrado de manera profunda e indistinguible en la religión de Israel” (241).

“Aunque reservo a un estudio posterior la exploración del surgimiento de la homofobia, es digno de mención reconocer que la proscripción de ciertas formas de conducta homosexual no sería anterior al siglo cuarto antes de Cristo. Por lo tanto no copian al programa homofóbico de las Leyes de Platón que proponía abolir legalmente la costumbre de la pederastia. La homofobia es al menos tan antigua, y quizá más influyente, en Grecia como en Israel” (242). Jennings sugiere como influencias posibles que allanaron “la franca aceptación del erotismo homosexual” de Israel al poema épico de Gilgamesh celebrando el amor de Gilgamesh por Enkidu, los pueblos navegantes de Creta y el coqueteo de Egipto con el monoteísmo cuando fue regido por el faraón herético Akhenatón (1379-1362 BCE) (242-243; Lev 18:3).

**Epílogo. La herida de Jacob (245-261).** Jennings resume los episodios estudiados previamente que describen “lo divino vinculado a lo humano no solamente en términos sexuales o eróticos sino también en los que sugieren algo como violación” (245; ver arriba, Dagon, Saul, etc).

**El ataque a Moisés (Exodo 4:24-26).** “Gran parte del libro fundamental de Eilberg-Schwartz *God’s Phallus* está centrado en la relación entre Moisés y YHWH y, especialmente, en la cuestión de la vista o no de los genitales divinos” (246). Jennings luego trata el intrigante episodio del ataque de Dios a Moisés en Exodo 4:24-26 donde YHWH encuentra a Moisés “y trata de matarlo”. Tanto el ataque como el modo de evitarlo de Zippora son sorprendentes. Ella llama dos veces a Moisés un “novio de sangre” significando, evidentemente, que Moisés pertenece a ella y que YHWH, en consecuencia, carece de derecho sobre la persona de su novio (247). Tanto sus palabras como la mención de la sangre sugieren que es una cuestión de la posesión sexual. La

sangre proviene del pene circuncidado de su hijo Gershom y es aplicado al pene de Moisés (a veces ‘pies’ sustituye a ‘pene’ en la narrativa hebrea; cf. Ruth 3:4; Isa 6:2; 7:20). Entonces, el ensangrentado propucio del pene de Gershom toca al pene de Moisés significando que Moisés pertenece a Zippora y que YHWH carece de derecho sobre su cuerpo” (248). “De ese modo el ataque a Moisés habría sido un intento de violación, un asalto sexual violento” (249). No obstante, los textos posteriores dan testimonio de una relación íntima transformada, incluso erótica, entre Moisés y YHWH. De resultas de esta intimidad con YHWH (cara a cara, Exod 33:11; Deut 34:10; y boca a boca, Num 12:8) Moisés debe permanecer velado como una mujer (Exod 34:29-35; cf 2 Cor 3:12-18). Otras tradiciones indican que a Moisés “le es dado ver no su divina faz sino las divinas nalgas” (Exod 33:20-33; Jennings 249)”. “Una relación erótica que pareciera iniciarse como un intento de violación finaliza con algo por demás consentido que estará marcado por la fidelidad. Exod 34:6-7”; Jennings 249-250.

**El ataque a Jacob (Génesis 32:22-32).** El encuentro de Jacob con Dios “se prestó a toda clase de reflexiones edificantes sobre ‘luchar con Dios’ como una metáfora de intensa experiencia espiritual” [oración/plegaria] (250) suprimiendo la dimensión erótica. Primero leemos que “un varón luchó con él hasta el alba” (Gen 32:24). “Cuando advirtió que no lo vencería, golpeó a Jacob en la cadera (32:25). Incluso ese ‘golpe bajo’ y el daño permanente causado dejaron de provocar la derrota de Jacob” (251). “Cuando la noche comenzó a dar paso al día, el misterioso atacante pidió que Jacob lo liberase de su puño” (251). Jacob requirió su bendición como precio para liberarlo de su puño y le fue dado un nuevo nombre, Israel, “aquel que luchó con Dios” y Jacob concluye: “Vi cara a cara a Dios y aún así preservé mi vida” (32:30). La tradición que un ángel fue el atacante de Jacob tiene origen en Oseas no en el Génesis” (12:2-4; p 251-252). Jennings explica el daño sufrido de ese modo: “En la lucha, un golpe violento en la cintura podría afectar o dañar el nervio ciático lo que resultaría en una herida. Lo mismo sería verdad de un ataque sexual violento” (253).

**La herida de Jacob** “Pudiéramos caracterizar nuestro estudio de ‘narrativa erótica homosexual en la literatura del Israel antiguo’ como un rastro de la herida de Jacob” (254). El patriarcado está herido, “subvertido desde dentro” (256). “El erotismo homosexual de Israel en relación a su ‘Señor’ es algo que no solamente hace vulnerable a Israel a la herida de la pasión erótica homosexual sino que también lo hace portador de la bendición divina” (258).

**Evaluación.** Las tres conclusiones principales de Jennings ya citados (p. 1) y la hipótesis a desarrollar en el volumen proyectado sobre Pablo son válidas, sumamente importantes y no requieren aceptar su lectura de cada uno de los textos analizados. Sin embargo, requieren que tomemos en cuenta toda sus evidencias y las veamos en conjunto, no sólo parcialmente. La mentalidad fundamentalista analiza aisladamente una evidencia, o dos, ofrece explicaciones alternativas y presume que el argumento fue refutado sin detenerse a ver el cuadro total. Esto fue hecho, clásicamente, con la evidencia estilística de las fuentes en el Pentateuco. Los comentarios siguientes tratarán solamente algunos detalles de cada capítulo a fines de aclarar y reforzar las conclusiones de Jennings.

**1-2** La potencia del material de *Warrior Love and Saul, Jonathan y David* sería subestimada por los lectores que careciesen de familiaridad con David Halperin (1990) y la investigación histórica sobre el Oriente antiguo. Silvia Schroer and Thomas Staubli ya también argumentaron en pro de una lectura gay que incluyese a Saúl en un triángulo amoroso con Jonatán y David (“Saul, David and Jonathan—The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament.” *Samuel and Kings*. FCB (Second Series), Athalya Brenner, ed. Sheffield: Sheffield Academic, 2000:22-36; ver mi sumario en 1-2 Samuel).

**3-4** Los lectores que ignorasen la evidencia presentada en 1994 por Howard Eilberg-Schwartz, considerarían más escandaloso que convincente al material sobre Yahweh como Amante (*Erastes*) presentado por Jennings. Quienes fueron escandalizados en 1994, quizá ya tranquilizados, estarían en condiciones de apreciar mejor las lecturas que Jennings ofrece de una divinidad representada como un dios varón soltero que ama a los seres humanos varones por su belleza física. Sobre este punto es esencial examinar cuidadosamente los textos bíblicos y otros fuera de la Biblia (Zeus, etc.).

**5** En tanto que los comentarios tradicionales de los textos ignoran, por lo general, los detalles más embarazosos sobre el desmayo y la desnudez de Saúl, los profetas desnudos y la institución de los hijos de los profetas, Jennings nos obliga a examinarlos detenidamente y ver sus relaciones.

**6** El análisis de Elías y Eliseo como “amantes de muchachos” es el más controversial. Aunque Jennings señala correctamente el carácter dudoso de la traducción tradicional puntualizando que el muchacho resucitado de Elías “estornudó” siete veces, muy pocos hallarían convincente su insinuación refiriendo a la eyaculación sexual. Para tal referencia eufemística a la erección sexual y la eyaculación, un ejemplo más convincente sería la referencia de 1 Sam 20:41 a David, quien “creció y aumentó de tamaño” (“exceeded himself”, KJV), cuando abrazaba a Jonatán (*‘ad higdil*, de *gadol*, “grande”; Warren Johansson 1990:298). Por otra parte, abogados y predicadores fundamentalistas que afirman que Michael Jackson debió, obviamente, haber tenido relaciones sexuales con los varoncitos que compartieron su cama, habrían olvidado a Elías y Eliseo. Si sus argumentos sobre el cantante fuesen correctos, también lo serían las lecturas homoeróticas de Jennings de 1-2 Reyes donde la evidencia de un erotismo homosexual general es más convincente que las referidas a actos sexuales.

**7** El análisis de los "Putos Santos" basado en los cinco textos referidos a los prostitutas sagrados, erradamente traducida “sodomitas” (RV; “sodomites, KJV), es uno de los más original y penetrante. En tanto que la mayoría se ha contentado con corregir el prejuicio homofóbico de esa versión de la Biblia, Jennings de manera típicamente pro-activa puntualiza que los textos indican, claramente, la presencia institucional de la “práctica de la homosexualidad” en el templo mismo durante toda la historia de la monarquía. Queda refutada, entonces, la noción que “Moisés” (Levítico 18 y 20) hizo de la práctica homosexual un vicio pagano inaudito en Israel.

**8** El análisis del Israel transgénico en los cinco libros proféticos es, quizá, el más complejo y difícil para resumir adecuadamente. No obstante, la gran cantidad de textos pertinentes sobre la sexualidad tradicionalmente pasados por alto añade peso a la tesis principal del libro; ver mi capítulo sobre Ezequiel para otras evidencias y los estudios feministas que Jennings dejó de citar pero que sustentan su punto de vista.

**9** La crítica de las fuentes está pasada de moda, pero Jennings pudo reforzar la excelencia de su análisis de José recordando a los lectores que la historia de José, la mayor parte en Gen 37-50, procede fundamentalmente de una fuente del norte de Israel, Elohista, la cual refiere a Dios como *Elohim*. Esto apunta a la conclusión que, aunque *Yahweh* habría amado a Saúl y David en la Judea, en las tribus del norte *Elohim* favoreció a José, también apreciado por su belleza. Asimismo, considero que José es mejor comprendido como un prototipo del varón gay más bien que como un “eunuco”, a menos que usemos “eunucos” de manera figurada incluyendo a los varones que aman a los varones como en Mateo 19:12. Semejante José, vistosamente vestido con su túnica de largas mangas como de princesa, pudiera haber sido presentado aún que Rut.

**10** El análisis de Jennings de los únicos presuntos textos condenatorios de la Biblia Hebrea (Levítico 18:22; 20:13) procura superar los esfuerzos previos para descornarlos (que argumentaron que refieren a varones sexualmente agresivos que violan a otros varones) y concluye que refieren a varones que se ofrecen a ser penetrados como mujeres. Jennings hace un argumento convincente para *incluir* esta posibilidad pero no refuta el punto de vista comúnmente aceptado según lo expone Jacob Milgrom en la Anchor Bible; ver mi Levítico para un resumen. Los especialistas en los textos legales bíblicos puntualizan que las leyes se perpetúan en tanto que los motivos para ellas cambian con los siglos y, probablemente, tal fue el caso de Levítico 18:22 y 20:13. Esto sugiere que las respuestas válidas a la cuestión fundamental “¿por qué?” (que Calvino admitía que era fundamental para la recta interpretación de las prohibiciones bíblicas contra la usura) serían múltiples y no exclusivas.

**11** Aunque Jennings tiene buenas razones para postergarlo, hubiera preferido que el análisis de Ruth y Noemí fuese el primero ya que su historia precede a la de Saúl, David y Jonatán. Asimismo, las mujeres que lo leyeron y las feministas hubieran sido más receptivas a las ideas presentadas si la cuestión del lesbianismo no estuviese al final.

**12** El capítulo final analiza el misterioso ataque de *Yahweh* contra la vida de Moisés (Ex 4:24-26) y la lucha nocturna de Jacob contra un varón/ángel/Dios (depende del texto; Gen 32:22-32), lo cual sugiere a Jennings que el patriarcado está herido mortalmente, “subvertido desde dentro” (256). Las lectoras y las feministas estarán aliviadas aunque no plenamente convencidas. Si la Biblia Hebrea representa a Dios mayormente como un solterón atraído por los seres humanos jóvenes y bellos, indudablemente el patriarcado es desquiciado y las ideologías heterosexistas tradicionales de la masculinidad se desbarrancan. Pero ¿esto nos dice más sobre Dios o sobre los varones que escribieron sobre su encuentro con lo divino?

**Conclusión: la belleza en la teología bíblica: masculino, femenino y divino.** Las teologías protestantes y evangélicas tienden a ceñirse exclusivamente a la escritura y a las cuestiones referentes a la verdad y descuidar la enseñanza bíblica referente a la belleza. Las teologías católico-romanas y ortodoxas con su interés en la liturgia y en los símbolos visuales, fueron más equilibradas en esta área pero, también frecuentemente, permitieron que la poderosa experiencia de la atracción por la belleza la condujese al sincretismo y la idolatría. Los protestantes con frecuencia han citado la advertencia de Pablo sobre el mismo Satanás disfrazado de “ángel de la luz” (2 Cor 11:14) para expresar su preocupación que la fascinación por la belleza llevase a desviarse de la verdad. Recientemente, el Papa Benito XVI (antes, el Cardenal Ratzinger) personificó la predilección de la iglesia católica por el despliegue religioso de belleza cuando, en su primera aparición pública ante los periodistas italianos, salió con un corto dobladillo de su sotana y así desplegó las famosas zapatillas rojas rubí tradicionales—como Dorotea, lista para salir a escena en el Mago de Oz (TIME, 15 de agosto, 2005, p. 32).

El amor a Dios en la Iglesia Católica Romana, inspirado por la percepción de la belleza divina, se refleja en un himno de Frederick Faber (1848):

Mi Dios, ¡cuán maravilloso eres,	Así te amaría, Oh Señor,
Cuán brillante es tu majestad,	Todopoderoso como eres
Cuán bello es tu trono de misericordia,	Pues te has inclinado a preguntarme
En la profundidad de la ardiente luz!	El amor de mi pobre corazón.

El teólogo católico gay Donald Boisvert suministra innumerables ilustraciones contemporáneas de su atracción homoerótica en las pinturas e imágenes de santos y el amor a Dios y al prójimo inspirado por tales experiencias (*Sanctity and Male Desire: A Gay Reading of Saints*, Cleveland: Pilgrim, 2004). Usualmente, las obras de referencia bíblicas protestantes carecen de entrada para “belleza” como si fuere un tema ajeno a la teología bíblica en tanto que las obras católicas las incluyen, ver el excelente artículo de John R. Sachs, SJ, “Beauty” en *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1987:83-85) y, sobre todo, la obra clásica de Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. 6 vols. San Francisco, 1982).

El libro de Jennings que enfoca el rol de la belleza humana -Saúl, David, José, Ruth- en el proyecto divino de la liberación humana, requeriría que examinemos cuidadosamente la enseñanza bíblica sobre la belleza en relación al amor, tanto humano como divino. Las citas de Jennings de los textos claves traducidos serían suficientes para estos fines. Sin embargo, David Clines ha provisto un análisis muy útil de los fragmentos bíblicos claves en “The beautiful male” que incluye referencias al texto original hebreo (*Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield: Sheffield Academic, 1995:221-223). Con fina percepción expresa:

Obviamente, Samuel está impresionado por la belleza masculina. Cuando ‘ve’ a Eliab, el hijo mayor de Eliab de Isaí, piensa: ‘Seguramente, aquí, ante el SEÑOR, este es el rey ungido’ (1 Sam. 16:6). La palabra ‘belleza’ está ausente pero está la palabra ‘ve’: lo que la mirada masculina ve la atrae, aunque su superego lo haría sentir incómodo sobre estos sentimientos de atracción. Dice Yahweh a Samuel, ‘No prestes atención a su apariencia externa y estatura. El SEÑOR no ve como el mortal ve; los mortales ven sólo apariencias pero el SEÑOR ve en el corazón’ (v. 7). Pero, entonces, Samuel observa a Saúl, ‘bien parecido, de rubicundas mejillas y brillantes ojos’ (v. 12 REB) y según dice irónicamente Walter Brueggemann, ‘Samuel y el narrador están deslumbrados’, pues Yahweh quien, por supuesto, ve distinto a como ven los mortales, aproveche el momento: ‘Este es el hombre. Levántate y úngelo’ (v. 12) ordenó (1995:222).

Entre otros términos hebreos más específicos para belleza detallados por Clines, uno de los más comunes es *tob*, frecuentemente traducido “bueno” pero que claramente indica, en muchos textos, a varones o mujeres de apariencia bella o de buen parecer: Moisés, cuando niño (Ex 2:2); Adonijah (1 Kgs 1:6); Saul (1 Sam 9:2, 2x); David (1 Sam 16:2); Bathsheba (2 Sam 11:2) and Esther (Est 2:7). Por lo tanto, aunque los comentaristas usualmente indican que las referencias a la creación de Dios son “bueno, muy bueno” (*tob*) en el relato de la creación (Génesis 1:1-2:4a), podrían traducirse asimismo “bello / muy bello” (Schökel 1994:291-293). Esto es especialmente evidente en los elementos sacerdotales del Pentateuco y textos conexos que expresan fascinación



por los vistosos atavíos sacerdotales (Lev 8-10), la arquitectura refinada del tabernáculo y del templo y su mobiliario (Ex 25-40; 1 Kgs 1-11) y la misma Ciudad Santa (Ps 46; 48; 84; 87; 122).

En consecuencia, además de la lista de personas hermosas provista por Jennings y Cline, debemos describir también a los primeros seres humanos “muy hermosos, bien parecidos” (Gen 1:31). Y puesto que han sido creados a imagen y semejanza de Dios, pudiéramos inferir la belleza de Dios (1:26-27) y así comprender los anhelos de los salmistas “morar en la casa de Yahweh todos los días de mi vida, para contemplar *la belleza [no‘am] de Yahweh* e indagar en su templo” (27:4), un sentimiento plenamente ecuménico que suma las aspiraciones estéticas católicas y ortodoxas a la resuelta búsqueda protestante por la verdad y la apertura pentecostal de recibir los oráculos proféticos.

Clines (1995:222) nos recuerda también otra vertiente de la enseñanza bíblica compendiada en la descripción del “siervo de Yahweh” en el Segundo Isaías careciendo “de forma o esplendor que debiéramos contemplar y ninguna apariencia que debamos desear” (52:2). En este punto, los conceptos usuales de belleza física son subvertidos totalmente por una bella historia del amor que se sacrifica con significado salvífico. Asimismo ver los evangelios y las parábolas de Jesús. Del mismo modo, Jesús alaba a la mujer que unge su cuerpo en vida como para su funeral, diciendo: “Ella ha *hecho una cosa hermosa para mí*” (Marcos 14:6). La apariencia física ha llegado a ser estéticamente irrelevante.

De otra manera, la primera carta de Pedro subvierte los valores mundanales comúnmente aceptados, recordando a las esposas:

Que la belleza de ustedes no sea la externa, que consiste en adornos tales como peinados ostentosos, joyas de oro y vestidos lujosos, sino la *interna*, la que procede de lo íntimo del corazón y consiste en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible. Esta sí es de grande estima delante de Dios. Porque así también se adornaban en otro tiempo aquellas santas mujeres que esperaban en Dios. (1 Pet 3:3-5)

Del mismo modo, Pablo, reflejando un uso lingüístico habitual en la Biblia hebrea, describe a la belleza humana y divina como la “gloria” de Dios:

Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor. (2 Cor 3:18)

¡Obviamente, según Pablo, las personas de “tercera edad” no tienen necesidad de recurrir a la cirugía cosmética! Juan retoma también el significado estético de la gloria divina cuando dice que la Palabra se hizo carne: “hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad” (1:14), eco de la promesa de Isaías “Y se manifestará la gloria de Yahweh, y toda carne juntamente la verá” (40:5). Para Juan, la gloria de Jesús no fue manifiesta tanto en la apariencia física, (cf. la transfiguración en los evangelios sinópticos), sino en sus siete signos, la enseñanza única (en especial los siete “Yo soy”), la cruz y la resurrección (Juan 12:23-24).

Darse cuenta de esta riqueza, diversidad y profundidad de la enseñanza bíblica sobre la belleza es esencial si queremos vincular adecuadamente a la belleza con el amor en la teología bíblica. Los seres humanos, como Samuel y el autor de 1 Samuel, podrían estar “maravillados” por la apariencia física externa pero incluso tales textos tempranos nos recuerdan con terminología precientífica que Yahweh, por sobre todo, “mira al corazón” (1 Sam 16:7). Indudablemente, el amor de Dios está reflejado en el arrollador “amor a primera vista de Jonatán por David, en el amor homoerótico de Rut por Noemí, en la relación íntima de Jesús con el discípulo amado y la ternura de Pablo por su “hijo” Timoteo, pero aún más en el amor leal (*hesed*) y dispuesto a sacrificarse, manifiesto en años de fiel amistad. Las teologías tradicionales -católica, ortodoxa, protestante, pentecostal- no han tenido problema en ver que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5:5) y entonces expresándose en el amor sacrificado de los esposos cristianos por sus sumisas esposas o incluso el amor de Cristo por su iglesia transgénica (Efesios 5).

Jennings, sin embargo, nos obliga a considerar detenidamente aquellos otros textos que manifiestan paradigmáticamente el amor homoerótico entre Yahweh y los varones israelitas así como en las relaciones

humanas homoeróticas. Así llegamos a percibir que la cuestión fundamental no es si Rut y Noemí, o David y Jonatán “tuvieron sexo” sino si se amaron unos a otros con un amor que “superó” al amor heterosexual común. Cuando reconocemos la frecuencia, autenticidad y profundidad del *amor* homoerótico atestiguado en la Biblia, la cuestión de si o como fue expresado en actos sexuales se convierte en teológicamente irrelevante. Y la única cuestión “ética” (cayendo en la popular categoría filosófica griega), no es el género de las personas implicadas sino la autenticidad del amor, la libertad con que es expresado, la justicia de la relación y la sabiduría del acto. Las expresiones consensuales, sin violencia, amorosas entre adultos que no dañan al prójimo deben ser alabadas cuando edifican a las personas implicadas y a la iglesia. La tradición neoplatónica que niega al cuerpo, odia al placer y teme al sexo siempre intenta minimizar las experiencias del amor de Dios en la expresión sexual. Se hace mediante racionalizaciones basadas en la raza (“mestizaje”), la historia conyugal (“el divorcio”), el género y la procreación (“heterosexismo”) que reflejan la locura humana, el prejuicio y el fanatismo más que la sabiduría divina.

Al modificar proactivamente las cuestiones, Jennings nos capacita para comprender porqué la deidad encarnada prefiere ser llamado “hijo de David” en vez de “hijo de Salomón” -con sus 700 esposas y 300 concubinas- y reflejar en la relación homoerótica con su discípulo amado (Jennings 2003) al escandaloso amor, “que superó al de las mujeres”, el de su gran antecesor. Luego de leer la trilogía de Jennings, las personas queer de la actualidad podríamos comenzar a sentir que no sólo somos “toleradas” por el Dios perfilado en las escrituras, sino, en verdad, preferidas. Y por lo tanto, de aquí en adelante debemos cesar de preocuparnos tanto por nuestra autoestima y tal vez empezar a orar por la humildad.

### **Plato, *Laws* (835E-842A), 348 BCE**

(Thomas K. Hubbard, ed. *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 2003: 252-259)

Y supongamos que alguien ofreciese como evidencia la naturaleza de los **animales salvajes** y mostrase que el macho no toca al macho con semejante propósito en la mente porque no es dado en **la naturaleza**.

Tengo un método para establecer esta ley que prescribirá que los varones usen la relación sexual para la **procreación**, como en la **naturaleza**, que se abstengan del varón evitando matar intencionalmente la raza humana sembrando su semilla como si fuere en rocas y piedras donde la semilla fértil de un varón jamás podrá tener raíz. La primera regla establece que ningún varón se atreva a tocar ninguna mujer noble y libre excepto a su propia esposa y que nadie semilla ilegítima y bastarda en concubinas o **semilla que no procrea** con varones.

Para comentarios sobre Platón, ver Louis Crompton (*Homosexuality and Civilization*, Cambridge, Mass: Harvard University, 2003, 60-62), quien reiteradamente afronta de modo sostenido, comprensivo y profundo este gran misterio de las personas de fe mosaica y cristiana: “Es una ironía de la historia que las dos culturas que más hicieron para configurar la civilización occidental hayan adoptado perspectivas contrapuestas casi al mismo tiempo sobre la homosexualidad. En el siglo sexto antes de Cristo, Solón escribió en Grecia poesía homoerótica. Pero en el mismo siglo a distancia de unos cientos de kilómetros en la antigua Palestina, las Escrituras Hebreas incorporaron una ley que influyó mucho más y, en consecuencia, afectó el destino de las personas homosexuales en la mitad del mundo hasta nuestros días, el así llamado Código de Santidad en el Levítico, hacia 500 años antes de Cristo. (2003:32; ver también pp. 48, 130).

Terminando su estudio cuando cesaron en Europa las ejecuciones por “sodomía” (1803), Crompton procura analizar los datos en su tema principal: “Cuando examinamos los veinticuatro siglos pasados, ¿cuál es la norma que podemos ver en la docena de sociedades examinadas? El más notable es, por cierto, la línea divisoria entre aquellos que se llamaban cristianos y quienes habían florecido antes o de manera independiente del cristianismo. En los primeros hallamos leyes y prédicas que promueven el odio, el desprecio y la muerte., en la segunda, variaron las actitudes a la tolerancia plena, exceptuando el Islam, que como el cristianismo, heredero de la tradición letal de las Escrituras Hebreas. En Inglaterra, las ejecuciones alcanzaron su máximo a principios del siglo 19 como resultado de siglos de campaña clerical que convocaba a la nación a “exterminar al monstruo”. (2003;536, 538).”

## Hanks → Lev 18:22 + 20:13 (pena de muerte). Sexo anal entre dos varones (sin condones):

- 18:22 Y con un varón (*zakar*) no te acostarás  
el yacer/yacimiento de mujer (*mishkebe 'ishah*)  
= como quien se acuesta con una mujer (el penetrador, activo)  
= como una mujer quien se acuesta (el penetrado, pasivo)  
es una abominación (*to'ebah*).
- 20:13 Y un hombre (*'ish*) quien se acuesta con un varón (*zakar*)  
el yacer/yacimiento de mujer (*mishkebe 'ishah*)  
= como quien se acuesta con una mujer (el penetrador, activo)  
= como una mujer quien se acuesta (el penetrado, pasivo)  
*ellos* hicieron una abominación (*to'ebah*);  
*los dos* serán condenados a muerte,  
de la cual *ellos* mismos serán responsables  
[el cambio abrupto al *plural* (20:13b) señalaría una expansión posterior].

Puesto que en todos los códigos legales de la Biblia Hebrea las únicas prohibiciones de relaciones sexuales (anales) entre varones ocurren en el Código de Santidad, el más tardío (Lev 18:21; 20:13), es notable que

- Otros temas (el incesto, el sacrificio de niños a Moloc) reciben mucho *más énfasis*.
- Un tema (sexo con una mujer menstruante) recibe *igual énfasis*, (Lev 18:19; 20:18), pero no se considera normativa hoy.
- La prohibición está limitado a *varones* → Romanos 1:26, que tampoco refiere a lesbianas (cp. la bestialidad, que en Lev 18 y 20 incluye a mujeres).
- La prohibición está limitado a un *acto* y no pretende saber nada sobre *orientaciones* sexuales (el silencio sobre mujeres y orientaciones sexuales son motivos por evitar referencias a la “homosexualidad”, que incluye lesbianas y refiere a una orientación que puede existir sin expresarse en actos).
- El acto sexual prohibido está limitado a la *penetración anal* de otro varón y no incluye otras expresiones homoeróticas (la masturbación mutua, sexo oral, intercrural, etc). Saul Olyan (1994) demostró que en otros textos la frase hebrea señala “ser penetrado” sexualmente por un varón de tal manera que la mujer deja de ser virgen (Núm 31:17-18, 35; Jueces 21:11-12); Por lo tanto, con referencia a dos varones, señala la penetración anal (confirmado por Bernadette Brooten (1996), Marti Nissenen 1998, Jacob Milgrom 2001; Jerome Walsh 2001; cp. Robert Gagnon 2001:111-146); ver Daniel Boyerin (1995) sobre el Talmud.
- Las dos prohibiciones se dirigen a varones israelitas *libres* (como es el caso de casi todas las leyes del Pentateuco) y señalan una conducta prohibida entre tales varones. Las leyes no se dirigen a esclavos (que no tenían opción en el uso/abuso de sus cuerpos), ni prohíben relaciones entre un varón libre y su esclavo.
- La penetración anal hubiera ocurrido sin la posibilidad de utilizar condones y sin el conocimiento moderno del sexo más seguro para prevenir enfermedades, que son riesgos en cualquier relación sexual.
- El acto prohibido es mencionado en un contexto con otras prohibiciones que procuran maximizar la procreación (no con mujeres menstruantes o con animales; reconocido ya en el siglo XIII por Ramban ; ver Jacob Milgrom 2000:1565-70, 1750, 1785-90).
- El acto de penetración anal entre dos varones libres es calificado como una “abominación” (*to'ebah*, Lev 18:22; 20:13) y *ambos* deben sufrir la pena de muerte (20:13), aun si uno de los varones sufrió una violación o se trata de un caso de abuso de menores (Bernadette Brooten 1996:290).

Aunque hay consenso que el acto condenado está limitado a una penetración anal entre dos varones, la frase “el yacer/yacimiento de mujer (*mishkebe 'ishah*) es ambiguo en el hebreo:

- = “*como quien se acuesta con una mujer (el penetrador, activo)*”.

Según Saul Olyan, Lev 18:22 y 20:13<sup>a</sup> (singular) condenan solamente al varón *activo* quien penetra (abuso de poder, opresión); pero 20:13b (plural) extiende la condenación a incluir el varón pasivo, penetrado como una mujer (con pena de muerte); esta interpretación es más coherente con el nombre de Yahvéh, el paradigma del Éxodo y la teología del Código de Santidad (Lev 17-26, especialmente Lev 19).

- = “*como una mujer quien se acuesta (pasivo, penetrado)*”.

Según Jerome Walsh, Lev 18:22 y 20:13<sup>a</sup> (singular) condenan al varón *pasivo* quien se ofrece a otro varón para ser penetrado: que conoce/experiencia ser penetrado como una mujer (confusión/mezcla inmunda de los dos sexos); esta interpretación es más coherente con la teología sacerdotal tradicional y el concepto de la impureza en Lev 1-16.

Además de la falta de consenso sobre la frase hebrea ambigua como condena al varón activo-penetrador (Olyan) o al pasivo penetrado (Walsh), tampoco hay consenso sobre el *motivo* de la prohibición del sexo anal entre varones, pues hay cuatro posibilidades vigentes—que se condena

- por la asociación con la *idolatría* pagana: además del advertimiento contra la idolatría como armazón de ambos capítulos (Lev 18:1-5, 24-30; 20:1-6, 22-27), “abominación” casi siempre refiere a prácticas idolátricas (Norman Snaith 1967:126; George Edwards 1984:51-54; Boswell 1980/92:100-106/125-128 → Ezeq); cp. una expresión de xenofobia (Levine 1989:123 → 1 Cor 8; cp. Robert Gagnon 2001:129-132); también, la asociación con la idolatría como motivo explica la ausencia de la prohibición en Deuteronomio, pues → Deut tiene una prohibición contra los prostíbulos cúlticos (23:17-18; Thomas Thurston 1996:63;; Manuel Villalobos Mendoza 2002:87-91).
- por la urgencia en la comunidad posexílica de no malgastar semen (*zera'*) y de maximizar la *procreación*; el hebreo *zera'* significa “semen, semilla, descendiente” y por lo tanto las traducciones oscurecen las relaciones en el texto entre la prohibición de no ofrecer *zera'* (desendientes, hijos) a Moloc (Lev 20:2-4; 18:20-21) y otras maneras de malgastar semen y no procrear hijos y herederos legítimos (Milgrom, siguiendo a Ramban; Sarah Melcher; cp Robert Gagnon 2010:132-134);
- por la *inmundicia* cúltica que resultaría de *mezclas* prohibidas
  - (a) de *semen con feces* (Saul Olyan; cp. Robert Gagnon 2001:134-135; Stephen Bigger 1979, con otros líquidos);
  - (b) de los *dos sexos*: la ideología sexual que Dios creó dos sexos, varón y hembra, que los sexos deben mantener una identidad distinta y pura, sin “mezclarse” (Douglas; Brooten; Thurston; Helminiak; Walsh + Gagnon 135-142).

Según Walsh los textos reflejan la ideología sexual patriarcal: el pecado en ambos textos consiste de no mantener la pureza del género masculino, con su dignidad y honor *superior*, y de “mezclar” lo masculino y lo femenino (*inferior*) de forma repugnante (abominación). Walsh (204-205) señala que su interpretación explica mejor el uso consecuente de “varón” (*zakar*) para el penetrador en ambos textos de Levítico y también las referencias al “yacer/yacimiento de mujer (*mishkebe 'ishah*)” como algo que la mujer “conoce = sabe por la experiencia de ser penetrada” en Números 31:17-18, 35 y Jueces 21:11-12).

Robert Gagnon también parte de la explicación que la mezcla/confusión de los dos sexos es la abominación, pero defiende los textos como normativos hoy, pues insiste que Dios creó solamente dos sexos (Génesis 1-2) y que estos siempre deben *complementarse* en la relación sexual solamente dentro del marco del matrimonio (2001:135-142).

La interpretación de Walsh implica que las normas de Israel *reflejan* las actitudes machistas comunes sobre la supuesta superioridad y dignidad del varón. La interpretación de Olyan implica que las normas de Israel *varían* de las normas en otras culturas, pues otras culturas hicieron distinciones de clase o edad:

- En Grecia aceptaron el sexo intergeneracional, por ejemplo entre un profesor (activo) y un estudiante (joven libre, pasivo), pero desaprobaron relaciones entre amos y esclavos;
- En Roma aceptaron relaciones entre amos (activos) y esclavos (pasivos) o con prostitutas, pero castigaron cualquier abuso de un joven libre por un varón mayor.

Los estudios de las leyes en la antigüedad hacen patente (1) lo difícil de establecer precisamente los motivos y propósitos de muchas leyes; (2) que una ley puede durar por siglos sin cambiar, mientras que los motivos y propósitos pueden ser múltiples y cambiables. Es decir, cualesquier de los cuatro motivos pueden ser presentes en combinaciones variables a través de los siglos. Para los que confían en la Biblia como fuente de normas, puede parecer importante establecer un motivo principal para poder decidir si tal motivo y la ley misma debe tener vigencia literal hoy.

En este caso, sin embargo, es notable como la Biblia (sobre todo el Nuevo Testamento) deconstruye los cuatro motivos propuestos:

- *inmundicia* → Mc 7:21-23; Rom 1:24-27; 14:14,20; Pablo afirma que la pareja debe abstenerse solamente para orar (no para evitar la impureza menstrual, 1 Cor 7:1-5);
- las *rígidas distinciones* entre varón y hembra, judíos y gentil, desaparecen (Gal 3:28; 1 Cor 12:13; Hechos 10-11; Efesios 2; las mujeres son sacerdotes, como todo creyente, y pueden ser apóstoles; 1 Ped 2:4-5; Rom 16:7);
- el celibato es exaltado y la *procreación* notablemente ausente cuando refiere a la sexualidad (Mateo 19:12; Apoc 14:4; 1 Cor 7);
- aunque la *idolatría* es condenada (Rom 1), ciertas prácticas comúnmente relacionadas tienen que ser evaluada con discernimiento (p.ej. comer carne, 1 Cor 8-10; Rom 14).

Además, el Nuevo Testamento cita y exalta el mandamiento de Lev 19:18 de amar al prójimo (Jesús en los sinópticos; Rom 13:8-10; Santiago 2:8), pero no a Lev 18:22 y 20:13. Probablemente el vocabulario de Pablo (*arsenokoitai*, → 1 Cor 6:9; cp. 1 Tim 1:12) alude a Levítico (cp. → Rom 1:24-32), pero el uso de *arsenokoitai* limite al acto al sexo anal entre varones y en Romanos Pablo deconstruye la retórica de Rom 1 en los capítulos posteriores.

La tradición homofóbica en la tradición cristiana mantuvo el castigo de pena de muerte para actos de “sodomía” hasta el siglo XIX, y es difícil entender como tantas iglesias hoy, al oponerse a las minorías sexuales, pretenden someterse a la autoridad de la Biblia, pero sin apoyar la pena de muerte que Lev 20:13 manda (otro ejemplo del literalismo selectivo y arbitrario que siempre caracteriza los fundamentalismos).

Aún la mayoría de teólogos fundamentalistas reconocen que, dada la inmensa cantidad de mandamientos bíblicos aislados que nadie piensa obedecer literalmente hoy, no podemos citar tales textos como normativos para las comunidades de fe. De hecho, en el libro de Levítico, los cristianos no encuentran ningún mandamiento en los capítulos 1-17 y 21-27 que procuran obedecer hoy y incluso para los judíos ortodoxos la situación no es muy diferente (ver el bosquejo del libro arriba). Por lo tanto, quienes recurren a la Biblia como fuente de normas procuren demostrar cierta *continuidad* con otros textos bíblicos y cierta *coherencia teológica* (Richard Hays 1996:212-213; Robert Gagnon 2001:341-42; Charles Cosgrove 2002).

Por lo tanto, es importante observar que los dos textos en Levítico tan citado para condenar a los “homosexuales” representan un fenómeno muy aislado: estuvieron ausentes de las leyes más primitivas del “Código de la Alianza” (Ex 21-23), de los Diez Mandamientos (Ex 20 // Deut 5), y el libro de Deuteronomio.

En Levítico, de la tardía fuente sacerdotal (exílico, pos-exílico) aparecen solamente en el Código de Santidad (Lev 17-26), la parte más tardía del último código. Es decir, durante las primeras ocho siglos de su historia, desde Moisés (1300) hasta la época pos-exílica (538), los códigos legales de Israel no prohibieron el sexo anal entre dos varones.

Puesto que el Pentateuco contiene memorables narraciones de violaciones sexuales (Noé, violado por su hijo Cam, → Gén 9; los varones de Sodoma tratando de violar a los dos ángeles visitantes, → Gén 19), muchos han sugerido que las prohibiciones del sexo anal entre varones surgieron como reacción a las violaciones sexuales que sufrieron los varones israelitas como prisioneros y esclavos durante el Exilio (587/86-538). Además, con la población diezmada por la guerra y el exilio, la urgencia de “multiplicar” (Gén 1:26-28), crearía una presión extraordinaria contra toda práctica sexual no procreativa. La versión sacerdotal (P) del pacto con Abraham (Gén 17) había recalcado las promesas de *tierra* y de numerosa *descendencia* (“semilla/semen”) y precisamente tal es el enfoque de Lev 18 y 20: el buen uso del *semen* para poder quedar en la *tierra*. (Sarah Melcher 1996:98). De hecho, Jacob Milgrom concluye que las prohibiciones del sexo anal son obligatorias solamente para los judíos y otros *habitantes de la tierra santa*, aunque concluye también que los judíos gay hoy en Israel pueden agradecer a Dios si adoptan hijos (2000:1750, 1786-88).

Aun Robert Gagnon (2001:111-146) acepta la evidencia lingüística que Levítico 18:22 y 20 no refieren a orientaciones sexuales ni a mujeres (mucho menos “lesbianas”) y que el único acto explícitamente condenado en Levítico es la penetración anal entre varones [sin preservativos, añadiría yo]. Sin embargo, Gagnon trata del texto como una condenación de la “homosexualidad” y juega su palo de triunfo: el motivo de la condenación divina en Levítico no es la urgencia (en la comunidad exílica) de procrear, ni por la asociación con la idolatría pagana, ni por la inmundicia cúltica (que resultaría de la mezcla de semen con feces), sino por el principio que los dos sexos siempre deben mantener una identidad pura, sin “mezclarse” y que estos dos sexos puros deben complementarse en la relación sexual dentro del marco del matrimonio heterosexual. Como varón y hembra llegarían a ser “una sola carne” sin “mezclarse” nunca queda muy clara en este argumento (→ Gal 3:28).

Además Gagnon procura reducir el significado de las conclusiones exegéticas, pues señala que, al condenar ciertos *actos* sexuales (adulterio, incesto, violaciones), la Biblia no da aprobación a las caricias, los besos o la masturbación mutua en tales relaciones. Sin embargo, tal argumento olvida que la condenación del adulterio, el incesto y la violación se expresa como norma continua en muchos textos, pues representan un abuso de poder que *hace daño al prójimo* (ver 1.1 arriba sobre el amor al prójimo), mientras que la condenación de las relaciones anales entre dos varones ocurre solamente en el Código de Santidad y parece reflejar un contexto histórico concreto y ser motivada por la asociación con los cultos idolátricos, un asunto de inmundicia cúltica, no una norma trascendente para la conducta. Dos varones gay en el mundo moderno sobrepoblado, en una relación consensual y exclusiva (o relación abierta, practicando el sexo más seguro en otras relaciones) no dañan a nadie—y aun más obvio es el caso de dos lesbianas, que ni tienen que preocuparse por las medidas del sexo más seguro (para detalles, especialmente sobre el temor de “mezclar” los dos sexos, ver la reseña de Gagnon abajo).

### **Bibliografía, Lev 18:22; 20:13**

Alpert, Rebecca T. (1989) "In God's Image: Coming to Terms with Leviticus," pp. 61-70 in *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish*. Christie Balka y Andy Rose, ed.; Boston: Beacon

------(1997). *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*. New York: Columbia University, 17-35.

Boyarin, Daniel (1995). "Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?" *Journal of the History of Sexuality* 5/3:333-355, esp. 339-40 (sobre el sexo anal en el Talmud).

Brooten, Bernadette J. (1996). *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago.



- Comstock, Gary David (1993). *Gay Theology Without Apology*. Cleveland: Pilgrim. (See Ch. 4, "Lessons from Leviticus: Learning about the Misuse of Power", pp. 61-78).
- Cosgrove, Charles H. (2002). *Appealing to Scripture in Moral Debate: Five Hermeneutical Rules*. Grand Rapids: Eerdmans.
- De Wit, J. Hans (2002). *En la dispersion el texto es patria: Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Edwards, George (1984), 81-84.
- Frymer-Kensky, Tikva (1992). "Sex and Sexuality". *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, 1144-1146.
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, 111-146.
- Hanks, Tom (2001), Reseña de Jacob Milgrom  
------(2002), Reseña de Robert Gagnon
- Hays, Richard B. (1996). *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper.
- Kahn, (Rabbi) Yoel H. (1989). "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist / Progressive Debate" in *Homosexuality and Religion*, Richard Hasbany, ed. New York: Harrington Park.
- Maccoby, Hyam (1998). "Leviticus and abomination". *Times Literary Supplement*. 11 Sept, p. 17.
- Melcher, Sarah J. (1996). "The Holiness Code and Human Sexuality". *Biblical Ethics and Homosexuality*. Robert L. Brawley, ed. Louisville: Westminster John Knox, 87-102.
- Melcher, Sarah J. (2001). "Tied to the Land: A Sociological Context for Leviticus 18 and 20". *More Light Update* 21/5 (May-June), 16-18.
- Milgrom, Jacob (2000), 1565-70, 1750, 1785-90)
- Nissinen, Martti (1998), 37-44
- Olyan, Saul M. (1994/97). "'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of A Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13," *Journal of the History of Sexuality* 5:179-206. (=pp. 398-414 in *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, Gary David Comstock and Susan E. Henking eds. New York: Continuum)
- Shokeid, Moshe (1995). *A Gay Synagogue in New York*. New York: Columbia University.
- Stone, Ken (1997). "The Hermeneutics of Abomination: on Gay Men, Canaanites, and Biblical Interpretation". *Biblical Theology Bulletin* 27/2 (Summer),36-41.
- Thurston, Thomas M. (1990). "Leviticus 18:22 and the Prohibition of Homosexual Acts". *Homophobia and the Judaeo-Christian Tradition*. Michael L. Stemmeler y J. Michael Clark, ed. Dallas: Monument, 7-23.
- Villalobos Mendoza, Manuel (2002). *Appeal to the biblical tradition in contemporar discussions of homosexuality*. Chicago: The Catholic Union of Chicago, 77-101
- Walsh, Jerome T. (2001). "Leviticus 18:22 and 20:13: Who is Doing What to Whom". *Journal of Biblical Literature* 120/2, 201-209. [jwalsh3000@cs.com](mailto:jwalsh3000@cs.com) U. of Botswana.

## Hanks → 1-2 Samuel. Minorías sexuales y pecados sexuales (violación; adulterio #7 ¿mejor violación?).

Para la utilización de → 1-2 Samuel como fuente de normas sabias y justas en la vida moderna, un texto es de importancia especial, pues Jesús lo citó para refutar y desautorizar los usos legalistas por parte de los fundamentalistas de su época:

<sup>23</sup>Un sábado, al cruzar Jesús los sembrados, sus discípulos comenzaron a arrancar a su paso unas espigas de trigo. <sup>24</sup>“Mira”, le preguntaron los fariseos, “¿por qué hacen ellos lo que está prohibido hacer en sábado?” <sup>25</sup>Jesús les contestó: “¿Nunca han leído lo que hizo David en aquella ocasión, cuando él y sus compañeros tuvieron hambre y pasaron necesidad? <sup>26</sup>Entró en la casa de Dios cuando Abiatar era el sumo sacerdote, y comió los panes consagrados a Dios, que sólo a los sacerdotes les es permitido comer. Y dio también a sus compañeros [→ 1 Sam. 21:1-6]. <sup>27</sup>El sábado se hizo para los seres humanos, no los seres humanos para el sábado,” añadió. <sup>28</sup>“Así el Hijo del hombre es Señor incluso del sábado” (Marcos 2:23-28 // Mateo 12:3-4 // Lucas 6:3-4).

Según el texto que Jesús cita en 1 Sam. 21:1-6, el sumo sacerdote era Ajimélek, no Abiatar (su hijo, más conocido); también hay diferencias entre Marcos y los textos paralelos en Mateo y Lucas (BJ notas Marcos 2:23,26,27; ver las leyes sobre los panes sagrados en Éx. 25:30; Lev. 24:5-9; BJ nota sobre 1 Sam. 21:5). No obstante, Jesús hace patente la necesidad de interpretar los mandamientos divinos a la luz de las necesidades de los seres humanos (cp. el principio de Pablo en Romanos 13:8-10, con referencia a los 10 mandamientos, de amar al prójimo y no hacerle daño). Tradicionalmente, la iglesia ha creado una distinción entre los mandamientos cúltricos y los éticos/morales, pero tal distinción es ajena a la teología bíblica. Por lo tanto, también el mandado de procrear (Gén. 1:28) y los textos sobre el divorcio (→ Marcos; Esdras; Nehemías), como las prohibiciones de relaciones anales entre varones (→ Lev. 18:22; 20:13), tienen que ser interpretados y aplicados *con discernimiento*, de acuerdo con las normas del amor al prójimo y de evitar daño al prójimo).

3.1 Elcaná y sus dos esposas: Penina y Ana, madre de Samuel, 1 Sam 1-2.

Mujeres son también pobres y minorías sexuales (Marcela Althau-Reid, *Indecent Theology*).

3.2 Dos Profetas: Samuel, ¿viudo? 1 Sam 8:1-3 dos hijos injustos; 12:2 los hijos sin admonición cp. 2:23-25; No hay referencia a una esposa/madre. Cp. → Isafas y la profetisa con sus hijos. La escuela de profetas (¿chamanes solteros?) no parece apoyar los “valores de la familia” (ver Saúl abajo). Natán, ¿soltero? 2 Sam 7 // 1 Cron 17; 2 Cron 29:25; 2 Sam 12; 1 Reyes 1:11-45.

3.3 Saúl, su esposa Ajinoán (1 Sam 14:49-50; ver 31:2; 1 Cron 8:33; 9:39) y su concubina Rizpa (2 Sam 12:8). Después de su rechazo por Dios, Saúl se dirigió en búsqueda de Samuel, “pero el Espíritu de Dios vino con poder también sobre él, y Saúl estuvo en trance profético por todo el camino, hasta llegar a Nayot de Ramá. Luego se quitó la ropa y, desnudo y en el suelo, estuvo en trance en presencia de Samuel todo el día y toda la noche. De ahí viene el dicho “¿Acaso también Saúl es uno de los profetas?” (1 Sam 19:23-24; cp. 10:9-11). David también en éxtasis bailaba escandalosamente y casi desnudo, al traer el arca de Yahvéh a Jerusalén (2 Sam 6:14-16, 20; → Isaías 20). Sobre los celos de Saul frente a la relación entre David y Jonatán, ver 1 Samuel 16:21-22; Silvia Schroer y Thomas Staubli (2000:22-36).

3.4 David y Jonatán y.... (1 Samuel 16–31 + 2 Samuel 1). Los diez textos claves:

1 Sam. 16:12. [David] era rubio, de hermosos ojos y guapo (*tob*) de apariencia. Yahvéh dijo: “¡Levántate y úngelo [como rey designado], porque éste es!”

16:21. Llegó David donde Saúl y se quedó en su presencia, pues Saúl le amaba (*’ahab*) muchísimo y lo hizo su escudero. [Después, ¿Saúl celoso de Jonatán? Ver 20:3.]

17:42. [Goliat] volvió los ojos y, viendo a David, lo despreció, porque era [solamente] un muchacho, rubio y bello. [¿Goliat distraído?]

18:1-4. <sup>1</sup>Cuando David había terminado de hablar con Saúl, entonces el alma/vida (*nefesh*) de Jonatán se unió (*qashar*) con el alma/vida (*nefesh*) de David y Jonatán lo amaba (*'ahab*) como a sí mismo [ver Lev. 19:18,34; → Rom. 13:8-10]. <sup>2</sup>Desde ese día, Saúl no lo dejó [a David] volver a la casa de su padre. <sup>3</sup>Y Jonatán hizo un pacto con David, porque lo amaba como a sí mismo. <sup>4</sup>Y Jonatán se quitó el manto que llevaba puesto y se lo dio a David; también le dio su túnica y aún su espada, y aún su arco y hasta su cinturón. [→ pacto, 20:40-41; 23:17-18.]

[*qashar* (forma activa, *qal*): atar, liar, ligar, sujetar, amarrar, empalmar, trabar, vincular; en la forma pasiva (*nifal*) quiere decir “encariñarse con” (Schökel 677)].

18:25-27. Saúl insistió: “Díganle a David: ‘Lo único que el rey quiere es...como dote por su hija...100 *prepucios* de filisteos...’”. David fue con sus soldados y mató a 200 filisteos, cuyos *prepucios* entregó al rey [Saúl]. [Mical ama (*'ahab*) a David, 18:20; → Sansón, Jueces 14:3.]

19:1. Saúl les comunicó a su hijo Jonatán y a todos sus funcionarios su decisión de matar a David. Pero Jonatán, hijo de Saúl, amaba (*khafats*) mucho a David y le advirtió...

20:30. *Saúl se enfureció con Jonatán: ¡Hijo de una mujer perversa (na'awah) y rebelde! ¿Crees que no sé que escogiste (bakhar) el hijo de Isaí, para vergüenza tuya y para la vergüenza de la desnudez de tu madre? [Ver San Jerónimo y San Crisóstomo.]*

20:41-42. David salió de su escondite y, luego de inclinarse tres veces, se postró rostro en tierra. En seguida *se besaron* y lloraron juntos hasta que David se *desahogó* (*higdil* < *gadal*, engrandecer). “Puedes irte tranquilo”, le dijo Jonatán a David, “pues los dos hemos hecho un voto eterno en nombre de Yahvéh, pidiéndole que juzgue entre tú y yo, y entre tus descendientes y los míos” [= un pacto/alianza].

23:16-18. <sup>16</sup>Jonatán, hijo de Saúl, fue a ver a David en Hores, y lo animó a seguir confiando en Dios. <sup>17</sup>“No tengas miedo”, le dijo, “que mi padre no podrá atraparte. Tú vas a ser el rey de Israel, y yo seré tu segundo. Esto, hasta mi padre lo sabe.” <sup>18</sup>Entonces los dos hicieron un pacto en presencia de Yahvéh, después de lo cual Jonatán regresó a su casa y David se quedó en Hores.

2 Sam. 1:26. Tu amor (*'ahab*) para mí fue más delicioso que el amor (*'ahab*) de las mujeres. [con ocho esposas, diez concubinas tuvo una amplia base para comparar,]

La interpretación de los textos claves: David y Jonatán y.... (1 Samuel 16–31 + 2 Samuel 1).

Sobre 2 Sam. 1:26, David Jobling escribe: “El relato de David y Jonatán, y estas palabras en particular, han llegado a tener gran importancia por los activistas que apoyan los derechos gay, pues encuentran en ellas casi la única presentación positiva de la homosexualidad masculina en la Biblia judía. En este texto un varón revela su amor por otro varón, comparándolo con el amor heterosexual y concluye que es superior” (1998:161).

Asimismo, Silvia Schroer y Thomas Staubli concluyen: “David y Jonatán compartían una relación homoerótica, probablemente homosexual” (2000:22; ver Randall Bailey 2000:1165; Gary Comstock; Nancy Wilson 1995:149-153 [en un capítulo omitido en la edición de 2000]; Tom Horner 1978:26-39).

Nota: se trata de unos *ocho capítulos* de la Biblia Hebrea, no de un solo versículo, mientras que solamente *dos versículos* en Levítico (18:22 y 20:13) prohíben el sexo anal entre varones (sin preservativos) en un contexto que prohíbe otras prácticas comunes en los cultos idolátricos.

“La validez y el poder de la lectura gay. Nada en el texto imposibilita y hay mucho que confirma la conclusión que David y Jonatán tuvieron una relación gay sexual. El texto no nos obliga a aceptar tal conclusión....Pero es por lo menos tan válida como cualquier otra. Hay dimensiones del texto que la lectura homosexual puede explicar mejor que las demás lecturas, por ejemplo la descarga emocional de Saúl en 20:30-34” (David Jobling 1998:161):

20:30. Saúl se enfureció con Jonatán: “¡Hijo de perversidad (na’awah) y rebeldía! ¿Crees que no sé que escogiste (bakhar) el hijo de Isaí, para vergüenza tuya y para la vergüenza de la desnudez de tu madre?”

Saúl explica su furia con Jonatán diciendo que su hijo ha “escogido” a David (20:30), que David amenaza la sucesión de Jonatán al trono y que por lo tanto David tiene que morir. Sin embargo, como Jobling señala, tal “explicación” no puede explicar el deseo de Saúl de matar a Jonatán con su espada, pues tal violencia jamás le ayuda suceder al trono. Jobling comenta: “Es razonable buscar otro motivo no expresado por la furia irracional de Saúl, y la experiencia moderna de la homofobia irracional se presenta como el motivo adecuado” (1998:161).

Según Jobling, tal interpretación recibe una fuerte confirmación cuando observamos como Saúl vincula el comportamiento de Jonatán con la esfera sexual: “para vergüenza tuya y para la vergüenza de la desnudez de tu madre” (1 Sam. 20:30b). Jobling concluye: “La idea que un varón gay es un ‘muchacho pegado a las faldas de su mamá’ es una expresión muy común de la homofobia. El padre procura eliminar la posibilidad que hay algo [afeminado] en sí mismo que hubiera producido tal resultado” (1998:161, siguiendo a Fewell y Gunn 1993:149-150). Según otra lectura posible del hebreo, en 20:30, además de Jonatán, Saúl también inculpa a su esposa Ajinoán: “¡Hijo de una mujer perversa (na’awah) y rebelde!” (ver NVI, BJ, DHH; cp. Jobling 178). La furia irracional se expresa, como es común con padres homofóbicos hoy, inculpando a la madre (ver aún Freud en algunos escritos), además que al hijo, por la homosexualidad. En una sociedad patriarcal y machista, el padre no puede aceptar a un hijo gay como sencillo variante humano (ver los zurdos), y cualquier disconformidad con las normas culturales para varones, es atacada como perversión intencional, sea del hijo, o de la madre, o de ambos. Jobling señala: “Es una reacción demasiado conocida de un padre que descubre que su hijo es gay....Quiero enfatizar como una mujer puede ser acusada aún sin aparecer personalmente en el relato” (178-179, con referencia a Ajinoán).

18:1-4. <sup>1</sup>Cuando David había terminado de hablar con Saúl, entonces el alma/vida (*nefesh*) de Jonatán se unió (*qashar*) con el alma/vida (*nefesh*) de David y Jonatán lo amaba (*’ahab*) como a sí mismo [ver Lev. 19: 18,34; → Rom. 13:8-10]. <sup>2</sup>Desde ese día, Saúl no lo dejó [a David] volver a la casa de su padre. <sup>3</sup>Y Jonatán hizo un pacto con David, porque lo amaba como a sí mismo. <sup>4</sup>Y Jonatán se quitó el manto que llevaba puesto y se lo dio a David; también le dio su túnica y aun su espada, y aun su arco y hasta su cinturón [→ pacto, 20:40-41; 23:17-18].

Jobling comenta que la relación entre David y Jonatán “mayormente se elabora como un ‘pacto’ entre los dos varones, *que podemos leer como análogo al matrimonio*” (1998:163). En esta relación señala, “Jonatán juega el mismo rol como las mujeres de David....Jonatán, en términos de la manera en la cual el texto explota el poder femenino, es *una mejor mujer que las mujeres de David*” (162), pues los textos hablan del amor de Jonatán y las mujeres por David, no el amor de él por ellos, y son ellos que toman riesgos y medidas para rescatar a David de Saúl y profetizan de su sucesión como rey. Esta interpretación refleja la conclusión de Danna Fewell, y David Gunn (1993:151): “Jonatán es una mujer, más mujer que las mujeres [de David]”.

En contraste, Gordon Hugenberger (1944/98) ha procurado establecer que el matrimonio *heterosexual* en la Biblia Hebrea es un pacto entre el varón y la mujer, establecido con votos, aunque los tres textos citados son todos de muy controvertida interpretación (→ Mal. 2:10-16; → Prov. 2:17; → Ezeq. 16; cp. las metáforas en Oseas 2:18-22 y 1 Sam. 18-20). Es notable, entonces, que los textos sobre la relación entre David y Jonatan y su compromiso de amor refieren *explícitamente* tres veces al pacto que hicieron. Por lo tanto, la evidencia de la Biblia es parecida a la conclusión de John Boswell (1994/96), quien demostró que ritos cristianos de matrimonio entre amigos del mismo sexo existieron por siglos *antes* de los ritos eclesiásticos para el matrimonio entre varón y mujer (pues el matrimonio heterosexual siguió como algo secular hasta los fines de la edad medieval). J. A. Thompson (1974:334-338) demostró que en Hebreo el verbo *amar* (*’ahab*) es común en los contextos que hablan de pactos, como en los textos que hablan de David y Jonatan. Pero Thompson no reconoció que en los pactos entre David y Jonatan la dimensión política está subordinada a la amistad y el amor homoerótico comprometido.

La tradición de censura y negación. Para la recta interpretación de los textos es importante conocer bien su contexto histórico en la literatura del Antiguo Oriente. Para Cyrus H. Gordon, un judío conservador y uno de los expertos mayores en este campo del siglo XX, la conclusión es obvia:

Aquiles compara a su camarada Patroclo con una muchacha (Il. 16:7ss.) que nos hace recordar del amor de Gilgamesh por Enkidu como para una mujer (Gilg. Epic 2:31ss; 1:v:47; vi:1ss). Que esta actitud (para nosotros no varonil) fue firmemente arraigado en la literatura épica del Cercano Oriente es evidente por su presencia en el libro de Jaser (“Justo”; abstraída en 2 Sam. 1:17ss.) donde David proclama que el amor de Jonatán para él fue más dulce que el amor de mujeres (1:26). [Cyrus H. Gordon, 1955, “Homer and the Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature” (*Hebrew Union College Annual* 26:89), citado en Tom Horner 1978:19.]

Si es tan obvio el reconocimiento de la relación homoerótica entre David y Jonatán para los expertos en la literatura del Antiguo Oriente, ¿cómo podemos explicar el hecho que tal conclusión ha sido negado y censurado durante tantos siglos de las tradiciones judías y cristianas? ¿Y cómo explicar que ahora tantos biblistas como David Jobling están llegando a aceptar la interpretación homoerótica, en vez de la interpretación homofóbica tradicional? Para entender el cambio radical de interpretación en el último siglo, es fundamental recordar que tradicionalmente casi todos aceptaron la conclusión que Moisés escribió todo el Pentateuco (ca.1300), unos 300 años *antes* de David y Jonatan, y por lo tanto pensaron que los dos versículos en Levítico que prohíben el sexo anal entre varones (18:22 y 20:13) existieron y fueron reconocidos como divinamente inspirados por David y Jonatán y sus contemporáneos.

Ahora, cuando casi todos los biblistas reconocen que los textos de Levítico proceden de la fuente sacerdotal (P) del Pentateuco, fechada en el exilio unos 500 años *después* de David y Jonatán, la tendencia es de interpretar los textos de David y Jonatan en el contexto del Antiguo Oriente, y no dejar que los dos versículos de Levítico determinan la interpretación correcta. Además, hace un siglo todos pensaron que los textos sobre Sodoma (→ Génesis 19 y unos 48 en total) condenaron la sodomía (o la “homosexualidad”, partiendo del siglo XIX). Pero ahora casi todos reconocen que Génesis condena un esfuerzo de *violar sexualmente* a ángeles, no las relaciones homoeróticas consensuales. Así, el proceso de desenmascarar las interpretaciones tradicionales homofóbicas ha preparado el camino para el reconocimiento y aceptación de los textos positivos sobre relaciones homoeróticas.

Aún → 1-2 Reyes empieza a hablar de “las misericordias de Dios”, con David como base de perdonar los pecados de reyes posteriores. Así, aún en 1-2 Reyes, los tomos que siguen 1-2 Samuel en la → Historia Deuteronomista (550), David es recordado mayormente por su piedad. La censura empieza ya con → 1 Cron. 10–29 (400), donde unos 20 capítulos cuentan de nuevo la historia de David, pero eliminan toda referencia a la relación con Jonatán y también el adulterio con Betsabé. En el primer siglo después de Jesús, Josefo, en su historia de los judíos (*Antigüedades judías*), elimina las escenas homoeróticas y afirma que Jonatán honró y amó a David por su virtud.

Randall Bailey concluye que todos los ocho matrimonios de David eran “políticos” (es decir, procuraron aumentar su poder), con Betsabé incluso (1990; 2000:1164):

- (1) Mical (hija de Saúl, 1 Sam. 18:20-28; 25:4; 2 Sam. 3:1-16); ver su hermana, Merab;
- (2) Abigail, 1 Sam. 25:2-42;
- (3) Ajinoán de Jezreel, 1 Sam. 25:43;
- (4-7) Cuatro otros matrimonios políticos, 2 Sam. 3:2-5; 5:13; y
- (8) Betsabé (adulterio, homicidio), 2 Sam. 11–12.

Como muchos gran líderes espirituales, David parece ser algo narcisista y los textos hablan repetidamente del amor de los demás por David, no de su amor por ellos. Ilse Mülner resume la evidencia así: “Saúl amó a David (1 Sam 16:21; cp. 18:22); Jonatán amó a David (1 Sam 18:1,3; 20:17; 2 Sam 1:26; cp. 1 Sam 19:1); todos los siervos de Saúl aman a David (1 Sam 18:22)); todo Israel y Judá amó a David (1 Sam 18:16); Mical, la hija de Saúl amó a David (1 Sam 18:20, 28). *Solamente David no amó*” (1999:118); ver como David expresa su dolor sobre la muerte de Jonatán: “*Tu amor para mí fue más delicioso que el amor de las mujeres*” (2 Sam. 1:26; cp 1:23, con sujeto no explícito; también 2 Sam 19:7 sin identificación del objeto del amor). Ningún texto indica que Jonatán (¿divorciado?, ¿viudo?) tuvo esposa; ver su hijo (2 Sam 4:4; 9).

Homofobia y xenofobia: los filisteos (*pelishtim*; → Palestina).

David Jobling (1998:197-243) señala que, aunque 1 Samuel contiene más materia sobre los filisteos (descendientes de Cam, Gen. 10:6,14) que cualquier otro libro de la Biblia (ver también Génesis y Jueces), los textos reflejan dos ópticas que resultan en *dos perfiles*:

- *Realista* y más positiva: las dos estadías de David con el Rey Aquis (→ 1 Samuel 21:10-15 + 27:1–29:11) reflejan una continuidad con las perspectivas favorables sobre Abraham con el rey filisteo Abimélec (→ Génesis, fuente elohísta, Gén. 20:1-18 y 21:22-34); ver también Isaac con Abimélec (fuente yahvista, 26:1-33; cp. 12:10-20, yahvista; ver BJ notas Gén. 12:10; 20; 26).
- De *fantasías*, que reflejan los temores y odios del totalmente “otro” (como si fueron otra raza, los “incircuncisos”), un pueblo vecino más avanzado en la tecnología y el poder militar, comúnmente un opresor, una perspectiva negativa, en continuidad con los relatos de Jueces (especialmente Sansón, 13–16).

Los filisteos no son “cananitas”, los habitantes originales de la tierra prometida a Israel (y destinada a la destrucción, según Deut. 7 y Josué 1–12), sino un pueblo vecino que llegó a Palestina (de Caftor/Creta) en la misma época de los israelitas (siglo XII; BJ nota Josué 13:2). El profeta Amós aún puede referir a la emigración filistea como otro “éxodo” dirigido por Yahvéh (Amós 9:7). En Génesis Abraham e Isaac conviven con Abimélec, el rey filisteo, que se describe como más piadoso que los patriarcas (Abraham e Isaac le mientan, diciendo que sus esposas son hermanas). Asimismo, en 1 Samuel, en dos textos parecidos (1 Samuel 21:10-15 + 27:1–29:11), David huye de Saúl y pasa dos estadías con Aquis, un rey filisteo respetable y decente.

En los relatos de Sansón, sin embargo (Jueces 13–16), Israel sufre bajo la cruel opresión de los filisteos y responde haciendo burla de ellos y con hazañas heroicas individuales que pretenden demostrar la superioridad de los israelitas. Jobling sugiere que el lector sensible y sabio sabrá que debe corregir las distorsiones de las fantasías (los textos negativos) con las perspectivas tolerantes de los textos positivos, y así procurar sanar su xenofobia. Desde 1700 ha sido común en el occidente el uso del término “filisteos” para insultar cualquier grupo despreciado como bárbaro, analfabeto, o faltando de sensibilidad estética y artística (Jobling 197-198). Originalmente la práctica se hizo popular entre estudiantes universitarios en Alemania para designar la gente común del pueblo, pues para aquellos estudiantes privilegiados, Sansón (con sus trucos y aventuras sexuales) era un héroe (Jobling 200-202). En los discursos modernos, fantasías que desprecian “los filisteos” contemporáneos funcionan como un mecanismo de negar la lucha de clases (213).

En la historia de la homofobia, comúnmente es acompañada por la xenofobia: toda expresión de homoeroticismo es condenado como algo “importado” por los emigrantes que amenaza contaminar la pureza del pueblo de Dios (Byrne Fone 2000). Al estudiar los textos sobre los filisteos que reflejan la xenofobia israelita, podemos aprender como sanar nuestra propia xenofobia. A la vez, podemos sanar también nuestra homofobia, al comparar los versículos negativos sobre ciertas expresiones de homoeroticismo, pues también ocurren en un contexto que manifiesta xenofobia (Lev. 18:22; 20:13; cp. Lev. 18:1-5,24-30; 20:22-26).

David y el homoeroticismo en la literatura y el arte (Raymond-Jean Frontain 1995/2002):

Aunque por siglos la iglesia y la sinagoga se opusieron a la interpretación homoerótica de David y Jonatán, la Epopeya de Gilgamés (descubierta en el siglo XIX) demostró que tales relaciones eran comunes y aceptadas en el Antiguo Oriente. Y desde el Renacimiento, el conocimiento de la literatura clásica griega y romana se difundió tanto que muchos artistas empezaron a reflejar las actitudes más tolerantes de los griegos y romanos.

Escultura:

Donatello, “David” (1430-1440), en bronce

Michelangelo, “David” (1501-04), mármol blanco (Florencia, Italia)

Literatura:

Peter Abelard, poema (1079-1142)  
Ralph Waldo Emerson, *The Friends* (1839), drama  
André Gide (1896), *Saúl*  
Herman Melville, *Clarel* (1876) y *Billy Budd* (1891)  
Oscar Wilde (1854-1900), discurso en su proceso judicial ()  
E. M. Forster, *Where Angels Fear to Tread* (1905)  
Rainer Maria Rilke, *Klage um Jonathan* (1875-1926)  
D. H. Lawrence, *David: a Play* (1926)  
William Faulkner, *Absalom, Absalom* (1936)  
James Baldwin, *Giovanni's Room* (1956; Giovanni = Jonatán en italiano)

Ver además el artículo “David et Jonathan” en *Diccionario Gay*, Leonel Povert, ed., (Paris: Jacques Grancher, 1994). David et Jonathan es una asociación francés de cristianos “homophiles” (gay/homosexual), fundado en 1972; tiene pocos miembros lesbianas. Ver también la obra del fundador de David et Jonathan, el sacerdote Jacques Perotti, *Les exclus de l'Eglise, apprendre á s'aimer* (Paris: Filipacchi, 1988).

Frontain, Raymond-Jean (1995/2002). “La Biblia”. *The Gay and Lesbian Literary Heritage*. Claude J. Summers, ed. New York: Henry Holt, 92-100

----- (2000). “David and Jonathan”. *Gay Histories and Cultures*. George E. Haggerty, ed. New York: Garland, 243-245.

## **Bibliografía, David y el homoeroticismo (Jonatán, Saúl, Goliat).**

- Balka, C. y A. Rose, eds. (1989). *Twice Blessed: On Being Lesbian or Gay and Jewish*. Boston.
- Boswell, John (1994/96). *Las Bodas de la Semejanza*. Barcelona: Muchnik. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard, 1994.
- Cantarella, Eva (1988/92). *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven/ London: Yale University.
- Comstock, Gary (1993). *Gay Theology without Apology*. Cleveland: Pilgrim.
- Edelman, Diana V (1992). "Jonathan son of Saul". ABD III:944-946
- Fone, Byrne (2000). *Homophobia: A History*. New York: Metropolitan/Henry Holt.
- Frontain, Raymond-Jean (1995/2002). "La Biblia". *The Gay and Lesbian Literary Heritage*. Claude J. Summers, ed. New York: Henry Holt, 92-100
- Gordon Cyrus H. (1955). "Homer and the Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature". *Hebrew Union College Annual* 26:89.
- Goss, Robert E. (2000). "Jonathan and David". *Lesbian & Gay Studies*, Timothy Murphy, ed. Chicago: Fitzroy Dearborn, 319-20.
- Hamilton, Wallace (1979). *David at Olivet* Homoerotic interp. Saul celoso de Jon.
- Horner, Tom (1978). *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia: Westminster. Ver cita de Cyrus Gordon, p. 19, + 118, nota 18.
- Houser, Ward y Warren Johansson (1990). "David and Jonathan". *The Encyclopedia of Homosexuality*. Wayne Dynes, et al, ed. London/New York: Garland
- Schroer, Silvia y Thomas Staubli (2000). "Saul, David and Jonathan—The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament". *Samuel and Kings*. FCB (2d Series). Athalya Brenner, ed. Sheffield: Sheffield Academic, 22-36.
- Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London/New York: Mowbray.
- Thompson, J.A. (1974). "The Significance of the Verb *Love* in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel". VT 24:334-38
- Wilson, Nancy 1995. *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesús, and the Bible*. San Francisco: HarperCollins, 149-153 [capítulo omitido en la edición de 2000].

## **Bibliografía, 1-2 Samuel**

- Alter, Robert (1999). *The David Story: A Translation with Commentary on 1 and 2 Samuel*. New York: Norton.
- Anderson, A. A. (1989). *2 Samuel* WBC 11. Waco: Word.
- Auzou, Georges (1971). *La Danza ante el arca: Estudio de los libros de Samuel*. Madrid: Fax.



- Bailey, Randall C. (1990). *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*. JSOTSup 75. Sheffield: Sheffield.
- (2000). "Samuel, Books of" EDB. Grand Rapids: Eerdmans, 1161-65-.
- The Bible and Culture Collective (1995). *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University.
- Birch, Bruce C. (1998). The First and Second Books of Samuel. NIB. Nashville: Abingdon, II:947-1383.
- Bosch, Juan (1963). *David: Biografía de un rey*. Santo Domingo.
- Brenner, Athalya, ed. (1994). *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. FCB 5. Sheffield: Sheffield Academic.
- (2000). *Samuel and Kings*. FCB (Second Series), 7. Sheffield: Sheffield Academic. Ver esp. Silvia Schroer y Thomas Staubli, "Saul, David and Jonathan—The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament", 22-36.
- Brueggemann, Walter (1985/2002). *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*. Minneapolis: Fortress.
- (1990). *First and Second Samuel*. Louisville: John Knox.
- Campbell, Anthony y Mark O'Brien (1999). *1-2 Samuel*. CBI, 524-556.
- Clines, David J. A. (1995). "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible". En *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, 212-43. JSOTSup 205. Sheffield: Sheffield Academic.
- Ellul, Jacques (1972). *The Politics of God and the Politics of Man*. Grand Rapids: Eerdmans.
- (1988/ET 91). *Anarchie et Christianisme*. Lyon: Atelier de Creation Libertaire.
- Fewell, Danna Nolan y David M. Gunn (1993). *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story*. Nashville: Abingdon.
- Frolov, Serge (2002). "Succession Narrative: A 'Document' or a Phantom?". *Journal of Biblical Literature* 121/1 (Spring), 81-104).
- Gilbert, Pierre. (1997). *Los Libros de Samuel y de los Reyes*. Cuadernos Bíblicos 44. Estela: Verbo Divino.
- Gordon, Robert P. (1984/86). *1 and 2 Samuel: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- , ed. (1995). "*The Place is Too Small for Us*": *The Israelite Prophets in Recent Scholarship*. SBTS 5.
- Gunn, David M. (1980). *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*. JSOT.S 14. Sheffield: JSOT.
- (1978). *The Story of King David: Genre and Interpretation*. Sheffield: Sheffield University.
- Halpern, Baruch (2001). *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hertzberg, H. W. (1964). *I & II Samuel*. London: SCM / Philadelphia: Westminster.

- Hackett, Jo Ann (1992/98). "1 and 2 Samuel". WBC, 91-101.
- Jobling, David (1998). *I Samuel*. Berit Olam. Collegeville, MN: Liturgical.
- (1990). "Writing the Wrongs of the World: The Deconstruction of the Biblical Text in the Context of Liberation Theologies". *Semeia* 51, 81-118.
- Jobling, David y Catherine Rose. "Reading as a Philistine: The Ancient and Modern History of a Cultural Slur". Mark G. Brett, ed. *Ethnicity and the Bible*. Leiden: E. J. Brill, 381-417.
- Klein, Lillian R. (1994). "Hannah: Marginalized Victim and Social Redeemer." *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. Athalya Brenner, ed. Sheffield: Sheffield Academic, 77-92.
- (2000). "Hannah". *Women in Scripture*. Carol Myers, ed. Grand Rapids: Eerdmans, 90-91.
- Klein, Ralph W. (1983). *I Samuel*. WBC 10. Waco: Word.
- (1999). "Samuel, Books of". BDI. Nashville: Abingdon, 431-435.
- McCarter, P.K. (1980 y 84). *I Samuel 2 Samuel AB 8 y 9*. Garden City, NY: Doubleday.
- McKenzie, Steven L. (2000). *King David: A Biography*. Oxford: Oxford University.
- Müllner, Ilse (1999). « Die Samuelbücher ». *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, 114-129.
- Peterson, Eugene H. (1999). *First and Second Samuel*. WBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Rost, Leonhard. (1926/82). *The Succession to the Throne of David*. Sheffield: Sheffield.
- Said, Edward W. (1988). "Michael Walzer's Exodus and Revolution: A Canaanite Reading". Edward W. Said y Christopher Hitchens, eds. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. New York: Verso, 161-178.
- Schwartz, Regina M. (1991). "Adultery in the House of David: The Metanarrative of Biblical Scholarship and the Narratives of the Bible". *Semeia* 54, 35-55.
- Schechter, Stephen (1996). *David and Jonathan: An epic poem of love and power in Ancient Israel*. Montreal/Toronto/ Paris: Robert Davies. (poesía).
- Sicre, José L. (1997). *El primer libro de Samuel*. Barcelona: Herder.
- Steussy, Marti J. (1999). *David: Biblical Portraits of Power*. Columbia: University of South Carolina.
- Warrior, Robert (1989). "Canaanites, Cowboys and Indians: Deliverance, Conquest, and Liberation Theology Today". *Christianity and Crisis* 29, 262-265.
- Wénin, A. (1007). *Samuel, Juez y Profeta*. Cuadernos Bíblicos 89. Estella\_ Verbo Divino.

## Hanks → Rut de Moab

La historia folclórica de → Rut, una obra maestra del arte narrativo hebreo, cuenta las experiencias de dos mujeres “en los días cuando los caudillos gobernaban” (1:1). Surgió, en forma oral, de un círculo de mujeres sabias (Petermann 1998/99:104). Aunque antes era común asignarle una fecha después del exilio babilónico, 538-400 (DHHBE), ultimamente, ciertos estudios le han señalado características lingüísticas que sugieren una fecha más antigua, pero después de David (950-700 a.C.; BJ; HCSB). Probablemente la forma original de Rut perteneció a una época difícil de fechar por lo antiguo, pero fue revisada (ver la genealogía agregada al final, que termina con David; Rut 4:18-22)—tal vez como protesta ante las campañas de Esdras y Nehemías contra los matrimonios mixtos (Marjo Korpel 2001). En la tradición judía, Rut llegó a ser la lectura designada, apropiadamente, para la fiesta anual de las Semanas/Pentecostés (la primera cosecha).

El predominio de las dos mujeres en cada sección es tan fuerte que muchos concluyen que fue escrito por una mujer (Phyllis Trible 1992). Tal autor(a) no necesariamente abogó a favor de un matriarcado en vez del patriarcado tradicional, y, si no fuera una mujer, por lo menos fue alguien extraordinariamente sensible a los sufrimientos y las perspectivas de las mujeres. Los lectores post-exílicos, frente a ideologías rígidamente exclusivistas (→ Abdías, Nahum, Esdras, Nehemías) podrían encontrar en el libro el fuerte apoyo de una teología inclusiva y universal (→ Jonás). Con la eliminación de la monarquía después del exilio, lectores hartos de regímenes de sacerdotes y gobernadores corruptos anhelaban la restauración de una monarquía autónoma, en vez de gobernadores instalados por imperios extranjeros (algo tal vez señalado por la genealogía final).

Muy discutidas también son las discrepancias entre Rut y las leyes del Pentateuco, tal vez por su forma final dada por Esdras. Según Génesis, Moab fue hijo de Lot, por la unión incestuosa con su hija mayor (19:37). La Ley les prohibió a los varones israelitas casarse con mujeres de Moab y Edóm (Deut 23:2-8; cp. Núm 25:1-5; Os 9:10; Esdras 9:1-2; 10; Neh 13:1-3, 23-31), pero el libro de Rut celebra precisamente tal matrimonio. ¿Es porque el relato surgió antes de tal ley? O después, ¿para modificarla, hacerla más flexible, o insistir en el espíritu y la intención detrás de la ley? La Ley procuró proteger los derechos de los pobres de compartir en la cosecha (Deut 24:19-22; Lev 19:9-10; 23:22 [la Fiesta de las Semanas/Pentecostés]; cp. Éx 23:10-11). Según David Pleins, el relato de Rut reconoce que detrás de las leyes están el pacto, y el hecho que la comunidad ha compartido la experiencia del éxodo, la liberación de una opresión económica (1991:195).

La ley del levirato (del latín *levir*, “cuñado”) procuró asegurarles a los varones fallecidos sin hijos el derecho de conservar su nombre y propiedad, y también proveerle a la viuda recursos económicos (Deut 25:5-10; cp. Lev 18:16 y 20:21), pero, ¿por qué no siguen al pie de la letra esta ley las narraciones como Rut (4:5) y Génesis 38 (Judá y Tamar)? Y si Jesús quiso insistir en la autoridad de la Ley en cada detalle (Mat 5:17-20), como insisten tantos hoy, ¿deben los cristianos obedecer la ley del levirato (Mc 12:19; Lc 20:28; Mt 22:24)? Aprovechándose de las disposiciones del levirato, Rut y Noemí no logran una liberación independiente (4:10), sino ayudan a Booz a ser responsable y a cumplir la ley (Pleins 1991:195), o encarnar sus valores (Robert Hubbard 1988:48-51).

**1 Mujeres/pobres/minorías sexuales (viudas).** El libro de Rut nos presenta ejemplos clásicos de múltiples identidades; Rut y Noemí son *mujeres*, *pobres*, y además *minorías sexuales*—y Rut también es inmigrante *extranjera*, pero no idólatra, pues decide abandonar su país (Moab) y su dios (Quemos) para disfrutar una relación con Yahvé, el Dios libertador de su suegra Noemí y de los respectivos difuntos esposos. Las múltiples identidades representadas por Rut y Noemí, por lo general, tanto en la Biblia como en la historia general, representan personas y grupos débiles, que comúnmente sufren opresión y violencia a manos de los más fuertes (varones, ricos, casados, personas que viven en su país de origen). Por lo tanto, la historia de Rut señala el gran error de cualquier teología de liberación que “opte” y pretenda hacerse solidaria con una identidad abstracta (p.ej., con los pobres), pues en cualquier praxis auténtica con personas reales (en toda su complejidad) tal abstracción de una faceta de la identidad resulta imposible (Marcella Althaus-Reid 2000).

Booz se refiere de paso a jóvenes “ricos o pobres” en quienes Rut no se fijó (3:10); la única referencia a los pobres que aparece en el libro. Pero, como señala David Pleins, Rut, como tantos relatos folclóricos, procura defender normas específicas de justicia (1991:194). Todo el libro narra la experiencia de *viudas empobrecidas*

por una hambruna y después por la muerte de los esposos. Su experiencia no apoya ni la ideología del Éxodo (esclavos israelitas, mantenidos pobres por la opresión imperial), ni la de Proverbios (los hijos de las élites, advertidos contra el empobrecimiento que podría resultar de su pereza y/o sus vicios). El relato de Rut nos muestra el peligro de sacar conclusiones teológicas equivocadas sobre la pobreza, partiendo exclusivamente de un estudio del vocabulario específico para pobres/pobreza (una debilidad ocasional en los excelentes estudios de David Pleins; 1992; 2001; cp. Hanks 1992:414-415; 2000). Reflejando la complejidad de la experiencia humana, la Biblia nos presenta más de veinte causas para la pobreza (Hanks 1983:33-39; cp. 1982:44-46). Como Marcella Althaus-Reid afirma: “Cualquier teología que se preocupe con las cuestiones de riqueza y pobreza debe considerar más la incoherencia de la opresión y sus múltiples dimensiones en vez de sus elementos comunes” (2001:169).

De acuerdo con el paradigma del Éxodo, la opresión es la causa básica de la pobreza, que recibe mucho más énfasis en la Biblia (más de 160 textos), entre las más de veinte restantes causas señaladas. Sin embargo, Rut nos hace ver cómo factores ecológicos (hambre) y tragedia familiar (la muerte de los esposos de Noemí, Orfa y Rut) pueden ser decisivas, aparte de la opresión enfocada en el Éxodo y los vicios en Proverbios. Podríamos afirmar que, desde la perspectiva de la Biblia, especialmente del Nuevo Testamento, “el problema” no es tanto la pobreza o los pobres, sino la riqueza y los ricos. Sin embargo, puesto que la Biblia nos manda hacernos solidarios con los pobres en su necesidad y sufrimiento, podríamos concluir que cualquier elaboración de una praxis eficaz debe partir de un análisis de la complejidad de las causas—y no desconectarnos y consolarnos con ideologías simplistas y crueles, que les echan toda la culpa a los pobres mismos (Proverbios culpa poco a los pobres, pero advierte mucho a los hijos de los ricos en cuanto a la pereza y los vicios).

Phyllis Trible señala cómo la colocación de Rut en el orden canónico de la Biblia hebrea afecta y enriquece la perspectiva sobre mujeres (1992:846). En las traducciones cristianas modernas (que siguen la LXX), el libro de Rut está colocado en relación con la época de los acontecimientos que narra, después del libro de Jueces. Así provee un fuerte contraste con el relato espantoso anterior, de la violación sexual que deja muerta a la concubina de un levita, donde Dios parece estar ausente (Jueces 19-21). Rut demuestra, que aun en la época de los jueces, antes del establecimiento del orden monárquico, había varones piadosos excepcionales (Boaz), y que no todo hombre “hacía lo que bien le parecía” (Juec 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Algunos varones vivían de acuerdo con las normas de *khesed* (solidaridad, misericordia; ver 1:8; 2:20; 3:10; Petermann 1998/99: 105) y trataban bien a las mujeres, incluso a las pobres inmigrantes.

En el orden de la LXX, además del *contraste* con la concubina, Rut precede y *complementa* el relato de Ana (1 Samuel 1-2), en el que la providencia de Dios protege a mujeres en sus dificultades (la “esterilidad” de Ana—pues la perspectiva patriarcal y pre-científica siempre culpaba a la mujer). Como Rut significa más para Noemí que siete hijos (Rut 4:15), así Ana vale más para su esposo Elcaná que 10 hijos (1 Sam 1:8), afirmaciones muy fuertes, especialmente en el contexto patriarcal. En la misma línea, cuando los judíos (TM) colocaron Rut después del libro de Proverbios—que concluye con el poema acróstico sobre la gran dificultad de encontrar una “mujer de carácter noble” (Prov 31:10-31)—utilizando la misma frase para la protagonista, Rut parece dar un ejemplo ideal (Rut 3:11).

Trible (1992:846) indica, además, cómo, en la Biblia hebrea, varios elementos de Rut encuentran contrapartes y ecos significativos en textos de otras épocas.

- La decisión heroica de Rut de abandonar su país, clan y dioses, para acompañar a Noemí, es análoga a la decisión de Abraham (ver Gén 12:1-3 con las palabras de Booz en Rut 2:11).
- Según 4:11, los ancianos de Belén compararon a Rut con las matriarcas de Israel (Raquel y Lea; ver también Tamar).
- La genealogía al final de Rut (4:18-22; cp. 1 Crón 2) vincula el relato con todo el proyecto histórico de liberación (ver la elección de David, descendiente de la moabita Rut, como rey).

- Mateo lleva la subversión un paso más allá, al insertar en la genealogía de Jesús a Rut, Tamar, Rahab y Betsabé—todas gentiles y/o mujeres que (como María) tuvieron historias sexuales irregulares ( → Mat 1:3-6).

Así, Rut nos permite ver, como en el caso de Moisés (la valentía de su madre, su hermana y las parteras; Éxodo 1), la iniciativa de mujeres marginadas. Para el establecimiento de la nación de Israel, era esencial la monarquía bajo David y sus descendientes, y también para el nacimiento de Jesús ( → Ester, que se jugó para preservar a su pueblo frente a la persecución violenta durante el exilio).

Como mujer, empobrecida, inmigrante sospechosa, y minoría sexual (viuda), Rut (aconsejada por Noemí) recurre a una estrategia sexual común entre mujeres pobres para salir de su crisis—y mantener viva también a su suegra: seducir a Booz, un hombre rico y mayor de edad, pariente de Noemí. Aunque no es el texto predilecto de los fundamentalistas, que concluyen que la Biblia siempre y en todas partes aprueba solamente relaciones sexuales exclusivas y permanentes, selladas entre una pareja con un supuesto “pacto” de matrimonio, la Biblia contiene una disposición legal que cubre casos como los de Rut y Noemí—la ley del levirato (Deut. 25:6-10). Esta previsión (o algo muy parecido) de Deuteronomio parece proveer el fondo cultural y legal para entender la iniciativa de Rut. Como señala Robert Hubbard (1983;48-51), la situación de Noemí y Rut no corresponde precisamente a la ley del levirato, pues Noemí es mayor de edad y no puede procrear hijos, Booz no es un cuñado, sino un pariente más distante, que actúa como redentor de la propiedad (Rut 2:20; 3:9, 12s; 4:4,6; Lev 25:23-34, 47-66), y Rut viene a ser sustituta de Noemí y con Booz procrea un hijo para su suegra.

Para el lector moderno, sin embargo, la comprensión de la iniciativa de Rut se hace mucho más difícil por la referencia a los “pies/piernas” de Booz (3:4,7-8,14), reconocida por los comentaristas como un eufemismo para los órganos sexuales—pero misteriosamente dejada sin aclaración en las Biblias de estudio (que proveen notas sobre cualquier detalle que no trastorne la ideología sexual de los lectores). Edward Campbell (1975:121) reconoció el eufemismo, sugirió la traducción “piernas”; y señala que la palabra hebrea (*margelotaw*) ocurre solamente aquí (4 veces + Dan 10:6, donde claramente significa “piernas”) y que no es la palabra hebrea común para pies (*regel*). Para *regel* como eufemismo que señala los órganos sexuales, ver Éx 4:25; Deut 28:57; Juec 3:2; 1 Sam 24:3; 2 Reyes 18:27 = Isa 36:12; Isa 6:2; Ezeq 16:25; Robert Hubbard 1993:203; cp la “desnudez” de Noé como eufemismo para la violación sexual que sufrió (penetración anal).

Además de las cuatro veces en que se usa “piernas/pies” como un eufemismo para los órganos sexuales, el verbo “descubrir” (*glh*, v. 4) se emplea mayormente para referirse a varias relaciones sexuales ilícitas (24 veces en Lev 18 y 20; + Deut 23:1; 27:20; Isa 22:8; y también el verbo “acostarse” (*shkb*, v. 4; Gén 19:32-35; Éx 22:15/16; Lev 18:22; Deut 22:22; 1 Sam 2:22; 2 Sam 11:4, etc.; Hubbard 1993:203-204).

Como apunta Marcella Althaus-Reid, aunque es difícil para lectores modernos “decentes” aprobar la iniciativa sexual de Rut, mujeres pobres y desamparadas no tienen otras alternativas para sobrevivir y agenciarse lo necesario para sus hijos:

“Rut no es una jueza moabita que reta al sistema judicial para salir adelante; el resultado de un triunfo por medio de un exceso de femineidad no es siempre feliz. Se cambia pan por intimidación amarga (2001:169; cp. p. 90).

Después de la seducción, Booz alaba el gesto de solidaridad y fidelidad (*khesed*; 3:10; cp. 1:8; 2:12, 20) de Rut a favor de su suegra. Al final, Booz se casa, o “adquiere” (4:5,10) a Rut y procrean descendencia que incluye al Rey David y a Jesús (4:18-22). Pero, notablemente, el famoso “voto de fidelidad” de Rut, siempre tan utilizado en los matrimonios, en el contexto original no es una expresión del afecto de Rut por su esposo Booz, sino la expresión de amor, solidaridad y fidelidad que Rut, la despreciada moabita, le promete a su suegra Noemí:

Porque dondequiera que tú camines, caminaré yo,  
y dondequiera que tú habites, habitaré yo.  
Tu pueblo será mi pueblo,  
Y tu Dios, mi Dios.

Donde tú mueras, moriré yo,  
y allí quiero ser sepultada.  
¡Que me castigue Yahvé con toda severidad.  
si me separa de ti algo que no sea la muerte (Rut 1:16).

Además del voto, Rut “se aferró” a Noemí (2:14, hebreo *dabaq*), el mismo verbo que describe la unión de Adán con Eva, que los hizo “una sola carne” (Gén 2:24; Amy-Jill Levine 1992/98:80). El voto de Rut también es utilizado hoy en la bendición de parejas de un mismo sexo (que es más coherente con su contexto original). Pero pocas iglesias o sinagogas están dispuestas a aprobar tales bendiciones, aun después de dos décadas marcadas por millones de muertes de SIDA, cuando la fidelidad entre parejas de un mismo sexo con frecuencia es un asunto de vida o muerte.

### Rut de Moab: Bibliografía

- Adutwum, Ofosu (1999). “Rut”. *Comentario Bíblico Internacional*. William R. Farmer, ed. Estella: Verbo Divino, 518-523.
- Brenner, Athalya, ed. (1993). *A Feminist Companion to Ruth*. A Feminist Companion to the Bible 3. Sheffield: Sheffield Academic.
- Bush, Frederick W. (1996). *Ruth and Esther*. WBC. Dallas: Word.
- Campbell, Edward F., Jr. (1975). *Ruth*. Anchor Bible 7. New York: Doubleday.
- Clines, David J. A. (1995). “Psalm 2 and the MLF (Moabite Liberation Front)”. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. JSOT.S 205. Sheffield: Sheffield Academic, 244-275.
- Fewell, Danna Nolan y Gunn, David Miller (1990). *Compromising Redemption. Relation Characters in the Book of Ruth*. Louisville: Westminster John Knox.
- Hamlin, E. John (1996). *Surely There Is a Future: A Commentary on the Book of Ruth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hubbard, Robert L. Jr. (1988). *The Book of Ruth*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kalmin, Richard (1992). “Levirate Law”. *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, IV, 296-297.
- Kates, Judith A. y Reimer, Gail Twersky, ed. (1994). *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. New York: Ballantine.
- Korpel, Marjo C. A. (2001). *The Structure of the Book of Ruth*. Assen: Van Gorcum.
- Levine, Amy-Jill (1992/98). “Ruth”. *Women’s Bible Commentary*. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, ed. Louisville: Westminster John Knox, 84-90.
- Linafelt, Tod and Timothy Beal (1999). *Ruth and Esther* Berit Olam. Colleville, Minn.: Liturgical.
- Mesters, Carlos (1960/95). *Rut. Una historia de la Biblia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Miller, J. Maxwell (1992). “Moab”. *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, IV, 882-893.
- Nielsen, Kirsten (1997). *Ruth: A Commentary*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- Petermann (Batmartha), Ina Johanne (1998/99). “Das Buch Rut: Grenzgänge zweier Fragüen im Patriarchat”. *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, ed. Gütersloher: Chr. Kaiser, 104-113.
- Sakenfeld, Katharine (1999). *Ruth*. Interpretation. Louisville: John Knox.

Trible, Phyllis (1992). "Ruth, Book of". In *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5:842-847. New York: Doubleday.

Van Wijk-Bos, Johanna W. H. (2001). *Ruth and Esther: Women in Alien Lands*. Nashville: Abingdon.

Vílchez, J. (1998). *Rut y Ester*. Estella: Verbo Divino.

West, Mona (1995). "Ruth". *Mercer Commentary on the Bible*. Mercer, 259-267.

----- (1997). "The Book of Ruth: An Example of Procreative Strategies for Queers". *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship*. New York: Harrington.

**Hanks → Ezequiel. Mujeres.** Según Kathryn Pfisterer Darr, al elaborar algunas de las imágenes femeninas de los profetas anteriores ( → Oseas, Isaías, Jeremías; cp. Lamentaciones), → **Ezequiel** produjo “algunos de los textos más misóginos de la Biblia” (1992/98:192). Se refiere especialmente a Ezequiel 16 y 23, que describen a Yahvé como esposo celoso (furioso con la ciudad-esposa prostituida), el agente verdadero detrás de la violación sexual que sufrió la ciudad (femenina) de Jerusalén al ser conquistada por las tropas babilónicas.

De acuerdo con las imágenes en → **Ezequiel 16:1-63**, Jerusalén fue abandonada como infante (1-5), pero rescatada y criada por Yahvé (6-7), que la tomó por esposa una vez madura y la adornó hermosamente (8-14); Jerusalén, entonces, se entregó a la prostitución (15-19a) y aun sacrificó sus hijos (19b-22); cometió prostitución con varones egipcios (23-26; famosos por tener enormes penes, 26; ver abajo sobre Ezeq 23:20), después con los asirios (28), y por fin con los babilonios (29). Peor que una prostituta, Jerusalén construyó un prostíbulo donde les pagó a sus amantes en vez de que le pagaran a ella (30-34). Como justo castigo, Yahvé dice:

37 Por eso, yo reuniré a todos tus amantes con los cuales tuviste placer, y a todos los que amaste, y también a todos los que aborreciste. Los reuniré alrededor de ti, y delante de ellos *descubriré tu desnudez*, y ellos verán toda tu desnudez. 38 Yo te juzgaré por las leyes de las adúlteras y de las que derraman sangre, y traeré sobre ti sangre de ira y de celos. 39 Te entregaré en manos de ellos, y ellos destruirán tus lugares altos y derribarán tus altares. Te despojarán de tus ropas, se llevarán tus hermosas alhajas y te dejarán desnuda por completo. 40 Harán subir contra ti una muchedumbre de gente, que te apedreará y te atravesará con sus espadas. 41 Incendiarán tus casas, y harán en ti juicios en presencia de muchas mujeres. Así haré que dejes de ser una prostituta y que ceses de prodigar tus favores. 42 Así saciaré mi ira sobre ti, se apartará de ti mi celo y descansaré para no volver a enojarme. 43 Por cuanto no te recordaste de los días de tu juventud y me provocaste a ira en todo esto, por eso, yo también traeré tu conducta sobre tu propia cabeza, dice el Señor Yahvé; pues ni aun has pensado sobre toda tu lujuria.

Ezequiel, entonces, compara a Jerusalén con su hermana mayor (Samaria) y con su hermana menor (Sodoma), para concluir que Jerusalén era la más corrupta de las tres (44-52)—y aun analiza el pecado de Sodoma como una falta de solidaridad con los oprimidos y pobres (no como la “homosexualidad” u otro pecado sexual; ver 48-50, bajo 3, Minorías sexuales). Yahvé promete la restauración de Sodoma y Samaria juntas con Jerusalén (53-58), y por fin Yahvé promete establecer con Jerusalén un nuevo pacto y perdonar todos sus pecados (59-63).

Con cierta variación de imágenes, Ezequiel 23:1-49 describe a Jerusalén y a Samaria como prostitutas que Yahvé tomó por esposas (23:1-4; → Oseas). Ezequiel 23 elabora la imagen para desarrollar el papel de Samaria (Ohalá) como hermana de Jerusalén (Oholiba). De acuerdo con estas imágenes, Yahvé no solamente es un esposo bigamo, sino también incestuoso (prohibido en Lev 18:18; cp. Jacob casado con las hermanas Raquel y Lea, Gén 29:15-30).

Primero, el profeta describe la prostitución y la destrucción de Samaria (Ohalá) por los asirios en 722/21 a.C. (Ezeq 23:5-10). En vez de aprender de la experiencia de su hermana, Jerusalén (Oholiba) repite el mismo error, prostituyéndose con los babilonios (23:11-21), pero recordando a los egipcios, de cuyos penes el profeta dice: “su carne [hebreo *basar*, aquí un eufemismo para pene] era como la de asnos y su emisión de semen era como el flujo de caballos” (23:20)—una descripción tan vívida que muchos comentarios acusan a Ezequiel de escribir “pornografía” (literalmente: “escritos sobre prostitutas”, una descripción precisa y literal del contenido de Ezequiel 16 y 23). Es aleccionador notar cómo las traducciones logran censurar la “pornografía” de la Biblia (para poder, entonces, lanzar compañías contra toda “pornografía” moderna fuera de la Biblia). Totalmente literal, pero incomprensible para el lector en español es la Reina-Valera original:

*cuya carne es como carne de asnos, y cuyo flujo de caballos.*



Para un lector ingenuo, podría dejar la impresión de alguien muy gordo que suda mucho. Por eso, es mejor la Nueva Versión Internacional, que clarifica los eufemismos hebreos:

cuyos *genitales* eran como los de un asno  
y su *semen* como el de un caballo.

Otras versiones procuran censurar la pornografía, sobre todo Dios Habla Hoy:

sus amantes egipcios, que en sus *impulsos sexuales* se parecen a los asnos y los caballos.

Tal vez los escritores y artistas modernos sufrirían menos persecución y pleitos legales por haber producido “pornografía” si los traductores y lectores de la Biblia hubieran sido más fieles en la presentación de las Sagradas Escrituras, que pretenden tomar como divinamente inspiradas. Van Dijk-Memmes inclusive acusa a Ezequiel de “distorsionar” la experiencia femenina: “En vez de reflejar el deseo femenino, esta descripción [de penes enormes] revela una obsesión masculina” (citado en Shields 141, nota 54). Como consecuencia de la prostitución de Jerusalén con los babilonios, Yahvé les entregará la ciudad a ellos para que la destruyan (23:22-35) y: “Te dejarán desnuda por completo, y se descubrirá la inmundicia de tus prostituciones, tu lujuria y tu prostitución” (29b). Los últimos versículos elaboran las acusaciones de pecado y los detalles del juicio venidero (36-49).

Partiendo del breve artículo de Gracia Fay Ellwood (1985:9-113), muchos artículos y libros han criticado las metáforas en las que Ezequiel presenta a Yahvé como agente de violación sexual, y sin duda el tratamiento más importante es el de Mary Shields (2001:129-151) y la contestación de Corrine Patton (2000:221-239), en la que procura defender al profeta. Shields señala la repetición en Ezeq 23 de la raíz hebrea para prostituirse/prostitución (*znh*; con Egipto en 3, 8, 19-21, 27; con Asiria en 5, 7, 9, 12; con Caldea/Babilonia en 14-27; un total de 20 veces): “el narrador parece estar literalmente obsesionado con la prostitución” (132-133; ver 136). Además, el texto se refiere continuamente a los senos femeninos (23:8, 21, 34). Al hablar de desnudar a las ciudades/hermanas, el profeta utiliza “lenguaje de violación sexual”, que es el resultado “normal” de la guerra (136; también en Ezeq 16:39). Del castigo divino que sufren las ciudades, Shields concluye: “Culpar a la víctima del abuso sexual es la táctica clásica de los que cometen el abuso....Esencialmente, YHWH culpa a las mujeres por los actos de Egipto, Asiria y Babilonia, que es muy parecido a los que dicen que el holocausto fue provocado por los judíos” (143, 134).

Aunque en hebreo “Jerusalén” es femenina, la metáfora describe una ciudad dominada por varones y los varones también son la audiencia (o lectores) del profeta (ver las referencias a varones que cometen adulterio con la esposa del prójimo y que se acercan a una mujer menstruosa, Ezeq 18:5-6, 15). Sin embargo, Ezequiel 23 no saca una lección explícita para los varones adúlteros, sino concluye: “Así haré cesar la lujuria de la tierra; escarmentarán todas las mujeres, y no harán según vuestras perversidades” (23:28). Katheryn Pfisterer Darr concluye: “la inclusividad de las imágenes originales queda reducida a una advertencia solamente para mujeres” (1998:198). La conclusión de Mary Shields es aún más explícita:

“El mensaje para mujeres es claro: la ideología sexual permite a las mujeres solamente los papeles positivos de esposa y mujer; traspasar esos papeles sexuales traerá los resultados de una violencia horrorífica, el enojo y la venganza descritos en el texto. Si una mujer de alguna forma no es sumisa, el texto bíblico mismo en Ezeq 23 autoriza una respuesta muy violenta. Además, tal respuesta se comunica por la voz de Dios, el “yo” del pasaje. Aquí tenemos no solamente una justificación bíblica, sino también divina para la violencia doméstica.

De acuerdo con Shields es Robert Carroll: “El YHWH de estas narraciones [Ezeq 16 y 23] es un tirano y pendenciero—un esposo abusivo del tipo totalmente inaceptable para lectores modernos. Este YHWH es un monstruo, culpable de episodios de violencia pornográfica” (citado en Shields 150, nota 72). Según Shields, entonces, el Yahvé de Ezeq 16 y 23 es un tipo de minoría sexual, criminal, bígamo, sodomita y culpable de violencia sexual contra mujeres. Sin embargo, otra autora feminista, Corrine Patton, una católica, acepta la inspiración y autoridad divinas del texto, y procura refutar las interpretaciones negativas.

## La contestación de Corrine L. Patton sobre Ezequiel 23

Últimamente, muchos autores han criticado a los profetas, y especialmente Ezequiel 23 y Jeremías 13:22,26 (ver también Lamentaciones), por su utilización de metáforas sexuales que representan a Dios como violador sexual de una mujer. Han denunciado los textos que incluyen esta metáfora como “máximos textos de terror” para mujeres, y advierten que se prestan para animar y justificar el abuso y la violencia contra mujeres por parte de varones hoy (Gracia Fay Ellwood 1985; Julie Galambush 1992; Kathleen O’Connor 1992/98; Fokkeli van Dijk-Hemmes 1993; Renita Weems 1995; Cheryl Exum 1996; Mary Shields 1998). Escribiendo sobre Ezequiel 23, Mary Shields aun afirma que según este texto: “Esencialmente, YHWH culpa a las mujeres por los actos de Egipto, Asiria y Babilonia, que es muy parecido a lo que afirman los que culpan a los judíos por el holocausto” (2001:134).

Al contestar los argumentos de la crítica feminista, Patton (2000:221) reconoce que textos como Ezequiel 23 describen a Dios como el sujeto detrás de un acto de abuso sexual, y que la metáfora plantea una pregunta teológica y antropológica: si le es permitido a Dios abusar de sus esposas (Samaria y Jerusalén), entonces los esposos humanos verán una sanción para el abuso físico de sus propias esposas. Reconoce el peligro de que el lector varón se identifique con la deidad que abusa, en vez de hacerlo con la ciudad víctima de abuso (p. 224). Sin embargo, Patton rechaza las reacciones anteriores que “declaran que tal dios no es Dios, o que este texto no revela a Dios” (2000:222). Como católica romana, ella lee Ezequiel como parte del canon, inspirado por Dios, con autoridad para la iglesia hoy (pp. 227-228).

Como la crítica feminista, Patton utiliza la lente de género para interpretar los textos, pero los interpreta como una subversión de los conceptos tradicionales patriarcales dominantes en Israel y en la antigüedad. En el lenguaje altamente erótico de textos como Ezequiel 23:

Cuando la audiencia masculina reconoció que [en la metáfora] el objeto erótico representa a los varones de Israel, ‘se genera un dilema homoerótico’ [citando a Howard Eilberg-Schwartz 1994:99]. La atracción que impulsó la metáfora de matrimonio en realidad juntó dos sujetos varones, una idea usualmente repugnante en la sociedad israelita.

Patton recalca que el punto de Ezequiel 23 es precisamente insistir en que la culpa por la horrible destrucción de Jerusalén es de la ciudad misma y no de Dios:

La violencia excesiva no surge de la pluma de un varón sentado felizmente en su oficina y afectado sólo intelectualmente por la caída de la ciudad. La perspectiva de la descripción es la de un miembro de la sociedad, antes de la élite, pero que ha sido arrastrado en cadenas a un país inmundo, donde se siente impotente, “mudo”, mientras su nación queda destruida y su mundo trastornado. Su preocupación no es cómo los esposos podrían utilizar el texto para refortalecer los prejuicios culturales en cuanto a género, pues... de la cultura nativa judaica no queda nada (2000:229).

Ella concluye que las críticas feministas no han enfocado suficientemente este trágico contexto histórico del autor que utiliza la metáfora y, por lo tanto, la malinterpretan.

Patton también hace hincapié en las limitaciones y peligros de las metáforas e insiste: “en algún punto fracasará la metáfora” (2000:228). Cuando los autores del Nuevo Testamento quieren recalcar que la segunda venida del Señor será repentina, recurren a una metáfora y afirman que Jesús vendrá “como ladrón en la noche” (Mateo 24:43; Lucas 12:39; 1 Tes. 5:2; 2 Pedro 4:15; Apoc. 3:3; 16:15). Pero el lector será culpable de una tergiversación ridícula si utiliza la metáfora para justificar el robo de un banco.

Asimismo, la metáfora que describe a Yahvé como violando sexualmente a Jerusalén o Samaria (sus esposas) en ningún sentido justifica la violencia contra las mujeres. En la destrucción de Samaria (722/721 a.C.) por los asirios y de Jerusalén (587/86 a.C.) por los babilonios, no solamente las mujeres, sino también los varones literalmente sufrieron violación sexual, y muchos varones fueron además castrados (Patton 2000:233-238; ver los eunucos en Isaías 56:3-5). Al dirigirse a una audiencia masculina y a lectores mayormente varones, los profetas

- 1 subvierten las normas de género al referirse a los varones como “esposas”;
- 2 insisten en que no eran víctimas inocentes sino culpables por la destrucción de la ciudad, y
- 3 terminan recalcando que Yahvé, no los dioses paganos, era siempre el agente que controlaba el juicio.

De esta manera los profetas procuraron defender el honor de Yahvé contra los dioses paganos de los imperios conquistadores, de los que muchos suponían que se había demostrado que eran más poderosos que el Dios de un Israel conquistado. Sin duda, al hablar de Yahvé como alguien que violó a sus propias esposas, los profetas utilizaron una metáfora muy atrevida y chocante, pero los tiempos y las circunstancias no permitieron timidez. Sin embargo, tal metáfora no justifica ni el incesto, ni la bigamia (Yahvé con dos esposas hermanas), ni la violación sexual de mujeres por parte de los lectores varones:

[Ezequiel 23] no es un texto que presente la violencia sexual contra mujeres como algo bueno. La metáfora no sería válida si la audiencia de varones no fuese afectada ... Ezequiel trabaja bien [retóricamente] precisamente porque varones como Ezequiel comprendieron perfectamente la imagen de la violencia sexual.... El texto no significa que los autores masculinos fueran insensibles al abuso sexual, sino que lo habían sufrido personalmente (Patton 2000:232, 237).

Y además de sentirse escandalizada por la metáfora, la audiencia de varones fue insultada, pues Dios, por medio de su profeta, se dirige a ellos como si fueran mujeres. Patton (2000:232) reconoce que tal insulto solamente es retóricamente eficaz en una cultura patriarcal y machista donde sería un insulto hablar de varones (supuestamente superiores) como si fueran mujeres (supuestamente inferiores). Sin embargo, tales textos nos presentan a un Dios para quien ni la violación sexual, ni la mutilación o castración durante la guerra queda sin esperanza de sanación o redención: “Los violados, los mutilados, los avergonzados—todos están en la mano de Dios” (Patton 2000:238; cp. Ezeq 22:1-16, donde el profeta, sin metáforas femeninas, denuncia a Jerusalén como ciudad dominada por varones violentos e ídólatras).

Además de las controversias sobre Ezeq 16 y 23, los estudios feministas han enfocado otros dos oráculos donde el profeta critica las actividades religiosas de mujeres israelitas como ídólatras (Ezeq 8:14-15; 13:17-23; Katheryn Pfisterer Darr 1998:196-197). En la tercera de cuatro abominaciones que forman su visión en Jerusalén, Ezequiel describe a ciertas mujeres así:

14 Me llevo a la entrada de la puerta de la casa de Yahvé, que está al norte; vi a unas mujeres que estaban allí sentadas llorando a Tamuz. 15 Luego me dijo: “¿No ves, hijo de hombre? Vuélvete, verás aún mayores abominaciones que éstas” (Ezeq 8:14-15).

En la antigua Mesopotamia, Tamuz era un dios de la vegetación, venerado especialmente por mujeres (RV95EE, DHHBE, BJ, notas). Como es común en Ezequiel, la “abominación” se refiere a la idolatría, no a la “homosexualidad” (ver abajo). Thorkild Jacobsen ha señalado la falta en Tamuz de las virtudes tradicionalmente interpretadas como varoniles: coraje, creatividad, perseverancia; las mujeres adoran a Tamuz (casado con la diosa Inana) más bien por su carácter juvenil, falta de responsabilidad, dependencia y vulnerabilidad (Jacobsen, citado por Katheryn Phisterer Darr 1998:197). Tamuz sería un ejemplo de un varón “suave” pero heterosexual (→ 1 Cor 6:9-10).

En la utopía al final del libro (40-48), Ezequiel describe la nueva Jerusalén como una teocracia gobernada por sacerdotes (varones, supuestamente heterosexuales), con estrictas limitaciones en los tipos de matrimonios que podían contratar: “Ni viuda ni repudiada [divorciada] tomará por mujer, sino que tomará una virgen del linaje de la casa de Israel, o una viuda que sea viuda de un sacerdote” (44:22). El contraste dialéctico con la esperanza de → Jeremías de un nuevo pacto caracterizado por mujeres “amazonas” que rompen los esquemas tradicionales de género es impresionante.

Otro contraste dialéctico es la visión en Ezeq 47:1-12 del río que brota del Templo (el lugar de sacrificio) y riega y fructifica toda la tierra—una imagen de pura gracia y vida en un contexto donde todo queda estructurado por leyes. El agua que surge de la tierra es una imagen común de la fertilidad femenina (Cantares 4:15; Sal 87; Jer 13:12; Isa 51:3) y tres ancestros de Israel (Isaac, Gén 24:11-49; Jacob, Gén 29:1-14; y Moisés, Éx 2:15-22) encontraron esposa por un pozo, símbolo de la fertilidad de la virgen (Katheryn Pfisterer Darr 1998:199). Jesús, por otro lado, encuentra a la samaritana (representante de minorías sexuales) por un pozo en → Juan 4, no para procrear, sino para evangelizar la ciudad; ver 7:37-39; 3:5; → Apoc 22:1-2).

David Pleins (2000:327-329) señala que el relato sobre el matrimonio de Yahvé con Jerusalén en Ezeq 16:6-9 trata el matrimonio como un pacto con votos (ver también el nuevo pacto eterno en 16:59-63). El pacto entre Dios e Israel se establece como entre un superior y un inferior, un soberano y un súbdito. La aplicación al matrimonio reafirma el concepto patriarcal de la institución como reflejo de la ideología de la superioridad y autoridad del varón sobre la mujer (inferior y sumisa). Sin embargo, al dejar de tratar el matrimonio como un pacto entre dos varones (el esposo con el padre de la mujer), e interpretarlo como un pacto entre esposo y esposa (Yahvé con su pueblo), la imagen profética nos prepara para el concepto del matrimonio como un pacto (con votos) entre esposo y esposa como seres iguales (→ Gál 3:28; cp. Guy Hugenberger 1994/98:5-6, que pasa por alto el contexto patriarcal de la Biblia e ignora los textos que tratan al matrimonio como un pacto entre dos varones, donde la mujer es tratada como propiedad que pasa del padre al esposo; ver Countryman 1988:147-167).